

## ETIKA VZTAHU KE ZVÍŘATŮM

### Filozoficko-etická východiska a jejich důsledky

JIŘÍ KÁNSKÝ, Katedra filozofie a dějin filozofie FFUK, Bratislava

KÁNSKÝ, J.: Philosophy about Animal Rights.  
FILOZOFIA 50, 1995, No 5, p. 274

The paper offers a critical survey of anthropological, biocentric and pathocentric ethical conceptions of „animal rights“ and of so called „silent agreement“, showing their main consequences for our practical relation to animals. The author concentrates on moral values conflicts implied in the protection of animals as well as on continuing controversy between the humanity preservation principle on one hand and the principle of the preservation of animals' health and welfare on the other hand. He argues, that consistent and foreseeing protectors of animals should enforce all possible humane means limiting the population explosion. He also investigates the ways of possible collaboration between adherents of various ethical conceptions.

Nad tímto tématem se lidé ve svém každodenním životě jen málokdy zamýšlejí, tím méně pak v této souvislosti nad vymezením pojmu „zvíře“. Přitom je však tento pojem dosti vágní, v češtině je používán buď pro označení většího živočicha, zvláště savce, nebo živočicha vůbec ([10], 870). V běžné mluvě při obvyklých významových spojeních (láska ke zvířatům, ochrana zvířat) se používá v prvním slova smyslu, v zoologii a při filozofických úvahách obvykle ve smyslu druhém (t.j. zvířena, fauna), ačkoli právě v etických zamyšleních tato důslednost rozlišování často chybí, mnohdy proto, že tu nehraje větší roli. Lidé ve velké většině případů morálně hodnotí a jednají na základě zvyku, a to i ve vztahu ke zvířatům, bez uvědomování si rozporů: s naprostou samozřejmostí se vyhlásí za milovníky zvířat (myslí přitom na svého psa či kočku), ale současně stejně samozřejmě konzumují vepřové a hovězí maso, případně se účastní lovu; na jedné straně s uspokojením přijímají zákony na ochranu zvířat, ale na druhé straně zároveň mění vzhled a vlastnosti zvířat podle svých zájmů, hubí zvířata na základě požadavků módy či je brutálně transportují a masově zabíjejí na jatkách.

Je však pro náš život vůbec potřebné a významné promýšlet hlouběji problematiku etického vztahu ke zvířatům, neuspokojovat se s naznačenou rozporností? Není to snad v současné situaci, kdy ve světě miliony lidí trpí hladem, statisíce lidí se vzájemně zabíjejí, kdy lidstvo je ohroženo nedostatkem pitné vody a zdravého ovzduší atd., zbytečný „přepych“, nebo dokonce odvádění pozornosti od hlavních otázek humánního jednání?

Myslím, že ani tento postoj, v praxi dosti rozšířený, nemůžeme přehlížet, ba naopak, od něho bychom měli začít s vlastní úvahou. V nové literatuře jej reprezentuje např. Keith Tester [19], který tvrdí, že radikálním obhájcem práv zvířat jde především o jejich vlastní prestiž a pozici ve společnosti, argumentuje dějinným vývojem vztahu člověk-zvíře a přitom mimo jiné ukazuje, jak proletářské hnutí odmítalo ideje o ochraně zvířat jako projev buržoasní rétorické ideologie (z ní obviňuje v této souvislosti i J. Benthama); sám do určité míry vychází z idejí Foucalta. Je sice pravda, že v některých jednotlivých případech ochránců zvířat je mo-

tivace jejich činnosti toho druhu, jak uvádí Tester, ale to nic nemění na podstatě samého problému.

Naproti tomu byla v minulosti i dnes vyčtena řada argumentů, proč je žádoucí se etickou problematikou vztahu člověk-zvíře zabývat, proč nám nemá být morálně lhostejnou. Tu je zřejmě ještě potřebné podotknout na adresu mnohých „milovníků zvířat“ (kteří však milují jen zvířata ve svém vlastnictví, případně jen jim osobně sympatická), že v morálce v těchto vztazích platí pravidlo univerzalizmu.

Důvody, pro které máme chránit zvířata a svůj vztah k nim morálně regulovat, shrnuje přehledně O. Höffe ([7], 277) do těchto skupin: a) hospodářské, b) sociální, c) pedagogické, d) ochrany životního prostředí, e) morální. Do těchto důvodových skupin patří snad většina běžných argumentů, počínaje morálním odsouzením týrání zvířat (zvíře cítí bolest jako člověk, kdo si zvykne týrat zvířata, nemá zábrany ani v týrání lidí atd.) přes citové vztahy ke zvířatům jako „členům rodiny“ až po ochranu ohrožených druhů (abychom neochudobili přírodu). Snad bychom mohli doplnit uvedené argumentační skupiny ještě o další (např. o důvody estetické). Podstatně důležitější je však uvědomit si, že v prvních třech skupinách důvodů pro pozitivní morální vztah ke zvířatům vystupuje jako rozhodující, určující činitel člověk (jeho zájmy a potřeby všeho druhu), přičemž není vyloučen ani vztah pro zvířata negativní (lovy, býčí zápasy, velkovýkrmny atd.); člověk je tu nejvyšší hodnotou.

Takto **antropocentricky** orientovaná etika je vlastní našemu kulturně – hodnotovému okruhu, který byl podstatně ovlivněn židovsko-křesťanskou tradicí a jejími oficiálními učenými (člověk byl stvořen podle obrazu Boha, má nesmrtelnou duši, zvířata byla stvořena dříve a mají být člověku podřízena). Tato hodnotová priorita člověka byla podporována i římským právem (které zařazovalo zvířata mezi věci) a názory blízkými zdůvodnění filozofa N. Malebranche (jak upozorňuje O. Höffe ([8], 223-4), že podle Bible zvířata ani nemohou trpět bolestí, neboť nepocházejí od Adama s jeho dědičným hříchem, ani myslit). Naproti tomu se objevovala, ovšem jen výjimečně, i tendence opačná: od Františka z Assisi, který hlásal bratrství ve vztahu ke zvířatům, až po J. Benthama, A. Schopenhauera a A. Schweitzera; právě posledně jmenovaní jednoznačně antropocentricky orientovanou tradici zásadně narušili a případně přesáhli. Jen pro úplnost dodávám, že kromě uvedeného humanistického antropocentrismu se jen málokdy setkáváme s přístupem antropocentrického naturalismu ([20], 133), který jednoznačně vychází z práva silnějšího a z názoru, že lidské působení na jiný druh živočichů je morálně neutrální. Nebere se tu do úvahy podstatná skutečnost, specifická pro člověka – myšlení, kterým přesahuje rámec biologických zákonitostí v té podobě, v jaké působí u ostatních živočichů.

Vrátíme-li se k Höffeho dělení důvodů pro ochranu zvířat (jako výrazné konkretizaci morálního vztahu k nim), zůstávají nám dvě závěrečné skupiny, u kterých se sice antropocentrický přístup může uplatňovat (i skutečně uplatňuje), ale může se projevovat i kvalitativně odlišný vztah, při němž se všechny formy života chápou jako vzájemně rovnocenné. Např. při ochraně ohroženého druhu zvířat mohou argumentovat jeho krásou a užitečností (třeba i potenciální z hlediska budoucích generací) anebo tím, že svou vnitřní hodnotou je tento druh roven člověku a bylo by pak nemorální nečinně přihlížet jeho záhubě.

Tento druhý přístup, **biocentricky** orientovaná etika, se většinou ideově odvolává na A. Schweitzera a jeho ústřední tézi o „úctě k životu“. Její nadšení stoupenci často tvoří nejbo-

jovněji, nejradikálněji naladěné ochránce přírody a práv zvířat a s určitým despektem pohlížíjí na „polovičaté, nedůsledné a povrchní“ postoje antropocentricky orientovaných ochránců. Zcela oprávněně poukazují na všechny nezvratné škody na živé přírodě, které v minulosti vznikly a ještě i v současnosti vznikají. Přes všechno pochopení obdivu a oprávněné úcty k osobě a dílu A. Schweitzera nemůžeme však přehlížet, že jeho biocentrická etika byla nedůsledná jak v teorii ([16], 363-5), tak i v praxi (nebyl ostatně sám, kdo s ní ve své době vystoupil, opomineme-li některá náboženství a filozofie Východu). Zahrnování všeho živého v přírodě (včetně člověka) do morálního univerza bývá někdy zdůvodňováno ještě širším začleněním do ještě obsáhlejší orientace **holistické** či **fyziocentrické** etiky (kladoucí na stejnou hodnotovou rovinu živou i neživou přírodu), někdy též nazývanou **etikou Země**.

Z důsledně uplatňované biocentrické etiky by vyplynulo, že nejsme-li v situaci životní nouze, nehrozí-li nám ztráta individuálního života či života celého lidského druhu, nejsme morálně oprávněni zabíjet živočichy či ničit nebo konzumovat rostlinstvo. Všechno ničení živého v rámci boje o zachování sebe sama je nutné a ospravedlnitelné jen potud, pokud udržuje rovnováhu v daném biotopu. Základním přechinem lidstva je stále větší narušování této rovnováhy a její ničení svévolným uplatňováním „panství“ člověka nad přírodou, jejím přetvářením (a ničením) podle jeho zájmů, likvidací nebo přetvářením druhů živočichů, nerespektováním jejich práv. Stoupenci bioetické orientace sice uplatňují a šíří vegetariánství (ve všech třech jeho variantách), ale neuvědomují si, že jeho realizování není dostatečným argumentem právě z hlediska biocentrické etiky, protože chrání jen život živočichů, nikoli rostlin. V laické ochranné praxi se však pod označením biocentrická etika chápe jen **zoocentrická etika**, která nepokládá flóru za hodnotově rovnocennou živočichům.

Při diskusích a bojích na ochranu zvířat je velmi frekventovaný pojem „**práva zvířat**“. Co tím máme rozumět? Pokud bychom pojetí práv zvířat ztotožňovali s právně kodifikovanými právy osob, vyplynuly by nám z tohoto právního uznání rovnocennosti hodnot zvířat a lidí např. zákony zakazující prodej, vlastnictví, darování zvířat, ale i soudní odpovědnost zvířat za jejich činy (s ojedinělými případy odsouzení zvířete za jeho „zločin“ se v dějinách setkáváme). Je jasné, že toto pojetí nikdo z ochránců zvířat obhajovat nebude.

Pod „**práva zvířat**“ máme rozumět morální práva, na jejichž uplatňování a respektování mají zvířata nárok, i když je sama neumí slovně vyjádřit; prý i nepříčetní lidé, zcela malé děti, lidé v kómě se v tomto směru od zvířat neliší, a přesto je beztrestně nezabíjíme. Podobně jako u těchto lidí, neschopných samostatně obhajovat svá práva, zájmy, vystupují za ně jejich právní či morální zástupci, je podobný postup prý žádoucí i při obhajobě zájmů zvířat.

Jak poznáme práva zvířat, z čeho vyplývají? Můžeme při odpovědi vycházet z různých koncepcí. V etické teorii pozornost vzbudila zejména ucelená koncepce Toma Regana [14]; základem je tu pojem inherentní hodnoty. Každý duševně normální savec ve stáří jednoho či více roků ji má, podobně jako lidé; nevyjadřuje ji ve schopnostech rozumu, ale je přesto autonomní, neboť má schopnost začít jednat s cílem uspokojovat svá přání; je to tzv. preferenční autonomie ([14], 85). (Je tu zřejmá návaznost na Kanta.) Mezi všemi individui, v nichž je obsažena inherentní hodnota, platí princip spravedlnosti, projevující se v nároku na respektování, t.j. v morálním právu. U Regana postačuje již předstupeň (preferenční autonomie) rozumových schopností k absolutně hodnotě. Myslím, že není potřebné tu opakovat kritiku této koncepce a nakonec ani otázku, zda celá její konstrukce není vlastně zbytečná, zda nepostačuje při

hájení zvířat uvažovat o jejich potřebách a zájmech ([21], 43), odhlédneme-li už od sporné axiologické stránky.

Tím se dostáváme blíže k praxi, zejména k aktuálním sporům chovatelů zvířat. U antropocentricky zaměřených odpovídají práva zvířat, resp. jejich potřeby a zájmy lidskému úhlu nazírání a hodnocení. Antropomorfismus nabývá i směšných forem (různé dečky a ozdobné „příblytky“ pro psy a kočky) a často je v rozporu se skutečnými zájmy a potřebami zvířat (krmení koček stravou z konzerv namísto toho, aby se jim umožnil lov myší, znemožňování sexuálního života některým domácím zvířatům, věznění velkých psů po celý den v jedné místnosti panelového domu atd.).

Vydávání lidských zájmů a potřeb za obhajobu zájmů zvířat je často zavádějící, i když ne vždy. Za skutečně specificky vlastní zájmy, potřeby nebo „práva zvířat“ bychom měli, myslím, pokládat jen ty reálné možnosti aktivity, vyplývající: 1. z tendence zachovat vlastní život, podřízené tendenci zachovat život druhu, 2. z dostatečné míry reálných možností pro specifickou, druhově danou aktivitu, 3. z práva na život bez nadbytečné bolesti, utrpení, stresů a případně nudy. (K tomuto třetímu bodu se ještě vrátím.) Konkrétní vyjádření těchto zájmů a potřeb je především úkolem dalšího rozvíjení etologie, a ne záležitostí přání chovatelů a obdivovatelů zvířat.

K jakým následkům by vedlo důsledné uplatňování biocentricky orientované etiky? V literatuře se setkáváme s těmito závěry: 1. praktická aplikace by znamenala likvidaci řady druhů domácího zvířectva, chovaného pro konzum (maso, kůže a pod.), zrušení ZOO starého typu, zákaz býčích zápasů, koňských dostihů, všech lovů, velkovýkrmů a jatek atd. 2. uplatňování biocentricky zaměřené etiky by v konečném důsledku způsobilo nemalé sociální problémy: ohrožení výživy pro některé skupiny obyvatel a ztrátu zaměstnání; ale přineslo by následky i pro svět živočichů, zbaveného přímých lidských zásahů (přemnožení některých druhů a rychlejší zánik jiných, neboť lidské působení se neomezuje na přímé zásahy). 3. biocentrická etika vyžaduje úplný zákaz používání živočichů pro experimenty v zájmu lidí, při nichž je ohroženo zdraví či život živočicha (mají být používáni jen dobrovolníci z řad lidí, protože živočich potřebný souhlas dát nemůže). 4. biocentrická etika odsuzuje používání živočichů jako prostředku pro lidské cíle. V praxi by to znamenalo vzdát se používání psů vycvičených pro doprovod nevidomých, pro záchranu lidí zpod lavin sněhu, při hledání pašovaných drog atd. a nejde jen o účasť psů při humánně zaměřené činnosti, ale o problém instrumentalizace zvířat.

Ještě výmluvnější, argumentačně průraznější než uvedené následky je v tomto směru už „klasický“ příklad, uváděný Reganem i dále rozváděný u dalších autorů (např. [5], 346-7): představme si situaci, kdy jsou v záchraném člunu čtyři lidé a pes. Všichni jsou si vzájemně cizí, nemají mezi sebou vztahy žádného druhu, nikdo z nich nemá morálně privilegované postavení (např. dítě, žena). Nosnost člunu však vyžaduje obětování jednoho člena osádky, aby se zbývající mohli zachránit. Jiná možnost volby v dané situaci neexistuje. Koho obětovat a na základě jakého zdůvodnění? V antropocentricky orientované etice (a jí odpovídá právo) je řešení zcela jednoznačné: „přes palubu“ půjde nuceně pes (řešení pomocí „menšího zla“). Naproti tomu z hlediska biocentrické etiky v daném případě žádná hodnotová preference neexistuje.

Bylo by možné uvádět i dílčí příklady, při jejichž řešení se ocitají biocentristé v rozpácích: porvou-li se dva psi, neměli by se jejich majitelé do tohoto „sporů“ vůbec míchat, protože by si tím přisvojovali nadřazenou pozici „pánů“ a „soudců“; nebo co dělat v případě, že vegetarián (z morálních důvodů) chová doma masožravé zvíře? Existují však mnohem závažnější problémy tohoto druhu při praxi v přírodních rezervacích, které vzpomenu v dalším textu.

Ne náhodou se proto často setkáváme s tím, že teoreticky důslední biocentristé tyto své výchozí filozofické pozice v konkrétnějších otázkách praktické etiky opouštějí. Pod krásné znějícím heslem i ideou „Mír se zvířaty“ a odmítáním masového chovu zvířat, experimentů se zvířaty i teze, že „člověk je mírou všech věcí“, končí fyziocentrista K. M. Meyer-Abich své uvažování konstatováním, že tento „mír“ neznamená, že se člověk vzdá pro sebe nutných prostředků k životu z biosféry, má se však alespoň omluvit, cítit vděčnost (např. formou modlitby před jídlem) i vinu za spotřebu zvířat či rostlin ([11], 20-22).

Kromě biocentricky etických postojů se dnes často setkáváme, zvláště v populární literatuře a v televizních pořadech, s myšlenkou o „**spravedlivém**“ **vztahu** mezi člověkem a zvířetem, realizovaném na základě jakési „nepsané smlouvy“. V této souvislosti jsou vzpomínány lovecké kultury, které často uctívaly zvíře, jež bylo jejich hlavním zdrojem obživy, a nikdy je při svých lovech zcela nevyhubily, neboť by to byl i jejich zánik. V rámci domestikace se tato nepsaná smlouva uplatňuje podle některých autorů jako spravedlivá, t.j. oboustranně výhodná: domácí zvíře získává bezpečí před svými pronásledovateli, trvalou dodávku potravin a často ochranu před počasím; na oplátku pak slouží člověku svojí slou, mlékem, vejci, masem, kůží a pod. Platon ([12], 39-40) a Aristoteles ([1], 27) tento vztah vyzdvihovali a částečně idealizovali. J. J. Rousseau naopak ukazoval, že domestikace vede k degeneraci zvířat, ke ztrátě poloviny jejich výhod ([15], 36). Jiní toto učení o smlouvě kritizovali a odmítali, protože účastníky smlouvy mohou být jen subjekty plně schopné morálního a právního jednání, tedy nikoli zvířata, jak argumentoval Hegel ([6], 41) i např. J. Rawls ([13], 547-556). K myšlení o spravedlivém řešení můžeme zřejmě dodat, že je to spravedlnost z lidského aspektu – co o skutečných zájmech zvířat bylo známo v dobách domestikace většiny z nich? Teprve etologie začíná tuto problematiku objasňovat. Jinou námitkou proti této spravedlnosti by byl fakt, že domestikovat některé druhy zvířat se přes veškerou snahu nikdy nepodařilo.

Tuto představu o nepsané morální smlouvě nesmíme zaměňovat s morální odpovědností člověka za zcela domestikované druhy zvířat, které nejsou schopné žít mimo společnost člověka (případně „zdivoč“ a parazitují na lidské společnosti). Tato odpovědnost však vyplývá i z antropocentricky orientované etiky: v praxi je vyšší než ve vztahu k divoče žijícím zvířatům (a právě v tomto problému je možné a správné, jak se domnívám, vést s tradičním, úzce chápáným antropocentrismem polemiku).

V dějinách evropské etiky je však ještě jiné východisko pro konstituování morálního vztahu člověk-zvíře, a to společné prožívání bolesti, utrpení či naopak radosti a uspokojení. Tato schopnost vnímat a prožívat základní city, citlivost se stala J. Benthamovi (v r. 1789) základem utilitaristického pojetí etiky ve vztahu ke zvířatům; v téměř každém článku nebo knize o této problematice je citována jeho poznámka z kap. 17, ve které tvrdí, že může přijít den, kdy svá práva získají i ostatní živí tvorové, že lépe můžeme rozumět koni nebo psovi než malému kojenci, ale i kdyby tomu tak nebylo, co by to změnilo na věci? „The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but Can they suffer?“ [2].



Otázkou však zůstalo, zda opravdu všichni živočišové pociťují bolest stejným způsobem jako lidé, či zda na ni sice svalově reagují, ale bez „prožívání“. Přesně stanovit hranici, kde začíná citlivost na bolest (adekvátní lidskému vnímání) u jednotlivých druhů ještě zcela přesně neumíme, ale je už poměrně dost průkazového materiálu o tom, že při existenci vyšších forem nervového systému tomu tak je.

Na tyto znalosti i na Benthamovu tézi navazuje kromě jiných zejména Peter Singer a celá **patocentricky** orientovaná etika (připisuje vnitřní hodnotu všem živočichům, pociťujícím bolest). Singer podrobně rozvedl a argumentačně zdůvodnil (vychází z preferenčního utilitarismu), že princip maximalizace radosti a minimalizace utrpení, společný lidem i některým zvířatům, vyžaduje v praxi podle univerzalizmu použití stejného hodnocení. Proto se jeho kniha *Animal Liberation* [17] stala jakousi biblí ochránců zvířat a vyvolala (díky tomu, že vyšla v r. 1975, kdy tato problematika začala budit hlubší zájem u širší veřejnosti) velkou diskusi, která trvá do současnosti. Kdo dělá v hodnotovém zrovnoprávnění na tomto základě dalekosáhlé ústupky, uplatňuje podle Singera speciesismus (artegoismus), který je stejně málo morálně ospravedlnitelný jako rasismus nebo sexismus.

P. Singer důkladněji rozpracovává svoji koncepci v práci *Practical Ethics* ([18], 70-100), kde rozlišuje: 1. živočichy, u kterých na základě vědeckých poznatků můžeme poznávat počátky myšlení (t.j. vědomí sebe sama, své minulosti a budoucnosti); patří sem šimpanzi, gorily, delfini, psi, kočky, vepři, medvědi, tuleni, velryby – u těchto druhů můžeme pozorovat i počátky dorozumívání, snad jakési řeči; 2. zvířata, která rovněž pociťují bolest a uspokojení, ale bez stopy po počátcích myšlení (kuřata a j.); 3. živočichy, zvláště bez centrální nervové soustavy, kteří sice na bolest reagují, ale nepociťují ji v „lidském“ pojetí. Sám P. Singer však přiznává značnou nejasnost v hranicích mezi těmito skupinami. Ve vztahu k zabíjení zvířat uvádí dvě verze utilitarismu: první tvrdí, že je nemorální zabít zvíře, u kterého buď v životě převažují příjemné, radostné pocity, nebo má před sebou část života takto pozitivně naplněného; druhá verze připouští zabíjení zvířat na základě „argumentu nahraditelnosti“ (např. větší konzum vede k většímu chovu zvířat). Po polemice s oběma verzemi dospívá P. Singer k určitému kompromisnímu závěru ([18], 142-145): a) je proti zabíjení živočichů charakterizovaných jako ne-lidské osoby (t.j. první výše uvedená skupina živočichů s počátky myšlení); b) nepokládá za nemorální zabíjet živočichy třetí skupiny (nepociťujících bolest) a skupiny druhé, je-li možnost náhrady za určitých podmínek (t.j. není-li zvíře usmrcováno týráním, necítí-li při tom dlouhodobou bolest a stres před smrtí, nedochází-li k vyhubení daného druhu atd.); c) připouští jako morální zabití živočichů ze všech tří skupin, je-li to jediná možnost pro záchranu vlastního života, např. před smrtí hladem; d) uznává i další „speciální případy“ (které blíže neurčuje).

Ve vztahu ke zvláště vyzdvihovanému problému používání zvířat při experimentech Singer nezaujímá jednoznačné stanovisko: upozorňuje, že ne všechny experimenty slouží medicíně (ale i např. kosmetice, potravinářské chemii a pod.), a pak je v těchto případech zabíjení a způsobování bolesti zvířatům nemorální. Zcela odmítá jako projev výrazného speciesismu obchod s kožichy, hony, cirkusy, rodeo, ZOO, obchod s domácími zvířaty a vyzývá ke značnému snížení počtu experimentů ([18], 85).

Uvádím názory P. Singera poněkud podrobněji nejen pro jejich trvalou podnětnost, ale i proto, že u nás u některých ochránců zvířat převládá dojem, jako by byl stoupencem biocen-

tricky orientované etiky. Připomeneme-li si znovu příklad s přeplněným záchranným člunem, je z předcházejícího jasné, že řešení konfliktu morálních hodnot je u patocentrické etiky jasné ve prospěch člověka, který přes určité shody s citíci zvířaty uplatňuje preferenční utilitarismus.

V přehledu několika základních filozoficko-etických východisek vynechávám etiku soucítění (A. Schopenhauer a následníci), jen zdánlivě blízkou etice utilitarismu (o podobnosti a rozdílech píše U. Wolfová [21]). Nezabývám se tu ani některými specifitějšími problémy etiky vztahu ke zvířatům, které mají v rámci praktické etiky značný význam, ale jejichž objasnění by si vyžádalo samostatné studie (např. experimenty se zvířaty, etické problémy v práci veterináře, klonování zvířat a j.).

Mohou se stoupenci rozdílných filozoficko-etických východisek shodnout na přístupech a řešení některých otázek ve sféře praktické etiky vztahu k živočichům? Základem je tu logické ujasnění shod i rozdlův v těchto méně obecných otázkách. Výstižně tento problém formuluje D. Birnbacher ([3], 310), když shodu všech (kromě přísně, úzce chápaného antropocentrismu) koncepcí vidí v tom, že máme přímou morální povinnost nezpůsobovat zvířatům ne nezbytnou bolest, utrpení a strach. Další otázky jsou již kontroverzní: 1. Za jakých podmínek je morálně ospravedlnitelné způsobovat zvířatům utrpení? 2. Jsme morálně povinni ochraňovat zvířata před bolestí, kterou jsme jim nezpůsobili? 3. Pro jaké účely smíme zvířata instrumentalizovat (bez toho, abychom jim způsobili bolest)? 4. Smíme je zabíjet pro jiné cíle, než je zachování našeho vlastního života?

Vynasnažím se na tyto problémy reagovat v souvislosti s určitými závěry, které mi vyplývají z podaného přehledu i z domyšlení aplikace různých základních východisek. Záměrně při tom kladu důraz na méně obecné, značně konkrétní podoby etických otázek.

Pokusím se upozornit na některé nové, případně opomíjené stránky problému: 1. při uvažování o problematice etiky vztahu ke zvířatům, zvláště pak ve sféře ochrany zvířat, neškodí připomenout známou, ale málo respektovanou skutečnost, že a) převážná většina již neexistujících druhů živočichů vyhynula dávno před vznikem lidí a další druhy postupně mizí i bez přímé či nepřímé lidské účasti v důsledku prostých biologických zákonitostí – má se naše ochrana zvířat rozšířit i na tyto ohrožené druhy (ohrožené bez přímé či nepřímé účasti člověka)? Důsledně vzato, bylo by takové ochránářství v rozporu s působením přírody samé, ale na druhé straně je možné, že některé zachráněné druhy mohou získat ve vztahu k příštím generacím lidí na významu, možná i ve vztahu k novým biotickým společenstvím. Konkrétnější forma tohoto problému, i když zúženého, se nám promítá do druhé otázky D. Birnbachera a v mnohých přírodních rezervacích a národních parcích na ni musí svou praxí odpovídat: pomáhat některým druhům zvířat před zánikem v daném regionu (či jen před utrpením) tím, že je přikrmujeme v případech enormních sněhových pohrom nebo dlouhotrvajícího sucha, přemísťujeme je (při přemnožení) do jiných vhodných lokalit, zachraňujeme je při rozsáhlých požárech jejich hašením (požárech nezpůsobených lidmi). Nevystupují však při tomto jednání lidé znovu v úloze „vládců přírody“, zasahujících do jejího vývoje? Neobjevuje se nám tady konflikt důsledně biocentricky orientované etiky s etikou antropocentrickou a patocentrickou? b) v současnosti se však lidé značně podílejí na omezování počtu a na likvidaci některých druhů zvířat a biotických společenství, ale zároveň se podílejí i na opačné tendenci: lidská sídliště a migrace lidí spoluvytvářejí nová biotická společenství, ve kterých některé druhy divoce žijí-

cích zvířat nalézají vhodnější životní podmínky než v přírodě člověkem podstatně nezasazené (v některých případech to platí i o vzácných druzích). Tato fakta připomínám jen proto, abychom nepodceňovali možnosti biologického přizpůsobování, nemá to však být obhajoba nečitlivého zasahování do přírody.

2. Je zřejmým faktem, že kromě přímého negativního vlivu člověka na volně žijící i domácí zvířata je tu značný vliv nepřímý, někdy nevědomý, koneckonců však vyplývající potenciálně ze samé existence lidského rodu. Již s přechodem k zemědělství člověk podstatně narušil biotickou rovnováhu a zvláště katastrofálním způsobem ji rozrušuje a mění v důsledku současné populační exploze. Tím nemám na mysli konzum masa a proti němu působící vegetariánství, které by i při svém absolutním rozšíření celý problém jen časově odsunulo, ale **tendenci trvalého zostřování konfliktu mezi principem sebezachování lidského rodu a principem zdraví a blaha zvířat, resp. živočichů vůbec**. Nedojde-li k výrazné změně v růstu populace lidí (války, nemoce, hladomory nejsou dnes v této otázce rozhodujícími faktory a zásadní pokles populace jako následek podstatného růstu životné úrovně je v blízkých desetiletích nerealný), bude nutně docházet k ještě většímu rozšiřování obdělávané půdy, k intenzivnějšímu rybolovu a lovům, k důslednějšímu hubení škůdců potravin a zdraví lidí, k dalekosáhlému zabydlování dosud lidmi neosídlených oblastí, k dalšímu mýcení rozsáhlých deštních lešů v rovníkových oblastech, k prudkému růstu turismu i v oblastech „čisté přírody“, k hrozivému šíření toxického odpadu (zasahujícího i sféry bez přístupu většího množství lidí) atd. K tomu všemu přistoupí i známá skutečnost, že hustotu obyvatel není možné bez hranic zvyšovat nad určitou psychicky únosnou míru. Perspektivně by tudíž zůstaly zachovány jen ukázkové zbytky mnohých divoce žijících druhů zvířat, zatímco několika málo druhům, žijícím v určité symbioze s člověkem, se otevírá prostor pro rozvoj.

Z tohoto aspektu můžeme vyslovit tezi: Skutečně důslední a perspektivně uvažující ochránci zvířat a přírody měli by být především aktivními šířiteli všech přiměřených prostředků, omezujících explozní růst lidské populace (prostředků adekvátních, t.j. např. metody uvědomělého, plánovaného rodičovství, nikoli válek, hladomorů a pod.). Tu je totiž základní, výchozí bod pro opravdu kvalitativní změnu v etickém přístupu člověka ke zvířatům. Nkteří ochránci zvířat, opojení svým nadšením a mesianismem, nevidí dále přes dílčí pŮtky o záchranu určitého druhu či přes halasné kampaně např. proti nošení kožichů (pochopitelně ne těch z umělé kůže), leckdy sloužící zároveň i popularitě jednotlivců či konkurenčním zájmům některých firem.

Uvedené základní východisko humanisticky pojatého podstatného omezení růstu obyvatelstva (které v celosvětovém měřítku naráží dosud na značný, zejména ideologicko-náboženský odpor) pro opravdu účinné zachování mnohých druhů živočichů (pochopitelně, na všech druhů, to je nerealizovatelné nejen z ekonomických příčin, ale bylo by to i v rozporu s vývojem přírody samé), nemůžeme opomíjet ani dílčí cíle.

3. Při teoretickém objasňování na nižších stupních obecnosti morálních soudů je ve většině případů možná i žádoucí spolupráce stoupenců různých filozoficko-etických východisek, koncepcí. Jde o etickou problematiku v přímém vztahu k bezprostředním úkolům ve sféře realizace morálního vztahu ke zvířatům, jako je např. zdůvodnění a prosazení daleko účinnějších zákonů v mezinárodním měřítku, které by znemožňovaly činnosti pytláků, velkoobchodníků se vzácnými druhy zvířat, masové lovy (nezdůvodněné přemnožením), zbytečné týrání



zvířat (např. při dopravě); dále jde o odpovídající morální stránky veřejného mínění a svědomí jednotlivců (počínaje už dětským věkem), teoretické zdůvodňování (z etického aspektu) přeměny klasických podob ZOO na biotické rezervace atd.

Praktická etika tu bude musít řešit plno hodnotových konfliktů, kdy při vyšším stupni konkrétnosti teoretických problémů nutně vyšší roli hraje daná konkrétní situace i zároveň poznatky věd. Např. problém, zda na účet obce vybudovat útulek pro toulavé psy a kočky, není možné eticky jednoznačně správně řešit na úrovni filozofické etiky, ale teprve praktická etika může dospět k řešení, odpovídajícímu co nejlépe dané situaci (včetně finančních možností), protože – mimo jiné – v ní hraje roli nejen aspekt toho, co „má být“, ale neméně i toho, co „je možné“; k řešení, na němž se shodnou stoupenci antropocentrické, biocentrické i patocentrické etiky, i když jejich konečné zdůvodnění bude značně rozdílné (např. stavbu zmíněného útulku pro toulavé psy a kočky zdůvodní biocentristé hodnotovou vyrovnaností těchto zvířat vůči člověku (proč stavět útulky pro lidi – bezdomovce, a ne pro zvířata „bez domova“?), antropocentristé nebezpečím náklady lidí a ohrožením bezpečnosti dětí toulavými psy a kočkami).

4. Myslím, že není správné pod proklamativními hesly, paušálně, zjednodušeně chápanými jako „návrat k přírodě“, „ochrana původního životního prostředí“, „zklamání z techniky a vědy“ podceňovat či dokonce ve značné míře odmítat vědecké poznání a další rozvoj techniky, a to i pokud jde o vztah k živočichům. Právě naopak, jen další rozvoj etologie přispěje největším dílem k hlubšímu porozumění jejich životu, k překonání pouhých filozofických spekulací i k odmítání vžitých pověr o idylčnosti vztahů v přírodě nedotčené člověkem, kde prý zvířata netrpí stresem, dlouhou bolestí, nejsou odlučována od mláďat, nehrozí jim vyhubení a pod. Svůj přínos mezi vědeckými disciplinami má v této souvislosti i genové inženýrství, které bude moci zabezpečit konzervaci genového fondu těch živočišných druhů, které již vymírají, aby bylo v budoucnosti možné jejich případné „znovuoživení“. Podobně i rozvoj techniky, umožňující sledování pohybu volně žijících zvířat, filmování detailů z jejich života skrytého lidskému zraku, cílené přesídlování určitých druhů – to vše má opět význam nejen pro praxi, ale zároveň i pro praktickou etiku.

I v morálce vztahu ke zvířatům se projevuje „dvojtvárnost“ moderního života lidstva, a preferujeme-li účinné klady morálky v tomto vztahu, stále rozšiřujeme a prohlubujeme její působení v této sféře (ne na základě zbožných přání, ale vědeckého poznání), platí pak na první pohled podivná teze o morálce jako ceně moderny [8].

## LITERATURA

- [1] ARISTOTELES: Politika. Bratislava 1988.
- [2] BENTHAM, J.: The Principles of Morals and Legislation. New York 1948.
- [3] BIRNBACHER, D.: Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: Bayertz, K. (Hg.): Praktische Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1991.
- [4] FEINBERG, J.: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen. In: Bimbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik. Stuttgart 1988.
- [5] GRUEN, L.: Animals. In: Singer, P. (Ed.): A Companion to Ethics. Oxford 1994.
- [6] HEGEL, G. W. F.: Filozofia dejín. Bratislava 1957.
- [7] HÖFFE, O.: Lexikon der Ethik. München 1992.
- [8] HÖFFE, O.: Moral als Preis der Moderne. Frankfurt am Main 1993.
- [9] KREBS, A.: Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41, 1993, č. 6, s. 995-1008.

- [10] Malá československá encyklopedie, díl 6. Praha 1987.
- [11] MEYER-ABICH, K. M.: Frieden mit den Tieren. In: Franke, K. (Hg.): Mehr Recht für Tiere. Reinbek bei Hamburg 1985.
- [12] PLATON: Štát. In: Platon: Dialógy. 2. diel. Bratislava 1990.
- [13] RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1979.
- [14] REGAN, T.: The Case for Animal Rights. Berkeley 1983.
- [15] ROUSSEAU, J. J.: O pôvodu nerovnosti mezi lidmi. Praha 1949.
- [16] SCHWEITZER, A.: Kultúra a etika. Bratislava 1986.
- [17] SINGER, P.: Animal Liberation. New York Review 1975.
- [18] SINGER, P.: Praktische Ethik. Stuttgart 1984.
- [19] TESTER, K.: Animal and Society. London – New York 1991.
- [20] TEUTSCH, G. M.: Mensch und Tier. Göttingen 1987.
- [21] WOLF, U.: Das Tier in der Moral. Frankfurt am Main 1990.

---

Doc. PhDr. Jiří Kánský, CSc.  
 Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK  
 Šafárikovo nám. č.6  
 818 06 Bratislava  
 SR