

Kontraktualismus, závoj nevědomosti a morální status zvířat: jaké morální principy bychom zvolili, kdybychom neznali svou druhovou příslušnost?

Contractualism, the veil of ignorance and moral status of animals: what moral principles would we choose if we did not know our species membership?

Michal Milko

Abstract: This paper defends the thesis that contractualism, properly understood, provides a plausible theoretical basis for the attribution of direct moral status to animals. The first part explains how John Rawls's contractualism can be applied – through his own arguments – to defend direct moral duties to animals. The second part focuses on solving practical moral questions using the contract theory. It deals with the issue of intensive farming and animal experimentation.

Keywords: ethics – contractualism – moral status of animals – John Rawls – Mark Rowlands

Abstrakt: Tento článek obhajuje tezi, že kontraktualismus, je-li správně pochopen, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro přiznání přímého morálního statusu zvířatům. V první části vysvětluje, jak může být kontraktualismus Johna Rawlse – prostřednictvím jeho vlastních argumentů – použit k obhajobě přímých morálních povinností vůči zvířatům. Ve druhé části se zaměřuje na řešení praktických morálních otázek pomocí smluvní teorie. Věnuje se problému intenzivního zemědělství a pokusů na zvířatech.

Klíčová slova: etika – kontraktualismus – morální status zvířat – John Rawls – Mark Rowlands

ÚVOD

Do jakého světa bychom se chtěli narodit, kdybychom předem nevěděli, zda budeme člověkem, makakem, krávou, prasetem, nebo králíkem? Byl by to svět, ve kterém by existovaly intenzivní velkochovy a na zvířatech by se prováděly bolestivé experimenty, nebo nikoli?

Kontraktualismus bývá často chápán jako neslučitelný s myšlenkou morálního statusu zvířat, neboť bývá interpretován tak, že pod ochranu smlouvy zahrnuje pouze aktéry, kteří jsou schopni na ní aktivně participovat – tedy ty, kteří jsou schopni se s ostatními na určitých pravidlech dohodnout a následně je také dodržovat. Existují však minimálně dva různé smluvní přístupy, jež jsou založeny na velmi odlišných předpokladech, a poskytují tak i velmi odlišné odpovědi na otázku, jakými vlastnostmi musí bytost oplývat, aby se na ni smlouva vztahovala. Jedná se o takzvaný hobbesovský a kantovský kontraktualismus. V tomto článku se pokusím dokázat, že kantovský přístup tak, jak ho ve svém díle představil John Rawls, poskytuje – na rozdíl od hobbesovského přístupu – přesvědčivý teoretický rámec pro připsání přímého morálního statusu zvířatům. A to i přesto, že Rawls žádné přímé argumenty pro jejich morální postavení nepředkládá; ba co víc, na některých místech své *Teorie spravedlnosti* dokonce výslovně zpochybňuje, že by se jeho teorie mohla týkat i ostatních zvířat.

Je však třeba mít na paměti jednu důležitou okolnost. Rawls je zaměřením politický filosof, jehož primárním zájmem je základní struktura společnosti, přesněji „*způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace*“.¹ Významnějšími společenskými institucemi přitom myslí politickou ústavu a hlavní ekonomické a sociální uspořádání. Je zřejmé, že v tomto ohledu se jeho teorie na ostatní zvířata skutečně nevztahuje. Jestliže však Rawlsův smluvní přístup – prostřednictvím jeho vlastních argumentů – rozšíříme na celou teorii morálky tak, že předmětem našich úvah již nebudou pouze základní politická práva, ale morální práva a povinnosti obecně, uvidíme, že na výše položené otázky poskytne velmi silné a rozumné odpovědi.

Ve svém článku se budu přidržovat „neo-rawlsovského“ pojetí kontraktualistické teorie z pera Marka Rowlandse.² Zaměřím se nejprve na hlavní rozdíly mezi hobbesovským a kantovským přístupem ke společenské smlouvě a vysvětlím, proč samotná povaha smluvní situace neospravedlňuje vyloučení zvířat (a jiných neracionálních aktérů) z protektivní sféry kontraktu. Následně představím velice originální způsob, jakým lze podle Rawlse dospět k legitimním principům spravedlnosti. Zvláštní pozornost budu věnovat jeho základní kantovské motivaci a hlavním aspektům jeho smluvní teorie (intuitivní argument rovnosti, argument společenské smlouvy a metoda reflektivní rovnováhy), na základě kterých ji poté rozšířím na celou teorii morálky. Takto rozšířené pojetí následně aplikuji na zvláště ústřední otázky týkající se našeho vztahu ke zvířatům.

1. DVA PŘÍSTUPY KE SMLouvĚ: HOBbesOVSKÝ A KANTOVSKÝ KONTRAKTUALISMUS

V této kapitole se zaměřím na rozdíly mezi hobbesovským a kantovským kontraktualismem.

¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 19.

² ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Thomas Hobbes, politický filosof 17. století, viděl člověka jako od přírody rozumnou, ale egoistickou a sobeckou bestii, která nemůže být k morálnímu jednání motivována ničím jiným než vidinou, že jí takové jednání přinese nějaké osobní výhody – ať už v podobě ochrany jejího života, zdraví nebo třeba majetku. Tento pohled na lidskou přirozenost promítl i do svých představ o lidském soužití v přirozeném stavu (*state of nature*): protože před vznikem státu existovalo pouze právo silnějšího, docházelo mezi lidmi k neustálým konfliktům na život a na smrt, vládla válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*) a každý žil v neustálém strachu ze smrti.³ Tento neblahý stav nebyl výhodný pro nikoho a jediným rozumným východiskem bylo přijetí takových pravidel, jež by na jedné straně svobodu každého výrazně omezily, na druhé straně by ale všem přinesly určité výhody, které by nad těmito omezeními převážily. Tím podle Hobbese došlo k uzavření společenské smlouvy a ustanovení autority (*power*), která byla oprávněna na dodržování dohodnutých pravidel dohlížet a zároveň je také vynucovat. Hobbesovský model kontraktualismu je založen na naprosto stejné myšlence vzájemně výhodné dohody nebo smlouvy, kterou uzavřeli – respektive by uzavřeli – racionální jedinci, sledující a prosazující výhradně své vlastní zájmy. Tuto základní myšlenku lze vyjádřit následujícím způsobem:⁴

- 1) Jednotlivci jsou instrumentálně racionální, to znamená, že hledají jakékoli prostředky nezbytné k naplnění jejich vlastních cílů;
- 2) při absenci morálních nebo právních omezení má však takové instrumentálně racionální chování nepříznivé a v některých případech dokonce katastrofální důsledky;
- 3) spoluprací, zejména souhlasem s tím, že určitým způsobem omezí své chování, pokud to samé udělají i ostatní, jsou jednotlivci schopni dosáhnout lepších výsledků, než kdyby nespolupracovali.

Každý z nás je podle hobbesovského kontraktualismu motivován přistoupit na takovou dohodu „*zprvé proto, že jsme zranitelní vůči drancování druhých, a zadruhé proto, že všichni můžeme těžit ze spolupráce s ostatními*“.⁵ Ze spojení těchto dvou důvodů vyplývá, že například záměrné a bezdůvodné ubližování druhým nemusí být samo o sobě hodnoceno jako morálně špatné, v zájmu mezilidské kooperace je ale výhodné, pokud k němu lidé jako k morálně špatnému přistupují. Pokud si totiž záměrné a bezdůvodně neubližují, nemusí vynakládat tolik času, peněz, ani značného úsilí na svou obranu, obranu svých rodin nebo majetku, ale mohou s ostatními navazovat stabilní a vzájemně prospěšnou spolupráci. Souhlasem s tím, že budou spolupracovat a nebudou si vzájemně ubližovat, tedy všichni dosáhnou lepších výsledků – bez ohledu na to, zda je záměrné a bezdůvodné ubližování druhým samo o sobě morálně špatné nebo nikoli.

Stejně pragmaticky chápe Hobbes celou morálku. Jako soubor pravidel, který racionální aktéři přijímají jako rozumný a jehož účelem není nic jiného než řešení praktických problémů lidského soužití.

³ HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 89.

⁴ SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 25–26.

⁵ NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Peterborough: Broadview Press, 2001, s. 148.

Normativní platnost přitom tomuto souboru pragmatických pravidel dodává vzájemná dohoda nebo smlouva – byť implicitní. V běžném životě se totiž účastníkem kontraktu v hobbesovském smyslu nestáváme podpisem skutečné smlouvy nebo reálnou dohodou na konkrétním souboru pravidel, nýbrž skrze své činy a očekávání: pravidla dodržujeme pro svůj vlastní prospěch a očekáváme, že tak budou činit i ostatní.⁶ A protože „ze všeobecného dodržování těchto pravidel může každý více získat než ztratit, bylo by nerozumné nepodřít se jim, za předpokladu, že tak učiní i ostatní“,⁷ shrnuje Ernst Tugendhat základní myšlenku – hobbesovského – kontraktualismu, která má pro veškerou lidskou kooperaci tak zásadní význam, že například ani skupina zlodějů nebo gangsterů nemůže existovat, pokud není v tomto hobbesovském smyslu „morální“.⁸

Hobbesovský kontraktualismus nám však ukazuje i svá omezení, a to především ve dvou ohledech: první se týká morálky obecně, druhý morálního postavení slabších jedinců. Pokud bychom totiž morálku chápali v čistě hobbesovském smyslu, rozum by nám přikazoval držet se jí pouze vůči těm, s nimiž máme zájem kooperovat, protože spolupráce s nimi nám může přinášet nějaké výhody – a vůbec nejrozumněji by se choval ten, kdo by morální pravidla dodržoval jen zdánlivě a porušoval by je všude tam, kde se mu to hodí a kde to může dělat nepozorován.⁹ U Hobbesa totiž legitimita a autorita smlouvy pramení z našeho – byť implicitního – souhlasu s ní, a tento náš souhlas (či nesouhlas) je dán tím, zda je (či není) v našem zájmu souhlasit s jejími pravidly. Hobbesovský kontraktualismus přitom předpokládá, že je v našem zájmu souhlasit s pravidly smlouvy pouze do té míry, dokud výhody z ní plynoucí (například ochrana života) převažují nad nevýhodami (například omezení naší svobody). Prostřednictvím ústředních etických pojmů Immanuela Kanta bychom proto hobbesovský kontraktualismus mohli označit za ztělesnění hypotetického imperativu: chceme-li *X* (být příjemcem výhod, které smlouva poskytuje), děláme *Y* (dodržujeme pravidla smlouvy, byť jen zdánlivě). A protože hlavní výhodou smlouvy je především ochrana před těmi, kteří nám mohou ublížit – případně pomoc od těch, kteří nám mohou pomoci –, neexistuje žádný hobbesovský důvod k uzavírání dohod s těmi, kteří jsou slabší než my, případně s těmi, kteří nejsou schopni podmínkám smlouvy porozumět.

Právě z tohoto hobbesovského pojetí smlouvy může pramenit všeobecný předpoklad o neslučitelnosti kontraktualismu s morálním statutem zvířat. Jedním z nejdůležitějších prvků hobbesovského kontraktualismu je totiž idea reciprocity (já omezím svou svobodu, přistoupím na určitá pravidla a očekávám, že tak učiní i ostatní), která předpokládá, že ostatní účastníci kontraktu jsou schopni dohodě porozumět a aktivně na ní participovat. Toho jsou však schopni především přičetní dospělí lidé, zvířata nebo marginální případy lidských bytostí (např. novorozenci, mentálně postižení jedinci, lidé v pokročilém stadiu neurodegenerativního onemocnění apod.) nikoli. Tím, že by je přičetní

⁶ ČERNÝ, David. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana – ČERNÝ, David – DOLEŽAL, Adam. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 208–209.

⁷ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 60.

⁸ Členové sicilské mafie *Cosa Nostra* se například neštíteli terorizovat a okrádat ostatní, uvnitř svého klanu se však řídili velice přísným kodexem, který mimo jiného zakazoval přivlastňovat si peníze jiného člena. Viz *Il decalogo mafioso di Lo Piccolo*. In: *La Repubblica Palermo* [online]. [cit. 2023-03-24]. Dostupné z: <<https://palermo.repubblica.it/multimedia/home/1276214>>.

⁹ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 60.

dospělí lidé do protektivní sféry kontraktu zahrnují, by na rozdíl od nich více ztratili, než získali, a již by nebylo v jejich zájmu s pravidly takové smlouvy souhlasit. Kontrakt by pro ně ztratil význam. Je to však čistě hobbesovská myšlenka, že nemá smysl brát morální ohledy na ty, kteří jsou slabší a nemohou na smlouvě aktivně participovat (ať už jde o zvířata nebo o marginální případy lidských bytostí), která nemá v kantovském modelu kontraktualismu místo.

Kantovský model kontraktualismu vychází ze zcela odlišného pojetí smlouvy. Funkce smlouvy zde není konstitutivní, ale spíše objevná: neurčuje obsah morálních principů (nestanovuje, co je morálně špatné a co je morálně dobré), ale hraje roli určitého heuristického prostředku, který nám teprve umožňuje tento obsah objevit.¹⁰ Podobné je to i s Kantovým kategorickým imperativem, který také neudává žádnou obsahovou podmínku mravního jednání (jinak by byl zaměněn za hypotetický imperativ), ale určuje jeho formu: „*jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem*“.¹¹ V kantovském kontraktualismu je tak autorita smlouvy odvozena čistě od autority morálních principů, které nám odhalí. Odpověď na otázku, proč by tyto morální principy měly být závazné, je prostá: pokud jsou to správné morální principy, pak nejsou ničím podmíněné, ale jsou racionální samy o sobě a jako takové platí pro vůli každé rozumné bytosti kdykoli, kdekoli a ve stejné míře.¹² Proto je správné je dodržovat, bez ohledu na naše partikulární zájmy a bez ohledu na vyjednávací sílu nebo racionalitu těch, vůči kterým je budeme uplatňovat. „*Jednat na základě principů spravedlnosti znamená jednat na základě kategorického imperativu v tom smyslu, že platí pro nás bez ohledu na to, jak zvláštní jsou naše cíle*“,¹³ tvrdí John Rawls, jehož teorii spravedlnosti se budu zanedlouho věnovat.

Zatímco tedy hobbesovský model je založen na myšlence výhodné dohody nebo smlouvy mezi sobeckými jedinci za účelem individuálního zisku, v kantovské verzi kontraktualismu jsou jedinci motivováni nikoli vlastním zájmem, ale spíše závazkem veřejně ospravedlňovat morální principy, jež jsou objektivní a nepodmíněné.¹⁴ Kantovský model kontraktualismu proto, na rozdíl od hobbesovského, umožňuje pod ochranu kontraktu zahrnout i neracionální jedince, kteří nemusí být pro dosažení našich individuálních cílů nijak podstatní – ať už jde o marginální případy lidských bytostí nebo příslušníky jiných živočišných druhů (a to i přesto, že Kant ve své vlastní teorii ostatním zvířatům přímý morální status nepřiznává). Samozřejmě není vyloučeno, že bychom během hledání morálních principů nemohli dospět i k takovému závěru, že k bytostem, jež nejsou dostatečně racionální, žádné přímé morální povinnosti nemáme (něco takového mohl být ve skutečnosti i Kantův názor). Odebrat neracionálním bytostem morální status je ovšem tak závažné rozhodnutí, že je potřeba ho dostatečně zdůvodnit a nelze ho ospravedlnit jednoduše povahou smluvní situace, v níž se scházejí pouze racionální aktéři.¹⁵

¹⁰ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 125–126.

¹¹ KANT, Immanuel – BARABAS, Marina – KOUBA, Pavel (ed.). *Základy metafyziky mravů*. 3., opr. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 40.

¹² Srov. KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 31–33.

¹³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 155.

¹⁴ CUDD, Ann – EFTEKHARI, Seena. Contractarianism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/>>.

¹⁵ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 127.

Nepřijatelnosti takového způsobu ospravedlnění se věnuji v následující podkapitole.

1.1. PROČ POVAHA SMLUVNÍ SITUACE NEOSPRAVEDLŇUJE VYLOUČENÍ NERACIONÁLNÍCH JEDINCŮ Z PROTEKTIVNÍ SFÉRY KONTRAKTU

Jeden z argumentů, na základě kterých bývá kontraktualismus chápán jako neslučitelný s morálním statutem zvířat, pracuje se skutečností, že tvůrci smlouvy musí být racionální aktéři. Z této skutečnosti však poněkud kuriózním způsobem vyvozuje, že pod ochranu smlouvy mohou spadat pouze její tvůrci. Tento názor lze nalézt například u současného filosofa Petera Carrutherse, který se na jedné straně pokouší přiznat morální status naprosto všem lidským bytostem, a na straně druhé se snaží všechny ostatní tvory z morální komunity vyloučit.¹⁶ Věřící přitom, že kontraktualismus se k tomuto účelu hodí nejlépe, když tvrdí, že „*morální pravidla jsou [...] koncipována tak, aby byla konstruována racionálními aktéry pro racionální aktéry*“.¹⁷ Jeho tvrzení, že morální pravidla musí být „konstruována racionálními aktéry“, je bezpochyby pravdivé. Pouze racionální aktéři jsou schopni domluvit se na systému určitých pravidel, a ta dodržovat. Tvrzení, že morální pravidla musí být konstruována „pro morální aktéry“, může mít však dva naprosto rozdílné významy. Pokud by tím Carruthers myslel, že morální pravidla ukládají povinnosti pouze racionálním jedincům, pak by měl bezpochyby opět pravdu. Nemá totiž význam adresovat morální pravidla bytostem, které nemají možnost jim porozumět. Carruthers má však na mysli něco zcela jiného: racionální aktéři (lidské bytosti) jsou jediné bytosti, vůči kterým máme nějaké přímé povinnosti. Vůči ostatním bytostem se podle tohoto britského filosofa nelze přímo morálně provinít, neboť podstata společenské smlouvy jim přímý morální (ani právní) status nepřiznává. Tuto argumentaci lze formulovat následujícím způsobem:¹⁸

- 1) Morální práva a povinnosti závisí na existenci skutečné nebo hypotetické smlouvy.
- 2) Tvůrci smlouvy, stejně jako morálních práv a povinností v ní obsažených, musí být racionálními aktéry.
- 3) Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti vztahují pouze na racionální aktéry.¹⁹
- 4) Zvířata nejsou racionálními aktéry.
- 5) Proto se smlouva a v ní obsažená morální práva a povinnosti nevztahují na zvířata.
- 6) Přímá morální práva, stejně jako povinnosti, náleží pouze těm, kteří jsou součástí smlouvy.
- 7) Proto zvířata nemají přímá morální práva.

Vyžadují-li tedy zvířata nějakou pozornost, pak je to podle Carrutherse pouze pozornost nepřímá,

¹⁶ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*, s. 208–209.

¹⁷ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <<http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>>.

¹⁸ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 129.

¹⁹ „*Morální pravidla jsou [...] koncipována tak, aby byla konstruována racionálními aktéry pro racionální aktéry.*“ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*.

vyplývající z vlastnických práv tvůrců smlouvy. To by znamenalo, že zvířata nemají žádná práva sama o sobě, ale jejich majitelé jakožto racionální aktéři ano. Pokud bychom tedy trápili nebo usmrtili psa, porušili bychom majetková práva jeho majitele, racionálního aktéra, ke kterému jsme se zavázali dodržovat určitá pravidla. Zároveň by to ale znamenalo, že pokud by se majitel rozhodl trápit nebo usmrtit svého psa, nedošlo by k porušení žádných přímých ani nepřímých práv.²⁰ Z tvrzení, že tvůrci smlouvy musí být racionálními aktéry (bod 2), ovšem nijak nevyplývá, že by pod ochranu kontraktu museli spadat opět pouze oni (bod 3). Tento argument lze učinit akceptovatelným pouze tehdy, podpoříme-li ho nějakým přijatelným zdůvodněním. Ukazuje se však, že všechna možná zdůvodnění pracují jaksí na pozadí hobbesovského modelu kontraktualismu. Myšlenkový postup takových zdůvodnění lze shrnout zhruba následovně:²¹

- 1) Přijetí smlouvy zahrnuje přijetí určitých omezení našich svobod, které budeme považovat za přijatelné pouze tehdy, pokud nám smlouva zajistí určité výhody, jež hodnotu ztracené svobody převáží;
- 2) zvířata ale nejsou schopna porozumět podmínkám této smlouvy, což znamená, že nemohou ani souhlasit s dodržováním jejích zásad;
- 3) pokud bychom je do smlouvy zahrnuli, přijali bychom určitá omezení našich svobod pouze my, ale oni ne – přijetím smlouvy bychom tím pádem něco ztratili, ale od zvířat bychom na oplátku nic nedostali;
- 4) z tohoto důvodu nelze se zvířaty smysluplně uzavírat smlouvy.

Je to hobbesovské zdůvodnění, podle kterého má smysl uzavírat smlouvu pouze s těmi, kteří nám mohou buď překážet, nebo naopak pomoci, jinak by nebylo rozumné s dohodou a vlastním omezením svobody souhlasit – a bez souhlasu (byť implicitního) nemá smlouva žádnou autoritu, nezavazuje nás.²² Pokud bychom měli být ohledně smlouvy důsledně kantovštití, pak její omezení nelze ospravedlnit jednoduše výhodností nebo povahou smluvní situace, v níž se scházejí pouze racionální aktéři. Je sice pravda, že pouze od racionálních aktérů můžeme očekávat, že zvolí morální principy, jež budou racionální samy o sobě. Neexistuje však žádné přijatelné zdůvodnění, proč by platnost těchto principů měla být omezena vyjednávací silou nebo racionalitou těch, vůči kterým mají být uplatňovány. Tento argument nakonec podporuje i sám Carruthers, když odmítá, že by marginálním případům lidských bytostí měla být kvůli jejich nedostatečné racionalitě morální práva odebrána stejně jako zvířatům,²³ čímž uznává, že rozhodující vlastností není racionalita, a že pod ochranu kontraktu nemusejí spadat pouze ti, kteří ho utváří.²⁴

Hobbesovský předpoklad, že by pod ochranu smlouvy museli spadat pouze její tvůrci, je navíc v

²⁰ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*, s. 217.

²¹ Srov. GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

²² ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 157–158.

²³ CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals*.

²⁴ CARRUTHERS, Peter. *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 114.

rozporu i s běžnou praxí. Názorným příkladem budiž český *Zákon o sociálně-právní ochraně dětí*,²⁵ který je výsledkem zákonodárského procesu, do něhož jsou zapojeni pouze dospělí lidé (tvůrci smlouvy), ale pod jehož ochranu spadají děti a mladiství, kteří nejsou schopni na jeho ustanovení participovat. To samé platí i na úrovni biologických druhů. Český *Zákon na ochranu zvířat proti týrání*²⁶ je výsledkem zákonodárského procesu příslušníků druhu *Homo sapiens*, ale jeho účelem je chránit příslušníky ostatních živočišných druhů před tím, aby je lidé (tvůrci smlouvy) týrali, poškozovali jejich zdraví nebo je bezdůvodně usmrcovali. Oba tyto zákony kladou povinnosti pouze na racionální aktéry (na nikoho jiného by to ani nemělo smysl), ale chrání bytosti, kterým může být ublíženo a jejichž utrpení je alespoň trochu morálně špatné – a to i přesto, že na smlouvě nemohou aktivně spolupracovat. Není tedy pravda, že by tvůrci smlouvy museli být jedinými, komu tato smlouva poskytuje ochranu. Jsou ale jedinými, kterým smlouva ukládá nějaké povinnosti.

2. JOHN RAWLS, PŮVODNÍ STAV A ZÁVOJ NEVĚDOMOSTI

V této kapitole se zaměřím na ústřední aspekty smluvní teorie Johna Rawlse, kterou následně rozšířím z principů spravedlnosti na celou teorii morálky. Rawls využívá myšlenku společenské smlouvy podobně jako Hobbes k tomu, aby dohodě mezi racionálními aktéry dodal normativní platnost. Zatímco ale Hobbes chápe morálku jako soubor pravidel regulujících soužití racionálních aktérů, kteří k jeho přijetí nejsou motivováni touhou po spravedlnosti, ale pudem sebezáchovy a sledováním svých vlastních zájmů, pro Rawlse je morální (či spravedlivé) to, co je výsledkem ideálního kontraktu, do něhož by všichni se všemi vstoupili, kdyby se nacházeli v ideální situaci rovnosti a nevědomosti.²⁷ V takové situaci se však lidé nenacházejí: zatímco někteří jedinci mají vysoké příjmy a mohou si dovolit nadstandardní lékařskou péči pro sebe i své děti, jiní jsou chudí, bez domova a umírají hladem; kromě toho každý již ví, zda je chudý či bohatý, úspěšný či neúspěšný, nemocný či zdravý, talentovaný či bez nadání. Pokud by lidé s těmito konkrétními znalostmi měli rozhodovat o tom, na základě jakých principů by měla být společnost uspořádána, mohla by se většina z nich zachovat „hobbesovsky“ a prosazovat taková pravidla, která by vyhovovala pouze *jejich* situaci, chránila především *jejich* zájmy a zároveň co nejméně omezovala *jejich* svobodu. Taková pravidla by však měla se spravedlností jen pramálo společného, a pokud by se na nich lidé nakonec skutečně dohodli, lze předpokládat, že by představovala pouze jakési „hobbesovské minimum“, tedy zajištění vnitřního míru a bezpečí (a nahrazení morálky trestním právem).

Rawls proto přichází s myšlenkovým experimentem, ve kterém nás žádá, abychom o morálních principech přemýšleli v souladu s určitými omezeními. V návaznosti na Hobbesa²⁸ nazývá tento myšlenkový experiment přirozeným či původním stavem (*original position*). Zatímco pro Hobbesa má ale přirozený stav zápornou hodnotu a jedná se o něco, co je třeba nahradit, pro Rawlse má hodnotu pozitivní, neboť je prostředkem, který nám pomáhá objevit, na jakých principech spravedlnosti bychom se v ideální situaci dohodli. Podstatnou vlastností této ideální situace je závoj nevědomosti (*veil of*

²⁵ Zákon č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí.

²⁶ Zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání.

²⁷ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 59.

²⁸ Ale například i Johna Locka nebo Jeana-Jacquesa Rousseaua.

ignorance), který nás zbavuje všech vědomostí, jež by mohly mít na volbu principů spravedlnosti negativní vliv.²⁹ V Rawlsově původním stavu se tak s ostatními scházíme jako navzájem si rovné, rozumné a svobodné bytosti, abychom rozhodli o principech budoucího uspořádání, ale zůstává nám skryto, kým vlastně budeme, jaké budeme mít schopnosti, inteligenci, tělesnou sílu, nebo jaký bude náš zdravotní stav či společenské a ekonomické postavení. Tím je zajištěno, že bude naše rozhodování o morálních principech „férové“: nevíme-li totiž, co nás v životě čeká a jak nás dohodnuté principy ovlivní, budeme na základě svého rozumu volit takové principy, které budou spravedlivé pro všechny. V ideální situaci rovnosti a nevědění bychom se tak podle Rawlse domluvili na maximálním prostoru svobody pro všechny, rovných šancích na vzestup, ale zároveň také na pojistkách pro případ, že se narodíme znevýhodnění, mentálně či fyzicky postižení, nebo že se nám v průběhu života něco stane. Výsledkem takového konsenzu by podle Rawlse byly následující dva principy distributivní spravedlnosti:³⁰

- 1) Každý má mít stejné právo na co nejširší systém stejných základních svobod, jaký lze sloučit se stejnými svobodami pro všechny ostatní (*princip svobody*).
- 2) Společenské a hospodářské nerovnosti jsou přijatelné, pokud
 - a) jsou spojeny s úřady a postaveními, k nimž má každý přístup (*princip rovnosti šancí*), a pokud
 - b) nejvíce prospějí těm, kteří jsou nejméně zvýhodněni (*princip rozdílnosti*).³¹

Tyto principy distributivní spravedlnosti samozřejmě nepokrývají veškerou interakci mezi lidmi. Již v úvodu tohoto článku bylo řečeno, že Rawls je politický filosof, jehož primárním zájmem je otázka procedurální spravedlnosti, proto se i výše zmíněné principy vztahují především na základní strukturu lidské společnosti. Rawlsův smluvní přístup lze však prostřednictvím jeho vlastních argumentů rozšířit a aplikovat na celou škálu morálních otázek, včetně těch, které se týkají našeho vztahu k ostatním zvířatům. Před tím, než tak učiníme, bude užitečné si tyto ústřední argumenty jeho teorie blíže

²⁹ „K podstatným vlastnostem této situace patří, že nikdo nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo sociální status; nikdo ani nezná své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci, sílu apod. Budu dokonce předpokládat, že smluvní strany neznají své koncepce dobra ani své speciální psychologické sklony. Principy spravedlnosti jsou zvoleny za závojem nevědění. To zaručuje, že nikdo není zvýhodněn nebo znevýhodněn při výběru principů v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností. Protože všichni jsou obdobně situováni a nikdo není s to si vymyslet principy, které by upřednostnily jeho specifickou situaci, jsou principy spravedlnosti výsledkem slušné dohody nebo jednání.“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 21–22.

³⁰ Srov. GYUER, Paul. Principles of Justice, Primary Goods and Categories of Right: Rawls and Kant. *Kantian Review*. 2018, Vol. 23, No. 4, s. 587.

³¹ Racionální aktéři by se také domluvili na lexikálním uspořádání těchto principů, kdy princip svobody by měl přednost před principem rovnosti šancí a princip rovnosti šancí před principem rozdílnosti. To znamená, že nerovnosti by nesměly být na úkor základních svobod a princip rozdílnosti (zvýhodnění) by nesměl být na úkor rovnosti šancí. „Porušení stejných základních práv institucemi podle prvního principu nemůže být ani ospravedlněno, ani kompenzováno větším sociálním a ekonomickým prospěchem. Rozdělení bohatství a příjmů a hierarchie úřadů musí být konzistentní jak se svobodou rovnoprávného občanství, tak se stejnými šancemi pro každého.“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 49.

představit: kromě argumentu společenské smlouvy je to intuitivní argument rovnosti, který hraje v zodpovězení otázky morálního statusu zvířat velmi důležitou roli. A přestože při výkladu Rawlsovy teorie zůstává často ve stínu argumentu společenské smlouvy, oba se vzájemně posilují a jeden z nich nelze chápat nezávisle na druhém.³² V následujících podkapitolách představím oba tyto argumenty, stejně jako jejich provázanost a v neposlední řadě také Rawlsovu metodu reflektivní rovnováhy.

2.1. INTUITIVNÍ ARGUMENT ROVNOSTI

Rawlsův intuitivní argument rovnosti je kompatibilní s klasickou liberální ideologií rovnosti, jež zakazuje diskriminaci na základě morálně arbitrárních vlastností – tedy takových vlastností, které máme „v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností“.³³ Jeho podstata je velmi prostá:³⁴

- 1) Jestliže jedinec *X* není zodpovědný za vlastnost *V*, pak *X* nemá morální nárok na *V*;
- 2) a jestliže *X* nemá morální nárok na *V*, pak *X* nemá morální nárok ani na jakékoli výhody plynoucí z *V*.

Je-li tedy vlastnost arbitrární v tom smyslu, že její nositel neudělal nic, čím by si ji zasloužil, ale například se s ní již narodil, pak mu tato vlastnost nesmí automaticky zajišťovat lepší postavení než těm, kteří se s ní v důsledku přírodních náhod nebo nahodilostí společenských okolností nenarodili. Odpovídající negativní podobu má argument, podle kterého nesmí být nikdo na základě takto nezasloužené vlastnosti automaticky znevýhodňován. A zatímco například Immanuel Kant za takovou nezaslouženou vlastnost považuje především zděděný socio-ekonomický status, neboť „*narození není skutkem toho, kdo se narodí*“,³⁵ Rawls za morálně nezasloužené považuje výrazně širší spektrum vlastností. „*Takovými vlastnostmi jsou rozdíly pohlaví, právě tak jako rasové odlišnosti a rozdíly kulturní povahy*“,³⁶ tvrdí Rawls. Narodit se do určité sociální, rasové nebo genderové skupiny, jsou všechno nezasloužené vlastnosti, které by nikomu bez jeho přičinění neměly obstarávat lepší či naopak horší postavení ve společnosti – a způsobují-li tyto vlastnosti nějakou nerovnost, kterou nelze odstranit, musí mít z této nerovnosti prospěch i ti méně zvýhodnění jedinci (*princip rozdílnosti*).³⁷

Později uvidíme, že vlastností, které bychom v souladu s intuitivním argumentem rovnosti mohli považovat za nezasloužené, je mnohem více: stejně jako není na našem rozhodnutí, zda se narodíme do určité privilegované třídy, s určitým pohlavím nebo určitou barvou kůže, není na našem přičinění ani

³² Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 139.

³³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 21–22.

³⁴ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 133–134.

³⁵ KANT, Immanuel – GREGOR, Mary (eds). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 293.

³⁶ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 69.

³⁷ „*Jsou-li třeba muži ve svých základních právech zvýhodnění, je tato nerovnost ospravedlněna principem rozdílnosti (v jeho obecné interpretaci) pouze tehdy, je-li to k prospěchu žen, nebo je-li to pro ně přijatelné. Obdobná podmínka se vztahuje na ospravedlnění kastovníkého systému nebo na rasovou či etnickou nerovnost,*“ dodává Rawls a upozorňuje, že tyto nerovnosti zřídka kdy přinášejí nějaký společný prospěch. RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 69.

to, zda se narodíme s vyšším počtem synapsí v mozku spíše než s nižším, nebo zda se v důsledku přírodních náhod narodíme s lidským genomem spíše než s šimpanzím, prasečím nebo třeba myším. Je-li tedy nespravedlivé, aby někdo těžil z vlastnictví nezasloužených socio-ekonomických, genderových nebo rasových vlastností, pak je stejně nespravedlivé, aby byl někdo trestán za vlastnictví jiných nezasloužených vlastností, s kterými se narodí a nad nimiž nemá absolutně žádnou kontrolu.³⁸ Tomuto důslednému uplatnění intuitivního argumentu rovnosti, jehož důsledkem je rozšíření protektivní sféry kontraktu také o mimolidské bytosti, se budu věnovat ve třetí kapitole.

2.2. ARGUMENT SPOLEČENSKÉ SMLOUVY

Teprve intuitivní argument rovnosti, podle kterého nesmí mít nikdo na základě svých morálně arbitrárních vlastností automaticky lepší či horší postavení, vede ke známému Rawlsovu argumentu společenské smlouvy, který má prostřednictvím závoje nevědomosti zajistit, aby dohodnuté principy nikoho na základě nezasloužených vlastností nez(ne)výhodňovaly. Racionální aktéři tak mají v původním stavu celou řadu relevantních informací o světě (například z oblasti psychologie, sociologie nebo ekonomie), ale jsou zbaveni všech vědomostí, které by je mohly svádět k volbě principů, jež by se daly Kantovými slovy označit za heteronomní. Popis původního stavu lze totiž – podle samotného Rawlse – chápat jako pokus interpretovat Kantovu koncepci, která „vychází v *prvé řadě* z myšlenky, že *morální principy jsou předmětem rozumného výběru. Vymezují mravní zákon, od něhož si lidé mohou chtít rozumně přát, aby určoval jejich chování v nějaké etické říši*“,³⁹ a konečně, „*morální zákonodárství je přijímáno za podmínek, které charakterizují lidi jako svobodné a rozumné bytosti, [...] které jsou podřízeny jenom obecným podmínkám lidského života*“.⁴⁰ Ve své *Teorii spravedlnosti* se k těmto kantovským východiskům Rawls vyjadřuje následovně: „*Podle Kanta, jak se domnívám, jedná někdo autonomně, jestliže principy, které zvolil pro své jednání, nejpřiměřeněji postihují jeho povahu jako svobodné a rozumné bytosti. Principy, podle nichž se někdo chová, se nepřijímají kvůli společenskému postavení nebo přirozeným vlohám ani s ohledem na specifickou společnost, v níž žije, anebo kvůli jeho náhodným přáním. Jednat podle těchto principů znamená jednat heteronomně. Závoj nevědomosti tedy zbavuje lidi v původním stavu vědomostí, které by jim umožnily zvolit heteronomní principy. Smluvní strany dospívají společně ke svému rozhodnutí jako svobodné a rozumné bytosti, jimž jsou známy pouze ony okolnosti, které činí nezbytným vznik principů spravedlnosti.*“⁴¹

Podle Johna Taylora, autora knihy *Reconstructing Rawls: the Kantian Foundations of Justice as Fairness*, je závoj nevědomosti jedním „z *nejkantovštějších rysů*“⁴² Rawlsovy teorie. Sám Rawls dokonce věří, že je myšlenka závoje nevědomosti implicitně obsažena již v Kantově etice.⁴³ Podle tohoto německého filosofa si totiž říši účelů můžeme představit tehdy, „*abstrahujeme-li od všech osobních*

³⁸ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 135.

³⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 154.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011, s. 34.

⁴³ „*Pojem závoje nevědomosti je podle mého názoru implicitně obsažen v Kantově etice.*“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 94.

rozdílů mezi rozumnými bytostmi a stejně tak i od veškerého obsahu jejich soukromých účelů“.⁴⁴ A k vytvoření dokonale nepodmíněného příkazu rozumu (kategorického imperativu) je zapotřebí, abychom odhlédli od veškeré heteronomie podobným způsobem, jakým to v původním stavu způsobuje závoj nevědomosti.⁴⁵ Důležitým aspektem této abstrakce je přitom fakt, že na dohodu v původním stavu lze nahlížet z pohledu jedné náhodně vybrané osoby. Akteři za závojem nevědomosti jsou na tom totiž všichni naprosto stejně (nevědí nic o svých vlastnostech, postaveních ani zájmech), takže jakýkoli argument, který je přesvědčivý pro jednoho, bude stejně přesvědčivý pro všechny. To znamená, že původní stav generuje jedinečný soubor principů spíše než řadu možností.⁴⁶ Tímto způsobem vygenerované principy jsou podle Rawlse „kategorickými imperativy v Kantově smyslu“,⁴⁷ neboť jejich platnost „nepředpokládá, že máme zvláštní přání nebo cíle“⁴⁸ (na rozdíl od hypotetických imperativů), ale spíše se na nás vztahují jako na osoby díky naší povaze „svobodných a rozumných bytostí“.⁴⁹ Závoj nevědomosti lze tedy chápat jako prostředek k nalezení objektivních, nepodmíněných a racionálních morálních principů, které jsou přijatelné pro každého nezávisle na čemkoliv jiném, a jako takové se mohou stát obecným zákonem v Kantově smyslu.

Tato kantovská východiska Rawlsovy teorie bývají často kritizována, a to především z řad komunitaristů, podle kterých s sebou představa původního stavu a závoje nevědomosti nese falešné pojetí metafyzického Já zbaveného vlastní identity. Na tomto místě se nemohu věnovat jejich argumentům v plné šíři, představím proto pouze jednu z hlavních námitek Michaela Sandela, abych v odpovědi na ní lépe přiblížil, jak Rawlsův původní stav „funguje“. Sandel tvrdí, že názor, podle kterého by si lidé měli principy sociální spravedlnosti volit za závojem nevědomosti, předpokládá určitou představu nezakotveného Já, které předchází své cíle a má se k nim proto zcela nahodile. Naše Já je podle tohoto amerického filosofa ale již „zakotvené v určitých sociálních rolích a stavech, historických tradicích či náboženské víře, které tvoří naši identitu a dělají z nás právě ty konkrétní jedince, jimiž jsme – a není tudíž možné oddělit a vyčlenit vlastní Já před jeho cíle“,⁵⁰ vysvětluje Martin Brabec. Podle Sandela tedy nemůžeme uvažovat o spravedlnosti z pohledu nezakotveného Já, zbaveného společenských pout a všech rysů, které tvoří jeho identitu, neboť bez určitého sebezporozumění sobě samému již neexistuje žádné skutečné Já, které by o nějaké spravedlnosti mohlo uvažovat.

Vůči Sandelově kritice lze namítnout, že Rawlsův myšlenkový experiment nepředpokládá žádnou metafyzickou teorii osoby nebo nezakotveného Já, neboť původní stav – přestože o něm sám Rawls mluví jako o situaci, do které lze vstoupit – nepředstavuje žádné skutečné místo mimo náš svět, které

⁴⁴ KANT, Immanuel – BARABAS, Marina – KOUBA, Pavel (ed.). *Základy metafyziky mravů*, s. 52.

⁴⁵ Rawls této techniky abstrakce využívá pro užší a konkrétnější účely než Kant (aby konstruoval principy spravedlnosti spíše než metaprincipy morálky), jeho motivace je ale v podstatě stejná. Pro Rawlse, stejně jako pro Kanta, se veškerá zákonodárná autorita odvozuje z abstrakce od nahodilosti a taková abstrakce pokládá základy politické a etické autonomie. Srov. TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, s. 34.

⁴⁶ TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, s. 33.

⁴⁷ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 154.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ BRABEC, Martin. Michael Sandel: Spravedlnost: Co je správné dělat. *Mezinárodní vztahy*. 2016, č. 2, s. 72–73.

by bylo možné reálně obývat. Koncept původního stavu, ve kterém vládne závoj nevědomosti, je pouze intuitivním testem spravedlnosti, jehož princip je velice prostý: stejně, jako budeme krájet pizzu spravedlivě, pokud nebudeme vědět, který kousek dostaneme, budeme i o uspořádání společnosti rozhodovat spravedlivě, pokud nebudeme vědět nic o své (skutečné nebo budoucí) sociální roli a statusu, nezasloužených vlastnostech, historické tradici či náboženské víře. Je zřejmé, že při spravedlivém krájení pizzy žádné metafyzické Já zbavené vlastní identity nepotřebujeme, a obdobně ho nepotřebujeme ani při Rawlsově myšlenkovém experimentu. Koncepty původního stavu a závoje nevědomosti jsou totiž „skrz naskrz heuristické“⁵¹ prostředky, které od našeho rozumného rozvažování nevyžadují nic menšího, než aby probíhalo v určitém módu, ve kterém zůstáváme sami sebou, ale odhlížíme od všech vědomostí, jež by mohly mít na volbu spravedlivých principů negativní vliv. Rawls se k této heuristické podstatě původního stavu vyjadřuje tak, že „jeden nebo více lidí mohou kdykoliv vstoupit do tohoto stavu nebo snad lépe modelovat uvažování této hypotetické situace prostě tím, že budou usuzovat v souladu s odpovídajícími restrikcemi“.⁵² Řekneme-li tedy, že by v původním stavu byly zvoleny určité morální principy, neříkáme tím nic jiného, než že by rozumné rozvažování splňující určité podmínky a omezení vedlo k určitému závěru.⁵³

Na morální principy lze tedy pohlížet jako na výsledek konsenzu racionálních aktérů nacházejících se v určité ideální situaci rovnosti a nevědomosti. Protože se ale v takové situaci nikdo z nás nenachází, nejoptimálnějším způsobem, jak se k ní „přiblížit“, je podřídit své přemýšlení o morálce odpovídající abstrakci. Jen tak lze do původního stavu „vstoupit“ a následně v něm uvažovat o principech, které by nikoho na základě morálně arbitrárních vlastností nezvýhodňovaly. Právě rozpoznáním tohoto heuristického statusu původního stavu lze podle Rowlandse pochopit Rawlsovy názory, ale také sílu a originalitu jeho uvažování o spravedlnosti.⁵⁴

2.3. METODA REFLEKTIVNÍ ROVNOVÁHY

Rawlsův závěr, že přijatelné morální principy jsou takové, na kterých by se racionální aktéři v hypotetickém nebo ideálním procesu racionálního uvažování domluvili, úzce souvisí s jeho přesvědčením, že morální soudy nemají žádné metafyzické zdůvodnění. Zatímco například intuicionisté věří, že morální principy jsou vyjádřením objektivních faktů, jež každý dospělý člověk poznává prostřednictvím intuice jako zřejmé a pravdivé bez potřeby dalšího dokazování, podle Rawlse neexistují žádná morální přesvědčení, která by byla zjevná sama o sobě. Proto, mají-li morální intuice v normativních teoriích hrát nějakou roli, musí mít podobu zvažovaných, tedy již racionálně reflektovaných soudů,⁵⁵ a za zdůvodněné jsou považovány pouze v případě koherence s ostatními –

⁵¹ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 138.

⁵² RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 93.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ „Tím, že člověk nerozpozná heuristický status konceptu původního stavu, nejenže nepochopí Rawlsovy názory, ale také, myslím, nedokáže pochopit sílu a originalitu jeho uvažování o spravedlnosti.“ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 138.

⁵⁵ Všechny soudy, s kterými máme pracovat, musí být co nejméně zkreslené. „Máme-li se tedy rozhodnout, který z našich soudů máme vzít v úvahu, můžeme rozumně některé vybrat a jiné vyloučit,“ vysvětluje Rawls. „Můžeme například vynechat ty, které jsme učinili jenom váhavě nebo jimž málo důvěřujeme. Obdobně můžeme vyloučit

stejně zváženými – soudy. Pro dosažení této koherence je přitom potřeba, abychom sít našich přesvědčení pod tíhou nové evidence víceméně neustále revidovali.⁵⁶ Rawls nazývá tento postup metodou reflektivní rovnováhy: při tvorbě normativních teorií vycházíme ze zvážených morálních soudů a hledáme jejich racionální vysvětlení ve formě zastřešujících morálních principů, a od nich se vracíme zpět ke zváženým morálním soudům v reflektivním smyslu v nikdy nekončící snaze nalézt rovnováhu mezi morálními intuicemi a morálními principy.⁵⁷ Důležitým prvkem této rovnováhy je skutečnost, že můžeme postupovat oběma směry. Zjistíme-li tedy, že určitý soud odporuje principu jiného soudu, musíme zvážit všechna pro a proti a buď změnit soud, nebo hledat jiný princip.⁵⁸

V tomto smyslu „*existuje mnoho možných interpretací počáteční situace*“.⁵⁹ Na základě metody reflektivní rovnováhy totiž můžeme popis původního stavu upravit, produkuje-li principy, které jsou v rozporu s našimi reflektovanými morálními intuicemi, a stejně tak můžeme modifikovat nebo odmítnout i některé z našich reflektovaných morálních intuic (například M_2 a M_5), produkuje-li původní stav principy, které jsou s nimi v rozporu, ale se zbytkem (například M_1 , M_3 , M_4 , M_6 , ..., M_n) jsou v rovnováze.⁶⁰ „*Můžeme buď modifikovat vysvětlení počáteční situace, nebo revidovat naše přítomné soudy; i tyto soudy pojmáme provizorně jako fixní body, které lze revidovat. Postupujeme sem a tam, někdy měníme podmínky smluvní situace, jindy se vzdáváme svých soudů a přizpůsobujeme je principům. Předpokládám, že posléze nalezneme popis počáteční situace, který vyjadřuje rozumné podmínky a vede k principům, které odpovídají našim dobře uváženým soudům, patřičným způsobem očistěným a přizpůsobeným. Tento stav nazývám reflektovanou rovnováhou.*“⁶¹

Nepochopení tohoto dialektického vztahu může vést – a často také vede – k „ultrakonzervativní“ interpretaci Rawlsovy teorie, podle které je popis původního stavu zcela vydán na milost a nemilost našim intuitivním úsudkům, jež samy o sobě nejsou předmětem tohoto druhu přezkumu nebo úprav.⁶² Tato interpretace je však Rawlsově představě reflektivní rovnováhy velice vzdálená. „*Ve skutečnosti se*

soudy, které jsme vyslovili, když jsme byli znepokojeni nebo měli strach, anebo když jsme hleděli na vlastní výhody. Ve všech těchto případech hrozí nebezpečí, že mohou být mylné nebo že jsou ovlivněny nadměrnou pozorností k našim vlastním zájmům.“ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 39.

⁵⁶ CHUDÁRKOVÁ, Petra. Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi. *Filozofia*. 2020, roč. 79, č. 9, s. 780.

⁵⁷ ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*, s. 179.

⁵⁸ BARŠA, Pavel. Teorie spravedlnosti Johna Rawlse. *Politologický časopis*. 1995, č. 4, s. 340.

⁵⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 84.

⁶⁰ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 139–140.

⁶¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 26.

⁶² Sám Rawls přitom tvrdí, že „*existuje mnoho možných interpretací počáteční situace. Tato koncepce se mění v závislosti na tom, jak pojmáme smluvní strany, jejich názory a zájmy, dostupné alternativy atd. V tomto smyslu existuje mnoho různých smluvních teorií,*“ přičemž ta jeho představuje pouze jednu z nich. Můžeme tedy předpokládat, že pro každou tradiční koncepci spravedlnosti existuje nějaká interpretace původního stavu a například i utilitarista může přijít s takovým popisem, který bude produkovat principy vedoucí k maximalizaci celkového užitku. Zároveň lze ale předpokládat, že principy nalezené pomocí utilitaristické interpretace původního stavu nejspíše nebudou v souladu s našimi morálními intuicemi o spravedlnosti (například Peter Singer ani nepopírá, že jsou normativní závěry jeho preferenčního utilitarismu často kontraintuitivní). Rawlsova teorie naproti tomu představuje takový popis původního stavu, který – dle jeho vlastních slov – „*nejlépe vyjadřuje podmínky, o nichž se soudí, že jsou pro výběr principů rozumné, ale které zároveň vedou ke koncepci, která charakterizuje naše dobře uvážené soudy v reflektované rovnováze*“.⁶¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 84.

to zdá mnohem více podobné tomu, co bychom mohli nazvat nerefektivní rovnováhou⁶³,⁶³ upozorňuje Rowlands s tím, že právě tato „nerefektivní rovnováha“ leží v jádru přesvědčení, že kontraktualismus neposkytuje adekvátní základ pro přiznání přímého morálního statusu ostatním zvířatům. Toto přesvědčení lze přitom nelézt i u samotného Rawlse. Již v úvodu tohoto článku bylo řečeno, že Rawls pochybuje o tom, že by se jeho teorie mohla týkat i ostatních zvířat (a bylo také vysvětleno proč). Zvažme ale i přesto několik míst jeho *Teorie spravedlnosti*, na kterých tvrdí, že zvířata nemají nárok na stejné morální ohledy jako lidé:

- 1) „Naše chování vůči zvířatům, jak se obecně soudí, není regulováno těmito principy.“⁶⁴
- 2) „Tím jsou patrně vyloučena zvířata. Těší se sice určité ochraně, nemají však postavení lidí.“⁶⁵
- 3) „Netvrdil jsem sice, že schopnost mít smysl pro spravedlnost je nutná, aby nás spravedlnost přiměla k určitým povinnostem, ale zdá se, že každopádně vůči těmto tvorům, kteří tuto schopnost nemají, nemusíme se chovat striktně spravedlivým způsobem.“⁶⁶

Povšimněme si přitom zřejmé nejednoznačnosti – a možná až váhání – v těchto tvrzeních:

- 1) „Jak se obecně soudí“ (*it is generally believed*).
- 2) „Patrně“ (*presumably*).
- 3) „Zdá se“ (*it does seem*).

Tato nejednoznačná tvrzení bychom mohli označit – a možná by je tak označil i sám Rawls – za nezávažné soudy a jako takové za neslučitelné s metodou reflektivní rovnováhy.⁶⁷ Abychom ale demonstrovali, jak může snaha o nalezení rovnováhy mezi reflektovanými morálními intuicemi a normativními principy probíhat, předpokládejme, že tyto soudy již prošly tavícím kotlem reflexe.⁶⁸

Podle principu jednoho z výše uvedených soudů se vůči tvorům, kteří nemají smysl pro spravedlnost, nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem. Skutečnost je ovšem taková, že tuto vlastnost nepostrádají pouze ostatní zvířata, ale také marginální případy lidských bytostí, jako jsou například novorozenci, lidé po vážném a nevratném poškození mozku nebo lidé s vrozeným a nevyléčitelným mentálním postižením. Naše intuice však obsahují přesvědčení, že i tyto skupiny lidských bytostí nějaký morální status mají a spadají tak do protektivní sféry kontraktu (což je nakonec i Rawlsův názor – racionální aktéři v původním stavu by podle něj přijali pojistky pro případ, že se narodí

⁶³ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 140.

⁶⁴ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 294.

⁶⁵ Ibidem, s. 295.

⁶⁶ Ibidem, s. 298.

⁶⁷ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 154–155.

⁶⁸ Například Tom Regan, jeden z reprezentantů koherentismu, definuje šest podmínek, které musí morální intuice splnit, aby se mohla stát zvažným morálním soudem: 1) Pojmová jasnost; 2) informace; 3) racionalita; 4) nestrannost; 5) chladná hlava; 6) platné morální zásady. REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004, s. 126–130.

s nedostatečnou racionální výbavou, nebo že se v průběhu života neracionálními aktéry stanou). Pokud se tohoto přesvědčení nechceme vzdát, pak musíme provést úpravu na úrovni morálních principů a odmítnout tvrzení, že vůči tvorům bez smyslu pro spravedlnost se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem.

Odmítneme-li však princip, že vůči tvorům bez smyslu pro spravedlnost se nemusíme chovat striktně spravedlivým způsobem, musíme vyloučení zvířat z protektivní sféry kontraktu zdůvodnit absencí nějaké jiné schopnosti či vlastnosti. A nechceme-li z morální komunity spolu se zvířaty vyloučit i marginální případy lidských bytostí, musí to být vlastnost na tak nízké úrovni, že ji budou mít i novorozenci, mentálně postižení jedinci, lidé v pokročilém stadiu neurodegenerativního onemocnění atp., ale zvířata nikoli. „Chyták“ je ovšem v tom, že každou morálně relevantní vlastnost, která by byla společným jmenovatelem marginálních případů lidských bytostí, budou mít i zvířata (například schopnost cítit a vnímat alespoň některé z mnoha forem utrpení a potěšení). Lze proto předpokládat, že vyloučení zvířat z protektivní sféry kontraktu nelze obhájit žádným principem, který by z morální komunity nevyločil i některé skupiny lidských bytostí. A protože máme poměrně silnou intuici, že do morální komunity náležejí všechny lidské bytosti, musíme se vydat opačnou cestou a uznat, že i zvířata nějaký morální status mají – minimálně stejný, jaký mají marginální případy lidských bytostí.

V následující kapitole se pokusím dokázat, že je to právě metoda reflektivní rovnováhy, důsledné uplatňování intuitivního argumentu rovnosti a smlouva pojatá jako heuristický prostředek k objevení nepodmíněných morálních principů, které poskytují přesvědčivé argumenty pro přímé morální postavení zvířat.

3. ROZŠÍŘENÍ SMLUVNÍHO PŘÍSTUPU: PROČ (A JAK) MOHOU POD OCHRANU KONTRAKTU SPADAT I MIMOLIDSKÉ BYTOSTI

V předchozí kapitole jsem představil ústřední argumenty Rawlsovy teorie, podle kterých by nezasloužené vlastnosti neměly nikomu automaticky zajišťovat lepší či horší postavení, a proto by vůči nim měl závoj nevědomosti v původním stavu způsobovat slepost. Ve „skutečném světě“ můžeme do původního stavu „vstoupit“ uvažováním v určitém limitujícím módu, který může vypadat zhruba takto: „Ve skutečnosti mám vlastnost V. Ale co kdybych V neměl? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly v takové situaci přijaty?“ V této kapitole názorně předvedu, jak takové uvažování v souladu s odpovídajícími restrikcemi probíhá, a předložím důvody, na základě kterých by do protektivní sféry kontraktu měly spadat i mimolidské bytosti.

3.1. KLASICKÁ INTERPRETACE PŮVODNÍHO STAVU

Klasická interpretace Rawlsovy teorie považuje za nezasloužené vlastnosti – kromě socio-ekonomického statusu – především pohlaví a rasu. Představme si proto v krátkosti, jaké může původní stav produkovat odpovědi na genderové a rasové otázky, vyloučíme-li pohlaví a barvu kůže za závoj nevědomosti.

Zamysleme se nejprve například nad otázkou genderově podmíněného násilí. Jsme-li například mužem a chceme-li učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se žen, můžeme

do původního stavu „vstoupit“ uvažováním v souladu s určitými omezeními: „Vím, že jsem mužem. Ale co kdybych ,v důsledku přírodních náhod“⁶⁹ neměl pohlavní chromozom Y? Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly v takové situaci přijaty?“ Nakolik úspěšně si jako muži dokážeme představit, jaké by to bylo být ženou, není důležité k tomu, abychom dokázali odvodit, jaké morální zásady bychom si v takové situaci přáli přijmout. Vše, co k tomu potřebujeme, je mít o ženách určitá relevantní fakta. Mezi ně patří například preference žen a to, jak by hypotetické morální nebo politické uspořádání tyto preference ovlivnilo.⁷⁰ Zvažme například princip, který by mužům dával právo fyzicky trestat své ženy:

- 1) V původním stavu zvažujeme přijetí principu, který by mužům dával právo fyzicky trestat své ženy v případě, že na nich nezanechají viditelné stopy.⁷¹
- 2) Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ mužem, nebo ženou, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako *muži*?
 - b) Co bychom přijetím tohoto principu získaly, či ztratily jako *ženy*?

Nevíme-li, zda budeme mít v důsledku přírodních náhod pohlavní chromozom Y (a budeme mužem, který by mohl mít právo fyzicky trestat svou ženu), nebo zda v důsledku přírodních náhod tento pohlavní chromozom mít nebudeme (a budeme ženou, kterou by její muž mohl legálně fyzicky trestat), lze předpokládat, že nepřijmeme princip, který by takové genderově podmíněné násilí legalizoval. Nevíme-li totiž předem, jak nás morální principy, zásady nebo zákony ovlivní, budeme při jejich ustanovování usilovat o co největší spravedlnost pro všechny. Tím je podle Rawlse zajištěna férovost nalezených principů, vedoucích k spravedlivé a rovnostářské společnosti.⁷² Podobným způsobem bychom dospěli i k principům, které by nikoho nediskriminovaly na základě barvy jeho kůže. Mít v důsledku přírodních náhod více nebo méně melaninu v kůži je také zcela nezaslouženou vlastností, která nemůže nikomu automaticky zajišťovat lepší nebo horší postavení (podobně jako pohlavní chromozom Y). Zamysleme se proto například nad otázkou otroctví a pro zjednodušení uvažujme pouze o možnosti „bělošských otrokářů“ a „černošských otroků“. Chceme-li učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů, jež se týkají této problematiky, musíme opět porovnat dva scénáře (pro lepší ilustraci se můžeme soustředit pouze na možné ztráty):

- 1) V původním stavu zvažujeme princip, který by z bělochů učinil otrokáře a z černochoů jejich otroky.
- 2) Protože nevíme, jakou máme ve „skutečném světě“ barvu kůže, musíme porovnat dva

⁶⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 21–22.

⁷⁰ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 145–146.

⁷¹ Nejvyšší soud Spojených arabských emirátů v roce 2010 rozhodl, že muži toto právo mají. Court in UAE Says Beating Wife, Child OK if No Marks Are Left. In: *CNN* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<http://edition.cnn.com/2010/WORLD/meast/10/19/uae.court.ruling/index.html>>.

⁷² Srov. SHERMER, Michael. *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity Toward Truth, Justice and Freedom*. New York: Henry Holt & Company, 2015, s. 265–266.

scénáře:

- a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *běloši* a otroctví bylo zakázáno?
- b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *černoši* a otroctví bylo povoleno?

To, čeho bychom se museli vzdát jako běloši, kdyby bylo otroctví zakázáno, je samozřejmě nesrovnatelně menší ztrátou oproti tomu, čeho bychom se museli vzdát jako černoši, kdyby bylo otroctví povoleno. Jako běloši bychom se museli vzdát určitého komfortu, jako černoši bychom se však museli vzdát své svobody a celý život bychom museli prožít v pozici obchodovatelného majetku, jehož jediným účelem je pracovat pro svého pána. Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Nevíme-li totiž, jakou budeme mít ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod barvu kůže, nebudeme volit princip, který by na základě této morálně irelevantní vlastnosti učinil z jedněch pány a z druhých jejich otroky. Racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by otroctví vůbec neexistovalo.

Původní stav tedy produkuje všeobecně přijatelné a spravedlivé odpovědi na genderové a rasové otázky, jsou-li pohlaví a barva kůže jakožto morálně arbitrární vlastnosti vyloučeny za závoj nevědomosti. Považovat tyto vlastnosti za morálně relevantní – a nevyloučit je tím pádem za závoj nevědomosti – by mohlo vést naopak k principům, které by byly sexistické a rasistické, a tím pádem také nespravedlivé: sexistické principy by upřednostňovaly zájmy jednoho pohlaví před druhým, rasistické principy by přikládaly větší váhu zájmům jedné rasy před druhou. Jaké racionální rozhodnutí bychom však v původním stavu učinili, kdybychom zvažovali právo fyzicky týrat nikoli ženy, ale takzvaná pokusná zvířata? A jaké racionální rozhodnutí bychom učinili ohledně principu, který by nikoli na základě barvy kůže, ale na základě biologického druhu učinil z příslušníků jednoho druhu pány a z jiných jejich otroky, kteří by museli celý svůj život prožít v pozici obchodovatelného majetku? Odpověď na tyto otázky se bude odvíjet od toho, zda budeme druhovou příslušnost k druhu *Homo sapiens* považovat za zaslouženou vlastnost, která nám musí automaticky zajišťovat lepší postavení, nebo zda ji budeme považovat za morálně arbitrární vlastnost, s kterou se lidé v důsledku přírodních náhod rodí, stejně jako se bez svého přičinění rodí s určitým pohlavím nebo barvou kůže.

Chceme-li tvrdit, že druhová příslušnost je přímo morálně relevantní a hranice morální komunity by měly být vedeny souběžně s hranicemi lidského druhu, musíme se vypořádat s obviněním ze speciesismu (od latinského substantiva *species* – druh, základní kategorie biologické nomenklatury).⁷³ Termín speciesismus má ve filosofii několik různých definic, jednotícím prvkem většiny z nich je ale popis takového jednání, při němž zájmům členů vlastního biologického druhu přisuzujeme větší důležitost a legitimizujeme tím vykořisťování a přehlížení zájmů příslušníků jiných druhů. Podobnost tohoto termínu s termíny jako je rasismus nebo sexismus není náhodná, neboť jejich myšlenková struktura je naprosto totožná: speciesismus považuje biologické rozdíly, jež jsou produktem přírodních

⁷³ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Praha: Triton, 2009, s. 61.

náhod, za morálně relevantní, stejně jako je za morálně relevantní považuje sexismus nebo rasismus, a stejně jako sexismus nebo rasismus dovoluje, aby zájmy příslušníků jedné skupiny automaticky převážily zájmy příslušníků jiných skupin.⁷⁴ Protože je ale tento postoj na základě své podobnosti s rasismem a sexismem ze stejných pozic také zpochybnitelný,⁷⁵ je na místě otázka, zda bychom popis původního stavu a závoje nevědomosti neměli v souladu s metodou reflektivní rovnováhy modifikovat tak, aby kromě znalosti pohlaví (která by mohla vést k sexismu) a barvy kůže (která by mohla vést k rasismu) vylučoval i znalost druhové příslušnosti, která by mohla vést ke speciesismu, předpojatému postoji, který jedince nehodnotí na základě jeho individuálních charakteristik, ale na základě jeho příslušnosti k určité skupině, v tomto případě k živočišnému druhu. Návrh takové modifikace předkládám v následující podkapitole.

3.2. ROZŠÍŘENÁ INTERPRETACE PŮVODNÍHO STAVU

Mít v důsledku přírodních náhod dva stejné nebo dva různé pohlavní chromozomy, či mít více nebo méně melaninu v kůži, jsou faktory, které by nikomu neměly automaticky zajišťovat lepší postavení a nikdo by za ně neměl být ani trestán: nikdo neudělal nic pro to, aby se narodil jako muž, žena, běloch nebo černochoch. S jakým počtem synapsí v mozku se narodíme ale také není výsledkem našeho rozhodnutí,⁷⁶ – stejně jako to, s jakým se narodíme pohlavím nebo barvou kůže –, a přesto je racionalita mnohými chápána jako dělicí čára mezi těmi, kteří si morální ohledy zaslouží, a těmi, kteří nikoli. Neměli bychom tedy i racionalitu považovat za morálně arbitrární vlastnost? Podle většiny odborníků přicházíme na svět s určitou mentální výbavou a nemáme šanci ji během svého života nějak převratně změnit: narodíme-li se s vysokým IQ, nijak radikálně „nezhloupneme“, budeme-li se věnovat

⁷⁴ Kritici speciesismu samozřejmě nepopírají, že příslušníci různých druhů mají *různé* potřeby a zájmy, které jsou druhově podmíněné. Jejich kritika se týká situací, ve kterých zjistíme, že *X* (například pes) a *Y* (například člověk) mají *obdobné* zájmy (například zájem netrpět), ale přesto prohlásíme, že zájem *Y* je nadřazený zájmu *X*, protože *X* spadá do druhu *Canis lupus*, zatímco *Y* je příslušníkem druhu *Homo sapiens*. Srov. SINGER, Peter. *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001, s. 24.

⁷⁵ Analogická argumentace v etice umožňuje přenést predikát *E* („je nesprávný“) z jedné situace *X* (rasismus), kde o faktu, že *X* je *E*, nepochybujeme, na jinou situaci *Y* (speciesismus), která je situací *X* podobná (protože *X* a *Y* sdílejí vlastnosti V_1, \dots, V_n). Vlastnosti V_1, \dots, V_n , které opravňují *X* připsat vlastnost *E*, a zároveň charakterizují analogicky jak *X*, tak i *Y*, jsou například tyto: *X* tvrdí, že bolest, kterou cítí běloch, je důležitější než bolest, kterou zakouší černochoch; *Y* tvrdí, že bolest, kterou cítí člověk, je důležitější než bolest, kterou zakouší zvíře; *X* tvrdí, že k černochochům můžeme být krutí a můžeme je vykořisťovat; *Y* tvrdí, že ke zvířatům můžeme být krutí a můžeme je vykořisťovat; *X* zakládá nadřazenost bílé rasy na morálně irelevantních vlastnostech (vyšší inteligence, kultura, moc apod.), o kterých tvrdí, že bělochochům náleží ve vyšší míře než černochochům; *Y* zakládá nadřazenost lidského druhu na morálně irelevantních vlastnostech (vyšší inteligence, kultura, moc apod.), o kterých tvrdí, že lidem náleží ve vyšší míře než zvířatům; *X* nekonzistentně přiznává vyšší míru morálního respektu i těm příslušníkům bílé rasy, kteří některé z výše uvedených vlastností postrádají (novorozenci, postižení, senilní jedinci apod.); *Y* nekonzistentně přiznává vyšší míru morálního respektu i těm příslušníkům lidského druhu, kteří některé z výše uvedených vlastností postrádají (novorozenci, postižení, senilní jedinci apod.); Pokud jsou rasisté na svou nekonzistenci upozorněni, tvrdí, že nadřazení nejsou jedinci bílé rasy jako takoví, ale samotná bílá rasa; Pokud jsou speciesisté na svou nekonzistenci upozorněni, tvrdí, že nadřazení nejsou jedinci lidského druhu jako takoví, ale samotný lidský druh. Srov. ČERNÝ, David. *Morální status zvířat*, s. 154–155.

⁷⁶ Inteligence je „přibližně ze tří čtvrtin [...] vrozená a ze čtvrtiny podmíněna prostředím, ve kterém člověk vyrůstá“. RABOCH, Jiří – ZVOLSKÝ, Petr. *Psychiatrie*. Praha: Galén, 2001, s. 78.

pouze „pokleslým“ formám zábavy a za celý život nepřčteme jedinou knihu; narodíme-li se s IQ 90, nestane se z nás génius ani tehdy, budeme-li si denně číst Hegelovu *Fenomenologii ducha*. Inteligenci sice můžeme pěstovat, ale „jen mezi mantinely, které nám stanovila příroda“,⁷⁷ tvrdí Václav Fořtík, předseda české Mensy. Stejného názoru je i neuropatolog František Koukolík: „Šedesát až osmdesát procent naší vnitřní výbavy je dáno geneticky, o zbytek se stará výchova, prostředí, učení, zkušenosti, život. Řekněme, že takto příroda člověku nadělí IQ od 110 do 130. Pokud na sobě nebudeme pracovat, zůstane na spodní hranici, pokud se budeme snažit, dostane se na 130, ale výš už ne.“⁷⁸ Přestože tedy můžeme svou inteligenci kultivovat – podobně jako můžeme operativně změnit své pohlaví nebo barvu kůže – a někteří z nás mohou v IQ testech dosahovat lepších výsledků než ostatní, nemůžeme nijak ovlivnit to, s jakou racionální výbavou se v důsledku přírodních náhod narodíme. Podle podmínek argumentu intuitivní rovnosti bychom tedy za nezaslouženou vlastnost, ze které by nikdo neměl automaticky čerpat jakékoli výhody, měli považovat i racionalitu. To znamená, že závoj nevědomosti by měl při hledání morálních principů způsobovat slepost i vůči ní.

Požadavek, aby byla znalost vlastní racionality v původním stavu vyloučena za závoj nevědomosti, koresponduje s jedním z Rawlsových způsobů, jakými charakterizuje původní stav: totiž jako situaci, ve které mají účastníci znalosti o všech obecných principech psychologie, sociologie, ekonomie a tak podobně, ale „nemají žádné zvláštní informace ani o sobě, ani o své situaci“.⁷⁹ A znalost toho, zda jsme racionálními aktéry, nebo nikoli, je zřejmým případem konkrétní informace o nás samých. „Pokud někdo neví, že bude racionálním aktérem, pak, pokud má Rawls pravdu, bude v původním stavu nevyhnutelně formulovat principy, které to budou brát v úvahu“,⁸⁰ tvrdí Rowlands s tím, že na neracionální jedince by se mohl vztahovat přinejmenším princip rozdílnosti. To znamená, že racionální aktéři a neracionální bytosti by nutně nemuseli mít stejná práva (například právo být zvolen do parlamentu), ale nerovnosti mezi nimi by byly přípustné, pokud by se postavení neracionálních jedinců v důsledku těchto nerovností nezhoršilo pod určitou snesitelnou mez, nýbrž měli by z těchto nerovností naopak nějaké výhody (skutečnost, že nemohou být zvoleni do parlamentu, protože nejsou dostatečně racionální, by byla vyvážena například zárukou, že je nikdo nezneužije k bolestivému a smrticímu experimentu). V požadavku, aby byla znalost vlastní racionality v původním stavu vyloučena za závoj nevědomosti, se navíc zrcadlí i Rawlsovo přesvědčení, že by se lidé v původním stavu domluvili na pojistkách pro případ, že se narodí znevýhodněni, například postižení, nebo že se jim v průběhu života něco stane: „Jakmile však jednou [smluvní strany] zvolí ideální koncepci spravedlnosti, budou se chtít zabezpečit proti možnosti, že jejich schopnosti nejsou plně rozvinuty a že nemohou racionálně prosazovat své zájmy, jak je tomu u dětí, nebo že kvůli nějakému neštěstí či úrazu nemohou činit rozhodnutí k svému prospěchu jako v případech těžce zraněných nebo mentálně postižených osob.“⁸¹

⁷⁷ HOMOLOVÁ, Marie. Intelligence je zřejmě vrozená, přesto si zaslouží trénink. *iDNES.cz* [online]. 22. 6. 2007 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/onadnes/vztahy/intelligence-je-zrejme-vrozena-presto-si-zaslouzi-trenink.A070622_130408_zdravi_ptp>.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 90.

⁸⁰ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 151.

⁸¹ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 152.

Nikdo z nás si nemůže být jistý, jak velkou část svého života prožije jako racionální aktér. Kdykoli nás může na přechodu srazit auto a způsobit nám nenávratné poškození mozku, které způsobí, že už nikdy nebudeme dostatečně racionální. Bylo by nerozumné, kdybychom tyto eventuality odmítli uznat a v původním stavu s nimi nepočítali.⁸² Přestože tedy smlouvu uzavírají racionální aktéři, neznamená to, že by se její ochrana nevztahovala i na neracionální bytosti, které nejsou schopné na jejím ustanovení aktivně participovat.

Toto je velice důležitý moment v Rawlsově teorii, který 1) nabourává základní předpoklad o neslučitelnosti kontraktualismu s morálním postavením zvířat, podle kterého se smlouva vztahuje pouze na její tvůrce; a naopak 2) otevírá dveře interpretaci, že by do protektivní sféry kontraktu mohly spadat i mimolidské bytosti. Může-li se totiž ochrana smlouvy vztahovat na člověka s těžkou mentální retardací, není zde žádný důvod, proč by se nemohla vztahovat například i na mentálně zdravého makaka jávského, který je na tom s vyjednávacími schopnostmi na minimálně stejné úrovni. A můžeme-li v původním stavu počítat s eventualitou, že se v důsledku přírodních náhod narodíme jako člověk s těžkou mentální retardací, který není schopen se s ostatními na principech spravedlnosti domluvit, a přesto je smlouva obsahující pojistky proti takové eventualitě legitimní, pak bude smlouva legitimní i v případě, že při jejím ustanovení přijmeme pojistky pro případ, že se v důsledku přírodních náhod nenarodíme jako bytost lidská, ale mimolidská. Představit si, že neznáme „*své šance při rozdělování přírodních vloh a schopností, ani svou inteligenci*“,⁸³ nás totiž nijak neomezuje v tom, představit si, že nejsme členem druhu *Homo sapiens*.

Možná námitka proti této myšlence by mohla znít tak, že je problematické si představit, jak se v původním stavu jako neracionální bytosti snažíme učinit racionální rozhodnutí. Tato námitka je však nepřijatelná ze dvou důvodů. Zaprvé, vyhovět jí by znamenalo, že bychom z ochrany kontraktu museli kromě ostatních zvířat vyloučit i neracionální jedince lidského druhu, což by odporovalo jak většinovým morálním intuicím, tak samotné Rawlsově teorii. Podle té lidé v původním stavu nevědí, zda jsou ve „skutečném světě“ racionální, nebo nikoli, ale přesto jsou schopni učinit racionální rozhodnutí.⁸⁴ Zadruhé, tato námitka by byla přijatelná pouze tehdy, pokud by byl původní stav se závojem nevědomosti popisem skutečného místa, což není. Jde pouze o myšlenkový experiment, při kterém zůstáváme racionální (jinak bychom ani nemohli myšlenkový experiment podstoupit), ale o morálce uvažujeme ve shodě s odpovídajícími restrikcemi. Chceme-li tedy učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se neracionálních bytostí – ať už jde o zvířata, lidské novorozence, lidi po vážném a nevratném poškození mozku nebo o lidi s vrozeným a nevléčitelným mentálním postižením –, pokládáme si v původním stavu jednoduchou otázku: „Jaké principy morálky bych chtěl, aby byly přijaty, kdybych v důsledku přírodních náhod nebo jiných okolností nebyl (či přestal být) mentálně zdravým člověkem?“

Položme si nyní tuto otázku v souvislosti s některým ze skutečně prováděných pokusů na zvířatech, a odsuňme přitom znalost vlastní druhové příslušnosti za závoj nevědomosti. Představme si,

⁸² Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 150.

⁸³ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 21–22.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 152.

že se v původním stavu zamýšlíme například nad přípustností behaviorálních experimentů, při nichž vědci zkoumají, zda se makakové s poškozeným mozkiem bojí hadů.⁸⁵ Přestože neznáme svůj biologický druh, můžeme si poměrně jednoduchým způsobem spočítat, že patříme do jedné z následujících skupin: buď jsme 1) člověkem, který by na makacích tyto experimenty prováděl; 2) makakem, na kterém by lidé tyto experimenty prováděli; nebo 3) jiným zvířetem, které by lidé k těmto experimentům nepoužívali. Pro zodpovězení naší otázky jsou relevantní pouze první dvě skupiny. Chceme-li tedy učinit racionální rozhodnutí o přípustnosti či nepřípustnosti těchto experimentů, musíme zjistit, co mohou lidé a makakové získat či ztratit. Nakolik úspěšně si jako lidé dokážeme představit, jaké by to bylo být makakem, přitom není důležité k tomu, abychom dokázali odvodit, jaké principy bychom chtěli, aby v takové situaci platily (stejně, jako není důležité, nakolik úspěšně si dokážeme představit, jaké by to bylo být mentálně postiženým jedincem, mít opačné pohlaví nebo jinou barvu kůže, abychom dokázali rozhodnout o tom, jaké principy bychom chtěly, aby v takové situaci platily). K rozhodnutí potřebujeme mít pouze relevantní fakta o makacích a experimentech na nich prováděných. A protože makakové patří spolu se šimpanzi mezi nejvíce prozkoumané primáty, víme, že kromě vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost cítit a vnímat bolest, mají také rozvinuté schopnosti učení a napodobování, což z nich dělá inteligentní adaptabilní primáty, schopné řešit i složitější problémy.⁸⁶ Víme také, že jim vědci při těchto pokusech nejprve poškozuji mozek v oblasti, jejíž poškození u lidí způsobuje sociopatii, a následně zkoumají, jak dlouho jim bude trvat, než si vezmou jídlo za přítomnosti podnětu vyvolávajícího strach.⁸⁷ Co tedy mohou lidé a makakové získat či ztratit?

- 1) V původním stavu zvažujeme přijetí principu, který by vědcům (příslušníkům *Homo sapiens*) dával právo makakům poškozovat mozek a následně na nich provádět behaviorální experimenty.
- 2) Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo makakem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako *lidé*?
 - b) Co bychom přijetím tohoto principu získali, či ztratili jako *makakové*?

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo opicí; a 2) pro nikoho z nás by jistě nebyla znalost toho, jak dlouho opicím s poškozeným mozkiem trvá, než si vezmou jídlo za přítomnosti podnětu vyvolávajícího strach natolik důležitá, abychom přitom riskovali možnost, že se ocitneme na jejím místě; 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by podobné experimenty neexistovaly. Jednalo by se přitom o stejně racionální a spravedlivou volbu jako v

⁸⁵ RUDEBECK, P. H. – BUCKLEY, M. J. – WALTON, M. E. – RUSHWORTH, M. F. S. A Role for the Macaque Anterior Cingulate Gyrus in Social Valuation. *Science*. 2006, Vol. 313, No. 5791.

⁸⁶ VANČATA, Václav. *Primatologie, 2. díl: Catarrhina – opice a lidoopi*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2003.

⁸⁷ RUDEBECK, P. H. – BUCKLEY, M. J. – WALTON, M. E. – RUSHWORTH, M. F. S. *A Role for the Macaque Anterior Cingulate Gyrus in Social Valuation*.

případech, ve kterých závoj nevědomosti způsoboval slepost vůči pohlaví nebo barvě kůže: když jsme při zvažování genderově podmíněného násilí dopředu nevěděli, zda jsme v důsledku přírodních náhod mužem nebo ženou, rozhodli jsme spravedlivě; když jsme při zvažování otroctví dopředu nevěděli, zda jsme v důsledku přírodních náhod bělochem nebo černochem, rozhodli jsme spravedlivě; není důvod domnívat se, že rozhodneme nespravedlivě, pokud při zvažování násilí na zvířatech nebudeme dopředu vědět, zda jsme v důsledku přírodních náhod člověkem nebo jiným zvířetem. Tudiž, mají-li být dohodnuté principy týkající se ostatních zvířat spravedlivé stejně, jako jsou spravedlivé ostatní principy, musí být znalost druhové příslušnosti vyloučena za závoj nevědomosti stejně, jako je za něj vyloučena znalost pohlaví nebo barvy kůže:

- 1) Není na našem rozhodnutí, zda se v důsledku přírodních náhod narodíme jako muž, žena, běloch nebo černochoch, proto musíme pohlaví a barvu kůže považovat za nezasloužené vlastnosti.
- 2) Protože není na našem rozhodnutí ani to, zda se v důsledku přírodních náhod narodíme jako člověk nebo jiné zvíře, musíme druhovou příslušnost považovat za stejně nezaslouženou vlastnost jako pohlaví nebo barvu kůže.
- 3) Je-li vlastnost nezasloužená v tom smyslu, že se pro ni její nositel nerozhodl, ale v důsledku přírodních náhod se s ní narodil, pak nemá automaticky nárok na jakékoli výhody plynoucí z jejího vlastnictví, ani za ni nesmí být automaticky trestán (*intuitivní argument rovnosti*).
- 4) Aby principy dohodnuté v původním stavu nikoho na základě nezasloužených vlastností nezvýhodňovaly, ani netrestaly, musí k nim závoj nevědomosti způsobovat slepost (*argument společenské smlouvy*).
- 5) Tudiž, závoj nevědomosti musí kromě pohlaví a barvy kůže způsobovat slepost i vůči druhové příslušnosti, přestože to může vyžadovat přehodnocení některých našich morálních intuic (*metoda reflektivní rovnováhy* umožňuje, aby byly naše zvážené morální soudy revidovány popisem původního stavu, případně, aby byl popis původního stavu modifikován našimi zváženými morálními soudy).

Tímto způsobem nejenže lze protektivní sféru kontraktu za pomoci ústředních aspektů Rawlsovy teorie (*intuitivní argument rovnosti, argument společenské smlouvy, metoda reflektivní rovnováhy*) rozšířit i na mimolidské bytosti, ale takové rozšíření je zároveň i spravedlivé: nevíme-li totiž předem, jak nás a členy naší skupiny (ať už genderové, rasové nebo druhové) morální principy ovlivní, budeme při jejich ustanovování usilovat o co největší spravedlnost pro všechny.

3.3. PROČ SENTIENCI NELZE VYLOUČIT ZA ZÁVOJ NEVĚDOMOSTI

Ještě před tím, než budu myšlenku rozšířeného smluvního přístupu aplikovat na zvláště ústřední otázky týkající se našeho vztahu k ostatním zvířatům, představím poslední možnou výhradu proti tomuto rozšíření, která mi přichází na smysl. Někdo by mohl namítat, že jakmile začneme sféru morálky rozšiřovat i o zástupce dalších živočišných druhů, pak tomuto rozšíření nebude stát nic v cestě. Tato

výhrada by mohla mít následující podobu: „Jsme-li ochotni pod ochranu kontraktu zahrnout i příslušníky jiných živočišných druhů než *Homo sapiens*, proč bychom pod ni nemohli zahrnout i s rostlinami nebo všechny objekty světa, včetně těch neživých? Koneckonců, sentience⁸⁸ je – stejně jako racionalita nebo příslušnost k určitému biologickému druhu – také nezaslouženou vlastností, neboť nemáme žádnou kontrolu nad tím, zda jsme či nejsme schopni vnímat bolest.“

Ano, schopnost cítit a vnímat je skutečně nezaslouženou vlastností. Závoj nevědomosti by vůči ní ale neměl způsobovat stejnou slepost jako k ostatním nezaslouženým vlastnostem, protože je – na rozdíl třeba od pohlaví nebo barvy kůže – morálně relevantní vlastností: zatímco bychom měli být skutečně slepí vůči tomu, zda před námi při rozdělování stejných práv na co nejširší systém stejných politických svobod stojí muži, ženy, běloši nebo černoši, neměli bychom být slepí vůči tomu, zda před námi při máchání skalpelem leží smysly a vědomím nadaný tvor, který vnímá bolest a stejně jako my v ní nemá zálibení, nebo zda před námi leží necítící objekt, kterému nemůže být způsobena újma. Mezi takové objekty patří například neživé věci, jako jsou kameny, auta nebo kladiva, ale i některé živé organismy – typickým příkladem jsou rostliny, které se od neživých objektů liší tím, že mohou mít své biologické potřeby, na rozdíl od sentientních bytostí ale nemají žádné subjektivní stavy. Nemají totiž vědomí, jež je prostředkem k zakoušení alespoň některých z mnoha forem utrpení a potěšení (od jednoduchých pocitů bolesti nebo rozkoše, po složitější emoce, nálady a vášně). Nezažívají tedy nic nepříjemného, když jsou jejich potřeby mařeny, ani nic příjemného, když jsou jejich potřeby uspokojeny. „V důsledku toho jim nemůže ‚vadit‘, co se jim děje způsobem, jakým to může ‚vadit‘ vnímajícím bytostem“,⁸⁹ vysvětluje Mary Anne Warrenová. Tento rozdíl – stejně jako důvod, proč sentience nelze vyloučit za závoj nevědomosti – lze ilustrovat na následujících dvou příkladech.

Kámen nebo rostlina. Pokud bych si měl v původním stavu představit, že jsem kamenem nebo rostlinou, musel bych si představit, že postrádám sentience, a nejsem tudíž schopen cokoli cítit nebo vnímat – nejsem schopen žádného druhu subjektivních zkušeností. V takovém případě by mi nezáleželo na tom, co se se mnou bude dít. A nezáleželo by mi na tom právě proto, že bych postrádal jak vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a potěšení, tak centrální nervovou soustavu, bez které nemůže k zakoušení jakýchkoli subjektivních zkušeností (včetně vnímání bolesti) docházet. Nedokázal bych si tedy představit žádné své zájmy, které bych v původním stavu mohl hájit. Ani ve „skutečném světě“ by mi totiž nemohlo být ublíženo: skutečnost, že by mě někdo sešrotoval nebo rozřezal, by se mě totiž žádným způsobem netýkala.

Člověk nebo pes. Pokud bych si měl v původním stavu představit, že jsem člověkem nebo psem, musel bych si představit, že jsem schopen cítit a vnímat – jsem schopen určitého druhu subjektivních zkušeností. V takovém případě by mi záleželo na tom, co se se mnou bude dít. A záleželo by mi na tom právě proto, že bych měl jak vědomí, jehož minimálním projevem je schopnost zakoušet bolest a potěšení, tak centrální nervovou soustavu s vhodně vyvinutým

⁸⁸ Sentience označuje schopnost organismu cítit a vnímat, mít určitý druh subjektivních zkušeností, které mohou být pozitivní (radost a potěšení) i negativní (bolest a utrpení).

⁸⁹ WARREN, Mary Anne. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 67.

mozkem, bez kterého nemůže k zakoušení jakýchkoli subjektivních zkušeností (včetně vnímání bolesti) docházet. Dokázal bych si tedy představit, že mám nějaké – byť minimální – zájmy, které bych v původním stavu mohl hájit. I ve „skutečném světě“ by mi totiž mohlo být ublíženo: skutečnost, že by do mě někdo řezal nebo mě topil, by se mě totiž bytostně dotýkala.

V původním stavu sice nemáme žádné zvláštní informace o sobě, ani o své situaci,⁹⁰ máme ale relevantní fakta o světě, proto víme, že každá bytost s vědomím (včetně lidí a psů) je schopna cítit a vnímat.⁹¹ A každá bytost, která je schopna cítit a vnímat, má na základě této své schopnosti nějaké – byť minimální – zájmy. Absolutně minimálním zájmem přitom může být zájem netrpět. Z tohoto důvodu je sentience morálně relevantní vlastností, kterou nelze za závoj nevědomosti vyloučit, ale lze ji naopak považovat za hraniční bod morálky, oddělující ty, kteří nějaké zájmy mají (a racionálním aktérům vůči nim nějaké – byť minimální – závazky mohou vznikat), od těch, kteří žádné zájmy nemají (a racionálním aktérům vůči nim žádné přímé závazky nevznikají).

4. APLIKACE ROZŠÍŘENÉHO SMLUVNÍHO PŘÍSTUPU NA PRAKTICKÉ MORÁLNÍ OTÁZKY

V této kapitole aplikuji myšlenku rozšířeného smluvního přístupu na dvě zvláště ústřední otázky týkající se našeho vztahu k ostatním zvířatům: 1) otázku jejich chovu a zabíjení pro potravu; a 2) otázku jejich použití při bolestivých experimentech s často fatálními následky.

4.1. ŽIVOČIŠNÝ PRŮMYSL

Svět nyní produkuje více jak trojnásobné množství masa než před padesáti lety a křivka jeho produkce stále stoupá: v současné době je ročně zabito kolem osmdesáti miliard sentientních bytostí kvůli třem stům čtyřiceti milionům tunám masa.⁹² Jen v Evropě se v roce 2009 narodilo více kuřat (1,9 miliardy), než kolik čítala celková populace 144 nejpočetnějších druhů volně žijících ptáků na stejném území (1,6 miliardy).⁹³ Živočišný průmysl má přitom značně negativní dopad nejen na životní prostředí, ale především na životy takzvaných hospodářských zvířat. Chceme-li objevit obsah morálních principů týkajících se živočišného průmyslu, musíme se v souladu se smluvním přístupem „postavit“ do původního stavu, v němž vládne závoj nevědomosti, díky kterému neznáme svůj biologický druh, tedy nevíme, zda jsme člověkem (morálním aktérem) nebo jiným zvířetem (bytostí, jež je pouze morálním příjemcem). Můžeme si však poměrně jednoduchým způsobem spočítat, že patříme do jedné z následujících skupin: buď jsme 1) člověk, který v běžných podmínkách může ostatní zvířata chovat a

⁹⁰ RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*, s. 90.

⁹¹ Na základě neuroanatomických a behaviorálních kritérií můžeme mezi sentientní bytosti počítat téměř všechny obratlovce (s jistotou všechny savce, s vysokou mírou jistoty ptáky nebo ryby) a také velký počet bezobratlých živočichů (například chobotnice). DEGRAZIA, David. *Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond*. In: JOHNSON, L. Syd M. – FENTON, Andrew – SHRIVER, Adam. *Neuroethics and Nonhuman Animals (Advances in Neuroethics)*. Springer, 2020, s. 17–31.

⁹² RITCHIE, Hannah – ROSADO, Pablo – ROSER, Max. *Meat and Dairy Production*. In: *Our World in Data* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://ourworldindata.org/meat-production>>.

⁹³ INGER, Richard – GREGORY, Richard – DUFFY, James P. – STOTT, Iain – VOŘÍŠEK, Petr – GASTON, Kevin. *Common European Birds Are Declining Rapidly while Less Abundant Species' Numbers Are Rising*. *Ecology Letters*. 2015, Vol. 18, No. 1.

zabíjet pro potravu, ale také nemusí; 2) takzvaně hospodářské zvíře, které by člověk v běžných podmínkách pro potravu choval a zabíjel; nebo 3) zvíře, které by člověk v běžných podmínkách pro potravu nechoval ani nezabíjel. Pro otázku živočišného průmyslu jsou relevantní pouze první dvě skupiny. Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se těchto dvou skupin, musíme zjistit, co mohou jejich členové získat a co ztratit.

- 1) V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem v běžných podmínkách dovozoval chovat a zabíjet zvířata pro jejich maso, mléko, vejce atp.
- 2) Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a živočišný průmysl byl zakázán?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a živočišný průmysl byl povolen?

Nejprve se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom v důsledku přírodních náhod byli člověkem a živočišný průmysl by byl zakázán. Vybrat si svět, ve kterém by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, by zcela jistě znamenalo vybrat si svět, ve kterém bychom se jako lidé museli určitých věcí vzdát.⁹⁴ Nemuseli bychom se ale vzdávat svého života ani svého zdraví. V původním stavu máme relevantní fakta o světě a víme proto, že správně rozvržená vegetariánská i veganská strava je vhodná pro všechna životní období (včetně těhotenství, kojení, dětství, dospívání a stáří), je zdravá, nutričně vyvážená a může být zdravotně přínosná v prevenci i v léčbě různých onemocnění.⁹⁵ To, čeho bychom se jako lidé museli vzdát, by byla zcela jistě řada tradičních zvyklostí (jako je například kapr na vánočním stole) a především chuťové prožitky spojené s konzumací masa.⁹⁶ Je sice pravda, že chuť přináší jisté potěšení a potěšení je nezbytnou součástí života, člověk ho ale může zažít mnoha různými způsoby a rozhodnutí zdržet se konzumace živočišných produktů nepředstavuje rozhodnutí zdržovat se všech ostatních forem potěšení (analogicky člověk, který nemůže najít někoho, s kým by měl sexuální vztah, není oprávněn někoho znásilnit na základě teorie, že sexuální potěšení je nezbytnou součástí života).⁹⁷ Alternativy k živočišným produktům jsou navíc ve většině případů lepší nejen pro lidské zdraví (konzumace například jen dvou plátků slaniny denně zvyšuje riziko vzniku rakoviny tlustého střeva o 18 %),⁹⁸ ale také pro životní prostředí: Organizace spojených národů (OSN)

⁹⁴ V „běžných podmínkách“ proto, že lidé jsou obvykle schopni nejen přežít, ale i prospívat, aniž by museli konzumovat maso, mléko, vejce apod.

⁹⁵ CRAIG, Winston – MANGELS, Ann Reed. Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets. *Journal of the American Dietetic Association*. 2009, Vol. 109, No. 7.

⁹⁶ Neplatí ovšem, že „pokud X je chutné, pak je správné jíst X“. Lidské maso také nejíme a jeho konzumaci považujeme za nesprávnou bez ohledu na to, jak chutné může být. Vzdát se masa navíc neznamená vzdát se veškerých kulinářských potěšení – obzvláště v dnešní době ne.

⁹⁷ Srov. COLB, Sherry – DORF, Michael. *Beating Hearts: Abortion and Animal Rights*. New York: Columbia University Press, 2016, s. 52.

⁹⁸ Mezinárodní agentura pro výzkum rakoviny (IARC), jež je součástí Světové zdravotnické organizace (WHO), řadí zpracované maso a nezpracované červené maso mezi karcinogeny na základě dat, která shromáždili autoři více než 800 vydaných vědeckých studií zkoumajících souvislosti mezi konzumací masa a masných výrobků a výskytem rakoviny. IARC Monographs Evaluate Consumption of Red Meat and Processed Meat. In: *The International Agency*

identifikovala živočišný průmysl jako hlavní důvod globální změny klimatu (více než polovina skleníkových plynů je výsledkem živočišného zemědělství) a dalších forem degradace životního prostředí, včetně odlesňování a znečišťování vod. Celosvětový posun směrem k veganské stravě OSN opakovaně uvádí jako životně důležitý krok k záchraně světa před nejhoršími dopady změny klimatu, palivovou chudobou a v neposlední řadě také hladem⁹⁹ (vykrmení zvířat, jež nakonec učiníme naší potravou, vyžaduje velké množství krmiva a krajiny pro jeho pěstování; z ročního množství zrna a sójových bobů potřebných k „výrobě“ masa pro jednoho člověka by se přitom za stejné období uživilo dvacet lidí).¹⁰⁰ Vzhledem ke škodlivým účinkům na lidské zdraví a ničivému dopadu na životní prostředí se tedy zdá, že pokud by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, největší ztrátou, jakou by lidské bytosti utrpěly, by bylo opuštění určitých forem kulinářských potěšení a tradičních zvyklostí spojených s konzumací masa.

Nyní se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom v důsledku přírodních náhod byli zvířetem a živočišný průmysl by byl povolen. Zaměřme se přitom na osm nejpálčivějších problémů současných intenzivních velkochovů a v souladu se smluvním přístupem je zvažme z pohledu takzvaných hospodářských zvířat:¹⁰¹

- 1) *Nadměrná intenzita chovu.* Z ekonomických důvodů bychom byli chováni na malém prostoru v hustotě, která by pro nás nebyla přirozená, neumožňovala by nám chovat se podle našich instinktů, vedla by mezi námi k agresivitě a usnadňovala by vznik a šíření nemocí. Takový způsob chovu by rovněž znemožňoval, aby nám byla poskytována řádná ošetrovatelská péče – není totiž možné, aby ošetrovatel prohlédl každé jednotlivé zvíře, natož aby se staral o jejich individuální potřeby.¹⁰²
- 2) *Nevhodné a nepřirozené prostředí.* Intenzivní zemědělství se odehrává převážně v prostorách a podmínkách, které by byly zcela vzdálené našemu přirozenému prostředí – uvnitř budov, při umělém osvětlení, v nepřirozených materiálech (beton, kov) a často bez podestýlky. To by nám odnímalo možnost uspokojovat naše etologické potřeby a trávit čas přirozeným chováním (jako slepice bychom nemohli stavět hnízda nebo popelit se, jako prasata bychom nemohli rýt v zemi), což by nám způsobovalo frustraci a nudu, vedoucí

for Research on Cancer [online]. World Health Organisation, 2015 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.iarc.who.int/wp-content/uploads/2018/07/pr240_E.pdf>.

⁹⁹ CARUS, Felicity. UN Urges Global Move to Meat and Dairy-Free Diet. *The Guardian* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.theguardian.com/environment/2010/jun/02/un-report-meat-free-diet>>.

SCHIERMEIER, Quirin. Eat Less Meat: UN Climate-Change Report Calls for Change to Human Diet. *Nature* [online]. 2019 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.nature.com/articles/d41586-019-02409-7>>.

UN. We Need to Talk About Meat. In: *United Nations* [online]. 2021 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://unfccc.int/blog/we-need-to-talk-about-meat>>.

¹⁰⁰ Jen ve Spojených státech amerických je k vykrmení zvířat potřeba tolik zrna a sójových bobů, že by se tím nasýtily více jak miliarda lidí. BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*, 132.

¹⁰¹ MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*. Praha: Academia, 2013, s. 50–51.

¹⁰² WEBSTER, John. *Animal Welfare: Limping Towards Eden: A Practical Approach to Redressing the Problem of our Dominion over the Animals*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2005, s. 103.

opět k agresivitě a takzvanému stereotypnímu chování.

- 3) *Nepřirozené uspořádání.* Způsob intenzivního chovu by nerespektoval přirozený způsob našeho života (například tvorbu hejn) a nerespektoval by naše přirozené sociální potřeby. Jako kuřata bychom byli chováni v obrovských počtech na jednom prostoru, ačkoli přirozené by pro nás bylo žít v menších a stabilních hejnech; jako prasnice bychom byly drženy v individuálních boxech, ačkoli bychom potřebovaly kontakt s ostatními zvířaty.
- 4) *Rutinní bolestivé zákroky.* Žít v nepřirozené blízkosti a hustotě by znamenalo, že budeme prožívat nudu a budeme mít tendence chovat se agresivně. Abychom se navzájem nezraňovali, bylo by nám v tom zabraňováno preventivními chirurgickými zákroky: jako selatům by nám byly uřezávány ocásky a uštipovány špičáky; jako skotu by nám byly odstraňovány rohy; jako slepicím by nám byly zkracovány zobáky.
- 5) *Šlechtění, genetické inženýrství a klonování.* Byli bychom podrobováni metodám, jejichž cílem by bylo dosáhnout našich lepších vlastností z hlediska využitelnosti pro člověka (vyšších výnosů, rychlejšího růstu, vyšší kvality produktů a podobně), často však bez ohledu na výhodnost pro nás samotné: jako přešlechtěná zvířata bychom trpěli například chronickými bolestmi (především pokud bychom byli kuřaty chovanými na maso nebo mléčnými plemeny krav), obtížnou reprodukcí (pokud bychom byli krávou plemene belgické modré, nemohli bychom rodit jinak než císařským řezem) a tak podobně.
- 6) *Oddělování mláďat od matek.* Telata, selata i další mláďata jsou oddělována od svých matek během několika hodin až dnů po porodu. To by pro nás byl velmi stresující zážitek, ať už bychom byli matkou nebo mládětem, které by se příliš brzy a bez pomoci matky muselo potýkat s neznámými podněty a podmínkami.¹⁰³
- 7) *Nadměrné přepravování.* V globalizovaném světě bychom mohli být přepravováni z jednoho kontinentu na druhý, všemi druhy dopravy, v obrovských počtech a pravděpodobnost našeho úmrtí během přepravy by byla nemalá. Trpěli bychom při ní nedostatkem prostoru a nemožností pohybu, nevhodnou teplotou, žízní, stresem a celkovým vyčerpáním.
- 8) *Závažné nedostatky při porážení na jatkách.* Vysoké počty porážených zvířat a praktiky používané na jatkách by vedly k závažným nedostatkům při našem usmrcování (například špatné zacházení s námi při čekání na porážku, dlouhé čekací doby, nedostatečné omráčení, nabytí vědomí při vykrvování a podobně), které by nám mohly působit značnou bolest, utrpení a stres.

Jako zvířata bychom se tedy museli vzdát jak svého života, tak i příležitostí k uspokojování většiny potřeb, které k němu neodmyslitelně patří, pokud by bylo chování a zabíjení příslušníků našeho druhu

¹⁰³ Kvůli bezdůvodnému rozbíjení vztahů matek s mláďaty označuje Stanislav Komárek velkochovy za největší potupení mateřského principu, k jakému kdy v dějinách došlo. MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*, s. 51.

v běžných podmínkách povoleno. Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným hospodářským zvířetem; a 2) pro nikoho z nás by jistě nebylo uspokojení zbytných chuťových preferencí (v případě, že jsme člověkem) natolik důležité, abychom přitom riskovali možnost každodenního utrpení, strádání a předčasného úmrtí rukou řezníka (v případě, že jsme takzvaným hospodářským zvířetem); 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by živočišný průmysl neexistoval. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

4.1.1. OTÁZKA WELFARE

Živočišný průmysl bývá často obhajován tvrzením, že nebýt intenzivních velkochovů, spousta zvířat by se nikdy nenarodila. Tento argument je však naprosto nepřijatelný. Vzhledem k násilí páchanému na takzvaných hospodářských zvířatech a otřesným podmínkám, ve kterých musí žít, je zřejmé, že jejich život není žádnou výhrou a smrt nemusí být nutně největším zlem, které je potká. Skutečnost, že „*smrt je pro mnoho z těchto zvířat vítaným vysvobozením*“,¹⁰⁴ by nás mohla vést naopak k myšlence, že pokud bychom životní podmínky takzvaných hospodářských zvířat zlepšili, mohli bychom v původním stavu dospět k závěru, že požívání masa je morálně přijatelné, pokud nepochází z intenzivního chovu a se zvířaty se během jejich života zachází lépe. Je nepochybně pravda, že svět, ve kterém by lidé zabíjeli a jedli zvířata chovaná ve vhodnějších podmínkách (například ve volném výběhu), by byl morálně lepším světem než ten s intenzivními velkochovy. Byl by ale lepší než ten, kde by bylo chování a zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zcela zakázáno? Abychom na tuto otázku dokázali odpovědět, musíme se v souladu se smluvním přístupem vrátit do původního stavu a zvážit, zda by bylo přijatelné zabít a jíst zvířata, pokud by byla chovaná ve vhodnějších životních podmínkách:

- 1) V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem dovozoval chovat a zabíjet ostatní zvířata (pro jejich maso, mléko, vejce, ...), pokud by pro ně byly zajištěny vhodnější životní podmínky, než které poskytují intenzivní velkochovy.
- 2) Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a chov a zabíjení zvířat by bylo zakázáno i v případě, že by pro ně byly zajištěny vhodnější životní podmínky, než které poskytují intenzivní velkochovy?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a náš chov a zabíjení by bylo povoleno v případě, že by pro nás byly zajištěny vhodnější životní podmínky, než které poskytují intenzivní velkochovy?

¹⁰⁴ ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 165.

Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně tohoto návrhu, musíme opět porovnat dva scénáře. V prvním scénáři neexistuje žádná forma živočišného průmyslu, ve druhém scénáři lidé jedí pouze zvířata chovaná ve vhodnějších životních podmínkách, než které poskytují intenzivní velkochovy. Představit si, že jsem v důsledku přírodních náhod lidská bytost a nastane první scénář, by znamenalo představit si, že bych se musel vzdát opět pouze určitých forem kulinářských potěšení a tradičních zvyklostí spojených s konzumací masa (v tomto ohledu se pro lidské bytosti nic nezměnilo). Představit si, že jsem v důsledku přírodních náhod zvíře a platí druhý scénář, by znamenalo představit si, že prožiji nepochybně mnohem lepší život, než kdybych žil v intenzivním velkochovu. I přesto by mi ale žádná farma – bez ohledu na to, do jaké míry by mi dokázala zajistit vhodné životní podmínky – nedokázala nahradit život ve volné přírodě. Fakt, že bych neměl hlad a žízeň, netrpěl onemocněním a necítil stres, strach nebo úzkost,¹⁰⁵ by navíc nijak neeliminovat skutečnost, že by ke mně lidské bytosti stále přistupovaly – stejně jako v intenzivních chovech – jako k pouhému nástroji a nahraditelnému zdroji, kterému je potřeba zajistit vhodné podmínky především proto, že špatné podmínky by mohly vést k negativním fyziologickým změnám a mohly by negativně ovlivnit výsledný „produkt“. A konečně: podmínkou získání mého masa by tak jako tak bylo mé usmrcení, a pokud bych zemřel předčasně, pak bych – bez ohledu na to, v jakých jsem žil podmínkách – zakusil nepochybně větší újmu než člověk, který si dal k obědu místo řízku například cizrnové kari.

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Pokud bychom nevěděli, zda budeme konzumentem (člověkem), nebo konzumovaným (zvířetem), bylo by iracionální rozhodnout se pro svět, ve kterém by lidé zvířata jedli, přestože mohou přežít – a prospívat – i bez toho. Pro nikoho z nás by nebylo uspokojení zbytných chuťových preferencí natolik důležité, abychom přitom riskovali možnost, že budeme zvířetem a zemřeme rukou řezníka dříve, než by to bylo opravdu nutné. Bez ohledu na kvalitu života zvířat před jejich zabitím bychom proto opět volili svět, ve kterém by lidé zvířata v běžných podmínkách nechovali ani nekonzumovali. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

4.1.2. PREDÁTOŘI A JEJICH KOŘIST

Zabíjení zvířat pro potravu bývá často obhajováno také na základě skutečnosti, že jiná zvířata se navzájem také zabíjejí a pojídají. Tento argument má zhruba následující podobu: „Pokud lev zabije a sežere zebra a morálně se přitom neproviní, proč by mělo být morálně špatné, pokud člověk zabije a sní krávu, prase nebo jehně?“ Je však třeba ho odmítnout hned z několika důvodů. Nejenže své morální principy neodvozujeme z chování predátorů nebo ostatních zvířat (zatímco kudlanky nábožně po páření sežerou partnerovi hlavu, sexuální kanibalismus mezi lidmi obvykle nepovažujeme za morálně obhajitelný), ale přežití predátorů je přímo závislé na usmrcení jiných zvířat (lidé mají oproti

¹⁰⁵ Což jsou jedny z hlavních zásad podmiňujících *welfare* zvířat. Srov. POKORNÝ, Zbyněk. *Welfare zvířat*. In: *ChovZvířat.cz* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<http://www.chovzvirat.cz/clanek/675-welfare-zvirat/>>.

tomu mnoho jiných způsobů obživy a jejich přežití v běžných podmínkách není závislé na chování a zabíjení ostatních zvířat) a v ekosystému mají predátoři svůj přirozený význam (živočišný průmysl je oproti tomu ekologickou katastrofou, hlavním důvodem globální změny klimatu a dalších forem degradace životního prostředí).¹⁰⁶ Kromě toho má zvíře ve volné přírodě možnost predátorovi utéct, sice malou, ale rozhodně větší, než má kráva, prase nebo jehně možnost utéct řezníkovi (v živočišném průmyslu je o času a způsobu smrti zvířete obvykle rozhodnuto ještě dříve, než se vůbec narodí). A konečně, predátor (například lev) není – na rozdíl od nás – morálním aktérem, který by byl schopen přijmout morální zásady, a na základě této své schopnosti být za své jednání také morálně odpovědný. Jeho jednání proto nelze hodnotit prostřednictvím etických pojmů: nejedná špatně ani správně, když uloví a zabije zebra; a nejedná tak ani v případě, že napadne a zabije člověka. Člověk se mu v takovém případě samozřejmě může bránit a je oprávněn proti němu použít sílu (i za předpokladu, že mu tím způsobí újmu), ale je to pouze člověk jako morální aktér, který může jednat morálně správně nebo špatně. A právě to ho odlišuje od zvířat, včetně predátorů.

Někdo by mohl navrhnout, že bychom měli mít povinnost poskytovat zvířatům pomoc a chránit je před jejich přirozenými predátory obdobně, jako jsme oprávněni bránit sebe v případě, že nás někdo napadne (ať už morální aktér nebo bytost, jež je pouze morálním příjemcem). Ze smluvní pozice však žádným způsobem nevyplývá, že bychom takovou povinnost měli.¹⁰⁷ V původním stavu nevíme, zda jsme v důsledku přírodních náhod predátorem nebo kořistí. Zvolit morální princip, který by lidem přikazoval pomáhat zvířatům loveným predátory, by bylo iracionálním rozhodnutím s naprosto katastrofálními a kontraproduktivními následky, které by ve výsledku nepomohly vůbec nikomu: 1) pokud bych byl v důsledku přírodních náhod lvem (nebo predátorem obecně), tento morální princip by mě odsoudil k pomalé smrti hladem – pokud by mi totiž morální aktéři bránili lovit, neměl bych co jíst, tím pádem bych se ani nerozmnožoval a můj druh by vymřel; 2) pokud bych byl v důsledku přírodních náhod zebrou (nebo kořistí obecně), tento morální princip by mě odsoudil k témuž – pokud by mě totiž morální aktéři chránili před mým přirozeným nepřítelem, můj druh by se rozmnožil takovým způsobem, že by nevyhnutelným důsledkem takového přemnožení byly nemoci a opět hladovění. Ze smluvní pozice – a nejen z ní – tedy vyplývá, že to nejlepší, co pro predátory a jejich kořist můžeme udělat, je nechat je být.

Na závěr této části bych chtěl upozornit na jeden zajímavý aspekt smluvní teorie, díky kterému můžeme za predátory považovat i některé lidské bytosti. Přestože jsme obvykle schopni nejen přežít, ale i prospívat, aniž bychom museli konzumovat maso, někteří z nás toho schopni nejsou. Určité skupiny lidí žijí v takových podmínkách, ve kterých je konzumace masa pro jejich přežití přímo nezbytná. Proto bylo do této chvíle hovořeno o zabíjení zvířat pro potravu „v běžných podmínkách“. Inuité například obývají mrazivé a nehostinné oblasti Arktidy, ve kterých je jejich přirozeným zdrojem potravy především syrové maso – tulení, rybí, velrybí, případně maso z ulovených sobů a pižmoňů. A pokud se Inuité a jim podobné skupiny lidí nejsou schopni přestěhovat do pohostinnějších oblastí, musíme je podle smluvního přístupu klasifikovat jako masožravé predátory – tedy jako tvory, jejichž přežití je přímo

¹⁰⁶ UN. *We Need to Talk About Meat*.

¹⁰⁷ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 169.

závislé na usmrcování jiných tvorů kvůli jejich konzumaci.¹⁰⁸ Zvažujeme-li totiž v původním stavu přijetí principu, který by například Inuitům zakazoval využívat takřka jediný přirozený zdroj jejich potravy, a nevíme-li přitom, zda ve „skutečném světě“ sami nejsme obyvateli arktických regionů Grónska či Aljašky, bylo by iracionální takový princip přijmout, neboť bychom tím mohli zpečetit svůj vlastní osud. Na tomto místě by někdo mohl namítnout, že pokud bychom v souladu se smluvním přístupem svázali scénář, ve kterém jsme jedno ze zvířat, která Inuité loví, rozhodli bychom jinak. Tato námitka však byla již jednou vyvrácena: 1) Inuité a jim podobné skupiny lidí (na rozdíl třeba od Evropanů žijících v běžných podmínkách), jejichž přežití je přímo závislé na usmrcování jiných tvorů, musí být klasifikováni jako masožraví predátoři; a jelikož 2) ze smluvní pozice žádným způsobem nevyplývá, že bychom měli povinnost chránit zvířata před jejich predátory; je nutné opět konstatovat, že 3) to nejlepší, co pro predátory a jejich kořist můžeme udělat, je nechat je být. Ať už jsou predátory lvi, vlci, jaguáři, kosatky, nebo třeba Inuité.¹⁰⁹

4.1.3. EKONOMICKÝ ARGUMENT

Poslední argument, kterému se v souvislosti s chovem a zabíjením zvířat pro potravu budu věnovat, obhájí živočišný průmysl na základě ekonomických úvah. Zní zhruba takto: „Živočišný průmysl zaměstnává velké množství lidí. Pokud bude zabíjení zvířat pro potravu v běžných podmínkách zakázáno, pak farmáři, majitelé a zaměstnanci velkochovů, jatek, řeznictví apod. přijdou o zdroj obživy. Proto bychom měli živočišný průmysl zachovat.“

Pokud bychom měli opět porovnat různé scénáře zvažující pro a proti, nejspíše bychom došli k závěru, že možnost pracovat jako řezník a porážet zvířata (v případě, že se v důsledku přírodních náhod narodíme jako člověk), by pro nás nebyla natolik důležitá (mohli bychom pracovat i na jiném místě), abychom přitom riskovali možnost, že to budeme právě my, kdo bude rukou nějakého řezníka poražen (v případě, že se v důsledku přírodních náhod narodíme jako takzvané hospodářské zvíře).¹¹⁰ Porovnávat tyto dva scénáře a pochopit, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, ovšem není potřeba k tomu, abychom mohli ekonomický argument vyvrátit. Obhajovat živočišný průmysl (případně nějakou jinou instituci) na základě již existujícího rozdělení ekonomických zdrojů a vztahů, je totiž ze samotného smluvního hlediska naprosto nelegitimním, a tím pádem také neplatným postupem. Zvažme následující dvě situace, které ilustrují, proč je ekonomický argument s původním stavem neslučitelný:

- 1) *Šance 1:3.* Já a další tři lidé jsme informováni o tom, že mezi nás bude rozdělen jeden milion korun. Má to ovšem háček. Jeden z nás obdrží 999 997 Kč, zatímco mezi zbylé tři budou „spravedlivě“ rozděleny pouze tři koruny. Ani jeden z nás neví, kdo bude ten

¹⁰⁸ Ibidem, s. 170.

¹⁰⁹ Skutečnost, že podle smluvního přístupu bychom mohli lidi, kteří z jakéhokoli důvodu nejsou schopni přežít bez konzumace masa, klasifikovat jako predátory, přitom nemusí platit jen pro obyvatele mrazivých a nehostinných oblastí Arktidy, ale mohla by se týkat i výjimečných případů, kdy lidé ze zdravotních důvodů musí konzumovat maso a nemohou ho nahradit například vitamínovými doplňky.

¹¹⁰ Lze také předpokládat, že pokud bychom byli v důsledku přírodních náhod zvířetem a někdo nás choval kvůli tomu, aby nás zabil a naším masem uspokojil chuťové preference příslušníků svého druhu, naši újmu by nijak neumenšilo, že díky naší smrti (a smrti našich druhů) nepřišel o střechu nad hlavou.

šťastný, kterému připadne téměř milion korun.

- 2) *Šance 1:1*. Já a další tři lidé jsme informováni o tom, že mezi nás bude rozdělen jeden milion korun, ale peníze musíme sami rozdělit na čtyři hromádky ještě před tím, než nám budou přiděleny. A pokud nebudeme vědět, kterou ze čtyř hromádek dostaneme, lze předpokládat, že peníze rozdělíme spravedlivě na čtyři stejné díly.

Rozdíl mezi těmito dvěma situacemi je naprosto zřejmý. Původnímu stavu však odpovídá pouze druhá situace (šance jedna ku jedné), neboť jeho smyslem je teprve rozhodnout o tom, jak budou ekonomické zdroje a vztahy rozděleny, případně jak by měly být rozděleny spravedlivě. Smluvní přístup proto neposkytuje naprosto žádný prostor pro obhajobu živočišného průmyslu (případně jakékoli jiné instituce) již existujícími ekonomickými vztahy či argumentem, že by někdo (například farmáři, majitelé a zaměstnanci velkochovů, jatek, řeznictví apod.) přišel o zdroj obživy v případě, že by byl živočišný průmysl zrušen. Je-li totiž instituce nespravedlivá – a v předchozích částech jsme viděli, že instituce živočišného průmyslu nespravedlivá je –, nelze ji v původním stavu bránit tím, že jedna ze smluvních stran z ní ve „skutečném světě“ již čerpá nějaké výhody. Samotná povaha smluvního přístupu to zkrátka neumožňuje. V opačném případě by smluvní přístup poskytoval prostor například i pro obhajobu otroctví – jeho zrušení mělo také zcela jistě zničující dopad na živobytí plantážníků i jejich rodinných příslušníků, kteří z něj ve „skutečném světě“ již čerpali nějaké výhody. Protože ale otroctví nebylo spravedlivou institucí, bylo morálně správné ho zrušit. A z racionálních úvah v původním stavu vyplývá, že stejný postoj, jaký jsme zaujali k otroctví, bychom měli zaujmout i k živočišnému průmyslu.¹¹¹

4.2. EXPERIMENTY NA ZVÍŘATECH

Druhou zvláště ústřední otázkou, jež se týká našeho vztahu k ostatním zvířatům, je jejich využívání při vzdělávacích experimentech a zkoušení toxicity nových produktů. V souvislosti s prováděním těchto pokusů se na celém světě použije více než 115 milionů zvířat každý rok¹¹² a každou vteřinu 33 z nich zemře.¹¹³ Jen ve Spojených státech amerických je to oficiálně kolem 20 milionů zvířat ročně (z těchto statistik je však téměř 90 % zvířat používaných v laboratořích vyloučeno), v Evropské unii kolem 12 milionů a v Česku několik set tisíc. Nejčastěji jsou k pokusným účelům používáni hlodavci a králíci,¹¹⁴ řada pokusů je ale prováděna také na psech, kočkách nebo primátech. Na těchto zvířatech se testují léky, potravinové doplňky, prostředky pro domácnost, průmyslové chemikálie a tak dále.

Lidé většinou pokusy na zvířatech odsuzují, pokud jde například o testování kosmetických přípravků, pokud jde ale o testování nových léků, jsou ve svých odsudcích zdrženlivější, případně tvrdí,

¹¹¹ Srov. ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, s. 171–172.

¹¹² Animal Use Statistics. In: *Humane Society International* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.hsi.org/news-media/statistics/>>.

¹¹³ KELCH, Thomas. *Globalization and Animal Law: Comparative Law, International Law and International Trade*. Kluwer Law International, 2011, s. 17–18.

¹¹⁴ Zpráva Komise Radě a Evropskému parlamentu: Sedmá zpráva o statistických údajích týkajících se počtu zvířat používaných pro pokusné a jiné vědecké účely v členských státech Evropské unie. In: *Europe.eu* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/CS/TXT/PDF/?uri=CELEX:52013DC0859&from=EN>>.

že v takovém případě je experiment možný, neřkuli nutný (budu se zde proto věnovat především této oblasti pokusů). Chceme-li určit morální principy, jež se týkají pokusů na zvířatech, v souladu se smluvním přístupem se musíme opět „postavit“ do původního stavu, v němž vládne závoj nevědomosti, díky kterému nevíme, zda jsme morálním aktérem nebo bytostí, jež je pouze morálním příjemcem. Neznáme ani svůj biologický druh, tedy nevíme, zda jsme v důsledku přírodních náhod člověkem, nebo naopak zvířetem, na kterém by lidé bolestivé pokusy s často fatálními důsledky prováděli. Abychom mohli učinit racionální rozhodnutí ohledně morálních principů týkajících se lidí a takzvaných pokusných zvířat, musíme opět porovnat dva scénáře:

- 1) V původním stavu zvažujeme princip, který by lidem dovozoval používat ostatní zvířata k bolestivým pokusům s často fatálními důsledky.
- 2) Protože nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ člověkem, nebo jiným zvířetem, musíme porovnat dva scénáře:
 - a) Co bychom ztratili, kdybychom byli *lidé* a tyto pokusy byly zakázány?
 - b) Co bychom ztratili, kdybychom byli *zvířata* a tyto pokusy byly povoleny?

Nejprve se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom v důsledku přírodních náhod byli člověkem a pokusy na zvířatech by byly zakázány. Vybrat si svět, ve kterém by takové zacházení se zvířaty nebylo povoleno, by znamenalo vybrat si svět, ve kterém by trh možná neprodukoval takové množství nových rtěnek, čisticích prostředků apod., ale možná také ano – pokud by je lidé testovali jinak než na zvířatech, nic by jim v jejich produkci nebránilo. Tyto produkty však nejsou pro život příliš podstatné a lze předpokládat, že lidé by se bez jejich testování na zvířatech obešli. Důležitější otázkou tedy je, co by lidské bytosti ztratily v oblasti lékařského výzkumu, kdyby byly pokusy na zvířatech zakázány. Vybrat si svět, ve kterém by pokusy na zvířatech nebyly povoleny ani za účelem testování nových léčiv a objevení nových léčebných postupů, by znamenalo vybrat si svět, ve kterém by lidé museli místo takzvaných pokusných zvířat pracovat například s lidskými buňkami a tkáněmi v kombinaci se speciálními počítačovými programy, případně se více soustředit na propagaci zdravého životního stylu a v neposlední řadě také na prevenci onemocnění.¹¹⁵ Lidé by tedy zcela jistě přišli o možnost provádět pokusy na živých organismech (v případě, že by nebyly povoleny pokusy na lidech). Otázka, kterou bychom si v původním stavu museli položit, tedy zní: „Chtěli bychom podstupovat riziko, že budeme člověkem ohroženým nějakou novou nemocí, na kterou se vědcům kvůli zakázaným pokusům na zvířatech nepodaří najít lék?“ Věřím, že následující odstavce učiní tuto otázku zcela bezpředmětnou.

V původním stavu máme relevantní fakta o světě, víme proto, že pokusy na zvířatech hrály historicky důležitou roli při objasňování řady fyziologických funkcí živých organismů, stejně jako při objevování léčebných nebo chirurgických postupů.¹¹⁶ Na druhou stranu ale nevíme, kolik prospěšných

¹¹⁵ Představa, že na zvířecím „modelu“ lze uměle simulovat komplexní vlivy, kterým jsou lidé během celého svého života vystaveni a které ovlivňují jejich zdraví, je naprosto iluzorní. GERICKE, Corina. Vorbeugen ist besser als Heilen. In: *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/praevention/132-vorbeugen-ist-besser-als-heilen>>.

¹¹⁶ MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*, s. 58.

léků nebylo lidmi nikdy objeveno (respektive užíváno), protože jejich testování na zvířatech mělo zavádějící výsledky, kvůli kterým byl jejich vývoj ukončen. Paradoxní přitom je, že kdyby byly brány v potaz pouze výsledky testů na zvířatech, mnoho prospěšných léků by dnes vůbec nebylo dostupných, protože jsou pro ostatní zvířata vysoce toxické (například paracetamol, ibuprofen, acylpyrin či aspirin). A naopak, mnoho léků, které byly na základě pokusů na zvířatech prohlášeny za bezpečné, nakonec způsobovaly vážné nebo dokonce i smrtelné reakce u lidí (například Vioxx, Lipobay, Trasylol, Acomplia či TGN1412).

Protože člověk není obří potkan a od ostatních zvířat se svou anatomií, fyziologií i metabolismem výrazně liší (zatímco se šimpanzem má člověk přes 96 % genů společných,¹¹⁷ s myší stále jen 85 %)¹¹⁸ mohou se lišit i jeho reakce na různé chemické a farmaceutické látky. Z reakcí zvířat tedy nemůžeme nikdy odvodit, zda budou lidé na stejné látky reagovat stejně. Proto musí být ve „skutečném světě“ každý lék po pokusech na zvířatech nakonec stejně otestován i na lidech v rámci klinických testů. A 90 % potenciálních léčiv, která jsou po otestování na zvířatech prohlášena za bezpečná a účinná, klinickými testy na lidech neprojde.¹¹⁹ Ze zbývajících 10 % léčiv je polovina stažena z prodeje kvůli závažným, často až smrtelným vedlejším účinkům, které se u lidí později projeví¹²⁰ (na vedlejší účinky léků testovaných na zvířatech, jež jsou prohlášeny za „bezpečné“, zemře přes 100 000 lidí ročně).¹²¹ Jedním příkladem za všechny je Thalidomid, chemická látka, která byla používána po celém světě při léčbě nevolnosti spojené s těhotenstvím. Tato látka nevyvolávala žádné vrozené vady u potomků zvířat v laboratoři, a byla proto považována za bezpečnou. U lidí však způsobovala, že se děti rodily bez ramen a nohou, případně s jinými vážnými vrozenými vadami.

Otázka, zda bychom chtěli podstupovat riziko, že budeme člověkem ohroženým nějakou novou nemocí, na kterou se kvůli zakázaným pokusům na zvířatech nepodaří najít lék, se ve světle těchto poznatků jeví jako zcela bezpředmětná. Nejenže podle Světové zdravotnické organizace (WHO) je pouze 325 léčiv opravdu nezbytných¹²² (a drtivá většina ostatních je téměř totožná a trh je produkuje pouze kvůli výdělku), ale riziko, že nám nějaký nový lék spíše ublíží, než pomůže, podstupujeme i bez pokusů na zvířatech.

Nyní se zamysleme nad tím, co bychom ztratili, kdybychom v důsledku přírodních náhod nebyli člověkem, ale zvířetem, na kterém by bylo provádění pokusů povoleno. Zvažme například standardní

¹¹⁷ VARKI, Ajit – NELSON, David. Genomic Comparisons of Humans and Chimpanzees. *Annual Review Anthropology*. 2007, Vol. 36, No. 1.

¹¹⁸ Why Mouse Matters. In: *National Human Genome Research Institute* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.genome.gov/10001345/importance-of-mouse-genome>>.

¹¹⁹ SUN, Duxin. Why 90% of Clinical Drug Development Fails and How to Improve it?. In: *Acta Pharmaceutica Sinica B*. 2022, Vol. 12, No. 7.

¹²⁰ GERICKE, Corina. Warum Tierversuche nicht nötig sind. In: *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/tierversuche-allgemein/248-warum-tierversuche-nicht-noetig-sind>>.

¹²¹ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*, s. 144.

¹²² WHO Releases First Global Reference Guide on Safe and Effective Use of Essential Medicines. In: *World Health Organization* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.who.int/news/item/04-09-2002-who-releases-first-global-reference-guide-on-safe-and-effective-use-of-essential-medicines>>.

testy toxicity zvané LD50 (zkratka pro „*lethal dose, 50%*“), při kterých se vědci pokouší odhadnout bezpečnou dávku určité látky pro člověka a zjišťují, jak vysoká dávka této látky zabije 50 % testovaných zvířat.¹²³ Po násilném omezení na pohybu by nám byla do žaludku zavedena hadička a tou by nám byla testovací látka podávána – například herbicid, který je určený k likvidaci nežádoucích rostlin, plevelů nebo invazních rostlin. Při těchto testech bychom enormně trpěli v důsledku křečovitých či jiných záchvatů, svalových křečí, bolestí břišní dutiny, ochrnutí, krvácení z uší, očí, nozder či konečníku.¹²⁴ Smrt bychom v takovém případě jistě považovali za vítané vysvobození. Pokud by ale polovina z nás nezemřela, test by se opakoval s použitím vyšší koncentrace testované látky (tento postup se může provádět několikrát denně po dobu dnů nebo týdnů). Naše utrpení by se tudíž stupňovalo.¹²⁵

Pokud bychom nebyli použiti v testech smrtící dávky, mohli bychom být použiti pro výzkum léků nebo léčebných metod. V takovém případě bychom byli degradováni na – v lepším případě jednorázový – „modelový organismus“, kterému by vědci uměle vyvolávali lidské choroby: za účelem vyvolání Parkinsonovy choroby by nám byl injekčně aplikován neurotoxin ničící mozkové buňky; rakovina by nám byla vyvolána prostřednictvím genetické manipulace nebo injekčním vstříkáváním rakovinných buněk; mozková mrtvice zavedením nitě do mozkové tepny; cukrovka injekčním vstříknutím toxinu, jež zastavuje produkci inzulínu v buňkách slinivky; infarkt zaškrcením srdeční tepny a tak dále.¹²⁶ Nelze přitom tvrdit, že by jakýkoli z těchto pokusů sledoval náš prospěch (kdyby vědci léčením uměle vyvolaných nemocí, kterými běžně netrpíme, jednali v náš prospěch, předtím by nám je nenavozovali). Otázka, kterou bychom si v původním stavu museli položit, tedy zní: „Pokud bychom byli zvířetem schopným cítit potěšení a bolest, chtěli bychom celý svůj život prožít v laboratoři chemického nebo farmaceutického průmyslu, na univerzitě či výzkumném ústavu, kde by na nás lidé prováděli bolestivé a smrtící experimenty?“ Věřím, že odpověď většiny z nás by byla v tomto případě rezolutnější než v případě chování a zabíjení zvířat pro potravu.

Porovnáme-li tyto dva scénáře a pochopíme-li, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Vzhledem k tomu, že pouze 325 léčiv je opravdu nezbytných, a i bez pokusů na zvířatech lidé podstupují riziko, že jim nějaký nový lék ublíží, v původním stavu – ve kterém nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným pokusným zvířetem – bychom s velkou pravděpodobností dospěli k závěru, že 1) každý člověk se musí dobrovolně rozhodnout, zda je ochoten tato rizika podstoupit; a že

¹²³ Srov. HORÁK, Josef – LINHART, Igor – KLUSOŇ, Petr. *Úvod do toxikologie a ekologie pro chemiky*. Praha: Vysoká škola chemicko-technologická, 2004, s. 52.

¹²⁴ Výzkum navíc ukázal, že utrpení zvířat při těchto testech není způsobeno pouze následkem léků nebo chemikálií, ale že k extrémnímu utrpení vede již pouhá zkušenost s násilným podáním testované látky, a již pouhý stres z procedury může mít za následek tělesné poškození. Studie porovnávala skupinu potkanů, kterým byla žaludeční sonda podávána po dobu 10 dnů bez testované látky, se skupinou, které byla pomocí sondy podávána po dobu 10 dnů testovaná látka. Obě skupiny přitom vykazovaly masivní onemocnění jater, což naznačuje, že za výslednou patologii je zodpovědný již samotný postup. ROBERTS, R. A. et al. Dosing-Induced Stress Causes Hepatocyte Apoptosis in Rats Primed by the Rodent Nongenotoxic Hepatocarcinogen Cyproterone Acetate. *Toxicology and Applied Pharmacology*. 1995, Vol. 135, No. 2.

¹²⁵ BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*, s. 143.

¹²⁶ GERICKE, Corina. *Warum Tierversuche nicht nötig sind*.

2) tato rizika nejsou morálně přenositelná na ty, kteří se dobrovolně nerozhodli je podstoupit.¹²⁷ A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

4.2.1. NAHRAZENÍ POKUSŮ NA ZVÍŘATECH ALTERNATIVNÍMI METODAMI

Není pochyb o tom, že pokusy na zvířatech hrály v dějinách důležitou roli. A to jak při rozkrývání poznatků o fungování tělesných funkcí a orgánů, tak při objevování léčebných postupů pro zvládnutí řady infekčních chorob i chirurgických postupů.¹²⁸ Jsou zde ale oprávněné pochyby o tom, zda má lpění na těchto experimentech dnes ještě nějaké vědecké opodstatnění. Podle německé organizace Lékaři proti pokusům na zvířatech (*Ärzte gegen Tierversuche*) existují dva hlavní důvody, proč jsou v některých oblastech výzkumu tyto experimenty stále ještě prováděny. Ani jeden přitom není vědecký. První spočívá v tom, že kvalita vědeckého pracovníka je hodnocena nikoli podle toho, kolika lidem pomohl, ale podle počtu jeho odborných publikací. „V závislosti na množství publikací se odvíjí i výše finančních prostředků pro další výzkum. Tyto prostředky jsou pak investovány do nových pokusů na zvířatech, na jejichž základě následně vznikají nové publikace.“¹²⁹ Tento systém je absurdním koloběhem a spotřebuje neuvěřitelné množství finančních prostředků, aniž by přitom nějakým zásadním způsobem pomáhal při objevování nových léčebných postupů. Druhý důvod, proč jsou pokusy na zvířatech stále ještě prováděny, spočívá v nedostatku finanční podpory pro výzkum alternativních metod bez využití zvířat a také v zdlouhavých schvalovacích procedurách, které zavádění těchto metod do praxe zdržují.¹³⁰ Evropská unie se například hlásí k myšlence budoucího ukončení pokusů na zvířatech a jejich nahrazení alternativními metodami, zároveň však pokusy na zvířatech obhajuje jako (zatím) nezbytné, a to právě kvůli časové i finanční náročnosti výzkumu alternativních metod.¹³¹

Již v souvislosti s živočišným průmyslem jsme viděli, že v rámci smluvního přístupu nelze nespravedlivou a vykořisťující instituci obhajovat argumentem, že by mohlo být časově nebo finanční náročné ji nahradit institucí spravedlivou.¹³² Smyslem původního stavu je teprve rozhodnout o tom, jak

¹²⁷ Představme si hokejisty a šachisty. Pokud jsem hokejista, podstupuji určitá rizika, včetně možnosti vážného poranění hlavy. Jsem-li obezřetný, minimalizuji tato rizika nošením helmy. Ale šachisté, kteří hokej nehrají, nemají žádnou povinnost účastnit se nebezpečných testů, jejichž cílem je prokázání bezpečnosti různých konstrukcí helem, a výrobci helem (případně ti, kteří provádí jejich testování) by práva šachistů výrazně narušili, pokud by je k účasti na takových testech nutili. Jak moc by šachisté byli poškozeni, přitom není rozhodující. Důležité je, že by byli nedobrovolně vystaveni riziku újmy, a to ve jménu snížení rizik, která hokejisté podstupují dobrovolně. Hokejisté, výrobci helem nebo ti, kteří zodpovídají za jejich bezpečnost, mohou dělat vše, co je v jejich silách, aby minimalizovali rizika spojená s tímto sportem, ale pouze do té míry, dokud nenutí ostatní, aby zjistili, jaká tato rizika jsou nebo jak je snížit. Vztah mezi hokejisty a šachisty je analogický vztahu mezi lidmi a takzvanými pokusnými zvířaty: mezi nedobrovolným podstoupením nebezpečných testů hokejových helem a testováním léků na zvířatech není z morálního hlediska žádný významný rozdíl. Srov. REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*, s. 377.

¹²⁸ MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*, s. 58.

¹²⁹ GERICKE, Corina. *Warum Tierversuche nicht nötig sind*.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*, s. 58.

¹³² Pokud bychom v důsledku přírodních náhod byli ve „skutečném světě“ zvířetem a prožili bychom celý svůj život

budou ekonomické zdroje a vztahy rozděleny, případně jak by měly být rozděleny spravedlivě. Chceme-li tedy učinit racionální rozhodnutí ohledně časové a finanční náročnosti výzkumu alternativních metod, které by pokusy na zvířatech nahradily, musíme se v souladu se smluvním přístupem opět „postavit“ do původního stavu a porovnat dva scénáře. Pochopíme-li však, o jak nesrovnatelné ztráty mezi nimi jde, je opět zřejmé, jaké racionální rozhodnutí bychom v původním stavu učinili. Protože 1) v původním stavu nevíme, zda jsme ve „skutečném světě“ v důsledku přírodních náhod člověkem nebo takzvaným pokusným zvířetem; a 2) pro nikoho z nás by jistě možnost publikovat výsledky pokusů na zvířatech (v případě, že budeme člověkem/vědcem) nebyla natolik důležitá (obzvláště, pokud bychom mohli publikovat své výsledky i bez pokusů na zvířatech), abychom přitom riskovali možnost, že to budeme právě my, na kom budou bolestivé a smrtící experimenty prováděny (v případě, že budeme takzvaným pokusným zvířetem); 3) racionální volbou by bylo zvolit si takový svět, ve kterém by pokusy na zvířatech neexistovaly, ale existovaly by k nim alternativní metody. Případně by zde byla snaha tyto metody nalézt co nejrychleji, bez ohledu na finanční náročnost. Z výše uvedených důvodů by ale pokusy na zvířatech nebyly přípustné ani do doby, dokud by tyto metody nebyly nalezeny. A je-li toto racionální (a morální) volba v původním stavu, pak, neexistují-li oprávněné námitky vůči smluvnímu přístupu nebo popisu původního stavu, které by tuto volbu zneplatnily, je to morální (a racionální) volba i ve „skutečném světě“.

ZÁVĚR

V tomto článku jsem obhájil tezi, že kontraktualistická teorie, je-li správně pochopena, poskytuje přesvědčivý teoretický rámec pro připsání přímého morálního statusu zvířatům. Zaměřil jsem se na smluvní teorii Johna Rawlse, kterou jsem z principů spravedlnosti rozšířil na celou teorii morálky. Přidržel jsem se přitom jak „neo-rawlsovské“ interpretace kontraktualismu z pera Marka Rowlandse, tak ústředních prvků Rawlsovy teorie: důslednou aplikací intuitivního argumentu rovnosti jsem dospěl k takovému popisu původního stavu, který kromě rasismu a sexismu eliminuje také speciesismus, a do protektivní sféry kontraktu zahrnuje nejen morální aktéry (racionální a autonomní lidské bytosti), ale i bytosti, jež jsou pouze morálními příjemci (marginální případy lidských bytostí, ale také zvířata). Takto rozšířené pojetí smluvního přístupu jsem poté aplikoval na ústřední morální otázky týkající se našeho vztahu k ostatním zvířatům (věnoval jsem se živočišnému průmyslu a pokusům na zvířatech, ale smluvní přístup lze použít na kteroukoli oblast lidského počínání). Odpovědi na tyto otázky ukázaly potřebu vážného přehodnocení našeho vztahu k ostatním sentientním bytostem: pokud bychom předem nevěděli, zda budeme člověkem, makakem, krávou, prasetem, nebo králíkem, nikdo z nás by se nejspíše nechtěl narodit do světa, ve kterém by existovaly intenzivní velkochovy a na zvířatech by se prováděly bolestivé experimenty.

Jsem si vědom toho, že vážné přehodnocení našeho vztahu k ostatním zvířatům by mohlo vyžadovat úpravu nebo opuštění některých našich morálních intuic – například těch, jež obsahují přesvědčení, že zvířata nemají nárok na přímý morální status. Morálka je však koherentní celek neustále

v laboratoři, ve které by nás vědci používali k bolestivým experimentům, aniž bychom jim kdy k tomu dali svůj souhlas, naše bolest by jistě nebyla menší jednoduše proto, že vědci potřebují publikovat výsledky své práce a zatím neměli dostatek času nebo finančních prostředků, aby našli alternativní metody.

otevřený revizím.¹³³ V tomto článku jsem předložil určitý popis původního stavu a načrtl scénáře, z jejichž porovnání vyplývá, že neexistuje morálně ospravedlnitelný způsob, jak bytosti schopné cítit a vnímat ze sféry morálky vyloučit. Pod tíhou nových důkazů nebo argumentů, které jsem opomenul – ať už ve prospěch živočišného průmyslu nebo veganství, pokusů na zvířatech nebo alternativních metod bez využití zvířat –, se porovnání jednotlivých scénářů může změnit. Stejně tak se může změnit i popis původního stavu. Nebude-li však předložen mimořádně silný argument, který by zdůvodnil, proč by závoj nevědomosti neměl vůči druhové příslušnosti způsobovat slepost, myslím, že je nasnadě posoudit, zda by neměla proběhnout změna spíše na úrovni našich morálních intuic.

¹³³ Metoda reflektivní rovnováhy umožňuje, aby byly naše morální intuice modifikovány popisem původního stavu, případně, aby byl popis původního stavu modifikován našimi morálními intuicemi.

REFERENČNÍ SEZNAM:

- BARŠA, Pavel. Teorie spravedlnosti Johna Rawlse. *Politologický časopis*. 1995, č. 4, s. 339–351.
- BEKOFF, Marc. *Na zvířatech záleží: biolog vysvětluje, proč zacházet se zvířaty s respektem a soucitem*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-322-6.
- BRABEC, Martin. Michael Sandel: Spravedlnost: Co je správné dělat. *Mezinárodní vztahy*. 2016, č. 2, s. 72–75.
- CARRUTHERS, Peter. *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN 9780511597961.
- ČERNÝ, David. Morální status zvířat. In: MÜLLEROVÁ, Hana – ČERNÝ, David – DOLEŽAL, Adam. *Kapitoly o právech zvířat: „my a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*. Praha: Academia, 2016, s. 129–233. ISBN 978-80-200-2601-9.
- CHUDÁRKOVÁ, Petra. Kritika intuicionismu a Huemerův pokus o jeho revizi. *Filozofia*. 2020, roč. 79, č. 9, s. 776–792.
- COLB, Sherry – DORF, Michael. *Beating Hearts: Abortion and Animal Rights*. New York: Columbia University Press, 2016. ISBN 978-0-231-17514-2.
- CRAIG, Winston – MANGELS, Ann Reed. Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets. *Journal of the American Dietetic Association*. 2009, Vol. 109, No. 7, s. 1266–1282.
- DEGRAZIA, David. Sentience and Consciousness as Bases for Attributing Interests and Moral Status: Considering the Evidence and Speculating Slightly Beyond. In: JOHNSON, L. Syd M. – FENTON, Andrew – SHRIVER, Adam. *Neuroethics and Nonhuman Animals (Advances in Neuroethics)*. Springer, 2020, s. 17–31. ISBN 978-3-030-31010-3.
- GAUTHIER, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1987. ISBN 9780198249924.
- GYUER, Paul. Principles of Justice, Primary Goods and Categories of Right: Rawls and Kant. *Kantian review*. 2018, Vol. 23, No. 4, s. 581–613.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.
- HORÁK, Josef – LINHART, Igor – KLUSOŇ, Petr. *Úvod do toxikologie a ekologie pro chemiky*. Praha: Vysoká škola chemicko-technologická, 2004. ISBN 80-7080-548-X.
- INGER, Richard – GREGORY, Richard – DUFFY – James P. – STOTT, Iain – VOŘÍŠEK, Petr – GASTON, Kevin. Common European Birds Are Declining Rapidly while Less Abundant Species' Numbers Are Rising. *Ecology Letters*. 2015, Vol. 18, No 1, s. 28–36.
- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.

KANT, Immanuel – GREGOR, Mary (ed.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 052137103.

KANT, Immanuel – BARABAS, Marina – KOUBA, Pavel (ed.). *Základy metafyziky mravů*. 3., opr. vydání. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-501-2.

KELCH, Thomas. *Globalization and Animal Law: Comparative Law, International Law and International Trade*. Kluwer Law International, 2011. ISBN 9041133380.

MÜLLEROVÁ, Hana – STEJSKAL, Vojtěch. *Ochrana zvířat v právu*. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2317-9.

NARVESON, Jan. *The Libertarian Idea*. Peterborough: Broadview Press, 2001. ISBN 1-55111-421-6.

RABOCH, Jiří – ZVOLSKÝ, Petr. *Psychiatrie*. Praha: Galén, 2001. ISBN 80-7262-140-8.

RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-89-9.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004. ISBN 978-0-520-24386-6.

ROBERTS, R. A. et al. Dosing-Induced Stress Causes Hepatocyte Apoptosis in Rats Primed by the Rodent Nongenotoxic Hepatocarcinogen Cyproterone Acetate. *Toxicology and Applied Pharmacology*. 1995, Vol. 135, No. 2, s. 192–199.

ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. ISBN 978-0-230-21944-1.

RUDEBECK, P. H. – BUCKLEY, M. J. – WALTON, M. E. – RUSHWORTH, M. F. S. A Role for the Macaque Anterior Cingulate Gyrus in Social Valuation. *Science*. 2006, Vol. 313, No. 5791, s. 1310–1312.

SHERMER, Michael. *The Moral Arc: How Science and Reason Lead Humanity Toward Truth, Justice and Freedom*. New York: Henry Holt & Company, 2015. ISBN 9780805096910.

SOUTHWOOD, Nicholas. *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ISBN 9780199539659.

SUN, Duxin. Why 90% of Clinical Drug Development Fails and How to Improve it? *Acta Pharmaceutica Sinica B*. 2022, Vol. 12, No. 7, s. 3049–3062.

TAYLOR, Robert. *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2011. ISBN 9780271037714.

TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-086-6.

VANČATA, Václav. *Primatologie, 2. díl: Catarrhina – opice a lidoopi*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2003. ISBN 8072901273.

VARKI, Ajit – NELSON, David. Genomic Comparisons of Humans and Chimpanzees. *Annual Review Anthropology*. 2007, Vol. 36, No. 1, s. 191–209.

WARREN, Mary Anne. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 0-19-823668-9.

WEBSTER, John. *Animal Welfare: Limping Towards Eden: A Practical Approach to Redressing the Problem of Our Dominion over the Animals*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2005. ISBN 978-14051-1877-4.

Online zdroje

Animal Use Statistics. *Humane Society International* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.hsi.org/news-media/statistics/>>.

CARRUTHERS, Peter. *Against the Moral Standing of Animals* [online]. [cit. 2018-09-03]. Dostupné z: <<http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>>.

CARUS, Felicity. UN Urges Global Move to Meat and Dairy-Free Diet. *The Guardian* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.theguardian.com/environment/2010/jun/02/un-report-meat-free-diet>>.

Court in UAE Says Beating Wife, Child OK if No Marks Are Left. In: *CNN* [online]. 2010 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<http://edition.cnn.com/2010/WORLD/meast/10/19/uae.court.ruling/index.html>>.

CUDD, Ann – EFTEKHARI, Seena. Contractarianism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/>>.

GERICKE, Corina. Vorbeugen ist besser als Heilen. In: *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/praevention/132-vorbeugen-ist-besser-als-heilen>>.

GERICKE, Corina. Warum Tierversuche nicht nötig sind. In: *Ärzte gegen Tierversuche* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.aerzte-gegen-tierversuche.de/de/tierversuche/tierversuche-allgemein/248-warum-tierversuche-nicht-noetig-sind>>.

HOMOLOVÁ, Marie. Inteligence je zřejmě vrozená, přesto si zaslouží trénink. *iDNES.cz* [online]. 22. 6. 2007 [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/onadnes/vztahy/inteligence-je-zrejme-vrozena-presto-si-zaslouzi-trenink.A070622_130408_zdravi_ptp>.

WHO. IARC Monographs Evaluate Consumption of Red Meat and Processed Meat. In: *The International Agency for Research on Cancer* [online]. World Health Organisation, 2015 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <https://www.iarc.who.int/wp-content/uploads/2018/07/pr240_E.pdf>.

POKORNÝ, Zbyněk. Welfare zvířat. In: *ChovZvířat.cz* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<http://www.chovzvirat.cz/clanek/675-welfare-zvirat/>>.

RITCHIE, Hannah – ROSADO, Pablo – ROSER, Max. Meat and Dairy Production. In: *Our World in Data* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://ourworldindata.org/meat-production>>.

SCHIERMEIER, Quirin. Eat Less Meat: UN Climate-Change Report Calls for Change to Human Diet. *Nature* [online]. 2019 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.nature.com/articles/d41586-019-02409-7>>.

UN. We Need to Talk About Meat. In: *United Nations* [online]. 2021 [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://unfccc.int/blog/we-need-to-talk-about-meat>>.

Why Mouse Matters. In: *National Human Genome Research Institute* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.genome.gov/10001345/importance-of-mouse-genome>>.

WHO Releases First Global Reference Guide on Safe and Effective Use of Essential Medicines. In: *World Health Organization* [online]. [cit. 2023-03-21]. Dostupné z: <<https://www.who.int/news/item/04-09-2002-who-releases-first-global-reference-guide-on-safe-and-effective-use-of-essential-medicines>>.

Zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání. In: *Sbírka zákonů České republiky. Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <<https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>>.

Zákon č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí. In: *Sbírka zákonů České republiky. Ministerstvo vnitra České republiky* [online]. [cit. 2023-03-20]. Dostupné z: <<https://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>>.

Zpráva Komise Radě a Evropskému parlamentu: Sedmá zpráva o statistických údajích týkajících se počtu zvířat používaných pro pokusné a jiné vědecké účely v členských státech Evropské unie. In: *Europe.eu* [online]. [cit. 2022-08-22]. Dostupné z: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/CS/TXT/PDF/?uri=CELEX:52013DC0859&from=EN>>.