

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Svoboda
a neklid
zvířecího života
Florence Burgatová



KAROLINUM

Svoboda a neklid zvířecího života

Florence Burgatová

Z francouzského originálu Liberté et inquiétude de la vie animale,
vydaného nakladatelstvím Éditions Kimé roku 2006,

přeložila Olga Smolová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Edici Myšlení současnosti

řídí Miroslav Petříček

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Redakce Martin Lukáš

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

© Univerzita Karlova, 2018

© Éditions Kimé, Paris, 2006

Translation © Olga Smolová, 2018

ISBN 978-80-246-4056-3

ISBN 978-80-246-4060-3 (online: pdf)

Tato kniha vychází za pomoci programu na podporu
publikační činnosti F. X. Šalda Francouzského institutu v Praze.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la
publication F. X. Šalda, a bénéficié du soutien de l'Institut français
de Prague.

**INSTITUT
FRANÇAIS**

PRAGUE



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2019

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Na památku mého otce Jeana-Pierra Burgata

Úvod /11

PRVNÍ ČÁST: MÍSTO A FUNKCE KONCEPTU
ANIMALITY /23

1. „Zvíře“: pojem pro vše, čím člověk nesmí být /25
2. Animalizace člověka a animalizace zvířete /39
3. Biologická humanizace zvířat
(poznámky ke xenotransplantacím) /49

DRUHÁ ČÁST: REDUKCIONISMY ŽIVOTA ZBAVENÉHO
INTERIORITY /63

1. Bolest „pouze zvířecí“: otisk karteziánství /65
2. Od souvztažnosti těla a duše
k materialistickému monismu /93
3. Animalita neboli „život vůbec“ /123

TŘETÍ ČÁST: ROZMACH ŽIVOTA /151

1. První záchvěvy svobody /153
2. Klid rostlinného života /167

ČTVRTÁ ČÁST: NEKLID ZVÍŘECÍHO ŽIVOTA /197

1. Zakoušet sebe jako singularitu v nepřátelském světě:
živočišný organismus a ipseita /199
2. Pohyblivost jako znak neúplnosti živé bytosti:
pocíťovat a pohybovat se v čase a prostoru /221
3. Významové světy a dialektika chování /235
4. Rozvrat struktur chování /259

Závěr /279

Poznámka překladatelky /283

Literatura /285

Jmenný rejstřík /293

*Toto rozvíjení zvířete je jako čistá brázda,
která nepatří žádné lodi.*

Maurice Merleau-Ponty

Jaké místo, jakou roli, jaký status západní filosofie vymezila zvířatům? Vedle prací z dějin filosofie, jež se těmito otázkami zabývají u toho či onoho autora nebo v tom či onom konkrétním období, tuto problematiku zpracovala Elisabeth de Fontenayová ve velice cenné souborné publikaci, v níž tuto filosofickou tradici a její pojetí animality kriticky zkoumala napříč historií.¹ Já se zde chci zaměřit na originalitu, s jakou na život zvířat nazírala fenomenologie. Vynesla na světlo partikularity, jimiž se jejich život zásadně liší od života rostlin, tzn. spontánní pohyb, vnímání a emoce, a na jejich základě tomuto životu přiznala neklidný charakter. Vzájemné propojení uvedených atributů stvrzuje *nepřirodnost* zvířecího života. To je základní teze mé studie. Uvědomění si skutečnosti, nejprve u Hegela,² že uvnitř organického života takový rozdíl existuje, způsobilo zásadní rozchod s filosofickou tradicí, která animalitu většinou definovala privativním způsobem.

Chceme-li ukázat, v čem spočívá skutečná originalita fenomenologického přístupu, musíme se podle mého soudu nejprve v krátké retrospektivě vrátit k tomu, jaké místo a funkci zaujímal koncept animality v moderní filosofii. Fenomenologie se totiž, alespoň co se zvířat týče, vymezuje proti karteziánskému dualismu a reflexivní subjektivitě, která jej doprovází jako jediný možný způsob otevření se světu. Tento návrat k původnímu

¹ Elisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998. Dovoluji si zde uvést odkaz na svou recenzi této knihy: Florence Burgat, „La question animale“, *Critique* 629 (říjen), 1999, s. 800–813.

² Aristotelovo rozlišování vegetativní duše od senzitivní duše je nepochybně prvním krokem směřujícím k reflexi spontánního pohybu a jeho ontologických důsledků.

tématu mého odborného zájmu (budování rozdílu mezi člověkem a zvířaty) mě v první části knihy přivádí k analýze dvou aspektů: na jedné straně k analýze argumentační strategie, na níž je založena tzv. animalizace člověka, tzn. upírání plného lidství některým lidem, a na straně druhé k analýze argumentů, které hájí biotechnologické využívání zvířat pro transplantace zvířecích orgánů do lidského těla (xenotransplantace). Vůdčím tématem naší analýzy bude úloha, kterou sehrává ontologicky degradující definice animality, neboť je stále považována za protipól lidství, pojímaného jako překonání animality. Poté se zaměříme na problémy, které přináší mechanistická interpretace života coby života bez interiority (druhá část: Redukcionismus života zbaveného interiority); tyto problémy nás zavedou k jádru této studie – ke specifčnosti zvířecího života, jíž věnuji třetí a čtvrtou část knihy (Rozmach života; Neklid zvířecího života). Ještě než stručně načrtnu základní linie naší reflexe, ráda bych zde nejprve představila koncepcce animality, které mají v západní filosofické tradici dominantní postavení.

Moderní filosofické koncepcce animality lze podle mne rozdělit do dvou hlavních myšlenkových proudů, za jejichž protipól považují fenomenologii. Její přínos k reflexi animality v mých očích představuje – což se mi, jak doufám, podaří ukázat – východisko ze slepých uliček, ve kterých uvízly klasické koncepcce animality. Tyto koncepcce lze od sebe odlišit tematicky, nikoli historicky (nejedná se totiž o dva po sobě jdoucí, ani vždy jasně rozdílné momenty): první koncepcce zvířata *začleňuje do sféry člověka*, aby bylo možné filosoficky budovat jejich odlišnost; zvíře zde představuje rub člověka. To je role a místo, které „zvíře“ ve filosofických diskurzích zaujímá především. Zvíře, animalita: položíme si otázku, co na rozdíl od jednotného čísla vyjadřuje plurál (zvířata). V první kapitole se spolu s Jacquesem Derridou budeme tázat, proč je užívání singuláru, jímž se ve skutečnosti označuje nekonečná diverzita živých bytostí a jejich způsobů bytí, neoprávněné. Jednotné číslo se používá s cílem oddělit od sebe „člověka a zvíře“ jediným a trvalým řezem poté, co jsme diverzitu zvířat konceptuálně rozpustili v jednom jediném homogenním celku. Druhá koncepcce zvířata *začleňuje do sféry přírody*, kterou považuje za receptakulum řízené neměnnými zákony. Zvířata jsou v tomto

pojetí nazírána prizmatem mechanistické inteligibility. Poznáváme tu otisk karteziánské biologie, tedy té biologie, která žívému nevyčlenila žádné specifické místo, a otisk behaviorismu, jenž z karteziánství vzešel. Zvíře je zde součástí rozprostraněnosti, jeho život je instinktivní, jeho vztahy k vnějšku jsou zredukovány na chemicko-fyzikální výměnu. V tomto smyslu jsou zvířata v zajetí determinismů, od nichž se údajně nemohou nijak odchýlit a jimiž se dá dostatečně charakterizovat celý repertoár jejich chování. Z toho je jasně patrný více méně striktní mechanicismus. Ve značné části naší reflexe se pokusíme ukázat, jak velkou dědičnou sílu a setrvačnost toto myšlení má.

Problém začleňování zvířat do sféry člověka na jedné straně a do sféry přírody na straně druhé je podle mne naprosto klíčový. Tímto začleňováním, které je spíše výsledkem zaslepenosti než kalkulu, se otázka neřeší a posouvá se do jiné roviny. Vedle těchto dvou hlavních typů začleňování, které se ve filosofických diskurzích ve vztahu ke zvířatům používají, ale existují i jiné typy začleňování, které navíc ohrožují vpravdě filosofickou dimenzi reflexe animality. Tuto hrozbu podle mne představují některé proudy scientismu, které by zvířata rády přenechaly pouze biologickým vědám, a veškeré otázky, jež se jich týkají, tak zredukovaly na čistě biologickou dimenzi – a to v rámci toho typu biologie, který si stále bere za vzor fyzikální vědy a ve zvířeti spatřuje tělo bez interiority. Tato pozitivistická snaha, jak víme, ovlivňuje i pohled na člověka samého, ale jen velmi zřídka chápeme její neoprávněnost v případě zvířat. V tomto ohledu je potřeba si uvědomit, že několik velkých německých biologů první poloviny dvacátého století pochopilo, že do zorného pole jejich disciplíny je nutno vnést filosofické koncepty jako svět, subjekt, sebe-vědomí, intencionalitu, afektivní dispozici..., protože zde bylo riziko, že se navždy minou s cílem svého výzkumu: se specifikami chování. Proto se rázně rozhodli pro fenomenologický přístup a chování zvířat navrátili nejen komplexitu, ale dokonce i svobodu, kterou mu behaviorismus a jeho více či méně mechanistické varianty upíraly. Máme zde na mysli (dosud běžný) způsob interpretace chování či spíše postojů chování, které lze snadno zkoumat v laboratorních podmínkách a které jsou vynuceny situacemi narušujícími spontánnost, bez níž se však vytrácí chování coby

významový celek. Proto zde budeme věnovat velký prostor revoluci, kterou do filosofické teorie přinesla fenomenologie v tom smyslu, že vyvrátila metodologickou a epistemologickou validitu atomizujícího přístupu k chování, jímž se vyznačuje behaviorismus.

Vpravdě filosofickou dimenzi naší otázky ohrožují i humanitní vědy (mám zde na mysli antropologii a sociologii), protože vytvářejí iluzi, že existují jen zvířata „užitečná“ pro člověka (domestikace, obětní role v její antické i současné formě...), nebo když řešení etických problémů, které při využívání zvířat (chov pro maso, lov, laboratorní pokusy...) vznikají, redukuje na řešení „sociálně přijatelná“. Pouze s těmito přístupy k problematice zvířat tedy nemůžeme vystačit, ani se s nimi spokojit, a to bez ohledu na jejich kvalitu. Tento aspekt tu pouze zmíním, ale zasluhoval by samostatnou analýzu argumentačních strategií, které tyto dva obory ve své reflexi tématu „zvíře“ používají. To však není cílem této knihy.

Ve fenomenologickém pohledu na život zvířat a způsoby chování, jimiž se projevuje, je kritika mechanicismu neustále přítomna – její pohled se skutečně radikálně rozchází se základními principy behaviorismu, z něhož termín chování [angl. behaviour] vzešel. Přesto jsem považovala za důležité zde vyhradit zvláštní prostor kategorii, do níž karteziánský mechanicismus zařadil zvířecí bolest. A to přinejmenším ze dvou důvodů: epistemologického a etického. A zároveň i z důvodu metafyzického, protože v nejhlubší vrstvě materialistického monismu, který hlásají někteří naši současníci (fyziologové a filosofové), je třeba *víru* v řez mezi člověkem a zvířaty udržovat, aby se předešlo obávaným důsledkům, jako např. prolomení zákazu dělat pokusy na lidech, a nikoli pouze na „zvířecích modelech“, z nichž každý má osvětlit vždy jednu část psychofyziologického fungování člověka. Současný, navenek sekulární a materialistický diskurz (problém už není „duše zvířat“) totiž navazuje na diskurz, který kdysi probíhal v karteziánských kruzích, jak ukázal Jean-Luc Guichet.³ Cílem mechanistického uvažování je vysvětlit, proč se bolest vyskytuje

³ Jean-Luc Guichet, „La chair et la distinction: la vivisection entre métaphysique et éthique chez Malebranche et quelques cartésiens“, *Cahiers d'histoire de la philosophie* (Le vivant et ses normes) 3, 2004, s. 11–36.

u člověka, a současně ji popřít u zvířete. To je problém, který má tato teorie vyřešit. Protože člověk i zvíře jsou živé bytosti, je potřeba život a bolest od sebe epistemologicky odlišit a ukázat, že bolest cítí jedině člověk: i když má fyziologické kořeny, její pociťování – tzn. její objektivní existence – je metafyzické povahy. Pouze duše cítí, prohlašuje Descartes. Bolest tudíž nijak nesouvisí se životem, zato s duchem souvisí v každém ohledu. Problém tedy spočívá v tom, jak uvnitř pulzujícího života narýsovat hranici mezi zvířecím životem, který je třeba zredukovat na čiré fyziologické pochody, a duší – či jak dnes raději říkáme – lidskou důstojností, kterou jako jedinou může bolest skutečně zasáhnout.

Přímo na Descartových textech ukážeme, že z jejich konceptuálního rámce stále čerpají i nejmodernější definice zvířecí bolesti (bez ohledu na to, zda pocházejí z filosofického diskurzu nebo z biologie). *Idealita bolesti prožívané zvířaty*, která se zrodila v Descartově myšlení, má dodnes velkou setrvačnost, protože život stále nazíráme podle mechanistické logiky; *idealitou* míním ideu bez obsahu, označující bez označovaného, tzn. vnější projevy bolesti, které k ničemu neodkazují: karteziánské zvíře má jen její symptomy. Mechanistická interpretace života ale s sebou nese stále tatáž úskalí. Podle Descarta i podle některých našich současníků, které oslovuje materialistický monismus, je totiž potřeba člověka tak či onak chránit před ontologickou nivelizací, ke které tato interpretace vede, a najít prostředek, jak člověku za každou cenu zachovat zvláštní morální status, což v takovém konceptuálním kontextu představuje pokoutný návrat k metafyzice.

Proto souvislosti mezi karteziánským dualismem a materialistickým monismem zasluhují hlubší zkoumání, pokud v definici rozdílů mezi člověkem a zvířetem stále ještě (jak se domníváme) hrají určitou roli souvztažnosti těla a duše. V touze zdolat překážky, které před nás klade dualismus, se nám monismus může jevit jako schůdnější cesta. Chtěla bych však ukázat, že své sliby neplní a že problémy, které přinejmenším současný materialistický monismus přináší, jsou tím zrádnější, oč více je zastírá pocit, že dualismus těla a duše a jeho ztotožňování s rozdílem mezi zvířetem a člověkem je už dávno překonaná věc. Jinými slovy: chceme se zde tázat, zda má smysl

potírat dualismus pouze a jen proto, abychom dokázali myslet zvířecí život v jeho jedinečnosti. Problematiku nejmodernějšího materialistického monismu nám v celé šíři osvětlí debaty o problémech souvztažnosti těla a duše, tak jak je formuloval Gassendi ve svých námitkách vůči Descartovi, a také řešení Leibnizovo. Po jejich krátkém nástinu uvidíme monistickou cestu v novém světle. Spíše než jako rozchod s dualismem se monismus ukazuje jako snaha o výlučné rozvíjení své nejobdařenější substance, tzn. hmoty, jejichž dokonalost a autonomie vyzdvihoval Descartes ve spojení s tím, co bylo později nazýváno jako jeho zvíře-stroj, aby jeho odpůrci nakonec, jak známo, dospěli k obhajobě idey člověka-stroje, jenž údajně také za vše vděčí rozprostraněnosti.

Máme-li definovat místo, které si specifčnost konceptu animality žádá, musíme jej nejprve vysvobodit z obou sfér, do nichž je začleňován. Tuto specifčnost musíme nahlédnout z několika úhlů; z hlediska živého a jemu přisuzovaných charakteristik: K čemu dochází při přechodu z roviny anorganická do roviny organická? Partikularitu zvířecího života však musíme zkoumat i v porovnání se životem rostlin. Dále je také třeba přihlídnout k rozdílům, které panují uvnitř samotné živočišné říše a od nichž se odvíjí celá rozmanitá škála vztahů jedince k jeho okolí. V těchto otázkách pokročíme díky Bergsonovým analýzám, které publikoval ve *Vývoji tvořivém*, Schopenhauerově úvaze o projevech vůle v přírodě a také díky „filosofické biologii“ Hanse Jonase. Vodítkem nám budou i Uexküllovy analýzy zvířecích světů a jeho perspektiva „skrytého plánu přírody“ schopného udržet pohromadě chaos světů, tak aby koexistovaly a nerozplynuly se jeden v druhém – aniž by lidský svět živočišné světy přesahoval či sjednocoval. Co se doopravdy stane, přestaneme-li na jedné straně chápat život podle fyzikálních zákonů a na straně druhé jej hodnotit na základě antropologických, zejména kognitivních kritérií a konečně si povšimneme dynamiky, která je mu vlastní?

Co se týče rozdílu mezi rostlinným organismem a živočišným organismem, zakladatelské, a proto nepřekonatelné jsou Hegelovy analýzy v jeho *Filosofii přírody*. Jestliže živé vzniká s rostlinnou přírodou, zprostředkovanost a strukturální rozdíly se objevují teprve s živočišným organismem. Anorganické

je čistá nerozlišenost, zatímco organické se musí vyrovnávat s rozparem, že je vůči sobě samému neustále někým jiným. Spolu s živočišným životem se objevuje ještě další rozpor, tentokrát v samotném nitru živého. Zůstává-li rostlina odkázána na místo svého zakořenění, kde je fakticky zajata do imamentního a bezprostředního vztahu k svému prostředí, spontánní pohyb zvířete, jenž je nutností a zároveň i svobodným aktem (nejen sebezáchovou a ochranou organismu, ale také čirým přáním zkoumat), otevírá v osudí života novou kapitolu. Jestliže s příchodem živého nastává ontologický rozchod s anorganickým, živočišný život znamená další takový rozchod s rostlinným životem. Sebepocitování se formuje tváří v tvář nepřátelskému světu a na místo, kde vládla pouhá vitalita rostlinného života, nastupuje neklid; zvíře, říká Hegel, „pocituje neklid, úzkost a neštěstí“.⁴ V rostlinné říši prostředí a *ipse* [soi] totiž tvoří homogenní celek, kde nedochází k žádné separaci. Právě z tohoto důvodu můžeme v případě rostlinného života hovořit o imanenci a bezprostřednosti. Dráždivost, která je už na buněčné úrovni známkou citlivosti vůči vnějším činitelům, je nepochybně projevem otevřenosti vůči exterioritě, ale organismus, který se vyznačuje pouze dráždivostí, reaguje na prostředí, od něhož se neodlišuje v pravém slova smyslu. Proto v této otevřenosti nelze, jak upozorňuje Hans Jonas, spatřovat „reálný vztah ke světu“.⁵ Pro budování takového vztahu je potřeba mít svět objektů, k nimž subjekt svobodně směřuje, a tento typ pohybu mohou realizovat jen motorické struktury řízené nervovým systémem.

Pomocí definice rozdílu mezi nezprostředkovaným a zprostředkovaným vztahem k prostředí se živočišný svět vzdaluje

⁴ G. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, přel. Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris 1970, § 368, s. 341. Překlad Bernarda Bourgeoise: „Kontext vnější kontingence neskýtá téměř nic jiného než cizotu; je plný neustálého násilí a na pocitování zvířete, jež je pocitováním *nejistoty*, *úzkosti* a *neštěstí*, působí jako neustálá hrozba nebezpečí.“ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, Vrin, Paris 2004, § 368, s. 324. Nelze než uvítat tento rozsáhlý překladatelský počín obsahující tři vydání *Filosofie přírody* (1817, 1827, 1830), včetně autorových dodatků, které nesmírně přispívají k pochopení jeho díla.

⁵ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, De Boeck Université, Paris – Bruxelles 2001, s. 111.

prostému životu rostlin, tzn. životu, který neprošel separací. V živočišném světě se objekt touhy nenachází v bezprostřední blízkosti zvířete; od toho, co si chce přisvojit nebo čemu se chce přiblížit, je odděleno a celý tento proces, nezbytný k dosažení cíle, doprovázejí emoce. A právě v tomto spojení pohyblivosti, vnímání a emocí tkví jedinečnost zvířecího života – života, jenž se zvnitřňuje a ztrácí svůj klid. Není pohyblivost známkou neúplnosti živé bytosti, jejíž existence spočívá v neustálém hledání, aniž by jí poskytovala jistotu, že dosáhne kýženého cíle? Takový je vpravdě existenciální úděl zvířete, jinak to nazvat nelze. Protiváha této svobody, v porovnání s rostlinami zakořeněnými na jednom místě a z toho vyplývající nemožností uniknout jakémukoli nebezpečí, spočívá v tom, že zvířata určitým způsobem musejí svůj život chtít.

V případě „zvířete a rostliny“ se nejedná o období apriorní opoziční struktury, na jejímž základě byla vyhloubena propast mezi „člověkem a zvířetem“, nýbrž o fenomenologickou analýzu nepřeborných cest, kterými se život ubírá, a v naší třetí a čtvrté části se snažíme bohatost a plodný potenciál tohoto přístupu ukázat. Tématem těchto částí je nejprve rozmach života, který se projevuje skrze metabolismus a život rostlin; posléze neklid zvířecího života, tak jak je zakoušen při své cestě světem, který je téměř vždy nepřátelský. Budeme se zde zabývat zejména zvířecím chováním, včetně rozvratu struktur řídících jeho křehkou rovnováhu (vodítko nám k tomu poskytne Henri Ey). V žádném případě nám tedy nejde o to, budovat definici animality na troskách rostlinného světa, ale seriózně se zabývat tím, čím se zvířata od rostlin odlišují. O tom, jak je důležité odlišnosti mezi životem rostlin a životem zvířat zohlednit, mě přesvědčily Heideggerovy analýzy animality, kterou redukuje na „život obecně“. Právě z hlediska této velice diskutabilní rovnocennosti (nerozlišování těchto forem života) budeme Heideggerův postup i závěry, ke kterým dospěl, zkoumat. Nejistá cesta světem, kterou zvířata nevyhnutně podstupují; to, že okolní věci a bytosti vnímají jako odlišné od sebe samých (na základě čehož se rodí sebepocitování, jak ukazuje Hegel a posléze Hans Jonas); vytrvalost, s jakou ve svém úsilí musejí pokračovat, aby dosáhla cíle, zasévají do rozpínajícího se života nebyvalou strastiplnost. Kromě toho je zvířeti konečností jeho

existence vyměřen určitý čas – jakkoli ji nedokáže pojmově uchopit. Neklid, který se k této základní konečnosti váže, není nutně produktem jejího uvědomování [*se-savoir-fini*] (produktem abstraktní představy o smrti či její konceptualizace); jedná se o dvě odlišné věci, které se přesto často zaměňují. Existence zvířete „je konečnou existencí [*endliche Existenz*]“,⁶ píše Hegel. Jak této dimenzi, o níž v případě rostlin takto hovořit nelze, nepřiznat rozhodující ontologický význam?

Ve fenomenologické meditaci nad charakteristickými vlastnostmi zvířecího života zaujímá chování ústřední místo, neboť je nejvyšším projevem života a jeho svobody. Skutečně nosné analýzy zvířecího chování nacházíme u Maurice Merleau-Pontyho a Frederika Buytendijka. Výchozí otázka, která jejich pracím udává hlavní směr, zní takto: je oprávněné zacházet s projevy chování jako s přírodními fakty? Pokud zvíře své bytí vyjevuje právě chováním, je důležité znovu jasně a zřetelně říci, čím se fyzikální procesy odlišují od procesů vitálních: první typ procesů tvoří *korelační* jednotu, zatímco druhý typ procesů tvoří jednotu významovou. Chování, tzn. jeho význam a niterné důvody, kvůli nimž se určitý jedinec chová tak, a ne jinak, proto nemůže dostatečně osvětlit rovina fyzikální kauzality. Rozcházejí-li se Merleau-Ponty i Buytendijk s mechanicismem, v žádném případě to neznamená, že by se vraceli k vitalismu. Fenomenologický přístup se opírá o jiné základy. Záhadná vitální síla, ani pojetí organismu coby stroje, byť doplněného o koncept vědomí, totiž význam chování postihnout nemohou.

Chceme-li myslet *svobodu* a *subjekt* nezávisle na kritériích moderní subjektivity – neboť přesně to je naším cílem –, je třeba přistoupit k desubjektivizaci, můžeme-li si zde takový neologismus dovolit. Svobodu zde musíme chápat jako rozštěpení uvnitř čiré imanence, a nikoli jako pohyb vědomí. Takto chápanou svobodu, která je – na rozdíl od anorganického světa – bytostně vlastní životu, projevuje rostlina, a ještě předtím buněčný metabolismus. S cílem popsat zvíře v jeho vlastním světě Jacob von Uexküll hned od počátku zavádí

⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 375, s. 345 v překladu Maurice de Gandillac; s. 329 v překladu Bernarda Bourgeoise.

pojmem subjekt. Stejně jako tomu bylo s konceptem svobody u Hanse Jonase nebo konceptem vědomí u Bergsona, i zde se musíme pokusit o určitý odstup vůči tradičnímu významu subjektu popisovaného jako reflexivita. Musíme se zde pokusit myslet subjekt bez vědomí. Podle Uexkülla je totiž *subjektem* každý jedinec, který jedná a vnímá, a jemuž se v důsledku toho vyjevuje svět vnímání [Merkwelt] a svět působení [Wirkwelt]. Protože se rostliny omezují pouze na působení, nejsou subjekty. Dále uvidíme, v jakém smyslu lze v jejich případě hovořit o objektech obdařených významy. Evidentně právě na základě četby Uexküllových textů používá koncept subjektu k popisu zvířat i Buytendijk. Podle něho se dá subjekt rozpoznat podle způsobu existence, jehož dvojí charakteristika spočívá ve vnímavosti vůči významům, které jsou subjektu srozumitelné, a v činnosti, kterou na tyto významy inteligentně reaguje a zároveň přitom produkuje významy nové. Důležitost, jakou Buytendijk po Uexküllovi přisuzuje *významu* v živém světě, je pozoruhodná. Konečně představuje-li každý organismus (buňka či rostlina) určitou významovou jednotu, neznamená to ještě, že každý organismus je i subjektem, podobně jako každý pohyb není chováním. Za chování lze označit pouze spontánní pohyby, protože vyjevují určitou situaci. Tyto od základu přepracované koncepce chování, touhy, existence, zvířecích světů... zásadním způsobem narušují úzce antropologickou četbu těchto pojmů, která mimolidský život – ať rostlinný či zvířecí – vykazuje do temnot „přírody“ a vytváří z něj homogenní celek. S novými koncepcemi se na hony vzdalujeme velkému protikladu mezi „životem vůbec“ a lidskou existencí, mezi přírodou a člověkem.

Koncept formy, který na jedné straně navrhuje Merleau-Ponty, a kontrapunktická teorie popisující vztahy jako propojení orgánu s významy světa, kterou na straně druhé, díky od základu změněnému pohledu na biologii, navrhuje Jacob von Uexküll, umožňují myslet chování jako dialektický vztah mezi zvířetem a jeho umweltem, tzn. jako vztah, který *není nikdy dán předem*. Chování je strukturováno časem budoucnosti, tedy i nejistotou a svobodou, které budoucnost provázejí. Spolu se zvířecím chováním se ve světě rodí zcela nové typy vztahů a zanechávají v něm otisky; Merleau-Ponty se nebojí napsat,

že „už dost dobře nevidíme, kde začíná chování a kde končí duch“.⁷ Ve světě pocítování (jež Erwin Straus odlišuje od klasického pojetí počítků coby nespojitých prvků) je živému dána totalita, která tvoří společný nejazykový svět, v němž se setkávají zvířata i lidé, a která se vyznačuje jednotou subjektu a světa, jež je produktem této totality.

Konečně vyznačuje-li se ona neustále hledající a svobodně se pohybující bytost svou neúplností, neskrývá se v této neúplnosti kolébka touhy – čehosi, co už není pouhou apetencí [appétit], jíž se obecně říká „potřeba“? Existuje typ touhy, která je bytostně vlastní zprostředkovanému životu a která spočívá v tom, že subjekt zakouší vzdálenost, jež ho dělí od objektu touhy. Při cestě prostorem, která pro něj není bez rizika, tedy musí projevit trpělivost a vytrvalost. Tento neokamžitý charakter uspokojení, tento odklad, jenž je samotným jádrem touhy, úzce souvisí se spontánním pohybem. Proto se touha otevírá i zvířecímu světu, a nikoli pouze světu lidskému, a uznáním tohoto faktu udělaly fenomenologické koncepce obrovský a rozhodující krok – jak vzhledem k filosofické tradici, tak vzhledem k behaviorismu. Nejdále na této cestě pokročil Hegel. Zvířecí touhu totiž neredukuje na schopnost odložit uspokojení na později, ale připojuje k ní zvláštní formu netečnosti k věcem [či ponechání-být věcí, *laisser-être les choses*], aniž by však zvířata vůči nim byla lhostejná. Podle něj nemají k vnějším věcem pouze vztah apropriace a znicování (jako tomu je v případě predace a konzumace): ponechávají v klidu to, co je jiné, *aniž by však vůči tomu byla lhostejná*. V tomto dříve nepředstavitelném rysu zvířecí touhy, na který Hegel upozornil, je podle něj třeba vidět počínající se teoretický poměr k věcem: zvíře v tomto úmyslném ponechání-být zakouší vnitřní uspokojení z kontemplace.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Seuil, Paris 1995, s. 233.

PRVNÍ ČÁST:
MÍSTO A FUNKCE KONCEPTU ANIMALITY

KAPITOLA 1:
„ZVÍŘE“: POJEM PRO VŠE, ČÍM ČLOVĚK NESMÍ BÝT

Lidé jsou zřejmě především těmi živými bytostmi, které si darovaly slovo,¹ aby jeho prostřednictvím mohly o zvířeti jednohlasně hovořit jako o někom, kdo podle nich jako jediný zůstal bez odpovědi, beze slova odpovědi.² S touto křivdou se už nedá nic dělat a ještě dlouho ji nikdo nenapraví. Je s tímto slovem spjata, či spíše se v tomto slově koncentruje – ve slově zvíře, které si lidé darovali jakoby do kolébky, dali si je darem, aby se mezi sebou poznali a stali se tím, za koho se považují, totiž lidmi, kteří jsou schopni odpovídat a odpovídají ve jménu lidí.

Jacques Derrida

V novověkém a současném západním filosofickém diskurzu zaujímá rozdíl mezi člověkem a zvířetem zvláštní místo a funkci, a to hlavně proto, jak je strukturován: způsob, jakým se hlavní koncepty tohoto paradigmatu prolínají, povaha korelací, které je staví do protikladu i spojují (duše/tělo, příroda/kultura, inteligence/instinkt, život/existence atd.), se stávají skutečným nástrojem určeným k vytváření toho, co lze nazvat ontologickou chudobou zvířete.

¹ Větu „se sont donné le mot“ lze chápat ve třech významech: „stanovili si slovo pro označení něčeho“, „dali si, (tj. darovali si, věnovali si) slovo“ a „dohodli se, uzavřeli spolu dohodu“ (pozn. překl.).

² Derrida tu výslovně odkazuje na filosofickou tradici, která upírá zvířatům řeč, „přesněji řečeno odpověď, tzn. odpověď, kterou je třeba jasně a zřetelně odlišovat od reakce“, zkratka upírá jim „právo a schopnost odpovídat“, přiznává jim pouze schopnost reakce na podněty. Srv. Jacques Derrida, „L'animal que donc je suis“, in: Marie-Louise Mallet (ed.), *L'Animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1999, s. 283; a dále v textu této knihy.

Užití tohoto singuláru (zvíře) je zde nezbytné, máme-li spolu s Jacquesem Derridou ukázat, že se tento obecný název zvíře – hodící se údajně na jakéhokoli jedince kteréhokoli druhu – používá se záměrem „vypočítavého zneuznávání“.³ Vědomé popření nesmírné diverzity zvířecí říše jde ruku v ruce s tvrzením, že existuje jen jediný a neporušitelný řez, jasný a nepochybný rozdíl mezi „Člověkem s velkým Č a Zvířetem s velkým Z“⁴ – hranice nápadně jednoduchá (neboť „neexistuje Člověk *versus* Zvíře“⁵), jejíž zavedený charakter by bylo třeba nejprve myslet, aby nám její samozřejmost začala být podezřelá. K tomuto zneuznávání nedochází ani náhodou, ani bezdůvodně: Zvíře je slovo, které, jak píše Derrida, *instituovali* lidé, a „udělili si právo a pravomoc označovat jím jiného živého“⁶; pod dojmem zakládající funkce tohoto termínu si téměř dovedeme představit prvotní výjev, při němž k jeho institování došlo (snad ten, kdy Hospodin vyzývá Adama, aby dal zvířatům jména). Jediná a neporušitelná hranice vypadá jako samozřejmost: jako *cosi* tak hluboce *automatického*, že filosofie (západní kanonický diskurz) ve své naprosté neschopnosti tento automatismus narušit ho naopak podle Derridy přijala jako svou myšlenkovou základnu a jeho domýšlivost tak posílila. V důsledku toho se spolčila se zdravým rozumem a dohodla se s ním, že ze „Zvířete“ udělá koncept, pod který člověk bude moci zahrnout všechny živé bytosti, za něž se rozhodl nepřevzít žádnou odpovědnost. Jakmile však už jednou vezmeme na zřetel, že zvířecí říše je rozmanitá, ideu vyhraněného protikladu, který všechna zvířata redukuje na pouhé Zvíře, už nelze udržet a do popředí se dostává rozdílnost, která už nemá tak jasné kontury, množí se, štěpí a větví, nevede přímým směrem: rozdílů se objevuje více a už se nevejdou do stejné kategorie, se kterou si vystačila idea jedné jediné hranice. Cílem této dominantní tradice – „přemíry myšlení (jež je nemyšle-

³ Tento termín se objevuje nejméně ve dvou jeho textech: Derrida, „L’animal que donc je suis“, s. 298; Jacques Derrida – Élisabeth Roudinesco, *Co přinese zítřek?*, přel. Josef Fulka, Karolinum, Praha 2003, s. 94.

⁴ Derrida, „L’animal que donc je suis“, s. 280.

⁵ Derrida – Roudinesco, *Co přinese zítřek?*, s. 95.

⁶ Derrida, „L’animal que donc je suis“, s. 274.

ním) filosofů,⁷ řečeno slovy Elisabeth de Fontenayové, – totiž není zkoumat určitý bytostně vlastní způsob bytí, nýbrž budovat opačný model člověka. A tak koncepty zvířete a animality nakonec nabývají podoby ideologických konstruktů, jež by se i jako takové měly analyzovat: svým původem i obsahem odpovídají cílům, kterým mají sloužit, a nikoli podstatě popisovaného předmětu, již – jak se domyšlivě domnívají – popisují; v důsledku toho jen posilují status, který člověku a zvířeti předem stanovily. Avšak to, co se v tomto diskurzu považuje za přirozenou danost – tedy to, že zvířata jsou lidem volně k dispozici na základě své podřadné podstaty a že být využívána patří k jejich přirozenému poslání, – je ve skutečnosti výsledkem uzurpace, která se touto naturalizací snaží získat legitimitu.

Apriorní charakter této koncepce animality je okamžitě viditelný z formálního hlediska, protože stejné schéma je uplatňováno i na všechny atributy přisuzované člověku: nenajdeme žádný, který by zároveň neměl svůj protiklad; každé pozitivní tvrzení o člověku musí být zároveň doplněno negativním tvrzením o zvířeti. Zdá se, jako by přidělení jakékoli kladné vlastnosti (rozumu, inteligence, kultury atd.) člověku nemohlo být opravdové a mít náležitý účinek, kdyby tato vlastnost nebyla současně upřena zvířeti. Smysl a hodnota těchto kladných vlastností spočívají právě v jejich výlučnosti. V důsledku toho je využívání zvířat založeno na množině konceptů pocházejících z různých typů diskurzu, které si odpovídají a posilují se navzájem ve své legitimizační funkci: teologie zvíře zbavuje duše, moderní metafyzika rozumu, antropologie kultury... Tyto redukce vytvářejí systém, v němž se devalvace bytí zvířete vždy dále a dále prohlubuje a ukotvuje, až se na zvířata nakonec pohlíží jako na materiál, jehož využití je naprosto neškodné, a podle toho se s nimi i zachází. Například teze o protikladu mezi přírodou a kulturou nebo také mezi inteligencí a instinktem nachází oporu ve filosofických, antropologických i teologických pracích, které ji dále rozvíjejí, a jejich argumentační moc se o to více násobí: teze, že zvíře je přírodní bytost řízená instinktem a člověk bytost kulturní, která získala vládu

⁷ Fontenay, *Le Silence des bêtes*, s. 23.

nad sebou i nad světem díky své inteligenci (toto tvrdí příjmenším všechny tři uvedené obory⁸), nastoluje ontologickou odlišnost založenou na homotetickém protikladu člověka a zvířete. Je zřejmé, že naším cílem zde není hodnotit platnost pozitivních kritérií, podle nichž se lidé a zvířata od sebe liší nebo stojí ve vzájemném protikladu, ani z člověka dělat „zvíře jako každé jiné“, nýbrž zkoumat, jakým způsobem se určitý diskurz utváří. Dvěma hlavními finalitami konceptuálního dispozitivu stvrzujícího rozdíl mezi člověkem a zvířaty je na jedné straně definovat člověka jako protipól zvířete na metafyzickém, kognitivním a morálním základě, a na straně druhé z toho vyvodit etické důsledky: kdo z nich má právo na to, aby se s ním zacházelo jako s cílem, a nikdy pouze jako s prostředkem? Z toho je zřejmé, kudy hranici vést: podmínkou možnosti reifikace je potvrzení ontologické nedostatečnosti.

Snahu nahlížet zvířata s cílem myslet jejich vlastní bytí v dominantním filosofickém diskurzu téměř nenajdeme, o to větší prostor zde dostává budování koncepce, která má nastolit dělicí linii mezi člověkem a zvířetem, a to ze zjištěných důvodů – v teorii i praxi. Jak píše Derrida, „tento koncept hodící se na všechno, toto nesmírně široké pole zvířete – tento obecný singulár přísně ohraničený určitým členem („Zvíře“ [l’Animal], a nikoli „zvířata“ [des animaux])⁹ má být podobně jako prales, zoologická zahrada, honitba či lovný rybník, pozemek pro hospodářský chov či jatka, ohradou pro *všechny živé*, které člověk nepovažuje za sobě rovné, své bližní či bratry. A to navzdory nekonečným vzdálenostem, které od sebe dělí ještě

⁸ V této příliši zřejmě charakteristice a spíše shrnujícím přehledu diskurzů je samozřejmě cosi hluboce reduktivního. Tato stručnost se vysvětluje naší potřebou ukázat, jak si tyto diskurzy navzájem vypomáhají. Pokud jde o filosofii, chtěla bych zde zdůraznit, že zdaleka ne nepatrný úsek čtyř století, na který se zde zaměřuji, představuje to, co Heidegger nazývá „modernitou“ či příchodem „metafyziky subjektivity“. Ve své reflexi a kritice se zaměřuji právě na toto konkrétní historické období, a to s plným vědomím, že většinu základních konceptů, které používáme, zejména pro myšlení rozdílu mezi člověkem a zvířetem, zplodila karteziánská revoluce. Způsob, jakým tato modernita k animalitě přistupuje, je totiž neodpovědně jednotný. Posouvat počátek filosofického postoje, jenž ustrnul v určité repetitivnosti, ještě dále do historie, neřku-li až do řecké antiky, by bylo neoprávněné.

⁹ Jednotné číslo (či generický singulár) „zvíře“ je ve francouzštině obvyklejší než v češtině, kde zní naopak plurál („zvířata“) přirozeněji (pozn. překl.).

a psa, prvoka a delfína [...].¹⁰ Nesmírné zisky, které plynou z materiální exploatace zvířat, opravdu nelze podceňovat, a právě tuto exploataci usnadňuje pojmová manipulace, jež zcela opomíjí „neredukovatelnou živoucí pluralitu smrtelných bytostí“¹¹ ve prospěch jakéhosi homogenního celku, vůči němuž nemá člověk žádnou odpovědnost (a to je také cílem této manipulace). Ale exploatace (smíme-li to tak říci) se neomezuje jen na materiální aspekt, na finanční profit. Za tisíce let také nabyla mnoha obsahů a forem: co do způsobu, jakým o sobě lidé smýšlejí, jakým organizují své společnosti atd. „Uvědomujeme si skutečně,“ táže se Françoise Armengaudová, „nakolik se zvířata pro lidi stala zdrojem jejich podstaty a obživy: nejen zdrojem *materiálu* a *energie* [...], nýbrž také – čemuž se věnovala menší pozornost – zdrojem smyslu a inteligibility“¹² Co se týče inteligibility, jedná se o tvorbu klasifikačních soustav, jejichž prostřednictvím si lidská společenství ve vztahu nebo v protikladu k ostatním živočišným druhům přidělují určité místo v nějakém (kosmickém či sociálním) řádu; jedná se také o badatelské aktivity, v jejichž rámci se „zvíře“ stává materiálem a zároveň pokusným modelem. To, co Françoise Armengaudová nazývá „symbolickou exploatací“ (hledáním smyslu), lze nalézt především ve filosofii. Tuto dimenzi však nalézáme – a to v univerzálním měřítku – i v obětních praktikách, které antropologie ještě dnes nazývá „hodovní slavností“.¹³ Proto F. Armengaudová navrhuje definici humanity, s níž nemůžeme než souhlasit: „Humanita, tato ohromná snaha vymanit se z animality...“¹⁴

Hlavní funkce, které koncept animality plní, jsou na jedné straně spojeny s klasickou definicí člověka coby „rozumného zvířete“ a na straně druhé s ideou „lidské animality“; obě tyto konceptuální orientace přímo vzešly z budování homotetického protikladu mezi člověkem a zvířetem. Nejprve je třeba

¹⁰ Derrida, „L'animal que donc je suis“, s. 284.

¹¹ Tamt., s. 292.

¹² Françoise Armengaud, „Au titre du sacrifice: l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux“, in: Boris Cyrulnik (ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Gallimard, Paris 1998, s. 860.

¹³ Tamt., s. 861.

¹⁴ Tamt., s. 860.