

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

**Filosofická reflexe chápání zvířat
v období novověku**

Tereza Šmídová

Katedra filozofie

Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrdý, Ph.D.

Studijní program: Filozofie – kulturní antropologie

Olomouc 2021

Prohlašuji, že jsem bakalářskou/diplomovou práci na téma *Filosofická reflexe chápání zvířat v období novověku* vypracoval(a) samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato bakalářská práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

19.8. 2021

.....

podpis

Anotace

Práce nahlíží historické hledisko vnímání zvířat z období novověku, kdy docházelo k radikálním posunům v rámci této diskuze. Reflektuje příspěvky vybraných filosofů této doby, díky kterým bylo postupně konstruováno vnímání zvířete od nemyslicí schránky bez práv a citění až po bytost s morálními právy. Jsou vymezeny dvě hlavní skupiny filosofů – racionalističtí myslitelé a britští empirikové, jejichž názory na poznání zvířat se značně odlišují. Obě jsou reakcí na impuls René Descarta, který diskuzi tohoto rázu podnítl. Práce komparuje obě skupiny s Descartem a posléze je hodnotí mezi sebou, přičemž dochází k závěru, že obě kritiky jsou nerelevantní, protože jsou zasaženy antropocentrismem. V závěru se práce snaží navrhnout způsob, jak tento problém zmírnit, ačkoli je nemožné se mu zcela vyhnout.

Abstract

This thesis looks at the historical perspective of animal perception from the modern age, when radical shifts in this discussion took place. It reflects on the contributions of selected philosophers of the period through which the perception of the animal was gradually constructed from a non-thinking shell without rights and sentience to a being with moral rights. Two main groups of philosophers are identified – rationalist thinkers and British empiricists – whose views on animal cognition differ considerably. Both are responses to the impulse of René Descartes, who stimulated a discussion of this nature. The thesis compares the two groups with Descartes and then evaluates them against each other, concluding that both critiques are irrelevant because they are affected by anthropocentrism. The thesis concludes by suggesting ways to mitigate this problem, although it is impossible to avoid it entirely.

Obsah

| | | |
|-----|---|----|
| 1 | Úvod..... | 6 |
| 2 | Epistemologie a z ní vyplývající stanovisko vůči zvířatům René Descarta..... | 9 |
| 3 | Kritika racionalistických myslitelů | 17 |
| 3.1 | Ralph Cudworth | 17 |
| 3.2 | Henry More | 18 |
| 3.3 | Gottfried Wilhelm Leibniz..... | 22 |
| 4 | Kritika britských empiriků | 26 |
| 4.1 | John Locke | 26 |
| 4.2 | Thomas Hobbes..... | 28 |
| 4.3 | David Hume | 30 |
| 4.4 | Adam Smith | 34 |
| 5 | Závěrečné zhodnocení kritik a návrh řešení antropocentrismu v otázce nahlížení na zvířata | 36 |
| 6 | Bibliografie..... | 42 |

1 Úvod

Diskuze týkající se chápání zvířat se v období novověku stala skutečně dosti rušnou a obsahuje mnoho jak korespondujících názorů, tak mnoho názorů diametrálně odlišných. Mnoho myslitelů se k tomuto problému vyjádřilo a mnoho z nich dokonce s pomocí porovnání člověka se zvířetem obhajovalo svou epistemologii či etická stanoviska.

Tato práce však nezkoumá a nehodnotí chápání zvířat vybranými mysliteli z etického stanoviska, ale funguje jako přehledová a kritická historická reflexe, která pojímá a vzájemně porovnává úvahy a argumenty novověkých filosofů v rámci diskuze na toto téma. V tomto výčtu se objeví dva typy myslitelů. Racionalisté používající psychologické argumenty na podporu svých teologických stanovisek a empirici operující s pomocí argumentů naturalisticky orientovaných. Oba typy myslitelů v rámci svých filosofických systémů hovoří o poznávání a myšlení zvířat, přičemž každý typ to dělá jiným způsobem a vychází z jiných argumentů.

Mezi racionalisticky obhajující myslitele jsou zařazeni Ralph Cudworth, Henry More a Gottfried Wilhelm Leibniz. V rámci empirických myslitelů pak uvádím Johna Locka, Thomase Hobbesa, Davida Huma a Adama Smithe.

Následující přehled a komparaci epistemologií novověkých autorů uvádím nikoli proto, abych seskupila jejich systémy, nýbrž proto, že prostřednictvím představení jednotlivých systémů lze implicitně spatřit právě onen prvek – problém antropocentrického vnímání zvířat, jenž na první pohled nemusí být příliš významný, avšak mám za to, že by mu měla být věnována větší pozornost. Chci poukázat na to, že zvířata se pro filosofii poznání v období novověku stala klíčovým prvkem, protože není poznání sebe bez vymezení se vůči ostatnímu. Nechávám proto stranou otázku etických dopadů a zaměřuji se na to, jakým způsobem filosofové novověku k poznání člověka a poznání zvířete přistupují.

Kromě výše zmíněného postupu má tato práce dva hlavní cíle: 1) Za pomoci porovnání velmi epistemologicky divergentního a výrazného myslitele René Descarta s následnou diskuzí, kterou v podstatě vyvolal, je čtenář provázen prostředím novověkých interpretací zvířecího chápání. 2) Za pomoci určitých posunků intuitivně upozorňuje na problém,

který dle mého názoru, přestože nebyl v tomto období příliš reflektován, sehrál velmi důležitou roli na pozadí historie. Tento problém se týká antropocentrického uvažování. Byť každý myslitel zvolil svou vlastní formu přístupu, tato práce poukazuje na to, že tento problém byl mnohem naléhavější, než by se mohlo zdát.

Na závěr přijde na zhodnocení a porovnání obou typů kritik mezi sebou, přičemž vyloučí vyhodnocení jejich relevance a závěrečné shrnutí, které poslouží jako důkazní materiál k odhalení přítomnosti již avizovaného problému, k němuž budou zároveň připojeny návrhy k jeho možnému řešení.

To, že se člověk vyvinul do *z pohledu člověka* nejpreciznější a nejdokonalejší bytosti, neznamená, že se toto kritérium dá aplikovat také na živočichy jiné než lidské, neboť každý živočich je přizpůsoben evolučně tak, jak to pro něj konkrétně bylo nejvhodnější, a to v rámci prvků, jež na něj zrovna působily. Proto se také každý živočich vyvinul poněkud odlišně.

Tato práce se tedy čtenáři snaží ukázat, že na základě komparace člověka a zvířete *člověkem* nelze vyvodit důsledky, jako jsou například morální zásady a etické pravdy bez toho, aniž by nebyly poznamenány tímto závažným problémem.

Představme si však nyní blíže metodu, kterou tato práce využívá při naplňování svého předsevzetí.

Zakladatel novověké filosofické tradice, francouzský filosof a matematik René Descartes, je, dá se říct, zásadní postavou nejen pro problematiku „člověk vs. ostatní živočichové“, ale hraje důležitou roli i pro náš záměr reflektovat a porovnat různorodost přístupů na toto téma. Jeho slavná koncepce známá jako karteziánský dualismus, jež se dosti razantním způsobem dotkla právě i vztahu mezi člověkem a ostatními živočichy, totiž významně ovlivnila celou následující diskuzi.

Vzhledem k tomu, že většina stanovisek v otázce novověkého nahlížení na zvířata vzešla právě jakožto reakce na Descarta nebo přinejmenším ze znalostí příslušných myslitelů jeho koncepce, uchopuje tato práce Descartovo vnímání zvířat jakožto kotevní bod, s nímž budou koncepce probíraných myslitelů vloženy do opozice. Tento postup považuji za nejvhodnější proto, že v podstatě celá následná diskuze je více či méně explicitní kritikou či vymezením se proti etickému důsledku, jenž z Descartových úvah vyplynul, a sice, že morální status zvířat byl naprosto degradován. Tímto bude dle mého

názoru zaručena možnost nejen zřetelně a pochopitelně uchopit průběh diskuze novověkých myslitelů o vnímání a statusu zvířat, ale také díky této komparaci vyvstává na povrch již zmíněný problém, jehož odkrytí je veskrze jedním z hlavních cílů této práce.

Aby bylo zaručeno co nejpohodlnější nahlédnutí průběhu této diskuze a aby bylo umožněno nalezení podstatných kontrastů, které v tomto období vznikly, je třeba nejprve co nejlépe představit zásadní body Descartovy epistemologie.

V neposlední řadě je též třeba podotknout, že pokud v této práci hovoříme o „kritice“ a kritickém hodnocení, jedná se o ten případ kritiky, kterou použil Kant ve svých kritikách. Jedná se tedy spíše o prozkoumávání a porovnávání různých pohledů myslitelů s tím Descartovým, přičemž každý jeden z nich s Descartem přímo či nepřímo nesouhlasil a dá se říct, že postoj každého z nich je nějakým způsobem s Descartovým v kolizi. Takovým způsobem je v této práci chápan termín „kritika“.

Prozkoumejme tedy nyní, co vše Descartův epistemologický systém zahrnuje.

2 Epistemologie a z ní vyplývající stanovisko vůči zvířatům René Descarta

Ve svém díle *Meditace o první filosofii* Descartes chápe duši jako imateriální, nesmrtelnou substanci stvořenou bohem. Něco, co je navíc k fyzickému tělu. Ducha přirovnává čistě k mysli a rozumu, přičemž tělo chápe pouze jako prostředníka k tomu, aby mysl mohla vnímat. Jednoduše řečeno, mysl je dle Descarta tím, co si uvědomuje vjemy a svobodně se rozhoduje, což je pro něj důvodem věřit, že na duši musí participovat boží vůle.¹

Co se týká hmotné substance/těla, nenachází Descartes v lidském těle žádný rozdíl oproti ostatním tělům. Až poté, co bůh „zažehne“ jakýsi životní impulz a nechá vzniknout duši, se člověk od zbytku živočichů odliší. Z jeho fyziologických výzkumů dokonce vyplynulo, že velcí živočichové mají srdce natolik podobné člověku, že z jejich pitev vyvozoval funkci lidské anatomie.²

Descartes své argumenty ohledně zvířat tedy podkládá na první pohled validním nástrojem, fyziologií. Dle mého názoru však potenciál svého výzkumu nevyužil tak, jak mohl, a to právě kvůli své potřebě zahrnout do konceptu imateriální prvky. V díle *Treatise of Man*, kde důkladně rozebírá a odůvodňuje funkce lidského těla, dává totiž důležitou roli živočišným duchům, které připodobňuje k jemnému vánku či čistému plamenu, jenž do těla distribuuje jakýsi impulz k pohybu díky dispozici orgánů, nervů, svalů, šlach a krve.³ Tito duchové jsou přítomni v tělech všech bytostí, přičemž v tělech zvířat jsou právě oni jedinými původci pohybu,⁴ avšak v těle člověka je tímto původcem kromě těchto živočišných duchů také duše. Ta je dle Descarta schopna ovlivnit tok těchto duchů tak, aby podněcovali pohyb přesně tam, kde si to žádá.⁵

¹ Descartes, *Meditace o první filosofii*, 29–54.

² Descartes, *Rozprava o metodě*, 34.

³ Tamtéž, 38–39.

⁴ Descartes, *Treatise of Man*, 17.

⁵ Tamtéž, 142–43.

Samotná těla jsou tedy obyčejné stroje, a to až do okamžiku božího zásahu, který jim dá vůli, bez které jsou těla mnohem méně dokonalá, protože nejsou schopna iniciovat tolik různorodého pohybu.⁶ A právě v této spojitosti zapojuje Descartes porovnání člověka se zvířaty, která chápe právě jakožto pouhé stroje či automaty, které nejsou kvalitativně odlišné od jiných strojů. V případě zvířat bychom údajně nebyli schopni rozeznat rozdíl mezi skutečným zvířetem a jeho mechanicky sestrojeným dvojníkem, kdežto u člověka by přišla fáze, kdy by se rozdíl projevil, a to hlavně díky tomu, že stroj není schopen iniciace řeči, které je schopen i hloupý či jinak hendikepovaný člověk, totiž není schopen iniciovat jinou skladbu vyjadřování, než ke které byl naprogramován (případně toho není schopen vůbec). Dalším důvodem, který Descartes uvádí, je omezená kapacita reakcí a schopností. Descartes píše: „[...] i kdyby vykonávaly určité věci stejně dobře nebo snad lépe než kdokoli z nás, selhaly by nevyhnutelně v jiných, při nichž by vyšlo najevo, že nejednaly s vědomím, nýbrž toliko podle sestavení svých orgánů“.⁷ Jedině díky rozumu je tedy stroj (živočich) schopen reflektovat situaci a na základě toho činit vždy jedinečnou reakci, vyjadřovat sestavováním slov své myšlenky a sdílet je s ostatními.⁸ Z této absence tohoto typu rozumu tedy Descartes vyvozuje, že zvířata mají nižší morální status.

Jak již bylo zmíněno, dle Descarta se všichni živočichové pohybují a činí věci bez přítomnosti rozumu, čili jde o reakci na vjemy, které v nich vyvolávají určité vášně.⁹ Tam patří i člověk. Nicméně ten ještě navíc, a to je pro Descarta pomyslný bod zlomu, díky svému rozumu reflektuje, co činí, a s těmito reflexemi pak manipuluje v mysli.

Na námitky, že zvířata mohou mít svůj způsob řeči, používá Descartes velmi razantní argument, a sice ten, že kdyby byla zvířata skutečně schopna řeči, a tedy i myšlení, mohla by se přeci dorozumět i s člověkem.¹⁰ Z tohoto argumentu je patrné, že Descartes staví člověka do pozice jakési „předlohy“ dokonalého živočicha. To, že zvířata nejsou schopna jednat ve všech situacích takovým způsobem, jako člověk, je dle něj důkazem, že jsou blíže právě strojům nežli člověku.

⁶ Descartes, *Rozprava o metodě*, 40.

⁷ Tamtéž, 40.

⁸ Tamtéž, 40.

⁹ Tamtéž, 41.

¹⁰ Tamtéž.

Descartův dualismus a myšlenky o jakési výjimečnosti člověka v porovnání s ostatními živočichy již v jeho době vyvolaly značnou kontroverzi. Vystávají otázky typu: Jak je možné, že duše, která je substanciálně oddělená od těla, je přesto schopná jej ovládat? A jak lze dokázat, že pouze člověk je kromě tělesného stroje také nositelem nehmotné duše? Jak je možné, že Descartes tak jednoduše odmítá duši a tím i hodnotu ostatních živočichů, když z podstaty své vlastní dualistické koncepce by neměl být schopen skrze hmotné tělo, jak lidskou, tak potenciální zvířecí duši jakkoli identifikovat, když jedním z hlavních kritérií jeho epistemologie je introspekce? Přičemž je jistě evidentní, že nic jiného, kromě „hmotné části“ člověka i zvířat, Descartes k dispozici neměl. Tudíž z mého hlediska se již zde dopouští závažného pochybení a uvažuje v rozporu se svou vlastní koncepcí.

Jak to, že si tedy Descartes stál za svým tvrzením a mohl tak jednoduše vyloučit, že zvířata duši mají, když sám velmi zdůrazňoval, že duše a tělo jsou zcela oddělené substance? Dle této myšlenky je sice nemožné, aby Descartes byl schopen identifikovat přítomnost duše u jiných živočichů, ovšem nevyplývá z toho, že by teoreticky zvířata duši mít nemohla.

Shrňme si proto nyní Descartovy argumenty, kterými tato svá tvrzení podpírá, aby bylo zřejmé, co jej k oddělení člověka od zvířat vedlo.

V díle *Vášeň duše* obhájí to, že veškeré myšlenkové procesy patří výhradně duši, a naopak veškeré pohybové akty, včetně tělesných funkcí, pocházejí pouze z fungování těla.¹¹ Z Descartových slov vyplývá, že všechny věci, ať živé či neživé, fungují v podstatě na stejném mechanismu. Vzhledem k tomu, že do tohoto výčtu Descartes samozřejmě musel zařadit i lidské tělo, byl přinucen, aby zachoval dignitu lidské duše, ji od těla oddělit. Z toho dle mého názoru také vyplynulo zařazení zvířat do oblasti pouze hmotných, nemyslicích těles, neboť, pakliže jim Descartes odepřel duši, nezbylo již zvířatům nic jiného kromě jejich těl, což je nutně degradovalo do stejné kategorie, kam spadají i neživá tělesa typu oheň, kámen apod.

¹¹ Descartes, *Vášeň duše*, 33.

Pro představu zde zmiňme jeho slavný příklad s hodinkami, kteréžto přirovnává svým fungováním ke kterémukoli dalšímu fyzickému objektu, který vykazuje pohyb. Dle Descarta není životnost fyzického těla, stejně jako hodinek, závislá na duši, nýbrž pouze na vlastních „součástkách“, které stroj udržují fungující tím, že jedna s druhou interagují. Pokud se hodinky rozbijí, nemohou již plnit svůj účel ukazování času. Stejně tak člověk či zvíře, pokud jejich orgány selžou a těla zemřou, nebudou již mít jak se pohybovat.¹² Kdyby však duše byla závislá na tělu nebo tělo na duši, znamenalo by to pro Descarta obrovský problém pro nesmrtelnost duše.

Zde Descartes opět zapojuje živočišné duchy, kteří jsou dle něj jakými nositeli pohybu, a co je důležité, Descartes i je považuje za čistě materiálního původu. Doslova je označuje za „nejjemnější částičky krve“.¹³ Tudíž dokonce ani oni s duší vůbec nesouvisí, nicméně v mozku se dle Descarta koncentrují právě proto, že díky své velikosti a mrštnosti dokážou mnohem lépe proniknout přes úzké průchody, jež od srdce k mozku vedou. Z mozku pak putují do dalších částí těla (do svalů), kde dají impuls k pohybu živočišným duchům, již přítomným v těchto svalech, čímž přinutí svaly k pohybu.¹⁴

Všechny předměty našich vnějších i vnitřních smyslů vytváří nejdříve reakci nervů v daných částech těla, kterých se předmětný vjem týká, přičemž tyto nervy vedou do mozku a tam ovlivní živočišné duchy nebo (u člověka) zapříčiní, že má duše odpovídající pocit.¹⁵

S ohledem na Descartův dualismus je tento systém chytrým tahem, neboť tím dokazuje, že tělo se jednoduše dokáže hýbat samo od sebe, i bez přičinění duše, a že tedy pohyb je jen automatická reakce tělesného stroje, a z tohoto úhlu pohledu tedy není žádný rozdíl mezi člověkem, zvířetem či strojem. Tudíž v rámci fyzická Descartes člověka odlišit nemůže. Aby ovšem nedošlo k tomu, že se člověk v jeho koncepci stane pouze fyzickým tvorem, musí nutně disponovat něčím speciálním navíc. Musí mít právě onu zmíněnou duši, díky které je schopen tvořit myšlenky, a tyto myšlenky musí mít možnost ovlivňovat svět prostřednictvím těla. A tak Descartes přichází s tezí, že duše je s tělem

¹² Tamtéž, 34.

¹³ Tamtéž, 36.

¹⁴ Tamtéž, 38–39.

¹⁵ Tamtéž, 40.

přeci jen jakýmsi zvláštním způsobem spojena, a to nikoli pouze s nějakou konkrétní částí, ale s tělem jakožto fungujícím komplexem. Vysvětluje to tak, že pokud přijde tělo o ruku, nepřijde člověk o kus duše, což znamená, že musí být nedělitelná. Pokud ale odejmeme tělu nějaký orgán, stane se nefunkčním a zemře. Tehdy se duše již oddělí.¹⁶ Z toho plyne, že duše a tělo spolu interagují.

Tímto jsme si představili, jaké stanovisko Descartes zastává a proč. Víme, že rozlišuje duši od těla a člověka od ostatních živočichů, přičemž hlavní rozdíl vidí v tom, že člověk je obdařen duší, s jejíž pomocí svým tělem může manipulovat, a zvířata nikoli. Nyní se však dostáváme k tomu, jakým vlastně způsobem tedy člověk může jako jediný tvor mít nejen fungující tělo samo o sobě, ale zároveň do jeho fungování zasahuje vůlí své duše.

Přestože je duše dle Descarta spojena s celým fungujícím tělem, má člověk důležitou věc navíc na rozdíl od zvířat, a sice místo v mozku, kde se duše projevuje více než v dalších částech. Tímto místem je šišinka,¹⁷ která je dle Descarta jakoby sídlem duše. Tato šišinka slouží jako jakýsi prostředník, ve kterém se sjednocují informace z tělesných vjemů a následně jsou představovány duši.¹⁸ Tyto vjemy jsou přes nervy vedeny do mozku, kde otvírají póry, v nichž dlí živočišní duchové, přičemž šišinka se nachází v bezprostřední blízkosti těchto duchů, a tedy jimi může být pohnuta. Může být ale pohnuta i z opačného konce, samotnou duší (jejím úmyslem, či přáním), která je tak schopna iniciovat pohyb živočišných duchů směrem z ní do údů.¹⁹

Šišinka tedy hraje v Descartově argumentaci zásadní roli, jelikož ji používá jakožto zprostředkovatele smyslových vjemů duše. Duše je pro Descarta jakýmsi principiálním, řídicím prvkem, jemuž patří právo veta v otázce pohybu těla. Tělo je tedy pouze nástrojem v rukou duše, který, s nadsázkou řečeno, při neparticipování duše funguje na autopilota.

Osobně mám za to, že byť Descartův pokus o obhajobu jeho dualismu zní na svou dobu skutečně velmi sofistikovaně a uznáníhodně, neshledávám jej dostatečným, a to především z toho důvodu, že existenci oné duše přijímá a priori jako nezpochybnitelný

¹⁶ Tamtéž, 52.

¹⁷ Šišinka neboli epifyza je nepárová endokrinní žláza v mozku.

¹⁸ Descartes, *Vášně duše*, 53.

¹⁹ Tamtéž, 55.

fakt a nad obhajobou jí samotné se veskrze nijak nepozastavuje. Snaží se obejít problém spojení duše a těla tak, že chápe duši jakožto nepřímého činitele,²⁰ nicméně mám za to, že Descartes se zde pouze snaží smíchat jablka s hruškami, když spojuje činnost duše s tělem prostřednictvím jakéhosi mysteriózního nepřímého spojení, jehož fungování samotné nechává bez vysvětlení.

Dále je pozoruhodné, že podle Descarta závisí výška duše na její schopnosti ovládat afekty, přičemž Descartes uznává, že mohou existovat i tací lidé, kteří se nechávají svými afekty vést,²¹ přičemž jim ale Descartes stále připisuje vlastní duši (byť slabší). Vezmeme-li v potaz tato jeho slova, můžeme si povšimnout jistého rozporu v tom, jak se jinde vyjadřuje o zvířatech. Naskytá se totiž otázka, kde přesně tedy Descartes spatřuje rozdíl mezi člověkem, jehož duše se nechává vést afekty a chová se čistě pudově, a zvířetem, které se též chová podle svých afektů. Zde by se totiž dalo říct, že i u zvířat, přestože jednají podle afektů, to nevylučuje, že je v nich přítomna duše, což ostatně tvrdí i kritici Descartových testů duše, o kterých bude řeč za okamžik.

Vzhledem k tomu, že tato práce se nezabývá kritikou etických důsledků, nebudu k následujícímu příkladu komentovat prvky týkající se takových závěrů, nicméně, co se týká nestability Descartovy koncepce samotné, nemohu vynechat následující komentář. Skvělým příkladem je otázka některých mentálních onemocnění. Máme-li člověka s mentální retardací, Alzheimerovou chorobou či podobným psychiatrickým defektem, je pravděpodobné nebo minimálně možné, že takový člověk bude bez vedení jiné osoby jednat více nebo dokonce čistě dle svých pudů/afektů, a přesto jej Descartes neshledává bezduchým. A vzhledem k tomu, že v tomto případě se může četnost „poslouchání afektů“ u člověka i u zvířete v podstatě střetnout, Descartova tvrzení o zvířatech ztrácejí na síle.

Jak již bylo nastíněno předtím, pro zjištění přítomnosti racionální mysli dokonce Descartes navrhl dva diagnostické testy. Tyto testy vycházely z jeho konceptu dvou druhů pohybů: a) mechanického a b) mentálního. Přičemž Descartovi šlo o doložení

²⁰ Tamtéž, 61.

²¹ Tamtéž, 66.

předpokladu, že pohyby zvířat nevycházejí z obou principů, ale pouze z toho mechanického.²²

První test je založen na nemechanickém detekování činnosti šišinky. Bernard Williams, který se Descartovými testy zabýval, jej interpretoval tak, že pro Descarta v případě, že je šišinka ovlivňována pouze živočišnými duchy (čili mechanicky), to znamená, že není prokázána přítomnost duše. Toto se dle Descarta dělo u zvířat.²³

Na problém tohoto testu upozornili například také Gerald J. Massey a Deborah A. Boyle v článku „Descartes' s Tests for (Animal) Mind“. Podle nich problém spočívá v tom, že mnoho lidských agentů má tendenci jednoduše souhlasit s mechanickými pohyby těla, jež jsou vyvolány reakcí na vjemy, a za této situace, byť by agent myslí/ duší disponoval, nebyla by detekována, čili ani u zvířat, která možná pouze souhlasí s mechanickými pohyby svého těla, nelze na základě tohoto testu s jistotou tvrdit, že zvíře mysl nemá.²⁴

Druhý test se zakládal na jazykové zkoušce a kladl si za podmínku splnění neomezenosti repertoáru výroků. Jinými slovy, důkazem přítomnosti mysli bylo v tomto testu to, že agent by byl schopen vytvářet variace svého vyjadřování neomezeně.²⁵

Stejně jako Massey a Boyle mám za to, že oba tyto testy byly vytvořeny *ex post* na podporu Descartova metafyzického dualismu.²⁶ Descartovy testy stojí na dvou antropocentrických předpokladech, a sice že účastník 1) disponuje šišinkou, přičemž Williams podotýká, že Descartes se té doby mylně domníval, že zvířata šišinku nemají,²⁷ což znamená, že jim Descartes a priori odejmul možnost testem projít, a 2) že účastník ovládá lidský způsob komunikace.

Descartes odmítal všechny argumenty ve prospěch zvířat pro jejich údajnou nedostatečnost. Měl za to, že ačkoli se zvířata fyziologicky podobají lidem a vyjadřují určitými pohyby své vášně, není to forma komunikace, která by byla uvědomělá, a v tom

²² Descartes, *Treatise of Man*, 94.

²³ Williams, „Entry on ‚Descartes René‘“, 353.

²⁴ Massey a Boyle, „Descartes' s Tests for (Animal) Mind“, 96–97.

²⁵ Tamtéž, 99.

²⁶ Tamtéž, 94.

²⁷ Williams, „Entry on ‚Descartes René‘“, 353.

Descartes spatřuje zásadní kritérium, aby vyhodnotil jakýkoli protiargument tohoto typu jako *ad absurdum*.²⁸

Massey a Boyle trefně podotýkají, že tento Descartův závěr není příliš validní, neboť nelze všechna zvířata postulovat na stejnou úroveň. Například primáti se jistě nenachází na stejném „stupni myšlení“ jako housenka.²⁹

Důvod, proč Descartes tak striktně odděluje zvířata od člověka, se zdá být tedy primárně teologický. Totiž mám za to, že se tím, že separuje zvířata od člověka, Descartes pokouší obhájit hlavně svá tvrzení o nesmrtelnosti lidské duše. Protože kdyby nebyla lidská duše odlišná od zvířecí, stalo by se s ní po smrti těla totéž, co s ostatními živočichy,³⁰ a sice to, že jejich existence je ukončena a oni již nemohou pokračovat ve své cestě. Tím by (v tomto případě křesťanská) víra dostala zdrcující zásah.

Descartes tedy přišel se zajisté velmi promyšleným systémem, který byl dle něj způsobem, jak obhájit to, že duše může ovládat tělo. Přesuňme se však nyní k avizovanému porovnání této Descartovy koncepce s dalšími mysliteli novověku a pokusme se odhalit ony cesty, po kterých se nazírání na zvířata od Descarta vydalo.

²⁸ Descartes, *Rozprava o metodě*, 40–43.

²⁹ Massey a Boyle, „Descartes’s Tests for (Animal) Mind“, 112.

³⁰ Descartes, *Rozprava o metodě*, 42.

3 Kritika racionalistických myslitelů

Nejdříve porovnáme Descarta s tradicí racionalistických myslitelů. Tito myslitelé, přestože mají k Descartovi a jeho epistemologii docela blízko a mají s ním mnoho společných prvků, primárně zájem o obhajobu boha a duše jakožto božího záměru, a dalo by se tak říct, že jsou na jedné lodi, tak i tito se vůči Descartově postavení ke zvířatům staví buď explicitně kriticky, či se v tomto tématu alespoň hlásí k názoru opačnému, tedy že zvířata duši mají.

3.1 Ralph Cudworth

Prvním z těchto míněných je Descartův současník a představitel cambridgeského platonismu Ralph Cudworth, který se i přesto, že po Descartovi přebírá valnou část své epistemologie, v několika ohledech s Descartem rozchází, a to především v tom, že se striktně vymezuje proti chápání zvířat jakožto nemyslicích strojů.

Ve svém díle *The True Intellectual System of Universe*, v rámci obhajoby morálního zařazení zvířat, vznesl proti Descartovi svou protikladnou teorii „plastické přírody“. Tímto svým konceptem se snažil navrátit jakousi účelnost kauzality, kterou Descartes svým mechanicismem dle něj odmítl. Podle Cudwortha, pokud by byl tento Descartův systém uznán...

[...] svět nebude nic jiného, než pouhá hromada prachu nahodile rozrušená nebo mrtvá mrtvolná věc, která na sobě nemá žádné podpisy mysli a porozumění, rady a moudrosti; ani v něm nepůsobí žádná jiná vitalita, než jen produkce určitého množství pohybu a jeho probíhání podle některých obecných zákonů. [...] ³¹

Cudworth velmi obdivoval Descartův úspěch v obhajobě filosofie zakládající se na biologických výzkumech a jeho propojení metafyziky s fyziologií. Cudworth však akcentoval na jakýsi druh plasticity v přírodě, který byl dle něj v podstatě bohem předem

³¹ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 209. Vlastní překlad.

danou kauzalitou tak, aby vše mělo svůj důvod a smysl.³² Tento smysl je pro teologicky orientovaného myslitele, jako je Cudworth, velmi důležitý, a to, že Descartes v rámci svého systému hlásal kromě jiného i nahodilou mechaničnost těl, bylo pro Cudwortha nepřijatelné, protože Descartes tímto svým systémem v podstatě zasáhl do božího záměru.

Cudworth rozděloval vnitřní činnost živočichů na tu, jež pochází z výslovného vědomí, a na takovou, která sice nemá tento typ myšlení, ale přesto jde za svým smyslem. Tento druhý typ byl dle Cudwortha vlastní právě zvířatům jakožto jednoduchá, ale přesto i zvířeti vlastní vnitřní aktivita.³³ Tudíž nebylo možné, aby zvířata byla pouhými stroji, protože by to znamenalo popření boha a jeho zásahu do fungování světa. Cudworth tedy obviňuje Descarta, že jeho postoj ke zvířatům nakonec paradoxně vede k tomu, že se Descartes zasadil o podporu ateismu.

Dle Cudwortha by tedy přítomnost duše neměla stát na kritériu introspektivního sebeuvědomění, jež je možné pouze v člověku, jak zastává Descartes, právě proto, že celá Cudworthova (plastická) příroda stojí na představě jakési obecné duše a má mnoho možných podob. Od vědomého vědomí přes jednoduchou vnitřní energii až po vitální vnitřní energii.³⁴

Cudworth se tedy proti Descartovi obrací hlavně, co se týká morálních důsledků, a to nejen v problému poníženého statusu zvířat, ale i celkově v tom, co z Descartova systému vyplývá, a sice že pravdy si nemůžeme tvořit sami a troufat si tak vlastně hovořit za boha.

3.2 Henry More

Podobně, a přesto jinak, se na to dívá i anglický filosof, též cambridgeský platonista Henry More. Tento myslitel se k Descartovu postoji ke zvířatům vyznačil ve svém díle *The Immortality of the Soul*. V jeho epistemologii je důležitou příčinou pocíťování jakýsi

³² Tamtéž, 159.

³³ Tamtéž, 211–12.

³⁴ Tamtéž, 159.

pohyb zastávající funkci nehmotného principu.³⁵ Nikoli jako myslel Descartes, že duše má pocity, na základě kterých se pohybuje tělo, ale naopak mínil řetězec nezávislých imateriálních pohybů, jež na sebe působí, a tím vytváří kauzalitu. Takto se pak ovlivňují v tělech všech živočichů, které přivádí k různému pocíťování, přičemž všechny tyto pohyby jsou náhodné a bez záměru.³⁶

Tento nehmotný princip si představoval jako jakéhosi spontánního agenta, jenž je příčinou takových účinků, kterým by žádný přirozený agent (třeba fyzické tělo) být nemohl.³⁷ Tuto substanci, když je obsažena v lidském těle, More přirovnává k duši. Z toho ovšem vyplývá, že pokud se jedná o identickou substanci, musí se nutně nacházet i v tělech jiných živočichů.³⁸ More tedy vlastně sjednocuje Descartovy substance ducha a hmoty v jednu, jež nese atributy obojího.

V rámci obhajoby zvířat More přišel hned s několika argumenty. Kritizoval například karteziánskou koncepci živočišných duchů, a to převážně kvůli jejich nepravděpodobné kooperaci. Dle Morea mezi sebou totiž nemají žádný komunikační prostředek, a v těle by tak za předpokladu jejich participace nastal chaos. Argumentuje například tím, že by nemohly existovat žádné spontánní pohyby.³⁹ A také, že tělo nemůže být ovládáno takovým typem substance, neboť pakliže tato substance není homogenní a je pouze tělesná tak jako Descartovy živočišní duchové, nemohli by živočichové být schopni některých tělesných zvyků, respektive pohybů, a zadání těchto pohybů by nemohlo pocházet z mozku,⁴⁰ protože, jak například More uvádí, pokud je zvířeti setnuta hlava, tělo se nějakou dobu ještě pohybuje, což musí znamenat, že si tělo udržuje na předchozí pohyb nějakou vzpomínku.⁴¹

Dále More argumentuje některými (v tomto období) těžko vysvětlitelnými schopnostmi zvířat, které naznačují, že je v nich také přítomna boží vůle. Říká totiž, že zvířata dělají určité věci, které jim byly jakoby vnuknuty, například, že všechny včely si umí stavět

³⁵ More, *The Immortality of The Soul*, 66.

³⁶ Tamtéž, 66.

³⁷ Tamtéž, 67.

³⁸ Tamtéž, 111.

³⁹ Tamtéž, 114.

⁴⁰ Descartes mozek, konkrétně šišinku, vnímal jako stanoviště živočišných duchů.

⁴¹ More, *The Immortality of The Soul*, 143.

úly, ptáci zase hnízda apod. More to chápe jako instinkt, který zvířata dostala prostřednictvím jakési božské inspirace. Dokonce jim samotným přisuzuje smysl pro „morálku“, neboť mnohá zvířata jsou schopna jednat nejen v zájmu svého vlastního bezpečí, ale v mnoha případech se dle něj snaží například chránit i další členy svého druhu či se o ně postarat.⁴²

Pokud by zvířata tedy byla pouhé nemyslicí stroje jednající čistě formou reakce tělesného aparátu na vnější vjemy, nemohla by existovat například stáda a další zvířecí komunity, kde matka chrání mládě před predátorem za cenu vlastního života, kde se vzájemně varují a chrání, pokud je třeba, a kde se například mnohdy objevují dokonce i hierarchické prvky.

Ačkoli jsou tyto Moreovy argumenty stavěny na teologickém dogmatu, zdá se, že Moreova epistemologie se relativně zdárně vyhýbá kladení antropocentrických kritérií na zvířata a je spíše popisná než že by komparovala člověka se zvířetem.

Nicméně to, co se na první pohled jeví jako obhajoba statusu zvířat, se stává něčím zcela jiným v kontextu morálním, který More ze svého výše uvedeného systému vyvozuje. Přichází s konceptem „ducha přírody“, jenž je vlastně ekvivalentem boha. Tento obecný, všudypřítomný duch řídí transport duší, přičemž každé přisoudí tělo na základě jejich zásluh a hodnoty.⁴³

Na tento problém upozornila například Cecilia Muratori v článku „Henry More on Human Passions and Animal Souls“, podle které byl Moreův záměr ve skutečnosti zcela jiný než u obhajoby statusu živočichů, odlišných od člověka. Dle Muratori je Moreova obhajoba zvířat pouze vedlejším efektem jeho pokusu o vypořádání se se zvířetem, které je podle Moreova systému součástí také lidské duše (Míní se zde vášně, které jsou spojeny s životem v těle, a které jsou taktéž ve zvířatech).⁴⁴ Muratori kritizuje převážně Moreův přístup ke zvířatům, který se nezdá být kompatibilní s jeho obhajobou těchto

⁴² Tamtéž, 267.

⁴³ Tamtéž, 267.

⁴⁴ Muratori, *Henry More on Human Passions and Animal Souls*, 208.

nelidských tvorů. Poukazuje hlavně na to, že More nemá problém s jejich využitím pro účely člověka, například jako potrava.⁴⁵

Tedy ačkoli je podle Morea vnímání něco, co sdílejí všichni živočichové, rozdílem mezi zvířetem a člověkem je to, že pouze člověku je vlastní jakýsi „důvod“.⁴⁶ Dle Muratori sice na jednu stranu hájí zvířata, avšak na stranu druhou jim nepřipisuje o nic více, než je nutno k udržení jeho stanoviska ducha přírody/boha, kterého zároveň využívá jako ručitele rozumu a tím i morálně hodnotnějšího statusu člověka, neboť, jak již bylo zmíněno, bůh distribuuje duše na základě jakési jejich „hodnoty“, z čehož vyplývá, že nemají-li zvířata rozum, nejsou na rozdíl od člověka bohem „vyvolená“ stvoření a jen člověk tedy může dosáhnout stupně bližšího bohu.⁴⁷

Tímto se tedy Henry More v podstatě přiřadil do pomyslného zástupu myslitelů, kteří, byť svým způsobem zvířata hájí, přesto *a priori* staví člověka do pozice nad ně. Dalo by se polemizovat o tom, zda je v tomto případě mezi Descartem a Morem vůbec nějaký rozdíl. Totiž, jak jistě vyplývá z výše zmíněného, More řadí živočichy do jakési stupnice od nejlepšího postavení, jež přisuzuje člověku, po nejhorší. Pokud bychom snad tuto stupnici skládali například na podmínce schopnosti řešení určitých specificky lidských úloh či situací, jako jsou matematické příklady apod. (tedy na podmínce lidského IQ, což je kritérium specificky lidské), tehdy by nebylo třeba proti takové sestavě něco namítat (pokud se bude jednat čistě o kvantitativní rozřazení). Nicméně zde je třeba konstatovat, že taková stupnice by se relevantně dala použít opět pouze na jedince, kterým je vlastní uvažování tohoto typu. A vzhledem k tomu, že například matematiku vymyslel člověk, mohlo by se jednat opět pouze o jedince lidské.

Zatím se tedy zdá, že se situace ohledně uvažování nad zvířaty mezi zmíněnými mysliteli prozatím výrazně nemění. Obrátme proto pozornost na dalšího zásadního myslitele novověkého období, který se v diskuzi o zvířatech angažoval též dosti vehementně a který je v rámci novověku z mého pohledu jedním z nejvíce inovativních myslitelů v diskuzi o zvířatech před příchodem britských empiriků.

⁴⁵ Tamtéž, 209–10.

⁴⁶ Jacob, Henry More, 53.

⁴⁷ Muratori, 210–15.

3.3 Gottfried Wilhelm Leibniz

Touto postavou není nikdo jiný než Gottfried W. Leibniz, jehož značně propracovaná epistemologie vytvořila další možnou cestu nazírání na svět i živočichy v něm. Leibnizův způsob vyjádření se k tématu zvířat je jedinečný sám o sobě, neboť vznikl jako reakce na spis britského empirika Johna Locka *Esej o lidském chápání*, jehož vlastnímu nazírání na zvířata se budeme věnovat v následující kapitole.

Tento velmi sečtělý německý myslitel se vymezuje vůči Lockovu empirickému poznání. Leibniz trvá na tom, že pouze smysly nestačí k tomu, aby byla vytvořena obecná pravda. Byť uznává potřebu ověřovat skrze smysly, poznání jako takové z nich dle Leibnize získat nelze, protože například Slunce, jehož existence byla uznána skrze smysly, může v průběhu času přestat existovat. Je tedy třeba obecné pravdy získávat tam, kde nezávisí na evidenci smyslů. Je tedy třeba objevit je pomocí abstraktního myšlení.⁴⁸ Kotevním bodem Leibnizovy epistemologie je tedy schopnost abstrakce.

Narozdíl od Descarta, který chápal zvířata jako pouhou automatickou tělesnou reakci na vjemy, Leibniz chápe zvířata tak, že na základě vjemů nejen reagují, ale také poznávají. Zvířata však na rozdíl od lidí poznávají *pouze* z těchto empirických zkušeností neboli na základě smyslů a jednají empiricky, protože předvídají na základě předešlé zkušenosti.⁴⁹ Podle Leibnize se však, pokud slepě vycházíme pouze z opakované empirické zkušenosti, vystavujeme možnosti omylu, přičemž zvířata, jež jsou právě takovými tvory, tedy kteří tomuto omylu podléhají, protože poznávají z čistě empirické zkušenosti a vycházejí z její pravidelnosti bez úvah nad možností změny, vnímají svou zkušenost jako danost a nepátrají po důvodech. Mají tedy oproti Descartovým automatům určitý druh myšlení, ale oproti člověku jsou jen jakýmsi stínem. Tím jsou od člověka odlišná.⁵⁰ Pouze člověk je tak schopen konstruovat abstraktní schémata, předpokládat výjimky a na základě toho předvídat události bez toho, aniž by měl přímou zkušenost, což je podle Leibnize důkazem přítomnosti vrozeného poznání/intelektu.⁵¹ I přestože tedy také u Leibnize panuje hodnocení zvířat na základě nerelevantních

⁴⁸ Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, 49–50.

⁴⁹ Leibniz, 50.

⁵⁰ Leibniz, 51.

⁵¹ Leibniz, 51.

kritérií, můžeme zde již od původního Descartova nazírání na zvířata vidět značný posun v tom, že zvířata se pomalu dostávají, co se týká vnímání a následně i morálního statusu, k člověku mnohem blíže.

Ačkoliv jako původce myšlení vidí Leibniz duši, kterou do těla implantoval bůh, čili v tomto se karteziánskému pojetí dost blíží, v otázce zvířat se již rozchází a zvířatům je duše prisuzována také, přestože se evidentně jedná o jiný druh duše než u člověka.⁵²

Je třeba podotknout, že Leibniz se i přes svůj racionalisticky orientovaný systém poznání v otázce chápání živočichů vlastně velmi přibližuje Davidu Humovi, neboť pracuje s myšlenkou diverzity nejen mezi lidmi a živočichy, ale uznává, že rozlišnost duší/myslí je mnohem rozsáhlejší a funguje i uvnitř těchto druhů.⁵³

Tento nástin možnosti rozmanitosti chápání mezi *všemi* živočichy shledávám v Leibnizově systému velmi důležitým pro svůj potenciál reflektovat antropocentrismus v nahlížení na zvířata.

Když Leibniz ve svém díle *New Essays on The Human Understanding* kritizuje Lockův postoj k vnímání, zazní:

„Možná by se dalo dodat, že zvířata mají vnímání a že nemusí nutně myslet, tj. mají odraz nebo cokoli, co by mohlo být předmětem odrazu. Pokud je to správné, pak vaše vázání vnímání k reflexi, i když to platí pro člověka, neplatí pro všechny vnímající bytosti. I my máme vnímání, o kterých v našem současném stavu nevíme.“⁵⁴

To, že Leibniz z této úvahy vyvozuje stupňovitý i morální status živočichů, ovšem za relevantní nepovažují, a tímto aktem se dle mého dělení připojuje k „tradici“ myslitelů zatím představených.

Nicméně je třeba podotknout, že Leibniz skutečně předpokládá jakousi vesmírnou harmonii, která určila každé bytosti místo na nějakém stupni a mezi těmito stupni neshledává žádný předěl, nýbrž jsou kontinuální. To znamená, že bytosti na sebe v rámci

⁵² Leibniz, 59.

⁵³ Leibniz, 72.

⁵⁴ Leibniz, 134.

svých kvalitativních stupňů/druhů navazují. Také stupeň inteligence spojuje se stupněm těla, přičemž připouští možnou existenci větší inteligence, než má člověk, ale zvířata do toho nezačleňuje. Co se týká rozeznávání podle druhů, uznává Leibniz, že v rámci ostatních živočichů může být toto zařazení problematické, ale v definici člověka má jasno, a sice, že hlavním atributem je výše zmíněný důvod. A tento důvod je v člověku natolik zvnitřněný, že deklaruje svou přítomnost i navenek.⁵⁵ Dle mého názoru v této pasáži zaznívá náčrt velmi inovativního myšlení, avšak nakonec se Leibniz jasně uchyluje k obhajobě nazírání na zvířata jakožto morálně podřadnějších bytostí.

I přesto mám však za to, že z řad racionalistických myslitelů má Leibnizova filosofie nejzřetelnější potenciál se od karteziánského chápání zvířat nejen oddělit, dokonce mu argumentačně čelit. Totiž, byť Leibnizův koncept nějakým způsobem hodnotí a rozřazuje bytosti, Leibniz uznává, že toto rozřazení se provádí na základě indikací, které často mohou být domnělé a nesprávně odvozené člověkem.⁵⁶ Zde se tedy, alespoň v určitém ohledu objevuje reflexe onoho problematického přístupu, který je protkán napříč všemi dosud zmíněnými přístupy.

Richard Fry ve svém článku *Bayle's Rorarius', Leibniz and Animal Souls* interpretuje Leibnizova slova tak, že rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty je ten, že duše zvířat jsou vždy provázány s hmotou, na rozdíl od těch lidských, které jsou na ní nezávislé a jsou to jakési meta-mysli. Tyto dva druhy myslí pak od sebe Leibniz dle Frye odlišuje a vyvozuje z nich své morální předpoklady. Lidskou duši doslova povyšuje na božskou úroveň.⁵⁷

Nakonec zmiňme jednu zajímavost. Fry ještě dodává příhodnou reakci, když také tvrdí, že Leibniz nekorektně tvoří rozdíl mezi živočichy na základě jejich duševní kvality, protože například lidské děti nejsou od začátku racionální, což vytváří kolizi v Leibnizově vyjádření o lidských duších.⁵⁸ Tato myšlenka je vskutku trefná, také vzhledem k námi probírané výše zmíněné myšlence, že Leibniz spatřoval mezi živočichy

⁵⁵ Leibniz, 306–7.

⁵⁶ Leibniz, 309–11.

⁵⁷ Fry, „Bayle's 'Rorarius', Leibniz and Animal Souls“, 121–22.

⁵⁸ Tamtéž, 123.

jakousi stupnici. Tím, že se z ní pokusil člověka alespoň částečně vyřadit, dle mého názoru celý svůj dosavadní a velmi pokrokový koncept zproblematizoval.

4 Kritika britských empiriků

Přesuňme se nyní z řad racionalisticky orientovaných myslitelů k těm, kteří svou epistemologii a následný náhled na zvířata stavěli na velmi odlišném, empirickém uvažování, a tudíž představují předpoklad, že se budou od Reného Descarta odlišovat mnohem razantnějším způsobem, a hlavně, že jejich argumentační prostředky budou založeny na jiném typu prvků.

4.1 John Locke

V návaznosti na předchozí kapitolu zmiňme nejprve koncept Johna Locka, na jehož „popud“ v díle *Esej o lidském chápání* jsme viděli vyjádření k tématu zvířat od Leibnize.

Pro tohoto anglického myslitele a zakladatele britského osvícenství se v oblasti epistemologie stala ústředním bodem myšlenka tabula rasy,⁵⁹ tedy to, že živá bytost se rodí bez předchozího poznání a dochází k němu v průběhu života díky reflexi svého vnímání přijatého ze smyslových zkušeností. K poznání pak živočichů dochází, reflektují-li ve své mysli ideu poznávaného.⁶⁰ Podíváme-li se na Descartův koncept poznání v porovnání s Lockovým, zjistíme, že je to již velký skok, neboť poznání živočichů u Locka přestalo být závislé na imateriální duši a důraz se přesunul na empirickou zkušenost, což samozřejmě neznamená, že se v Lockově filosofii nehmotné prvky neobjevují, a nakrásně to neznamená ani to, že by se Lockův pohled na zvířata i přes natolik odlišnou epistemologii od Descarta příliš lišil.

Nabízí se otázka, jaký záměr je tedy tou skutečnou spojnicí těchto na první pohled odlišných myslitelů, když oba i přes pár odchylek zastávají ohledně zvířat názor, jenž zvířata katapultuje do kategorie věcí bez vlastního morálního statusu.

⁵⁹ Locke, *Esej o lidském chápání*, 95.

⁶⁰ Tamtéž, 139.

Locke, stejně jako Descartes, hovoří o třech typech substancí, z nichž jedna je bůh. Pro náš záměr však postačí zaměřit se hlavně na rozdíl, jaký činí mezi zbylými dvěma, a sice mezi a) rozumem vybavenými jsoucnými a b) tělesy.⁶¹

Do těles podle Locka spadají neživé předměty, ale také rostliny a zvířata, přestože jim přisuzuje na rozdíl od ostatních těles identitu vycházející z takového souboru hmoty, jenž je vlastní přesně jim a ničemu jinému. Například růže má tendenci být růží. Živočichům pak navíc k tomuto připisuje vnitřní pohyb, kterýmžto se odlišují od neživých věcí, na něž působí pohyb pouze zvenčí.⁶²

Locke sice přiznává rozdíly mezi živočichy způsobené rozličnou „dávku“ vnímání, jež mají živočichové k dispozici díky počitkům, a kterážto dávka je adekvátní k jejich přizpůsobení se prostředí.⁶³ Nelze to ovšem chápat jako objektivní popis živočišné škály, neboť Locke to považuje za automatický mechanismus, jenž není ovlivněn myslí. Reflektovat a uchovávat ideje a vytvářet si z nich komplexy zvířata dle Locka nemohou, a tedy nemohou mít ani vlastní mysl.⁶⁴ To, co plyne z těchto jeho slov o vnímání živočichů, dělá dle mého názoru z Locka s nadsázkou řečeno v podstatě druhého Descarta.

Přestože je epistemologický systém Locka silně empirický a přináší do tehdejší filosofické obce značný posun, co se týká jiných živočichů kromě člověka, sklouzává Locke k tehdejšímu dogmatu „člověka nad světem“. Jelikož zvířata nemají schopnost reflexe a nedokážou uchopit například své časoprostorové zařazení, znamená to, že si dle něj nemohou být vědoma sama sebe,⁶⁵ což je již podle Locka důvod jim odepřít jakýkoli vlastní morální status.

Locke sice ve své morálce, podobně jako například More, obhajuje zvířata z etického úhlu pohledu, ovšem, jak však jistě vyznívá z následující citace, Locke používá zvířata pouze jakožto prostředek pro učení morálních hodnot lidských.: „[...] ti, kdo mají radost

⁶¹ Tamtéž, 334.

⁶² Tamtéž, 144.

⁶³ Tamtéž, 144.

⁶⁴ Tamtéž, 144.

⁶⁵ Tamtéž, 340–41.

z utrpení a zničení podřadných tvorů, nebudou náchylní k tomu, aby byli velmi soucitní nebo neškodní těm, kteří jsou jejich vlastní“.⁶⁶

Z Lockova výkladu tedy vyplývá, že sice uznává nějaký druh diverzity mezi živočichy, což by se dalo považovat za krok například od výše zmíněných racionalistů (vyjma Leibnize, se kterým tento Lockův přístup víceméně koreluje), nicméně bytosti jsou Lockem stále hodnoceny ne jako kvantitativně rozlišné a kvalitativně si rovné, nýbrž jako více a méně kvalitní, přičemž ona „kvalita“ samozřejmě vychází z antropocentrického atributu, lidského rozumu.

4.2 Thomas Hobbes

Obrátme nyní pozornost k dalšímu anglickému mysliteli Thomasu Hobbesovi, jehož filosofie pracuje s matematikou, fyzikou a celkově s empirií. V Hobbesově filosofii hraje epistemologie důležitou roli, protože z ní vyvozoval svůj morální a politický systém. Hlavními prvky jsou rozum fungující na principu počítání, díky němuž lze reflektovat čas, pohyb a cokoli, co lze nějak vnitřně uchopit⁶⁷. Dalším důležitým atributem je schopnost řeči, jelikož právě skrze ni se dle Hobbese formují myšlenky.⁶⁸

V oblasti principu poznání je Hobbesův směr s Descartovým v symbióze v tom slova smyslu, že u obou panuje velký akcent na fyzikální (tělesné) funkce. Dále se ovšem Hobbesův názor ohledně příčiny stáčí spíše Moreovým směrem, když stejně jako pro Morea byl i pro Hobbese pohyb příčinou dojmů, které jsou přijímány ze smyslových vjemů. Z těchto dojmů vznikají představy, které jsou v mysli drženy pamětí.⁶⁹

V oblasti chápání zvířat je Hobbesovým nejvýraznějším argumentem řeč, jež samotná je vnímána jako předpoklad myšlení. Zvířata podle něj sice mohou být schopna interpretovat například řečové povely, avšak na rozdíl od člověka nejsou schopna reflektovat přímo význam. Ostatní způsoby komunikace, kterou zvířata používají, Hobbes nepovažuje za řeč, neboť zvuky vyluzují pouze jako reakci na vjemy, nikoli jako

⁶⁶ Locke, *Some Thoughts Concerning Education (Including of the Conduct of The Understanding)*, 101.

⁶⁷ Hobbes, *Výbor z díla*, 97.

⁶⁸ Tamtéž, 43.

⁶⁹ Tamtéž, 55–64.

reflektovaný prostředek pro sdělení informací. Z toho pro Hobbese vyplývá, že zvířata nemohou chápat, protože chápání je podmíněno právě řečí, která představuje prostředek, kterým je tvořena společnost.⁷⁰ Z tohoto argumentu mimochodem čerpá také v etickém pohledu na zvířata, neboť přestože u zvířat jsou pozorovány určité druhy uskupení, tím, že nemají řeč a tudíž společnost, nepovažuje to Hobbes za dostatečné, aby živočichům takové uskupení přineslo „spokojený život“.⁷¹ Na základě těchto zjištění by se dalo říct, že Hobbes se vlastně karteziánskému pojetí zvířat velmi blížil, byť zvířatům, podobně jako More, určité vnímání ponechal.

Vraťme se však ještě na okamžik k Hobbesovu kritériu řeči. Dle mého názoru je totiž takovýto argument, založený na konkrétní lingvistické schopnosti, naprosto nevhodný pro použití v epistemologii živočichů mimo člověka, protože hodnotit způsobilost zvířat k myšlení na základě schopnosti či neschopnosti lidského způsobu dorozumívání je skutečně silně zkreslující způsob. V dnešní době již víme, že živočichové používají různé druhy komunikace, a to i záměrně, byť nejsou vokálního typu. Například Zdeněk Salzmann ve své knize *Jazyk kultura a společnost* zmiňuje, že některé druhy včel a vos komunikují prostřednictvím „tanečků“ a feromonů, které roznáší po úlu, aby zabránily vaječnickovému vývoji dělnic a nevznikly tak nové královny.⁷² Byť se tento příklad může jevit ahistorický, slouží zde pouze jako podpora tvrzení, že na základě kritéria lidské řeči nebylo Hobbesovo hodnocení ostatních živočichů relevantní. Jistě i v době Hobbese existovala možnost zkoumat chování živočichů nejen filosofickým pohledem, ale i empiricky.

Přejdeme ale k tomu, jak Hobbes myšlenku kritéria jazyka rozvádí. Hovoří například o schopnosti vytvářet *abstraktní* pojmy. Díky této schopnosti vznikla dle Hobbese politika a etika, které jsou vlastně nástrojem člověka pro manipulaci se světem/se společností (člověk vytváří abstraktní, morální svět). Tento atribut je velkým důvodem toho, proč Hobbes povyšuje člověka nad jiné živočichy. Tím, že člověk vytváří zákony, získává moc nad vlastním životem, což zvířata dle Hobbese nemohou.⁷³

⁷⁰ Tamtéž, 95.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Salzmann, *Jazyk, kultura a společnost*, 23.

⁷³ Hobbes, *Výbor z díla*, 99–100.

Kromě toho také Hobbesovo nazírání na zvířata vyplývá z jeho popisu činů. Činy mají dle Hobbese původ v touze a rozvaha zase v rozumu, přičemž zvířatům přisuzuje pouze činy vyvolané touhou.⁷⁴ Emre Ebetürk ve svém článku *Animal Life And Mind In Hobbes's Philosophy Of Nature* říká, že:

U Hobbese zvířecí tělo začíná a roste jako sebezáchranný pohyb; chuť k jídlu, která usiluje o to, co je dobré pro udržení jejího vitálního pohybu díky své schopnosti uchovat si dojmy od svého embryonálního stavu.⁷⁵

Co se tedy týká konání živočichů, dle E. Ebetürka je toto konání jakýmsi rozšířením onoho pohybu, jenž Hobbes zmiňuje. Na rozdíl od Descarta však tento pohyb neovlivňuje pouze tělesné funkce, ale také ty psychologické.⁷⁶ Tudíž alespoň nějakou formu psychologie Hobbes zvířatům ponechává. Je zajímavé, že zde Hobbes přisuzuje stejný druh pohybu se stejnou potenci všem živočichům, neboť tím tak, dle mého názoru, vzniká nesrovnalost ohledně jeho přisouzení schopnosti řeči pouze člověku. Pokud je příčinný pohyb jeden a ten samý, měly by se všechny jeho účinky týkat také všech živočichů, nejen člověka.

4.3 David Hume

Velmi revolučním myslitelem v mnoha ohledech se bez pochyby stal skotský osvícenský filosof David Hume, a v rámci problematiky vnímání zvířat dle mého názoru svému „revolučnímu“ přízvisku jednoznačně dostal též.

Dalo by se říct, že kromě jiného, na což ovšem tato práce nemá kapacitu, jsou v otázce nazírání na zvířata Descartes a Hume naprosté názorové protipóly.

Podle Huma je poznání všech živočichů založeno na vyvození analogie z prožité zkušenosti, jejího účinku a následné predikce na základě toho. Jinak řečeno předpokládáme, že věci se budou dít tak, jakou máme zkušenost, že se děly v minulosti.

⁷⁴ Hobbes, *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*, 21–23.

⁷⁵ Ebetürk, „Animal Life and Mind in Hobbes's Philosophy of Nature“, 21. Hobbes rozlišuje dva typy pohybů – vitální pohyby, což jsou funkce, jež tělo udržují naživu, jako tep, dýchání, vyměšování a animální pohyby. Jejich podmínkou je představa, která je vyvolána vjemy a jež Hobbes chápe jako první příčinu původních pohybů. Mezi tyto řadí chuť, řeč apod.

⁷⁶ Tamtéž, 3.

V závislosti na stupni a četnosti podobností zpozorovaných příčin je pak vyvozená analogie přímo úměrně zřejmá a vyvozená predikce mylná.⁷⁷

Podle Huma je zjevné, že lidé a zvířata mají vnímání založené na stejné půdě. Jak ona, tak lidé disponují rozumem a myšlením a vychází z úsudků založených na zvyku.⁷⁸

Všichni živočichové mají pro Huma podobné cíle a usuzování, tudíž i příčina, ze které tyto cíle vycházejí, musí být táž. Rozum přitom chápe jako jakýsi druh instinktu vycházejícího z předchozí zkušenosti, a čím dál více je taková zkušenost opakována, roste uvažování pravděpodobnosti.⁷⁹ Mám za to, že když Hume hovoří o osobní identitě, v podstatě nepřímo kritizuje nejen karteziánství, nýbrž vlastně celou racionalistickou tradici. Tato identita je totiž dle Huma pocitována pouze pod *iluzí* všech reflektovaných podobností, příčinností a soumezností (předmětů), a protože se člověk chce vyhnout přerušení návaznosti, tak vytváří iluzi této identity, která zaručí kontinuitu. Tuto iluzi dle Huma nazýváme duše, identita (já), substance apod.⁸⁰

Vzhledem k tomu, že celá víra, a též celá Descartova koncepce, jsou na existenci takovýchto lehce zpochybnitelných substancí založeny, odklání se Hume od nutnosti je do svého systému aplikovat. Tedy nemá tedy potřebu tyto substance vkomponovat do své filosofie tak, aby se staly substrátem jeho systému. Hume si tím otevřel mnohé dveře, protože tak najednou nebyl omezen na nutnost vymezit člověka jako speciální bytost a mohl nazírat svět a živočichy v něm ve smyslu nikoli kvalitativním, ale pouze deskriptivním čili pouze ve smyslu kvantitativní škály, což přineslo možnost diametrálně odlišného nazírání nejen na zvířata a člověka, ale také na morálku.⁸¹

I přestože Hume samozřejmě spatřuje určité rozdíly mezi lidmi a zvířaty také, například, že člověk uchopuje věci navíc prostřednictvím reflexe a na rozdíl od zvířete si tak může uvědomovat možné omyly a výjimky. Nelze jej v žádném případě připodobnit k tradici předchozích zmíněných filosofů. Jeho systém umožňuje chápat zvířata jako rovnocenné bytosti.

⁷⁷ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 147.

⁷⁸ Tamtéž, 154.

⁷⁹ Tamtéž, 154.

⁸⁰ Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha I*, 331–34.

⁸¹ Tamtéž, 253.

Když například porovnáme Descartovo spojení duše s některými afekty, jako jsou radost, hněv apod. s Humovým pojetím, zjistíme, že Descartovo chápání zvířat je zaujaté a lehce vyvratitelné. Když Hume totiž hovoří o pocitech libosti a nelibosti, jež nemají od Descartových termínů významově daleko, hovoří o nich právě také ve spojitosti s uvažováním zvířat, která nejen že jsou takových „afektů“ dle Huma schopna, ba dokonce se na základě nich rozhodují.⁸² Například zda uprchnout do bezpečí před predátorem je jedno z takových rozhodnutí na základě afektů. Vzhledem k tomu, že každý, kdo kdy viděl nějaké zvíře, může tento příklad potvrdit jako fakt, je dle mého názoru evidentní, že již z principu věci se Descartův koncept v rámci nahlížení na zvířata rozpadá.

Mám za to, že Hume se zde velmi blíží bodu, kdy to, že se člověk považuje za nadřazenějšího, vychází pouze z reflexe jeho vlastní perspektivy, která se mu jeví lepší, protože je to pro člověka zkrátka nejvíce, avšak zaniká potřeba kvůli získání tohoto statusu degradovat status ostatních živočichů.

Hume tedy v podstatě také používá zmiňovaný problematický přístup, nicméně ve zcela odlišné dimenzi uvažování. Popisuje, čeho je schopen člověk a čeho jiní tvorové, ale vzájemně je neporovnává na morální úrovni tak jako Descartes. Na následující citaci je tento rozdíl, myslím, velmi dobře postřehnutelný:

„Zvířata tedy mají malý nebo žádný smysl pro cnost nebo zlovyk; rychle ztrácejí ze zřetele vztahy krve; a nejsou způsobilí právem a majetkem: z toho důvodu příčiny jejich pýchy a pokory musí spočívat pouze na těle a nikdy nemohou být prosté ani v myslí, ani ve vnějších předmětech.“⁸³

⁸² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 211.

⁸³ Tamtéž, 212. Vlastní překlad.

Když Hume hovoří o tom, že:

„Anatomická pozorování založená na zkoumání jednoho druhu zvířat jsou analogickou úvahou přenášena na všechny, a je jisté, že když je například oběh krve jasně prokázán u jednoho tvora, jako u žáby nebo ryby, vede to k vytvoření silného předpokladu, že stejný princip bude působit u všech.“⁸⁴

A když dále říká:

„Každá teorie, již vysvětlujeme činnost rozumu nebo původ a spojení vášní v člověku, bude dodatečně podpořena, ukáže-li se, že stejné teorie je třeba k vysvětlení stejných fenoménů u všech ostatních tvorů.“⁸⁵

Vyplývá z toho jedna věc. Dle mého názoru, pokud bychom přijali tato Humova slova, tak odkrývají možný problém v systému mnoha již zmíněných myslitelů. Totiž někteří z nich toto vyvozování z analogie u člověka odmítají a přisuzují jej pouze ostatním živočichům (kteroužto odlišnost používají právě jako argument pro odlišení se od nich). Zdá se však, že se tím paradoxně sami dopouštějí predikce na základě analogie z implicitní zkušenosti, že pokud člověk je nějaký, tak zvíře takové být nemůže. A vypadá to, že na této zkušenosti stavěli při samotném tvoření jejich systémů, protože logicky museli odlišnost mezi člověkem a zvířetem předpokládat, aby ji mohli obhajovat.

Možná je tato myšlenka příliš smělá, ale mám za to, že pokud by tomu tak bylo, myslitelé jako Descartes, More či Hobbes a mnoho dalších by tím své systémy poznání živých bytostí a priori vyvrátili.

Humův postoj shrnuje například R. Fry v článku *Smith and Hume on Animal Minds*, podle kterého je pro Huma irelevantní hodnotit zvířata na základě kritérií, jako je schopnost abstrakce či tvoření metafyzických pojmů, protože tyto schopnosti spadají do výčtu na pomyslné stupnici, jež byla zmíněna výše.⁸⁶

⁸⁴ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, 147.

⁸⁵ Tamtéž, 148.

⁸⁶ Fry, „*Smith and Hume on Animal Minds*“, 236.

4.4 Adam Smith

Otázku chápání zvířat svým způsobem pojal i Humův skotský následovník, filosof a ekonom Adam Smith. Přestože jeho výklady se již týkají spíše ekonomiky a jejích principů, mezi řádky jeho děl můžeme spatřit také jistou koncepci vnímání, která se vztahuje i na zvířata. To je důvod, proč tuto reflexi zakončíme právě jeho výkladem. Smith je totiž velmi dobrým příkladem aplikace epistemologického systému na další, praktičtější sféru života, což je v jeho případě ponejvíce zmíněná osnova ekonomiky.

Ve svém díle *Teorie mravních citů* vyobrazil živočichy včetně člověka jakožto vycházející z emoce příjemného a nepříjemného. Jak trefně vyjádřil: „Zlobíme se, alespoň chvíli, dokonce i na kámen, který nás zraní. Dítě ho bije, pes na něj štěká, cholerik ho pravděpodobně prokleje.“⁸⁷

Z tohoto vyjádření je jasně vidět inspirace Humovým empirickým chápáním poznání. Nicméně odlišnost mezi člověkem a zvířetem u Smitha, na rozdíl od Huma, přesto existuje, a je i kvalitativní. Spočívá převážně v těchto dvou předpokladech: 1) schopnost recipročního jednání v zájmu zachování konformity vůči společnosti⁸⁸ a 2) schopnost komunikace řečí.⁸⁹ Řeč totiž podle Smitha konstruuje lidské poznání a z něj vyplývající společenskou smlouvu.⁹⁰

Smith se nedá k Descartovi příliš přirovnat. Co se týká jejich systémů, tam není podobnost téměř žádná, neboť Smith, jak již bylo řečeno, vychází z Humových empirických poznatků. Vidím však jistou podobnost v jejich způsobu uvažování v tom smyslu, že Smithův ekonomický systém, podobně jako Descartovy etické důsledky, vycházejí ze stejného principu, tedy z určitých předem stanovených předpokladů skutečnosti.

V souvislosti s Descartem lze u Smitha také poukázat na skutečnost, jak lze s epistemologií (včetně epistemologie zvířat) ve skutečnosti manipulovat a relativizovat ji všemožnými směry.

⁸⁷ Smith, *Teorie mravních citů*, 105.

⁸⁸ Tamtéž, 116.

⁸⁹ Smith, *The Wealth of Nations*, 10–11.

⁹⁰ Tamtéž, 9. O tomto aspektu také Fry, „Smith and Hume on Animal Minds“.

Smith vyvozuje svůj pohled na zvířata prostřednictvím schopností v oblasti ekonomické. Podle něj, přestože všichni živočichové sledují své cíle, pouze člověk je jediným živočichem, který je schopný vytvářet kvůli zisku svou společenskou smlouvu postavenou na výhodách ostatních, a to právě na základě schopnosti rozumu a řeči. Stručně řečeno, dle Smitha si lidé vzájemně dokáží být užiteční. Na rozdíl od zvířat, jejichž jedinou možností, jak dosáhnout toho, co chtějí, je údajně získání si přízně, přičemž Smith uvádí příklad psa, který dělá kousky, aby zaujal svého pána.⁹¹

Například Fry ve svém článku na toto kritérium řeči u Smitha upozorňuje v podstatě stejným způsobem, jako tato práce již upozornila u výše zmíněných myslitelů. Podle Frye je totiž toto kritérium měřítkem pro rozvoj kognitivních dovedností specifických opět pouze pro člověka.⁹²

U Smitha tedy nacházíme zajímavou kombinaci jak Humovského deskriptivního a „nehodnotícího“ způsobu uvažování, tak na druhou stranu i prvky, které použili ke svému hodnocení zvířat karteziánští myslitelé. Ti vyvozovali stanoviska na základě upírání morálního statusu zvířatům, a to právě kvůli tomu, že nesplňují kritéria, která vytvořili a specifikovali oni sami, jinak řečeno, která vytvořil člověk.

⁹¹ Tamtéž, 10–11.

⁹² Fry, „Smith and Hume on Animal Minds“, 234.

5 Závěrečné zhodnocení kritik a návrh řešení antropocentrismu v otázce nahlížení na zvířata

V této závěrečné kapitole si kromě jiného představíme a porovnáme strukturu samotných kritik, které tuto práci obsáhly v rámci dvou odlišných skupin – racionalistických myslitelů jakožto představitelů jednoho typu myšlení o zvířatech, mezi něž jsme zařadili Ralphi Cudwortha, Henryho Morea a Wilhelma G. Leibnize, přičemž k nim spadá i samotný René Descartes, a myšlení druhého typu, jehož zástupci jsou z řad britských empiriků, v rámci kterých jsme hovořili o Johnu Lockovi, Thomasu Hobbesovi, Davidu Humovi a Adamu Smithovi.

Byť by se mohlo zdát, že se Descartes se svým mechanicismem a filosofickým systémem podloženým fyziologickými výzkumy přibližuje spíše empirickým filosofům, opak je pravdou. V rámci epistemologie s ním rozhodně více sympatizuje skupina racionalistů. Nicméně i tato skupina, do níž by se jinak dal zařadit, se vůči Descartově způsobu přemýšlení o zvířatech striktně vymezila.

Cílem racionalistických myslitelů bylo hlavně obhájit transcendentnost boha a existenci a status lidské duše, a to především z toho důvodu, aby naznali její co největší ztotožnění s bohem, či alespoň přiblížení se k němu. Proto vytvořili koncepty, jež člověka přetvořily na tvora výjimečnějšího, než jsou ostatní živočichové.

Kritika Descarta těmito mysliteli se tedy odvíjí v podstatě od snahy obhájit před jeho (nezáměrným) útokem samotné náboženství a autoritu boha, nikoli objektivnost nahlížení na tvory a zachování jejich morálního statusu. Descartes totiž zasahoval do božího záměru tím, že zvířatům odejmul smysl, a tím ukrátil boží všemohoucnost a účelnost všeho, co stvořil.

Tím, že racionalističtí myslitelé stavěli své systémy na kostře (iniciativě) imateriálních prvků, jako je duše a bůh, však odsoudili své koncepty k omezenosti. Přesněji řečeno odsoudili je k omezenému množství důkazů, které jsou ve prospěch svých systémů schopni doložit a jež jsou schopni poskytnout k prokázání jejich relevance. Rozum ztotožňují s duší a na základě tohoto kroku pak oddělují ostatní živočichy od člověka, přičemž jeho samotného staví jednoznačně na pomyslný vrchol.

Dle mého názoru si tak racionalističtí myslitelé zcela odepřeli možnost kvantitativních, empiricky doložitelných důkazů. Jinak řečeno, nejsou dle mého názoru schopni vytvořit takovou platformu uvažování, na základě které by byli schopni dojít k takové metodě zkoumání (všech) živočichů, jež by byla relevantní ve vědecké obci a jejich argumenty a důkazy by skrze ni byly zcela prokazatelné. Těmi důkazními materiály, které použili, zcela indisponovali své argumentační možnosti.

Pro empiriky bylo naopak výchozím bodem poznání skrze empirii a smysly, přičemž bůh ani duše zde nehráli tolik zásadní postavení, co se týká poznání, a díky tomu dostali ostatní živočichové od empiriků o trochu větší šanci prosadit svůj status ve sféře etické. Nicméně i britští empirikové se nechali ovlivnit určitými prizmaty, a přestože z nich třeba přímo nevycházel ve své epistemologii, stejně ji nakonec stočili směrem, který zvířecí hodnotu postavil až pod člověka.

I přesto, že jsou britští empirikové na rozdíl od racionalistických myslitelů vybaveni o něco větší šancí vyhnout se zavádějícím či nedoložitelným důkazům, právě díky svému vycházení z fyzického světa a tím, že člověka vkládají do stejného prostředí, v němž se nachází také ostatní živočichové, mají mnohem blíže k tomu vyhnout se takřikajíc míchání jablek s hruškami. Ovšem i přestože v jejich konceptech nestaví lidskou a zvířecí rozdílnost na věcech, na kterých staví racionalisté, ani oni se nevyhnuli jisté vadě, kvůli které relevantnost jejich hodnocení člověka a zvířat výrazně zeslábla.

Tato vada spočívá v předpojatosti. Podobně jako u racionalistů vychází i zde z této předpojatosti myšlenka, která je dle mého názoru jakýmsi skrytým stavebním kamenem či možná cílem jejich filosofie, a sice myšlenka, že člověk je v živočišném světě skutečně a nezpochybnitelně nejdokonalejší bytostí. Problém však tkví v samotném pojmu dokonalosti, ostatně, jako v mnohých dalších pojmech, které celá novověká filosofie používá. Všechny totiž pocházejí od zaujatého zdroje – člověka.

Racionalisté myšlenku člověka nad zbytkem živočichů dokazovali primárně skrze imateriálně. Britští empirikové tento krok sice vynechali, nýbrž se zastavili u podmínek, které v konečném důsledku pro ostatní živočichy znamenaly totéž co u racionalistů.

Oba druhy kritik nakonec operují s řečovou schopností, schopností vytváření abstrakcí, schopností přikládání významu pojům a schopností nacházet důvody či účely ve svém konání. Tyto podmínky pokládají před všechny živočichy záraz jakožto jedinou možnost

či kritérium „správného“ myšlení. U všech zmíněných myslitelů si tedy v jejich systémech můžeme všimnout primárně obhajoby domnělé nepřemožitelnosti člověka.

A zde je třeba si uvědomit onu zásadní věc. Problém, na který bylo upozorněno hned na začátku naší cesty mezi novověkými mysliteli a který jsme mohli spatřit na pozadí všech zmíněných konceptů. Mám za to, že z této věci pramení veškeré snahy o zvýhodněné postavení člověka, veškeré novověké koncepty poznání a z nich plynoucí morální stanoviska.

Pokusím se nyní vysvětlit důvod, který vidím jako příčinu tohoto problému. Mnoho myslitelů, jmenovitě například Hobbes či Smith, explicitně zmiňovali řeč a jazyk jakožto zdroj myšlení. Jsem v souladu s tezí o tvoření myšlení a vnímání světa prostřednictvím jazyka. Ovšem toto schéma se dle mého názoru dá uplatnit jedině na člověka samotného. Je třeba mít na paměti, že komunikace, natož pak lidský jazyk, je pouze jedním z mnoha (hypoteticky z nekonečna) způsobů konceptualizace existence bytosti, a tím pádem i jejího myšlení.

Novověcí myslitelé, jak racionalisté, tak ani empirici, však nebrali v potaz, že všechna jejich kritéria jsou nutně zavádějící, neboť všechna pocházejí z jedné specifické koncepce. Vnímání světa a bytí a jejich následné hodnocení lidskou rasou skrze jejich myšlenkové schéma. Samotné pojmy „myšlení“ či „řeč“ byly stvořeny pod specifickým principem uvažování, a sice v pojmech a jim přidělených významech. Dokonce i samotný „význam“ spadá pod tento konstrukt.

Na tomto způsobu komunikace se lidská rasa shodla. To však nevylučuje, že jiné typy komunikací/myšlení jsou méně kvalitní či vůbec neexistují. Znamená to pouze, že jim člověk není schopen porozumět, nahlížet je, a tedy ani hodnotit.

Člověk svět vidí, vnímá a hodnotí tak, jak ho zkonstruoval v rámci své vlastní komunikace, vlastního myšlení, které mimochodem, stejně jako u ostatních živočichů, pramení ze zvolení nejpríhodnějšího způsobu, jak přežít.

Mám za to, že zakládat morálku na úsudcích získaných z empirického světa, stejně jako z imateriálního, je ale nekorektní, neboť tyto úsudky vždy nutně vedou ke zkreslenému závěru. Tyto dva konstrukty se zkrátka nedotýkají a každý, kdo tento krok udělá, se uzavře do bludného kruhu.

Výsledné stanovisko této práce tedy nakonec upouští od přiklonění se jak ke kritice racionalistů, tak ke kritice britských empiriků, přestože k empirismu má blíže, a to z důvodu, že ani jedna z kritik nereflektuje antropomorfní tendence, skrze které dochází ke svým závěrům. I přes zmíněné nedostatky však považuji empirii, jakožto vhodnější v rámci těchto dvou způsobů, protože zkrátka nemáme jinou možnost poznání než prostřednictvím hmotného světa.

Naskýtá se tedy otázka, jaké stanovisko je vhodné zaujmout, aby byl problém antropocentrismu eliminován, nebo alespoň minimalizován. Možné řešení tohoto problému v této práci již není možné rozvézt do potřebné podoby, proto jej zde pouze nastíním, aby mu patřičný prostor mohl být věnován v práci navazující. Každý s probraných myslitelů, ať již obhajoval morální status zvířat či ne, se nedokázal přenést přes problém vlastního vnímání. Je třeba uznat, že je skutečně složité, ne-li přímo nemožné, poznat svět bez participace vlastní interpretace světa, jinak řečeno, aniž by do našeho poznání nezasahovala naše individualita a naše zkušenost. Mám za to, že skutečně není v našich silách hodnotit svět kolem bez participace vlastní osoby. Je zde však možnost, jak by se tomuto problému dalo alespoň částečně předejít.

Dle mého názoru je třeba zkoumat svět s vědomím toho, že to děláme vlastníma očima, tedy přes vlastní sociální konstrukt, který jsme si jakožto jedinci během života osvojili, a skrze který interpretujeme svět. Myslím, že ani tak se tohoto problému není možné zcela zbavit, protože žádný tvor zkrátka není schopen vystoupit sám ze sebe a být objektivní. Chceme-li však v rámci našeho poznání okolní svět hodnotit, je nutné snažit se reflektovat to, že jej reflektujeme a chápeme, a snažit se tak vnímat svět více relativně s nadhledem místo toho, abychom slepě následovali nazírání světa a živočichů v něm skrze lidský (společensky daný) koncept bytí, přestože každý jednotlivý živočich i jeho svět jsou zcela odlišní od toho světa, ve kterém žije člověk.

Mám za to, že lidstvo podlelo představě, že vládne světu proto, že ho nejvíc znásilňuje. Nicméně se zapomíná reflektovat to, že lidská kultura si to všechno, na čem stojí, vykonstruovala. Vznik kultury nás determinoval nevratným způsobem. Všechno je to konstrukce stvořená tak, že se jednotlivé významy zachytily v jazyce. Všechny pojmy, jež nejen filosofové, ale všichni lidé používají a jimiž argumentují nejen v otázce zvířat, ale i ve všech ostatních diskuzích, fungují už z principu v jejich prospěch, tedy ve prospěch člověka.

Lze poznamenat, že více naturalisticky smýšlející myslitelé mají určitou výhodu v tom, že se snaží spíše o popisný výklad svých koncepcí, a zdá se, že to jim umožňuje silnější reflexi i ohledně nazírání na jiné živočichy. Za mě je právě toto pro epistemologii a následné konstruování etických stanovisek v podání člověka ten nejvíce vhodný způsob.

Snad je to až příliš odvážné tvrzení, ale mám za to, že být člověkem a „nevědět o tom“ není cesta k objektivnímu poznání světa. Již z principu ani nemůže být. Stejně jako to nemůže fungovat u velryby, mravence, ptáka ani jiného živočicha. Každý z nich totiž tvoří a vidí svůj vlastní svět. Jediné, čeho svým hodnocením a přidělováním statusu zvířatům i sobě samým lidé dosáhnou, je to, že se více zamotají do vlastní pavučiny slov a konstruktů a sami sebe uvedou v omyl, jen aby si mohli obhájit svůj iluzivní status na tomto světě a aby polichotili svému egu. Už jen to, že se člověk cítí kompetentní k tomu přisuzovat hodnotu ostatním věcem nebo bytostem a koná tak na nich podle toho, není adekvátně sebereflektující.

Zasazovat se o práva zvířat dle mého názoru tak bude mít nakonec vždy stejný účinek, jako považovat je za podřadná, dokud skutečně nevyužijeme naše dostupné psychologické a kognitivní schopnosti nejen k tomu, abychom se zaměřovali pouze na pozorování ostatních živočichů a na to, jací jsou a nejsou a na jejich hodnocení podle toho, jak je vidíme. Je naproti tomu nutné zaměřit se na svůj vlastní proces sbírání těchto informací o nich, a to s pomocí takové reflexe, kterou můžeme nazvat pracovním názvem „dvojitě sebereflexe“.

Jiný živočich než člověk nemůže být kvalitativně horší proto, že neovládá například lidskou řeč, ani lepší. Dva živočichy zrozené za jiných podmínek a přizpůsobené svému prostředí tak, aby jim co nejvíce vyhovovalo, nelze postavit proti sobě na jiné než deskriptivní úrovni. Řeč, stejně jako další lidské vlastnosti, jež tato práce reflektovala, mohou být kritériem vždy pouze člověku.

Myšlenka zmíněné dvojitě reflexe s sebou přináší předpoklad, že byt' se budeme na své okolí stále dívat upoutáni ke svému lidství, budeme jej přesto moci nahlédnout mnohem méně zaujatě a více „objektivně“ (vědecky), dá-li se to tak říct, a to je konec konců cílem vědy.

Mám za to, že uvědomění si účasti lidství je alespoň v rámci možností jistě možné a díky tomu je také možné vydat se jinou cestou poznání člověka, i světa okolo něj, než tou, kterou zvolili filosofové novověku. Otázka, zda a jak by tedy bylo vhodné to provést

a které problémy by se tím daly oslabit, jistě bude dobrým důvodem pro rozšíření této práce.

6 Bibliografie

- Cudworth, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe*. New York: Gould & Newman, 1837.
- Descartes, René. *Meditace o první filosofii*. Přeložil Petr Glombíček, Tomáš Marvan, a Pavel Zavadil. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- . *Rozprava o metodě*. Přeložil Věra Szathmáryová-Vlčková. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992.
- . *Treatise of Man*. Amherst, N.Y: Prometheus Books, 2003.
- . *Vášně duše*. Přeložil Ondřej Švec. Praha: Mladá fronta, 2002.
- Ebetürk, Emre. „Animal Life and Mind in Hobbes’s Philosophy of Nature”. *History and Philosophy of the Life Sciences* 40, č. 4 (prosinec 2018). <https://doi.org/10.1007/s40656-018-0234-x>.
- Fry, Richard. „Bayle’s ‘Rorarius’, Leibniz and Animal Souls”. *Rivista Di Filosofia* 18, č. 2 (2015): 113–27.
- Fry, Richard J. „Smith and Hume on Animal Minds”. *Journal of Scottish Philosophy* 16, č. 3 (září 2018): 227–43. <https://doi.org/10.3366/jsp.2018.0205>.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Editoval Jiří Chotaš, Zdeněk Masopust, a Marina Barabas. Přeložil Karel Berka. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- . *Výbor z díla*. Editoval Milan Sobotka. Přeložil Vojtěch Balík. Praha: Svoboda, 1988.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Editoval David Fate Norton a Mary J. Norton. New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007.
- . *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1*. Přeložil Hynek Janoušek. Praha: TOGGA, 2015.
- . *Zkoumání o lidském rozumu*. Přeložil Josef Moural. Praha: Svoboda, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays on Human Understanding*. Editoval Jonathan Bennett. Přeložil Peter Remnant. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996.
- Locke, John. *Esej o lidském chápání*. Přeložil Miloš Dokulil. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- . *Some Thoughts Concerning Education (Including of the Conduct of The Understanding)*. Editoval John William Adamson. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2007.
- Massey, Gerald J., a Deborah A. Boyle. „Descartes’s Tests for (Animal) Mind”. *Philosophical Topics* 27, č. 1 (1999): 87–146.
- More, Henry. *The Immortality of The Soul*. Editoval Alexander Jacob. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Muratori, Cecilia. *Henry More on Human Passions and Animal Souls*. Editoval Sabrina Ebbersmeyer. Berlin: de Gruyter, 2012.
- Salzmann, Zdeněk. *Jazyk, kultura a společnost: úvod do lingvistické antropologie*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd České republiky, 1997.
- Smith, Adam. *Teorie mravních citů*. Přeložil Jiří Schwarz a Ján Pavlík. Praha: Liberální Institut, 2005.
- . *The Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Williams, Bernard. „Entry on ‚Descartes René’”. In *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan and Free Press, 1967.