

Člověk a „zvíře“, které není jeho protikladem: od dekonstrukce k etice biocentrismu

Michaela Fišerová

Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem

michaelafiserova@yahoo.fr

Abstract:

The Human and the “Animal” That Isn’t Its Opposite: From Deconstruction to the Ethics of Biocentrism

The paper invites us to revise the anthropocentric foundation of the philosophic distinction that is made between the concepts of human and animal. Following Derrida’s deconstruction, the author uncovers the systematic philosophic degradation of animals that helped to build modern humanism: human beings gave themselves the right to master non-human beings by comparing animal to man and defining it as an unequal, subordinated, and inferior being. The author suggests taking the concept of animal out of such an asymmetrically constructed binary opposition. By revising “animal” idioms burdened by the anthropocentric prejudice of human sovereignty, the author calls for a biocentric ethical position of interspecies mutuality. Firstly, she questions metaphysical presuppositions that make the philosophic conception of symbiosis between human and nonhuman beings impossible. Secondly, she suggests a philosophic solution, which opens inventive ways for an ethical approach to animals, both by means of a focus on nonverbal communication and by offering new idioms related to biocentric images of animality.

Keywords: animal, human, anthropocentrism, biocentrism, ethics, imagination, Jacques Derrida

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.96>

Úvod: Problém vymezení (se)

Záměrem následující úvahy je zvážit možnost, jak překonat rezignovanou pozici aporie, ke které vede Derridova dekonstrukce binárních opozic člověka a zvířete. Jacques Derrida ukazuje tento metafyzický předsudek na vybraných příkladech z dějin moderní a současné filosofie a psychoanalýzy. Mým záměrem není prohloubit tuto jeho úvahu podáním vyčerpávající analýzy celého moderního myšlení pěstujícího pojmovou distinkci mezi člověkem

a zvířetem. Výčet moderních filosofických výhrad vůči „zvířeti“, kladenému do opozice vůči „člověku“, mne bude zajímat jen potud, pokud je to výkladově smysluplné a koncepčně funkční pro sledování Derridových úvah na toto téma.

Vlastním inovativním záměrem mé následující úvahy je ohledání limitů dekonstrukce, která se již vydala cestou k výše uvedenému cíli, ale na své cestě uvázla v rezignaci na nové možnosti etického myšlení v podobě aporetické kvazietiky.¹ Ačkoli Derrida otevírá cestu k překonání antropocentrického předsudku protikladnosti binárních opozic pojmů člověka a „zvířete“ svým návrhem dekonstruktivní subverze, sám po této cestě dál nejde, protože nevěří v její schůdnost.

Jako možné východisko z této slepé uličky navrhuji propojení Derridovy dekonstrukce s některými myšlenkami posthumanismu, které pomáhají překonat binarismus v pojmových definicích člověka a zvířete budováním společného významového intervalu mezi těmito koncepty. Filosofický posthumanismus je skrz své apelování na kultivaci soucitných, inkluzivních, pohostinných mezidruhových vztahů nápomocný při rozvoji biocentrické etiky založené na syntetickém přemostění filosofických definic člověka a zvířete. Jeho propojením s dekonstruktivní revizí antropocentrické definice člověka ukážu možnost biocentricky přerámovat zvířata z morálních outsidersů v morální insidersy.

Dekonstrukce antropocentrického rámování filosofické imaginace

Jacques Derrida v knihách *Bestie a suverén I (2001–2002)*² a *Bestie a suverén II (2002–2003)* ukázal, že filosofové od počátku novověku zvykli stavět pojem „zvíře“ do opozice vůči pojmu „člověk“, který jim ze srovnání vycházel jako ten lepší. Tato preference se v jejich úvahách projevovala dvojím způsobem. Jednak konstrukcí homogenizujícího pojmu „zvíře“, který jim pomáhal ukázat výjimečnost lidského druhu. Častými metaforickými přívlastky nemoty, hlouposti, zvrhlosti filosofové budovali představu „zvířete“ coby vnějšku lidství. V Derridově četbě bylo „zvíře“ eticky devalvováno, představeno jako bytost méněcenná – nemluvící, nerozumná, nemravná. Předpojetí preferující člověka se projevovalo také tím, že filosofové označovali odlišnosti mezi člověkem a zvířaty za nedostatky zvířat. Zvykem se stalo posuzovat zvíře podle toho, jestli má přísně „lidské“ dovednosti, aby se pokaždé usoudilo, že nemá.

1 Tuto filosofickou pozici jsem vysvětlila v knize Fišerová, M., *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*. New York, Suny Press 2022, s. 183–184.

2 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001–2002)*. Paris, Galilée 2008; Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*. Paris, Galilée 2010.

Tímto dvojím způsobem filosofové postupně poukázali na to, že „zvíře“ je neschopné všeho, co je typicky lidské. Descartes³ – jako později Kant,⁴ Heidegger⁵ a Lévinas⁶ – trval na tom, že zvíře na člověka reaguje, ale *neodpoví* mu. Filosofické „zvíře“ neumí mluvit lidskou řečí, protože nemá lidský jazyk. Descartes se domníval, že zvíře nemá lidskou duši a nemyslí jinak než instinktivně, *strojově*. Podle Kanta a Lévinase zvíře nechápe lidskou etiku. Kant tvrdil, že zvíře nemá lidské vášně. Podle Freuda⁷ zvíře nemá lidské nevědomí a podle Lacana⁸ zvíře nemůže předstírat, že předstírá. Kant a Heidegger poukázali i na to, že zvíře nemá lidskou ruku. Heidegger se domníval, že zvířecí svět je chudý, když neprodukuje lidskou vědu a lidské umění. Podle Kanta zvíře nerozumí lidskému snu o věčném míru a podle Heideggera zvíře nemá lidskou představu o smrtelnosti. S trochou nadsázky by se s Derridou dalo říct, že být uznán za filosofa lidskosti znamenalo umět přesvědčivě devalvovat různé bytosti nazývané souhrnně „zvíře“. Hostilní předporozumění rámovalo majoritní⁹ filosofickou imaginaci do té míry, že myslitelé ve jménu lidskosti zdůrazňovali nesouměřitelnost člověka a zvířete. Proč ale pracovali na jejich vzdálení, nikoli přiblížení? Musí být představa člověka protikladná představě zvířete?

Jednu z možných odpovědí nabízí Derridova vlastní práce s pojmem *zvíře*. V knize *Bestie a suverén I*¹⁰ popsal, jak se pohádky a bajky snaží poeticky

3 Viz Descartes, R., *Vášně duše*. Přel. O. Švec. Praha, Mladá fronta 2002.

4 Viz Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Přel. R. B. Loudon. Cambridge, Cambridge University Press 2006.

5 Viz Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Přel. W. McNeill – N. Walker. Indianapolis, Indiana University Press 1995.

6 Viz Lévinas, E., *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Přel. S. Hand. Baltimore, The John Hopkins University Press 1990.

7 Viz Freud, S., *Krysí muž a Vlíčí muž. Slavné klinické případy*. Přel. M. Kopal. Praha, Portál 2022.

8 Viz Lacan, J., *Écrits*. Paris, Seuil 1966.

9 Jak upozornil i Rudmer Bijlsma, u novověkých filosofů Spinozy, Huma lze vidět mírnější kritiku zvířecí nedostatečnosti, ale ani jejich pohled není přátelský. Viz Bijlsma, R., *The Animal in Early Modern Anthropology*. In: týž – Dierckxsens, G. – Begun, M. – Kiefer, T. (eds.), *The Animal Inside: Essays at the Intersection of Philosophical Anthropology and Animal Studies*. Lanham, Rowman & Littlefield 2017. Podobně, jak ukázal Michel Malherbe, i Condillac, známý jako kritik Descarta i Buffona, s nimi přece jen souhlasí v tom, že zvíře je neschopné lidské řeči a pokroku. Viz Malherbe, M., Introduction. In: Condillac, E. B. de, *Traité des animaux*. Paris, Vrin 2004. V 19. století lze pozorovat srovnání člověka a zvířat u Herdera, který vidí tělesnou nedostatečnost na straně člověka a upozorňuje na jeho mimořádný kulturní rozvoj jako důsledek této prvotní deficeience; Jeremy Bentham klade z pozic utilitarismu otázku, zdali může lidské jednání způsobovat zvířatům utrpení; Arthur Schopenhauer dokonce uvažuje o lidské schopnosti soucitu se zvířaty jako o předpokladu pro soucitné vztahy s lidmi. Viz Herder, J. G., *Uměním k lidskosti*. Přel. J. Binder. Praha, Oikymen 2006; Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York, Hafner Publishing 1948; Schopenhauer, A., *The Two Fundamental Problems of Ethics* (1841). Přel. C. Janaway. Cambridge, Cambridge University Press 2009.

10 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain I*, c. d.

připsat typizované lidské vlastnosti vybraným druhům zvířat. Metaforická substituce umožňuje, aby imaginární zvířecí postavy jednaly v textech *jako* typizovaní lidé. Cílem této *zoopoetiky* není porozumět zvířatům, nýbrž kritizovat nedostatek lidskosti v lidském jednání. Hostilní předsudek, který nutí představovat si lidské nedostatky *jako* zvířecí vlastnosti, popisuje postavu „zvířete“ *jako* vnějšek lidství. V rozporu s touto tradicí Derrida navrhuje zvířatům filosoficky navrátit jejich druhovou různost a důstojnost. Z jeho pohledu je potřeba uznat, že „zvíře je již politické, a ukázat, což je snadné, na mnoha příkladech toho, čemu se říká zvířecí společenství, zjevení rafinovaných, komplikovaných organizací s hierarchickými strukturami, s atributy autority a moci, s jevy symbolické hodnoty, s tím vším, co se tak často připisuje a naivně vyhrazuje pro takzvanou lidskou *kulturu* stavěnou do opozice vůči *přírodě*“.¹¹

Kromě zoopoetických předsudků zabudovaných ve filosofických definicích i obecných idiomech Derrida poukázal i na to, že novověká filosofie lidství pokládá člověka za druhově svrchovaného. V protikladu k vládnoucí „rozumné“ postavě člověka vystupuje postava zvířete jako podřízená a „hloupá“. Tento antropocentrický předsudek zabudovaný v jazyce je podporován jiným, falocentrickým předsudkem, který chápe jako lidské a rozumné pouze to, co je maskulinní. Na příkladu francouzštiny Derrida ukazuje, že jazyky patriarchálních kultur kladou „moudrost“ muže a člověka do protikladu k „hlouposti“ ženy a zvířete. Konstruují binární opozice pojmů člověk × zvíře, muž × žena, moudrost × hloupost, kde je první pojem z dvojice definován dostatkem a druhý nedostatkem požadované pozitivní hodnoty (lidskosti, mužnosti, rozumnosti). Když Derrida subverzivně obrací tuto hierarchii, ukazuje, že člověk vidí hloupost zvířete v tom, že neumí konstruovat absolutní násilí suverenity zákona. Připomíná, že u Hobbese je zakládajícím afektem zákona strach: „...není zákon bez suverenity. Mohli bychom říct, že suverenita se dovolává, předpokládá, vyvolává strach jako svou podmínku možnosti, ale i jako svůj hlavní účinek. Suverenita způsobuje strach a strach dělá suveréna.“¹²

V knize *Bestie a suverén II*¹³ se pak Derrida ptá po tom, co mají společné bestie a lidé. Jak ukazuje, tyto dva plurály (sg. bestie, člověk) jsou problematické a asymetrické, protože „tyto dva plurály neodpovídají dvěma druhům nebo třídám, dvěma srovnatelným setům“.¹⁴ Na jedné straně je jeden (lidský) druh se svými přednostmi, na druhé straně jsou všechny (živočišné) druhy

11 Tamtéž, s. 35.

12 Tamtéž, s. 68–69.

13 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d.

14 Tamtéž, s. 30.

se svými „nedostatky“. Podle Derridy „se má za to, že všichni lidé náležejí k témuž lidskému druhu, zatímco bestie – přesto, že náleží do říše živých bytostí jako člověk – označuje uskupení, které již nemá žádnou jinou jednotu než jednotu zvířecí, tedy pouze jednotu negativní: to, že není lidskou bytostí. Neuvažuje se o žádné jiné pozitivní jednotě mezi mravencem, hadem, kočkou, psem, koněm, šimpanzem – či kosatkou.“¹⁵ Pokud bychom se chtěli filosoficky vyhnout této asymetrii, museli bychom mluvit o zvířatech v plurálu, nikoli o „zvířeti“ v singuláru.

Aby ukázal, jak filosofové budovali vzdálenost mezi představou člověka a představou zvířete, Derrida připomíná karteziánskou distinkci mezi zvířecí reakcí a lidskou odpovědí, poukazující k podstatné hlouposti zvířete. Příkladem této antropocentrické zoopoetiky je literární postava ztroskotance Robinsona Crusoa. Podle Derridy Robinson přesvědčil sebe samého, že je hodný k světu, který si přivlastnil – není pouze vše-mocný, je i vše-milosrdný, spasitelský. Svým civilizovaným jednáním přináší moudrost a dobro do přírodního světa – do světa bez rozumu a bez morálky. Derrida ve svém subverzivním komentáři ukazuje, že žádné zvíře není schopné *hlouposti*, právě tak, jako není schopné spáchat *bestiální* čin záměrné krutosti, brutality či perverze. Tyto vlastnosti jsou pouze zoopoetickými vlastnostmi lidstva, v jehož jménu Robinson ovládá přírodu na ostrově.

Podívejme se nyní na toto antropocentrické rámování pojmu zvíře v Derridově čtení Sigmunda Freuda. Derrida se v knize *L'animal que donc je suis*¹⁶ zaměřuje na Freudovo tvrzení, že zvířata neznají neurózu a sublimaci, protože nemají vyvinuté nevědomí, tudíž nemohou rozumět lidské kultuře. Derrida upozornil, že stejně deficitně by bylo možné definovat člověka vzhledem k zvířeti – jako toho, kdo nemá dostatečně vyvinutý např. čich, tudíž není schopen efektivně pracovat s pachy a jejich významy tak, jak jim „rozumí“ kupř. psi. Srovnání s jinými druhy zvířat by ukázalo lidskou neschopnost orientovat se ve světě podle pachových stop. Ve Freudově vlastním vysvětlení může být důvod tohoto rozdílu ve vzprímeném postoji člověka, ve vzdálení se bezprostřednímu kontaktu s pachy v půdě a v intimních oblastech těl. Jako možnou odpověď na otázku: „Proč je tato oblast senzibility tak zanedbaná a odsunuta na druhořadé místo ve filosofii a uměních?“¹⁷ – Derrida uvádí své přesvědčení, že zakrnělý lidský čich se zredukoval na oblast sexuality, kde člověk pořád zůstává kvazizvířetem.

V Derridově dekonstruktivní čtení je dalším antropocentrickým myslitelem Martin Heidegger, který z mnoha důvodů hierarchicky nadřazuje člově-

15 Tamtéž.

16 Derrida, J., *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée 2006.

17 Tamtéž, s. 82.

ka nad zvíře. V jeho pojetí zvíře nedokáže nazírat podstatu, protože nemá rozvinuté metafyzické myšlení. Podle Heideggera se tento principiální rozdíl mezi člověkem a zvířetem projevuje dvojím způsobem. Především tím, že zvíře nemá lidskou ruku schopnou vyrábět nástroje a používat techniku. Z tohoto důvodu zvíře není schopné tvorby kulturních významů, netvoří umělecká díla, nemá lidskou řeč ani lidský pohled. Heideggerovské zvíře pouze „kouká“ kolem sebe bez toho, aby rozumělo významům lidské kultury. S tímto nedostatkem souvisí i další podstatný deficit, totiž že heideggerovské zvíře nezná lidské „bytí k smrti“, existenci, *Dasein*. Derrida upozorňuje, že vzhledem k významu tohoto pojmu to znamená, že zvíře nejenže nemůže uvažovat o své smrtelnosti, nemůže se ani rozhodnout pro sebevraždu, ani truchlit za svými mrtvými. Pro vysvětlení tak dlouhého seznamu negativních definic zvířete Derrida připomíná souvislost mezi Heideggerovým ontoteologickým pojetím suverenity a přesvědčením o eminentní schopnosti člověka konfigurovat totalitu světa podle svého obrazu světa, aby ukázal, že se často „slovník násilí nabízí jako slovník vhodný pro překlad téže rodiny slov s *Walten*, a patrně tato slova („dominance“ a „potence“, „moc“) ukazují i to, co je myšleno suverenitou obecně (*superanus*: ten, který je nad, hierarchicky transcendentní a který dominuje silou, násilím, mocí).¹⁸ Do kontrastu s tímto Heideggerovým grandiózním viděním lidské výjimečnosti Derrida staví jeho ponižující generalizující pojetí zvířete jako chudého na svět. Heideggerova teze o zvířecí chudobě, zbavenosti, nedostatečnosti je zavádějící tím víc, že je formulována způsobem, který by se „mohl podobat nějaké zoologické tezi“.¹⁹

Derrida srovnává toto Heideggerovo předpojetí s Lacanovým podobně předpojatým tvrzením, že „zvíře neví, jak předstírat předstírání, ani jak klamat či podvádět“.²⁰ Schopnost klamat a zklamat je právě to, co zakládá mistrovství lidského druhu a opravňuje jeho suverénní status, jeho povýšení nad všechny formy života. Tímto fingováním člověk předstírá, že jako jediný zakládá říši Pravdy. Navíc, jak připomíná Derrida, Lacan určuje přechod mezi imaginárním a symbolickým jako přechod od zvířecího k lidskému řádu, čímž „nenápadně zavádí logiku antropocentrismu a nápadně upevňuje pozici karteziánského Cogita jakožto tezi o zvířeti-stroji obecně“.²¹ Podle Derridy je od počátku novověku tento filosofický pohled na zvíře invariantní a v podstatných ohledech podobný Robinsonovu pohledu: „...všichni tito lidé, od Defoa po Lacana, přes Heideggera, patří k témuž světu, v němž je zvíře

18 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d., s. 384.

19 Tamtéž, s. 272.

20 Tamtéž, s. 381.

21 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain I*, c. d., s. 175.

odříznuté od člověka nedostatkem mnoha schopností (řeči, umírání, označování, pravdy a lži). Robinson si myslí o svém papoušku Pollovi přesně totéž, co si Descartes, Kant, Heidegger, Lacan a tolik dalších mysleli o zvířatech neschopných opravdové odpovědné a odpovídající řeči.²²

Derridova dekonstrukce ukázala antropocentrické předpojetí v podobě dvou filosofických předsudků – předsudku nelidskosti v konstrukci homogenizujícího pojmu „zvíře“ a předsudku méněcennosti v konstrukci tendenčního srovnávání s „člověkem“. Abychom tyto předsudky nejen zpochybnili, ale i aktivně překonali limity antropocentrického rámování filosofické imaginace, navrhuji přejít od dekonstrukce zmíněného předpojetí k biocentrickému přerámování filosofické imaginace umožňujícímu hledat možnosti mezidruhové symbiózy.

Dekonstrukce biocentrického přerámování filosofické imaginace

Pro intelektuální situaci v prvních třech desetiletích po druhé světové válce je charakteristická potřeba vyvodit z holocaustu důsledky pro novou etiku, která by znemožnila vyhlazování lidských populací. Eticky zaměření myslitelé kontinentální tradice si kladli za cíl probudit smysl pro odpovědnost vůči druhým. K tomu jim měl lépe posloužit soucitný *erós* než racionální *logos*, který přispěl k oprávnění holocaustu tím, že generoval identitářské předsudky a strach z alterity.²³

Jedno z možných řešení formuloval Emmanuel Lévinas, když obrátil pozornost filosofů k mystice „tváře“²⁴ druhého, člověka volajícího o pomoc. Etika zranitelnosti cizince, jinakosti, jíž je potřeba naslouchat, byla důležitou reakcí na racionalistické předpojetí v etické teorii. Přesto Lévinasova etika alterity nepřekonala limity antropocentrismu. Neoprávněla soucit s alteritou, která by byla jiná než lidská. V jeho mystickém pohledu zvíře nemá „tvář“, není v kontaktu s Bohem. Dokonce i toulavý pes Bobby,²⁵ přátelský k lidem vězněným v nacistickém koncentračním táboře, je pro Lévinase eticky méněcenný – neumožňuje mu setkání s „tvář“, s lidským druhým.²⁶ Navíc, jak upozorňuje Derrida v knize *O doteku – Jean-Luc Nancy*,²⁷ když Lévinas

22 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d., s. 382.

23 Viz Willett, C., *Interspecies Ethics*. New York, Columbia University Press 2014, s. 8.

24 Viz Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, Oikymen 2020, s. 168–194, passim.

25 Jak ukázala Paola Cavalieriová, Lévinas má tuto příležitost, když odmítá vidět „druhého“ pouze v člověku. Cavalieri, P., *A Missed Opportunity*. In: Castricano, J. (ed.), *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*. Ontario, Wilfrid Laurier University Press 2008, s. 102–106.

26 Viz Lévinas, E., *The Name of a Dog, or Natural Rights*, In: *týž, Difficult Freedom*, c. d., s. 151–153.

27 Derrida, J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée 2000.

uvažuje o femininním bytí v souvislosti s hlazením a znásilněním, mluví o „nezodpovědné animalitě“, „infantilním“, „mladém zvířeti“, „ne-signifikantnosti nebo „signifikaci, která signifikuje falešně“.²⁸ Pokud je žena hlazena či laskána mužem, není už lidskou osobou, nýbrž zvířecostí, dětinskostí. V této linii úvahy Lévinas buduje vlastní předsudečnou konfiguraci pojmů: feminita – infantilnost – animalita – nezodpovědnost. Lévinasovský „druhý“, dárce a příjemce zodpovědného soucit, je člověk dospělý a mužný. Žena, dítě a zvíře zůstávají za rámem imaginace umožňující Lévinasovu etiku druhého.

Mezidruková etika, k níž Lévinas nedospěl, by vedla k vcítění se do zvířecí jinakosti prostřednictvím výzvy představit si sebe sama jako zvíře. Takto biocentricky zaměřená etika by kladla důraz na zakládání mezidruhových aliancí člověka a zvířete, na možnost vyjednávání vzájemných pozic. V kontrastu s antropocentrismem by biocentrismus zdůraznil potřebu vzájemných symbiotických vztahů a rovnovážnost podmínek pro udržení diverzity životních forem. Do centra pozornosti by položil život ve všech jeho formách, člověka nevyjímaje. Biocentrická etika by rovněž předpokládala odvahu vzdát se privilegované pozice suveréna a vyjít vstříc alteritě druhů – za této dvojí podmínky může člověk zvířatům porozumět. Pokud humanističtí filosofové podobnost člověka a zvířat odmítali, bylo to proto, že se jí obávali. Pokud by měli tuto „xenofobii“²⁹ překonat, museli by přistoupit na přerámování imaginace zvířat z nepřátel na přátele, z vnějšku na vnitřek nové lidskosti.

Podívejme se nyní, jestli takovou možnost nabízí Derridova dekonstrukce. Podle Derridy je člověk živočich zatížený násilím metafyziky, která ho nutí v kontrastu k sobě samému konstruovat morálně a mentálně deficitní postavu „zvířete“. Největší otřes takové představy o sobě samém může způsobit právě událost setkání s živým zvířetem. V knize *Zvíře, kterým tedy jsem* Derrida popisuje svou vlastní nahotu viděnu kočkou. Knihu otevírá událost: setkáním s kočkou, která na něj hleděla, když stál v koupelně nahý. Derrida uvádí nejprve svůj pocit studu za to, že je viděn nahý – instinktivně si zakryje přirození ručníkem. Následně se ptá po svém vlastním jednání: Proč to udělal? Patrně proto, že byl „ nahý jako zvíře“. ³⁰ Proč se ale cítil zostuzen po-

28 Tamtéž, s. 102–103.

29 Podle některých myslitelů komentujících Derridovo dílo lze strach z cizího překonat mezidruhovou pohostinností. Judith Stillová tvrdí, že „zvířata nejsou doopravdy *xenoi*, jsou pouze barbarská, protože nerozumíme jejich jazyku“. Still, J., *Derrida and Hospitality. Theory and Practice*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2010, s. 220. Autorka uvádí následující důvody pro pohostinnost k zvířatům, které u Derridy nenachází: 1. umožnit vztah mezi lidmi a (všemi) jinými zvířaty; 2. proměnit tento vztah v etický; 3. otevřít otázku hranic uvnitř a mezi druhy, která straší především filosofii a možná i fikci, za účelem definice (nebo spíš „konce“) člověka; a 4. uvažovat o mezilidských vztazích pohostinností oklikou k jiným druhům. Tamtéž, s. 220.

30 Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, c. d. s. 19.

hledem kočky? Zvířata přece nerozumí lidské binární opozici nahý/oblečený. Nestydí se, protože ve skutečnosti nejsou nahá. nahý může být pouze člověk, nikoli zvíře. Stud z nahoty je lidská reakce na pohled druhého, v němž anticipuje morální souzení. Být zahalený znamená mít co skrývat, mít něco navíc. Člověk se tímto gestem ujišťuje ve své druhové výjimečnosti. Pohled zvířete ho zneklidňuje tím, že mezi lidským zahalením a odhalením nerozlišuje. Zvíře člověku ukazuje, že ho vidí jako zvíře, čímž mu odebírá právo na svrchovanost, které si sám udělil.

Derrida chápe tuto mezeru mezi lidským a zvířecím pohledem jako metafyzicky determinovanou, tudíž nepřekonatelnou přímo. Metafyzické násilí *logu* znemožňuje, ruší, zastírá společný mezidruhový základ, který pak lidem v komunikaci se zvířaty chybí. Jeho dekonstrukce proto ústí do pozic *kvazietiky*,³¹ která hledí na prohumánní etiku z jejich limitních poloh. Jeho kvazietika končí v aporii nenabízející přímé řešení. Derrida užívá pojem *aporía* ve smyslu neprůchodné, slepé cesty, aby jím uchopil svou vlastní pracovní strategii ve filosofickém myšlení. Derridovská aporie je *double-bind*, odklad, mezera, interval mezi tím, jak prožíváme událost setkání s jiným, a tím, co z ní označujeme pojmy, v nichž o události přemýšlíme a mluvíme. Lze tuto „kvazietickou“ pozici dekonstrukce překonat ve prospěch mezidruhové etiky symbiózy?

Derrida do jisté míry překlenuje onu druhovou mezeru, když si představuje, jak ho vidí a interpretuje kočka. Přesto ale Derrida nestaví na tomto přesahu svou teorii dekonstrukce, jak ukazuje Matthew Calarco v knize *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*.³² Calarco rozlišuje dva etické přístupy k zvířeti v „animal studies“ – ty, které kladou důraz na diferenci živočišných druhů, a ty, které hledají společné danosti a schopnosti lidských i nelidských živočichů. První přístup Calarco nachází u Derridy a dalších „teoretiků difference“, především v jejich kritickém vztahu k antropocentrickým koncepcím lidské přirozenosti. Prozvířecí teoretikové uznávají důležitost lidsko-zvířecích vztahů, v nichž se respektuje jinakost druhů i singularita zvířecích bytostí.³³ Druhý přístup spatřuje Calarco v teorii lidsko-zvířecích vztahů, která snižuje důležitost jejich odlišnosti. Nediferencující teoretikové a aktivisté hledají nové cesty, jak ukázat lidem jejich podobnost se zvířaty, přičemž zdůrazňují různé způsoby, kterými zvířata ukazují

31 Možnosti a limity Derridovy kvazietické pozice byly vysvětleny v publikacích Fišerová, M., *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*, c. d., a Fišerová, M., *Of Deferral. Kafka and Derrida Before the Law*. In: Koblížek, T. – Koťátko, P. (eds.), *Lessons from Kafka. Philosophical Readings of Franz Kafka's Works*. Praha, Filosofia 2021, s. 183–206.

32 Calarco, M., *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Stanford, Stanford University Press 2015.

33 Tamtéž, s. 4.

svůj potenciál jednat a tvořit. Politický záměr těchto teoretiků je prosazovat nové způsoby soužití druhů, které umožňují lidským bytostem a zvířatům se vzájemně rozvíjet.³⁴

Calarco zde ukazuje paralelu s diskurzem sociálních věd o sexismu a rasismu, který přesvědčivě ukázal, že tyto předsudky nejsou vysvětlitelné pouze či primárně na základě iracionálních přesvědčení a chování jednotlivců. Naopak, tento diskurz nás naučil chápat sexismus a rasismus jako výsledek dlouhodobého působení historických, lingvistických, kulturních a ekonomických mocenských systémů. Proto nelze tvrdit, že sexismus a rasismus lze zpochybnit skrz pouhou změnu v přebírání návyků u jednotlivců. Pokud chceme překonat sexismus a rasismus, musíme udělat fundamentální změny napříč různými institucionálními diskurzy a praktikami.

Podle Calarca totéž platí o antropocentrickém předsudku o nadřazenosti lidského druhu zvaném druhismus neboli speciesismus. Calarco navrhuje chápat ponižování zvířat, které je jeho výsledkem, jako projev lidské druhové sebestřednosti. Antropocentrismus v jeho definici odkazuje k „souboru mocenských vztahů sloužících těm bytostem, které jsou dominantní kulturou pokládány za zcela a ryze lidské“.³⁵ Antropocentrické myšlení formuluje etiku pouze pro lidi jakožto privilegované bytosti.

Oproti tomu by mezidruhov^á etika měla být biocentrická – vzájemně vstřícná, propojující, adaptabilní. Vztah člověka a zvířat, který navrhuje, je žádoucí a prospěšný tím, že prosazuje jinou než „prohumánní“ ctnost motivující lidské jednání. Tato jiná ctnost zvířata přátelsky valorizuje – z jiného je dělá druhým, z nepřítele přítelem, z otroka společníkem. Zvířata proměňuje v bytosti, kterých si lze vážit a uznávat je, povýšit je do role učitele. Člověk má příležitost se od zvířat učit tomu, v čem je sám druhově nerozvinutý – variabilnímu smyslovému vnímání, nuancované instinktivní odpovědi, vysoké emocionální inteligenci, mezidruhov^é kooperaci, invenčním formám symbiózy. Díky tomuto přerámování imaginace lze znovuobjevit zvířata coby bytosti hodné úcty. Takto zaměřená biocentrická etika podporuje dva způsoby jednání, které antropocentrická etika vytěšňovala – rozvoj neverbální performativity a tvorbu mezidruhov^{ých} idiomů. Podívejme se nyní na tu první.

Posthumanistická performativita lidí a zvířat

Ačkoliv ani Derridovo myšlení zcela nepřekonává antropocentrismus, jen na něj nahlíží z jeho okrajových pozic, pomocí dekonstrukce bychom mohli uvažovat o neverbálních formách performativity, které by bylo možné rozvinout

34 Tamtéž, s. 5.

35 Tamtéž, s. 25.

a přivést k novým formám symbióz. Cary Wolfe v knize *What is Posthumanism*³⁶ připomíná Derridovu zmínku o tom, že jeho zkoumání „zvířecí otázky“ má smysl jen v mutační logice písma coby stopy struktury jakékoli formy notace, jakéhokoli „písma“, které překračuje a absorbuje hranici nikoli pouze mezi lidským a zvířecím, ale také mezi živým neboli organickým a mechanickým čili technickým.³⁷ Derrida ukazuje, že konstrukce lidské osoby je neoddělitelná od logocentrismu lidské kultury, diskurzů a disciplín. Současně ale trvá na zcizujícím *grammé* – na písmu předcházejícím a umožňujícím lidský jazyk, na zkusmé performativitě lidmi i ne-lidmi zanechaných stop ve chvíli, kdy začínají interagovat a iterovat své stopy. Podle Wolfeho tím Derrida překonává dosavadní snahy odlišit zvíře pomocí humanistického pojmu lidské osoby, který zvířata eticky devalvoval.³⁸ Ctnost myšlení, které se k humanismu vztahuje kriticky, spočívá ve zpochybnění smyslu definice „osoby“ jako exkluzivně lidské bytosti. Dle Wolfeho se „právě zde, přesně v tomto klíčovém okamžiku, animální studia stávají součástí širší problematiky *post-humanismu*“.³⁹

Pokud bychom se chtěli pokusit o posthumanistický přesah za antropocentrickou hierarchii, museli bychom klást důraz na biocentrické rámování pojmu zvíře v současné filosofii. Meziidruhové vyjednávání by vycházelo vstříc jinému; dělo by se tam, kde nevládne lidský jazyk a kde má člověk trvalé společné místo s jinými živými tvory – v oblasti neverbální komunikace. Zpřístupnění tohoto místa, disponovaného pro vzájemnou performativní výměnu, je hlavním předpokladem prosazení „funkčního biocentrismu“⁴⁰ v meziidruhové etice.

Podobnou iniciativu projevila Cynthia Willettová, když v knize *Interspecies Ethics*⁴¹ upozornila na to, že etický přínos posthumanismu spočívá ve schopnosti zpochybnit antropocentrický předsudek o právu na nadřazenost lidského druhu. Podle jejího názoru posthumanismus vděčí za svůj vznik hlavně poststrukturalistům, kteří ukázali omezení lidského jazyka, jeho ne-

36 Wolfe, C., *What is Posthumanism?* Minneapolis, University of Minnesota Press 2010.

37 Tamtéž, s. xviii.

38 Toto omezení humanistické etiky v důležitých ohledech překonává kniha Castricano, J. (ed.), *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*, c. d.

39 Tamtéž, s. 119.

40 Roberto Marchesini v knize *Beyond Anthropocentrism* prosazuje tzv. funkční biocentrismus, který umožňuje přejít od pouhé antropocentrické *sympatie* v interakci se zvířaty k biocentrické *empatii* umožňující tvůrčí symbiózu. Marchesini připomíná příklad funkčního biocentrismu známého z etologického výzkumu, který u sociálního zvířete, jakými jsou vlk nebo pes, předpokládá potřebu pracovat s určitými komunikačními signály, které mu pomáhají regulovat interaktivní chování typu výstraha, angažování se, zklidnění se a podřízení se. Marchesini, R., *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-Human Philosophy*. [Milano], Mimesis 2018, s. 26.

41 Willett, C., *Interspecies Ethics*, c. d.

schopnost poskytnout spolehlivý základ pro mezidruhovému porozumění. Jako problematické se ukázalo především spojení humanismu a lingvistických kategorií, které vnucuje antropocentrické předporozumění a generuje odpovídající předsudky. Teprve až když Derrida obrátil poststrukturalismus proti předsudkům humanismu, „otevřel cestu multidruhovému etice odpovědnosti, schopnosti odpovědět“.⁴² Po vzoru dekonstrukce posthumanisté začali používat kritiku rozumu a jazyka k tomu, aby zpochybnili předsudek o lidské výjimečnosti. Z jejich pozic se Willettová ptá: „Proč by měl jediný – lidský – druh sloužit jako standard pro měření schopností nebo určování morální hodnoty pro všechny ostatní druhy? Mají být druhy s alternativními komunikačními technologiemi či kognitivními procesy hodnoceny jako vyšší nebo nižší podle standardů preferované filosofické tradice morálního myšlení? Neměli bychom raději uznat je i nás jako různé příspěvky ke komplexním biosociálním komunitám etického života?“⁴³

Podle Willettové se ale dekonstrukce, navzdory reformulaci etiky odpovídi přátelské k zvířatům, distancuje od představy kontinua mezi lidskými a nelidskými živočichy. Na rozdíl od Wolfoho Willettová tvrdí, že Derrida naráží na své limity tam, kde podléhá metafyzickému násilí *logu*. Derrida nezkoumá vrstvy intersubjektivnosti napříč zvířecími komunitami a nezakládá etiku mezidruhovému solidarity na požadavku interaktivně vyjednané komunikace. Jeho dekonstrukce proto není dostatečně funkčním etickým nástrojem pro uchopení mezidruhovému konfliktů a spojenectví.

Cílem koncepce mezidruhovému etiky Cynthie Willettové je překonat tyto limity a nabídnout „posthumanistickou, kosmopolitní etiku alternativních jednání a různých náležitostí k vlastním i jiným lidským i nelidským živočichům“.⁴⁴ Její přístup je biocentrický, aktivně překonávající aporie dekonstrukce ve prospěch neverbální komunikační výměny, „vedený afektivním, ale nikoli iracionálním či nekognitivním, naladěním na shluky či komunální spojení skládající biosociální síť“.⁴⁵ Jejím záměrem není odložit etiku alterity stranou, nýbrž „propojit vertikální vektor této hluboce kvazináboženské etiky a potenciálně revoluční politiky s běžnými, horizontálními praktikami, které generují sociální kódy a očekávání reciprocity a rovnosti v rámci multidruhovému komunity“.⁴⁶

Tyto druhy rovné praktiky mají být v biocentrické etice ekvivalentně vstřícné. Pokud lidé přehlížejí nebo opovrhují zvířecími způsoby dorozumí-

42 Tamtéž, s. 11.

43 Tamtéž, s. 8.

44 Tamtéž, s. 6.

45 Tamtéž, s. 12.

46 Tamtéž, s. 17.

vání, je to proto, že jim *nechtějí* rozumět. Pokud by jim porozumět chtěli, museli by začít pochopením, že nemá smysl chtít po zvířatech, aby člověku odpověděla v lidských slovech. Rovněž nemá smysl počítat, kolik lidských slov „umí“ které zvíře.⁴⁷ Zvířata neumí dostatečně dobře odpovídat lidskými jazyky, stejně jako lidé neumí dostatečně dobře odpovídat zvířatům v systémech zvířecích zvuků, vůní či pohybů. Smysl by mělo zaměřit se na otázku neverbálního mezidruhového „překladu“: Kolika zvířecím zvukům a gestům spolehlivě rozumíme a co bychom mohli zlepšit? Jaké možnosti mezidruhové mediace, již zčásti popsané etologií,⁴⁸ nabízejí gestika, mimika, proxemika, haptika, akustika? Proč jsou v komunikaci se zvířaty dosud tak málo prozkoumané a používané?

Neverbální komunikace je performativní, představující, herecká. Je podmíněna schopností představit si sebe sama jako jiného, v těle jiné singularity, kterou pozorují a které se snažím lidsky porozumět i nelidsky odpovědět. Projevuje se pomocí zkusmých i naučených úkonů, které lze iterovat – zvukem, který má určitou melodii, intonaci, afektivní důraz; udržováním rytmického pohybu těl za společného běhu a chůze; interaktivním postojem v podobě narovnání, sklonění, opírání se; táhlým dotekem srsti či peří ve formě drbání, hlazení, přitulení. V iterovaném neverbálním kontaktu se zvířaty se na základě performativity rozvíjí lidská schopnost emocionální inteligence,⁴⁹ která v mnoha popsanych ohledech přesahuje antropocentrické předpoklady a ukazuje flexibilní limity lidských dovedností.

Toto neverbální přibližování druhů, v současnosti důvěrně známé více než 840 milionům lidí žijícím se zvířecími „společníky“,⁵⁰ není etickou hrozbou ztráty „lidskosti“. ⁵¹ Takto koncipované biocentrické etické myšlení umožňuje

47 Viz Mondémé, Ch., *Animal as a Subject Matter for Social Sciences: When Linguistics Addresses the Issue of Dog's „Speakership“*. In: Gibas, P. – Pauknerová, K. – Stella, M. (eds.), *Non-Humans in Social Science*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 90–93.

48 Viz Allen, C. – Bekoff, M., *Species of Mind. The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MIT Press 1997; Marchesini, R. – Celentano, M., *Critical Ethology and Post-Anthropocentric Ethics. Beyond the Separation between Humanities and Life Sciences*. Cham, Springer 2021.

49 Viz Goleman, D., *Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ*. London, Bloomsbury 2020.

50 V roce 2018 bylo ve světě chovaných jako společenská zvířata přibližně 471 milionů psů a 373 milionů koček. Další soužití se společenskými zvířaty, jako jsou papoušci, hlodavci nebo plazi, statistika neuvádí. Dog and cat pet population worldwide 2018, Statista [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.statista.com/statistics/1044386/dog-and-cat-pet-population-worldwide/](https://www.statista.com/statistics/1044386/dog-and-cat-pet-population-worldwide/).

51 Pro pochopení lidské schopnosti hladiť zvířata jako empaticky silného gesta vycházejícího vstříc neverbální komunikaci mezi druhy je vhodná spíše „synteticky“, heuristicky založená etika, inspirovaná dekonstruktivně-fenomenologickým popisem událostí, v nichž došlo k setkání druhů. Hlavním přínosem takto orientované biocentrické etiky je kladení důrazu na rozvoj emocionální inteligence, jejíž pomocí bude člověk schopen zdokonalit své neverbální komunikační doved-

dekonstruovat imaginaci jiného a následně přerámovat filosofickou představu o zvířatech tak, aby umožnila neverbální vyjednávání singularit různých druhů. Vyjednávání podoby rovného přátelství mezi druhy předpokládá, že žádná ze stran nebude v pozici vládnutí či ztročnění. Vyjednávání podoby symetrické péče by vyloučilo možnost týrání či úkolování a nahradilo je projev pohostinnosti.⁵² Vyjednávání podoby vzájemného učení se by znamenalo nikoli jednostranný trénink či drezuru, nýbrž důvěru provázenou symetrickým zájmem a snahou porozumět. Podívejme se nyní, jak bychom mohli uvažovat o lidsko-zvířecím přátelství, péči a učení se v nových idiomech, v novém předporozumění.

Etická inkluze zvířat: nové předpojetí, nové idiomy?

Vraťme se ještě jednou k Cynthii Willettové, která se domnívá, že pomocí mezidruhově etiky lze opustit staré antropocentrické předpojetí nutící k pojetí zvířete coby nepřítele či otroka a prosadit nové biocentrické předpojetí umožňující uvažovat o zvířeti jako o příteli či spoluobčanovi. Willettová upozorňuje, že dosavadní etické myšlení, obzvlášť to, které vychází z logicko-analytických základů, se mýlí s možností bioetického mezidruhového porozumění. Dokonce i těm filosofům, kteří pracují na etické problematice „práv“ zvířat, může jejich úzké zaměření na nefunkční vztah mezi zvířecím utrpením a lidskými právními závazky zaclonit výhled na funkční a velmi komplexní biosociální formy solidarity, které již mezi druhy existují. Etika, která se zaměřuje pouze na institucionální a legální potíže, nemá nástroje pro ocenění důležitosti symbiotické existence mnohodruhových komunit, v nichž jednotlivci již jednají „jako rovní účastníci, ne-li jako *spoluobčané*“.⁵³

nosti a oprávnění rozšíření dosavadních etických definic „lidskosti“ o pohostinnost, péči a soucit s nelidským. Podle Matthiase Fritsche je to způsob, jak překonat „sklon v naší antropocentrické a mechanistické tradici uvažovat o životě samotném – tedy o životě bez vědomí nebo rozumu – jako o pouhém stroji“. Fritsch, M., *An Eco-Deconstructive Account of the Emergence of Normativity in „Nature“*. In: týž – Lynes, P. – Wood, D. (eds.), *Eco-Deconstruction. Derrida and Environmental Philosophy*. New York, Fordham University Press 2018, s. 281.

- 52 Derrida ve svém pojednání o poetičnosti pohostinnosti formuloval paradox cizince, který je povinen se naučit jazyk země, v níž se chce ucházet o přijetí a pohostinnost, aby jeho žádosti o pohostinnost místní rozuměli. Osvojil si tedy cizí jazyk a promlouvá jeho prostřednictvím k lidem, kterým je tento jazyk vlastní. V Derridových úvahách se stal cizincem, kterému je rozumět, proto je méně cizím, než již zcela „cizincem“. Viz Derrida, J., *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Stanford, Stanford University Press 2000, s. 15–17. Totéž lze říct o komunikaci se zvířaty – pokud se jim pokusíme přiblížit prostřednictvím jejich neverbálních „jazyků“, budeme si méně cizí, víc podobní. Součástí „absolutní pohostinnosti“ mezi druhy bude dar porozumění. Ville, J. de, *Jacques Derrida. Law as Absolute Hospitality*. London, Routledge 2011, s. 12.

- 53 Willett, C., *Interspecies Ethics*, c. d., s. 6.

Na druhou stranu je potřeba říct, že i biocentricky orientovaná etika má své omezení, jímž je absence efektivních pojmových a metodologických nástrojů pro vyřešení komplexního etického problému nerovnosti dané rozdílnými člověkem formulovanými „právy“ hospodářských a společenských zvířat. Přesto bych ráda ukázala vnitřní vazbu těchto dvou oblastí lidsko-zvířecích vztahů z biocentrického hlediska, jemuž se říká i posthumanismus. Jak dále ukážu, změnit postoj společnosti k utrpení zvířat zneužívaných v různých průmyslových odvětvích lze právě přes neverbálně vedené rozvíjení schopnosti přátelit se, pečovat a učit se od zvířat. Tímtež trojím gestem lze zároveň překlenout antropocentrický předsudek o propastném rozdílu mezi lidskou civilizací a „divokou“ přírodou. Jelikož lidské způsoby života jsou nutně provázané s komplexními ekosystémy, v nichž a díky nimž lidé žijí, nic takového jako „divočina“ zcela izolovaná od člověka neexistuje. Existují pouze přímé i nepřímé vztahy mezi různými bytostmi, lidskými i nelidskými, o jejichž nové, biocentrické nastavení lze usilovat.

Jak to ale udělat? – „Jak posílit náš etický vztah s nelidskými bytostmi, s nimiž se těšíme i trpíme; jak najít smysl ve vyvíjející se sounáležitosti k územím a spolutvorbě světů? Jaké předpojetí zakládají mezidruhový komunitarismus a světoobčanství?“⁵⁴ Pokud bychom měli na tyto otázky najít funkční biocentrické odpovědi, měli bychom rozvíjet to, co máme se zvířaty společné. Pro přechod k tomuto novému předpojetí, které zvířata nepodceňuje, bude ale potřeba udělat ještě jednu věc, typicky „lidskou“. Kromě rozvoje afektivní neverbální komunikace s nelidskými bytostmi bude potřeba rozvíjet inkluzivně rámovanou verbální komunikaci o zvířatech s lidmi.⁵⁵

Tuto vstřícnou linii mezidruhové etiky již zčásti prosadil ve své kritice druhismu Peter Singer. Ve své utilitaristické koncepci „práv zvířat“ Singer požaduje, aby zvířata netrpěla, protože jsou cítícími bytostmi. Přesto je ale nepovažuje za osoby.⁵⁶ Odmítnutí druhové nadřazenosti pro něj překvapivě

54 Tamtéž, s. 9.

55 Místo zvířata ponižujících a lidi urážejících pejorativních idiomů, jako jsou „vůl“ nebo „čubka“, by bylo vhodné navrhnout a prosadit nové, více „pohostinné“ idiomy odpovídající biocentrické mezidruhové imaginaci, navádějící lidi k představě samých sebe v situaci zvířat, s kterými jednájí. Judith Stillová zmiňuje anglické invektivum „bitch“ označující fenu i kurvu současně – „termín, jehož pejorativní konotace se stala tak převládající, že ho dnes lidé milující společenská zvířata jen stěží použijí, když mluví o samici psa“. Still, J., *Derrida and Other Animals. Theory and Practice*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2015, s. 13.

56 DeGrazia později kriticky reviduje toto Singerovo tvrzení s ohledem k sociální roli bytosti označené termínem „osoba“. Upozornil na neudržitelnost této binární opozice vzhledem k širokému spektru bytostí, které by spadaly mezi dvě tradiční kategorie lidských osob s nadřazeným morálním statusem na jedné straně a zvířecích neosob s podřazeným morálním statusem na druhé straně. DeGrazia, D., *On the Question of Personhood beyond Homo sapiens*. In: Singer, P. (ed.), *In Defense of Animals. Second Wave*. Oxford, Blackwell Publishing 2006, s. 40–53.

„neznamená, že všechny životy mají stejnou cenu“. ⁵⁷ V *Osvobození zvířat* dokonce tvrdí, že zvířata jsou navzájem zaměnitelná, protože nemají „schopnost uvědomovat si sebe sama a myslet dopředu, schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti a schopnost smysluplných vztahů k druhým“. ⁵⁸

Lidé žijící se společenskými zvířaty by s těmito antropocentrickými tvrzeními nemohli souhlasit. Soužití se zvířaty nepotvrzuje žádnou z neschopností, kterou jim Singer připisuje. Společenská zvířata mají schopnost smysluplných vztahů s jinými druhy, i s lidmi, právě proto s nimi lidé žijí. Nejednou projevují vysoce strategické postupy při pohybu v teritoriu a taktické schopnosti manipulace lidí, zahrnující vyjednávání, obchodování až vydírání ve snaze dosáhnout svůj cíl. A zvířecí schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti? Pokud vnímavý a etologicky poučený člověk komunikuje se zvířaty jim vlastními způsoby neverbální komunikace, dozvídá se mnoho o jejich důvěře a obavách, které mu často sdělují.

Navíc, pro „své lidi“ nejsou společenská zvířata nahraditelná, natož zaměnitelná. Zvířata žijící s lidmi v jejich domovech mají osobní jména, rodokmeny, čipy, cestovní pasy, zdravotní karty. Lidé s nimi udržují láskyplné vztahy. Nabízejí jim pohostinnost v podobě bezpečí, pohodlí, něhy. Dělí se s nimi o pohovky a postele, respektují jejich individuální osobnosti, přizpůsobují svůj denní program jejich fyzickým i citovým potřebám, berou ohled na jejich vyváženou, čerstvou a zdravou výživu, hledají jim zvířecí přátele, pečují o jejich hygienu a léčí jejich nemoci, v případě potřeby jim platí operace či rehabilitace, s ohledem k jejich pohodlí organizují či ruší dovolenou i další cesty, oslavují jejich výročí, truchlí za jejich ztrátou. Člověk se v osobním vztahu s těmito bytostmi mění – učí se naslouchat jinakosti. Snaží se zabezpečit „dobrý život“ bytostem s druhově jinými i zcela individuálními potřebami. Výměnou získává silnou emocionální účast, důvěru a performativní projev vzájemnosti, které mají podstatný vztahový význam.

Lze si představit antropocentrické námitky vůči přínosu takto biocentricky rámované etiky pohostinnosti. První je obvyklá „environmentální“ námitka bojovníků za ekologickou nápravu a „práva“ zvířat, podle které soužití se zvířecími společníky nepomáhá zachránit ani zvířata zneužívaná v průmyslu, ani divokou přírodu, ale pouze pěstuje lidské požitky a hájí lidské zájmy, na úkor těch „přírodních“. Biocentrickou odpovědí je, že přátelství se společenskými zvířaty pomáhá měnit etický vztah k přírodě i k trpícím zvířatům, ač nepřímě. Propast mezi diskurzy o lidech a „přírodě“ překlenuje právě osobní, neindustriální vztah se zvířaty, který lidi učí nejen pohostinnosti, ale i vyšší citlivosti a ohleduplnosti nutné pro soužití s nelidským.

57 Singer, P., *Osvobození zvířat*. Praha, Práh 2001, s. 35.

58 Tamtéž, s. 32–37.

Lidé žijící se zvířaty denně rozvíjejí dovednosti své emocionální inteligence ve prospěch osobních vztahů se zvířaty, v nichž překonávají dvě omezení antropocentrismu: povýšenecký lidský nezájem o utrpení nelidského a manipulativní odosobnění v utilitárním hospodaření se zvířaty. Krok k změně lidsko-zvířecích vztahů vede přes nové biocentrické idiomy péče založené na ohleduplnosti k zvířatům jako osobám.⁵⁹

Druhá je „industriální“ námitka, podle které soužití se společenskými zvířaty nepomáhá hospodářským zvířatům. Biocentrickou odpovědí je, že jim pomáhá nepřímo. Aby lidé mohli přehodnotit svůj vztah k zvířatům, musí je vnímat a chápat i jako individuální bytosti, nikoli pouze jako druh či kategorii. Osobní vztah se zvířaty lidem pomáhá změnit přístup k jiným než lidským bytostem. Je to jeden z kroků k přerámování etického myšlení, které by mohl podpořit biocentrický idiom péče založený na poznání nezaměnitelnosti individuálních životů lidských i zvířecích jednotlivců.⁶⁰

Třetí je „nahrazovací“ námitka, podle které společenská zvířata pouze nahrazují lidem jiné lidi, tudíž soužití se zvířaty nesouvisí se vztahem k zvířatům. Biocentrickou odpovědí je, že pokud by člověk chtěl vztah s člověkem, nepochybně by si vybral pro vztah člověka. Zde je vektor zájmu opačný – ve vztahu se zvířecím společníkem nejde o to, polidštit zvíře, ale o možnost zažít symbiózu se zvířetem. Na cestě k této vzájemnosti je vůle vycházet si vstříc – snaha vyjednat společnou dohodu neverbálně, pomocí nových pojetí percepce a komunikace. Tuto změnu pohledu by mohl podpořit biocentrický idiom přátelství založeného na ochotě porozumět druhově jinému.⁶¹

Čtvrtá je „mateřská“ námitka, podle které je soužití se zvířecími společníky skrytě mateřské. Biocentrickou odpovědí je to symbióza dvou rozdílných živočišných druhů. Pokud by člověk chtěl vztah s lidským dítětem, měl by

59 Tuto biocentrickou linii úvah prosazuje Élisabeth Fonteneyová ve své dekonstrukci předsudku o „tichu“ zvířat v knize Fonteney, É., *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard 1999. Fonteneyová je známá tím, že přesahuje Derridovo „aporetické“ pojetí zvířat ve víc eticky angažovaném, inkluzivním směru. Tematicky se k této problematice vztahují i vědní oblasti současné etiky, *animal studies* a *queer studies* zaměřená na otázky zranitelnosti a nezajištěnosti životů zvířat, např. Thierman, S., *The Vulnerability of Other Animals*. *Journal for Critical Animal Studies*, 9, 2011, No. 1–2, s. 182–208.

60 Této problematice věnoval pozornost David Farrell Krell v knize Krell, D. F., *Derrida and Our Animal Others*. Indianapolis, Indiana University Press 2013. Na rozdíl mezi generalizujícím kognitivismem věd o životě a jednotlivými životy individuál poukazuje rovněž dekonstrukce vědění o životě a smrti Francesca Vitaleho v knize Vitale, F., *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*. New York, Suny Press 2018.

61 Tuto problematiku již delší dobu zkoumají filosofové situující své úvahy do oblasti mezi fenomenologií a dekonstrukcí, obzvlášť Simon Glendinning v knize Glendinning, S., *On Being with Others*. Heidegger, Derrida, Wittgenstein. London, Routledge 1998; a Matthew Calarco v knize Calarco, M., *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press 2008.

vztah s dítětem, nikoli se zvířetem. Ve vztahu člověka a zvířete nejde o vertikálně řízenou, polidšťující výchovu, nýbrž o vstřícné rozvíjení toho zvířecího v sobě. Na rozdíl od vztahu rodiče a dítěte osobní horizontální vztah se zvířetem umožňuje přehodnotit antropocentrickou binární opozici člověka a zvířete. Jeho cílem není vychovat člověka v zodpovědný protiklad přírody, nýbrž přestat se stavět do opozice vůči přírodnímu, a to nejen kolem sebe, ale i v sobě. Této proměně vztahů by nejvíc pomohl biocentrický idiom přátelství založeného na vyjednané rovnosti s nelidským.⁶²

Pátá je „dětinská“ námitka, podle které je soužití se společenskými zvířaty infantilní. Biocentrickou odpovědí je, že v tom nejlepším smyslu je dětské (nezatížené omezenou antropocentrickou imaginací dospělých lidí), nikoli dětinské (vyznačující se nedostatkem vyspělosti, naivitou, pošetilostí). Osobní vztah se zvířaty není pošetilý, ale náročný, novátorský, cílevědomý. Prosadit tuto perspektivu by pomohl biocentrický idiom učení se symbióze založené na hravém vynalézání mezidruhového dorozumívání.⁶³

Šestá je „otrocká“ námitka, podle které jsou společenská zvířata citovými otroky lidí, protože je lidé činí na sobě závislými a zvířata si nemohou vybrat, jak budou žít a koho budou „milovat“. Biocentrickou odpovědí je, že ani lidské děti si nemohou vybrat rodiče a rodinu, kterou budou „milovat“, ani zvířata si nevybírají členy smečky, do které se rodí a jejíž jsou součástí. Lidé i zvířata ale mohou na těchto vztazích pracovat a do jisté míry je aktivně měnit tak, aby lépe vyhovovaly jejich vlastním individuálním potřebám a ambicím. Pochopit tuto skutečnost by pomohl biocentrický idiom učení se adaptaci, založené na překonání naivní představy o „volnosti“ v přírodě a „svobodě“ v lidských vztazích.⁶⁴ Důvodem všech těchto antropocentrických námitek je právě lidská obava ze ztráty pozice sebestředného suveréna, kterou navrhuje etika biocentrismu.

62 Tuto filosofickou problematiku podstatným způsobem rozpracovala Donna Harawayová ve svých autobiograficko-etologických knihách: Haraway, D. J., *When Species Meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2007; Haraway, D. J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago, Prickly Paradigm Press 2003.

63 Této linii filosofického výzkumu se dosud produktivně věnovali deleuziánští myslitelé propojující *animal studies* s politickou teorií imanence, obzvlášť Felice Cimatti v knize Cimatti, F., *Unbecoming Human. Philosophy of Animality after Deleuze*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2013; Brian Massumi v knížce Massumi, B., *What Animals Teach Us about Politics*. Durham, Duke University Press 2014; a Krzysztof Skonieczny v publikaci Skonieczny, K., *Immanence and the Animal. A Conceptual Inquiry*. London, Routledge 2020.

64 Tuto biocentrickou pozici rozpracovala v oblasti fenomenologie Françoise Burgatová v knize Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*. Přel. O. Smolová. Praha, Karolinum 2018. Věnují se jí i další navazující výzkumy, obzvlášť ty, které propojují fenomenologické a deleuzeovské přístupy k pojetí zvířecích způsobů života, např. Brett Buchanan v publikaci Buchanan, B., *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York, Suny Press 2008.

Nové subverzivní vizuální žánry, které zobrazují přátelské soužití se zvířaty, již tyto požadavky zohledňují. Lidé žijící se společenskými zvířaty využívají možnosti vstupu do veřejného prostoru, aby otevírali bezprecedentní možnosti diskurzivní změny v podobě přerámování sdíleného pohledu na zvířata. Jak podrobně ukazují v článku *Outsiders or Insiders? John Berger and the Ethical Reframing of Animals*,⁶⁵ dva nové žánry – investigativní žurnalis-mus kritizující zneužívání zvířat a virtuální komunity majitelů společenských zvířat sdílející a šířící pohledy na mezidruhovou vzájemnost – pomáhají měnit dominantní pohled veřejnosti na zvířata ve prospěch kultivace mezidruhového soucitu a s tím související morální inkluze zvířat. Zatímco první vizuální žánr odpovídá morálnímu pohledu Petera Singera na utrpení zvířat jakožto citících bytostí, které ale odlišuje od utrpení lidských osob, druhý vizuální žánr koreluje s etickým myšlením Donny Harawayové, s jejím požadavkem na přehodnocení mezidruhových setkání se zvířaty chápanými jako živé „osoby“, společníci lidí. Oba žánry kladou důraz na morální roli soucitu a péče v lidsko-zvířecích vztazích.

Toto dvojí přerámování pohledu veřejnosti na zvířata je vedeno potřebou kritiky průmyslového zneužívání zvířat na jedné straně a potřebou kultivace kvality každodenního života se zvířaty na druhé straně. V tomto soucitem vedeném – přátelském, inkluzivním – pohledu se již zvířata nezobrazují jako cizinci v lidském světě, nýbrž jako bytosti morálně hodné být buď chráněny před utrpením, nebo pohostinně přizvány ke sdílení lidského soukromí. Protože toto nové rámování nezobrazuje zvířata jako cizince a outsidersy, vyzývá diváky, aby připustili v rovné míře lidskou a ne-lidskou hodnotu života. Soucitní diváci, kteří jsou ochotni vidět morální podobnost mezi lidmi a zvířaty, jsou těmi, kdo pomáhá proměnit jejich morální exkluzi v morální inkluzi. Tím, že formují konsenzuální komunity ochránců a přátel zvířat, uživatelé sociálních sítí proměňují zvířata z morálních outsidersů v morální insidersy.

Závěr: Biocentrická etika mezidruhového soucitu

Biocentrická etika soustřeďuje pozornost na to, co mají zvířata a lidé společné, nikoli odlišné. Cíleně směřuje k těm komunikačním oblastem, kde se různí živočiškové mohou potkávat a interaktivně vyjednávat bez omezení antropocentrickým předsudkem druhismu. Biocentrická etika uznává zvířecí individualitu a záměrně opouští oba hlavní antropocentrické předsudky, na které poukázal Derrida – předsudek nelidskosti v konstrukci ho-

65 Fišerová, M., *Outsiders or Insiders? John Berger and the Ethical Reframing of Animals*. *Visual Resources*, 11. 3. 2024 [cit. 10. 5. 2024]. Dostupné z [www: https://doi.org/10.1080/01973762.2024.2310915](https://doi.org/10.1080/01973762.2024.2310915).

mogenizujícího pojmu „zvíře“ neumožňující poznat výhody mezidruhově vzájemnosti a předsudek méněcennosti v konstruovaném srovnání s „člověkem“ neumožňující uznat komunikační schopnosti zvířat. V biocentrické perspektivě je lidský druh stejně hodnotný jako každý jiný živočišný druh a každý člověk je stejně jedinečný jako každá jiná bytost. Dosavadní antropocentrická chloubka novověkých filosofů i frustrace Derridy v této nové etické perspektivě postrádají původní smysl.

Za účelem přerámování antropocentrické etiky navrhuji posun v současném filosofickém myšlení směrem k aktivní účasti na soužití lidského a jiných zvířecích druhů, které by bylo vedeno biocentrickou etikou mezidruhového soucitu. Toto řešení je opřeno o zdůraznění společných rysů lidských a nelidských bytostí, jejichž podobnost bude vítána jako příležitost pro hledání nových možností mezidruhového soužití a soudržnosti. Ve zmíněných intencích navrhuji uvažovat o etice soucitu k zvířatům v pozitivním smyslu, jako o ohleduplné, životu přející emoci, která povzbuzuje ohled k druhému jakožto druhově jinému. Takto inkluzivně koncipovaná etika mezidruhového soucitu podporuje empatické lidské chování, vede ho k jednání zaměřenému na zlepšení životních podmínek zvířat. Pokud se zaměříme na soucit jako na derridovskou subverzivní sílu schopnou probudit v nás odpovědnost k živému obecně, rozvineme bioetický přístup k zvířatům zohledňující jejich potřeby, zájmy a touhy. Jelikož vychází z lidské sociality, soucit se zvířaty bude v linii posthumanismu Cynthie Willettové a Donny Harawayové chápán s ohledem k vtělené zkušenosti s mezidruhovou intersubjektivitou, která respektuje heterogenní mnohost živého. Místo slabosti bude soucit se zvířaty chápán tvůrčím, transformativním způsobem, dovolujícím pohlížet na něj jako na sílu vzájemnosti umožňující symbiotickou budoucnost na základě přerámování utilitaristické etiky „práv zvířat“ ve prospěch biocentrické etiky lidsko-zvířecích vztahů.

Biocentrická etika směřuje k mezidruhové symbióze, k níž lze dojít dvěma synergickými způsoby. První spočívá v budování společného komunikačního teritoria na vstřícném základu neverbální komunikace. V případě setkání se zvířecím jedincem je potřeba se vynajít, improvizovat, využít pozorovací schopnosti, performativitu, iteraci, etologické znalosti o druhu i empatii k zvláštnostem každého jedince. Mezidruhové vyjednávání to nechápe jako komunikační nedostatek, jde tomuto jinému „písmu“ vstříc. Cílem biocentrismu není „přírodu“ civilizačně ovládnout nebo ekologicky ochránit. Cílem je směřování k symbióze různých bytostí provázené adaptací komunikačním forem.

Druhý způsob, jak dosáhnout symbiózy s druhově jiným, spočívá v tvorbě nových idiomů, schopných překlenout antropocentrickou propast mezi lidmi a zvířaty. Lidský jazyk, v němž mezidruhové zkušenosti sdílíme, se ne-

obejde bez idiomů a bez předpojetí, které je generuje. Pokud chceme změnit slova, skrz která o zvířatech mluvíme, musíme změnit předpojetí, v němž si je představujeme. Pomocí protikladných antropocentrických pojmů si lidé udělili právo rozlomit přírodní pouto symbiózy druhů. Dekonstrukce těchto pojmů je prvním krokem k biocentrické etice humanity, která se oprávněně nikoli opozicí vůči animalitě, nýbrž aliancí s ní. Biocentrická etika zahájí spojení se zvířaty, která již nebudou protikladem člověka.