

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
STUDIUM HUMANITNÍ VZDĚLANOSTI



Klára Soukupová

**Morální odpovědnost ke zvířatům na základě koncepce animality
Hanse Jonase**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Martin Vrabec, Ph.D.

Praha, 2023

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 23. června 2023

Poděkování

Mnohokrát děkuji vedoucímu své bakalářské práce Mgr. Martinu Vrabcovi, Ph.D. za užitečné rady, obětavý přístup a podporu.

Abstrakt

Tato bakalářská práce je snahou o analýzu postoje Hanse Jonase k morální odpovědnosti ke zvířatům na základě jeho pojetí animality. V první části proto objasní způsob, jakým Jonas pojímá svou filosofii života, přičemž se zaměří na výklad stěžejních pojmů jako je niternost, svoboda a evoluce. Následně se na tomto základě bude ptát, jaké morální implikace nese takovéto pojetí animality, přičemž bude vycházet především z knihy *Princip odpovědnosti* a z proslovy *O utrpení*. Nejprve rozebere jednotlivé argumenty *Principu odpovědnosti*, jmenovitě Jonasovo pojetí odpovědnosti k říši živého a lidstva, které následně porovná s Jonasovou pozicí v *O utrpení*, která se v mnoha ohledech od jeho předešlé pozice radikálně liší. Nakonec se proto bude ptát, zda je Jonasova pozice konzistentní.

Klíčová slova: Jonas, zvířata, etika, odpovědnost

Abstract

This bachelor thesis is an attempt to analyse Hans Jonas' approach to moral responsibility towards animals on the basis of his concept of animality. The first part will therefore clarify the way Jonas conceives his philosophy of life, focusing on the interpretation of key concepts such as animality, freedom and evolution. He will then use this as a basis for asking what moral implications such a conception of animality carries, drawing primarily on *The Principle of Responsibility* and the speech *On Suffering*. It will first discuss the various arguments of *The Principle of Responsibility*, namely Jonas's conception of responsibility to the realm of the animate and to humanity, which it will then compare with Jonas's position in *On Suffering*, which differs radically from his previous position in many respects. Finally, therefore, it will ask whether Jonas's position is consistent.

Key words: Jonas, animals, ethics, responsibility

Obsah

| | | |
|-------------|---|-----------|
| I. | Úvod | 6 |
| II. | Koncepce animality Hanse Jonase | 7 |
| 2.1. | Vymezení proti Descartovi a Heideggerovi | 7 |
| 2.2. | Jonasova filosofie života | 12 |
| 2.2.1. | Organismus a svoboda | 13 |
| 2.2.2. | Stinná stránka svobody | 15 |
| 2.2.3. | Niternost | 17 |
| 2.2.4. | Lidé, zvířata a evoluce | 19 |
| III. | Morální odpovědnost ke zvířatům | 21 |
| 3.1. | Člověk v přírodě a mimo ni | 22 |
| 3.2. | Inherentní hodnota přírody | 24 |
| 3.3. | Pojetí odpovědnosti | 25 |
| 3.3.1. | Nerecipročnost a kategoričnost | 26 |
| 3.3.2. | Morální cit | 28 |
| 3.4. | Praktické zacházení se zvířaty | 30 |
| 3.4.1. | Velkochovy | 31 |
| 3.4.2. | Vědecké pokusy na zvířatech | 32 |
| 3.5. | Zvířata jako objekty starosti mezi <i>Principem odpovědnosti</i> a <i>O utrpení</i> | 34 |
| IV. | Závěr | 37 |
| | Bibliografie | 40 |

I. Úvod

Cílem této bakalářské práce je provést analýzu postoje Hanse Jonase k morální odpovědnosti ke zvířatům na základě jeho koncepce animality.

Hans Jonas vypracovává fascinující analýzu animality, ve které se vyrovnává s dosavadní (nejen) filosofickou tradicí a jejím způsobem pojmání zvířecí existence. Především se vymezuje proti karteziánskému dualismu, který upírá zvířatům vnitřní dimenzi, a proti svému učiteli Martinu Heideggerovi, jehož analýza animality nerozlišuje rozmanitost živočišných forem, a mluví tak pouze o „životě obecně“. Jonasovým hlavním záměrem je totiž navrátit organickému životu vnitřní dimenzi, která mu nebyla v průběhu tradice přiznána, a to tím, že chápe život v psychofyzické celistvosti. To mu rovněž umožňuje začlenit člověka zpět do přírody tím, že nachází evoluční kontinuitu mezi člověkem a zvířaty, která jsou podle něj nositeli stejné niternosti, které si je člověk vědom sám v sobě. Člověk a zvířata tak přestávají být chápáni ve vzájemné opozici, nýbrž se v Jonasově projektu nachází ve vzájemném spříznění.

To představuje naprosto nové chápání animality, jejíž morální důsledky pro zacházení se zvířaty ještě nebyly v Jonasově projektu řádně prozkoumány. Úkolem této práce je proto položit otázku, jaké morální důsledky nese taková analýza animality, přičemž se bude opírat především o texty *Fenomén života*, *Princip odpovědnosti* a o Jonasův proslav *O utrpení*.

Práce proto bude rozdělena na dvě části. První část se bude zabývat Jonasovou filosofií života, přičemž se bude prvně snažit o nastínění pozic, vůči kterým se Jonas vymezuje, jmenovitě pozice Descartovy a Heideggerovy. Poté se přesuneme k vysvětlení základních pojmů Jonasovy filosofie života – tedy k pojmům svobody, niternosti a evoluce. Tuto část zakončíme objasněním role člověka takto spřízněného se zvířaty.

Tím se přesuneme do druhé části, kde budeme zkoumat morální důsledky takového pojetí animality, a to nejprve v knize *Princip odpovědnosti*, ve které Jonas formuluje morální odpovědnost člověka za jeho dlouhodobou činnost na Zemi, a to především ve vztahu k přírodě. To následně srovnáme s Jonasovým nepříliš známým proslavem *O utrpení*, kde se explicitně zabývá tématy velkochovů a výzkumů na zvířatech Jeho pozice se ale od *Principu odpovědnosti*, vydaného téměř o deset let dříve, v určitých aspektech radikálně mění. Budeme se proto ptát, nakolik jsou jeho pozice konzistentní.

II. Koncepce animality Hanse Jonase

Hans Jonas, německo-americký židovský filosof a žák Martina Heideggera, je u nás znám především díky svému stěžejnímu dílu *Princip odpovědnosti: Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*,¹ ve kterém se snaží vyrovnat s rostoucí mocí moderní techniky a odvodit morální odpovědnost člověka za jeho dlouhodobou činnost na Zemi, především ve vztahu k přírodě. Věnoval se však nejrůznějším tématům jako je filosofie biologie, etika, sociální filosofie, kosmologie a židovská teologie – přičemž vždy chápal morálku jako kořen naší odpovědnosti za ochranu budoucnosti lidstva.

Ve své knize *Fenomén života*² Jonas představuje „existenciální výklad biologických faktů“³, jehož záměrem je navrácení vnitřní dimenze a psychofyzické jednoty organickému životu. „[...] Organické i ve svých nejnižších formách předznamenává mysl, a ta i na svých nejvyšších stupních zůstává součástí organického.“⁴ To Jonasovi umožňuje vybudovat fascinující projekt, ve kterém nachází evoluční kontinuitu mezi člověkem a zvířaty, čímž překonává antropocentrismus a navrácí člověka zpět do přírody. Radikálně se tím vymezuje proti základním předpokladům, které se pojí s moderní filosofií od Descarta, především dualismu. Úkolem následující podkapitoly bude předvést, co považuje Jonas na Descartově pojetí za problematické, a následně to propojit s jeho vymezením vůči pojetí animality u Heideggera, kterou lze do určité míry považovat za na Descarta navazující.

2.1. Vymezení proti Descartovi a Heideggerovi

Filosofická tradice je podle Jonase jako uhranutá pohledem na člověka samotného, kterému „[...] připisuje jako jedinečné mnohé z toho, co má své kořeny v organickém bytí jako takovém.“⁵ Případ tohoto uhranutí *par excellence* spatřuje právě v Descartově dualismu. Descartovo striktní oddělení *res cogitans* a *res extensa*, v případě živého mysli a těla,

¹ Jonas, H., *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, přel. B. Horyna a Z. Bígl, OIKOYMENH, Praha 1997.

² Jonas, H., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Illinois, 2001.

³ Tamtéž, str. xxiii.

⁴ Tamtéž., str. 1. („[...] the organic even in its lowest forms prefigures mind, and that mind even on its highest reaches remains the part of the organic“).

⁵ Jonas, H. *Evoluce a svoboda*. In: Lidé města (16) 3/2005., str. 83.

ponechává zvířatům pouze rozlehlou podstatu, nikoli myslící – ta se vyznačuje schopností řeči, s čímž se pojí schopnost uvědomování si toho, co prožíváme, jednání na základě poznání, a konečně možnost vynášení soudů o povaze skutečnosti.⁶ Všechny zmíněné charakteristiky Descartes přisuzuje pouze člověku jakožto jediné bytosti nadané rozumem. Za pozornost stojí především druhá charakteristika – pokud zvířata nemají rozum, nemohou si být vědoma svého vlastního prožívání, toho, co se s nimi děje. Zvířecí chování tedy neodkazuje k jejich vnitřnímu prožívání, nýbrž se jedná pouze o reakci podle uspořádání jejich orgánů.⁷ I zvířecí prožívání bolesti nepředstavuje u Descarta nic víc než mechanickou reakci částí těla na vnější podnět, která neodkazuje k jakémukoli vnitřnímu pociťování. Jak upozorňuje Burgatová, jedná se o „[...] vnější projevy bolesti, které k ničemu neodkazují: karteziánské zvíře má jen její symptomy.“⁸ Veškerá rozmanitost zvířecího života je tím popřena a zvířata jsou snížena na úroveň strojů jednajících čistě mechanisticky. Descartův záměr ale nespočívá ve vybudování konceptu animality jako takové, nýbrž slouží jako prostředek pro ustavení svrchované pozice člověka, který může se zvířaty zacházet, jak jen se mu zlíbí. Jak trefně poznamenává Canguilhem: „Descartes činí se zvířetem to, co Aristoteles učinil s otrokem: snižuje jeho hodnotu, aby bylo možné ospravedlnit člověka, jež jej využívá jako nástroj [...]“⁹ Jak koneckonců přiznává sám Descartes: „Mé mínění tedy není ani tak nelítostné ke zvířatům, jako spíše nakloněné k lidem [...], protože je pak nikdo nebude podezírat ze zločinu, když zvířata konzumují a zabíjejí.“¹⁰

Jonas se vymezuje vůči tomuto striktnímu oddělení jsovcen jakožto buď rozlehlých, nebo myslících, které odpírá zvířatům niternost, stejně tak jako vůči důsledku, že by zvířata měla sloužit pouze jako prostředky pro dosažení cílů člověka. Ve druhé eseji a jejím dodatku v knize *Fenomén života* se Jonas konkrétně zabývá významem kartezianismu pro teorii života a tvrdí, že karteziánský dualismus zanechal spekulace o podstatě živého ve slepé uličce.¹¹ Největší problém vidí v tom, že dualistická teorie je v rozporu s naší zkušeností, a zároveň to, že ze své podstaty nemůže rozlišovat mezi různými stupni organizace zvířecích forem.

⁶ Descartes, René. *Rozprava o metodě: jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: OIKOYMENH, 2016. Knihovna novověké tradice a současnosti., str. 43.

⁷ Tamtéž, str. 43-45.

⁸ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*. Praha, 2018, str. 15.

⁹ Canguilhem, G., *Poznávání života*, přel. Josef Fulka, Šimon Grimmich. Martin Haloun, Jan Lockenbauer a Lucie Šarkádyová, Karolinum, Praha 2017, str. 126-127 („Stroj a organismus“).

¹⁰ Descartes, René., *Dopis Henrymu Morovi z 5. února 1649*, in: Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*. Praha, 2018., str. 65.

¹¹ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*., str. 58.

Striktní oddělení mysli a těla neponechává žádné místo pro interpretaci organických individuí, která si musí razit nejistou cestu světem.¹² Na rozdíl od člověka, který představuje jakousi kombinaci mysli a těla, a jehož definičním znakem je právě jeho rozumová podstata a s ní spojená svoboda, je výchozím bodem ve výkladu zvířecího života nutnost spatřovaná v mechanické struktuře jeho těla. Život jakéhokoli zvířete je poté jen funkcí této struktury, výkonem stroje.¹³

Slepá ulička podle Jonase spočívá v tom, že se v dualismu na principech mechaniky vysvětlila korelace struktury a funkce v rámci *res extensa*, korelace struktury a funkce pocíťování a zkušenosti se ale oddělením vytratily a fakt života se tím stal nesrozumitelným „[...] ve chvíli, kdy se zdálo, že vysvětlení jeho tělesných projevů je zajištěné.“¹⁴ Problém tedy spatřuje v mechanické interpretaci života pouze v pojmech vnějšího, namísto výkladu života v jeho psychofyzické celistvosti.

S tímto psychofyzickým problémem se pojí i pozdější snahy o vysvětlení interakce mezi myslí a tělem, jejichž absurdita poté podle Jonase vrcholí v okazionalismu. Ten podle něj ve své snaze vysvětlit vztah mezi myslí a tělem učinil fakt života ještě záhadnějším. Okazionalismus totiž na otázku, jak je možné vysvětlit vztah mysli a těla, odpovídá božím působením harmonizujícím tyto substance, které chápe jako naprosto oddělené. Nejen zvířecí, ale už i lidská těla nyní představují pouze stroje bez jakéhokoli kontaktu s myslí. Řečeno jinak, Jonas se vymezuje proti karteziánskému dědictví, které vedlo k ustavení mysli a těla jako dvou „více nebo méně ontologicky svébytných oddělených entit.“¹⁵ To je podle Jonase v naprosto očividném rozporu se zkušeností, kterou zakoušíme v psychofyzické celistvosti.

Je před nás postavena hádanka, jak je možné, že máme pocit, že pohybujeme končetinami prostřednictvím vůle, když končetiny jakožto součást rozprostraněného světa a mysl spolu nejsou v žádném kontaktu. A přesto, že nám teorie říká, že vůlí končetinami pohnout nemůžeme, stále cítíme, že to tak je.¹⁶ A stejně tak jako teorie říká, že zvířata jednají pouze mechanicky na základě svého tělesného uspořádání, není schopna vysvětlit fakt, že zvířata vyjevují starost o svou vlastní existenci. Největší chybou v pojetí Descarta a jeho následovníků

¹² Donnelley, S. *Natural Responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas*. The Hastings Center Report, Jul. - Aug., 2002, Vol. 32, No. 4 (Jul. - Aug., 2002), str. 39.

¹³ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.*, str. 55.

¹⁴ Tamtéž, str. 58-59. (... at the same time that the explanation of its bodily performance seemed to be assured.)

¹⁵ Knaup, M., *Nové chápání přírody jako základ etiky: O aktuálnosti Hanse Jonase.*, in: Droženová, W., Šimek, V. a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, 2019, Praha, str. 117-118.

¹⁶ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, str. 61-62.

je podle Jonase to, že odpírá „[...] organické realitě její hlavní a nejzjevnější rysy, totiž že v každém jednotlivém případě vykazuje vlastní snahu o existenci a naplnění, neboli skutečnost, že život sám sebe chce.“¹⁷ Jonas totiž přiznává organismu niternost a chápe jej v jeho psychofyzické celistvosti. To znamená, že při výkladu života musíme brát v potaz jak tělo, tak mysl, které jsou navzájem neoddělitelné a stejně důležité, a neredukovat při výkladu jedno na druhé. Zvířata jsou nepochybně i tělem, ale mají v sobě „něco, co je víc než pouhé němé bytí hmoty.“¹⁸

Důsledkem Descartova pojetí je, že je-li člověk jedinou konečnou bytostí mající niternost či duši v silnějším smyslu slova, může také pouze on pojímat cíle. Zvířata, která jsou tedy jen produkty fyzické nutnosti bez jakékoli vnitřní hodnoty, můžou sloužit jako prostředky pro cíle člověka.¹⁹ Pro Jonase je toto stanovisko nepřípustné nejen z toho důvodu, že sám chápe zvířata v psychofyzické celistvosti a přiznává jim niternost, ale i protože je chápe jako sama o sobě hodnotná a dobrá, k čemuž se dostaneme později. Zvířata by tedy neměla představovat objekty chtění, nýbrž starosti.²⁰

Dalším problémem, který Jonas spatřuje na Descartově pojetí, je nerozlišování stupňů organizace, které živočišná říše vykazuje, a které poté kvůli neprostupnosti těla a mysli nelze vztáhnout ke stupňům sebeuvědomění a zvyšující se kvality života.²¹ Rozmanitost forem života od nejjednodušších po nejsložitější „[...] nemohla být přehlédnuta, ale musela zůstat bez významu“.²²

Nerozlišování zvířecích forem usnadňující obhájení ontologické chudoby zvířat mělo ve filosofické tradici silný ohlas. I přes veškerou jinak zásadní kritiku karteziánství se s tím můžeme setkat i v pojetí animality u Martina Heideggera, která se, se slovy Jana Sokola, „ve výkladu světa omezuje jednak na pobyt a na druhé straně na věci, chápané více méně karteziánsky. Jsou buď výskytové nebo příruční a jediný jakž takž ‚živý‘ příklad, který uvádí, je ‚botanikova rostlina‘, tedy rostlina v herbáři. Oblast mimolidského života se tak i pro

¹⁷ Tamtéž, str. 61. („[...] denying organic reality its principal and most obvious characteristics, namely, that it exhibits in each individual instance a striving on its own for existence and fulfilment, or the fact of life's willing itself“)

¹⁸ Jonas, H., *Erinnerungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, str. 315., in: Knaup, M., *Nové chápání přírody jako základ etiky: O aktuálnosti Hanse Jonase.*, in: Droženová, W., Šimek, V., *Filosofie Hanse Jonase*, str. 118.

¹⁹ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.*, str. 59-60.

²⁰ Machalová, T. *Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel.* Filosofický časopis. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1997, roč. 45, č. 3, str. 445.

²¹ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.*, str. 62-63.

²² Tamtéž. („could not be overlooked, but had to remain meaningless“)

fenomenologii ocitla v zemi nikoho.²³ Domnívám se, že krátké uvedení do Heideggerovy analýzy animality nám zprostředkuje náhled jednak do toho, z jaké tradice Jonas jakožto Heideggerův žák ve svém existenciálním výkladu vychází, a rovněž do toho, vůči čemu se snaží vymezit.

Svou analýzu animality Heidegger předkládá především ve spise *O humanismu* a v *Základních pojmech metafyziky*. Jeho cílem je definovat animalitu bez odkazu k člověku. „Přestaneme-li myslet člověka jako rozumné zvíře, jak se to zpětně odrazí na definici animality?“²⁴ Ve svém zkoumání vychází z komparace vazeb, kterými se kámen, zvíře²⁵ a člověk vztahují ke světu. Dochází k závěru, že kámen je bez světa (ist *weltlos*), zvíře je chudé světem (ist *weltarm*) a člověk svět buduje (ist *weltbildend*).²⁶ Pokud svět chápeme jako přístupnost jsoucího, tak zvíře představuje takový způsob bytí, který kvůli své uchvácenosti [*Benommenheit*] ke jsoucnům jako takovým přístup nemá. Jak uvádí Markoš, uchvácenost zvířete pro Heideggera znamená vtaženost do sebe sama, která sice v jeho životě (nikoli existenci) umožňuje jeho sebeprojektivování, současně ale znamená „[...] *naprostou absenci jakéhokoli chápání něčeho jako něčeho*; takto ochuzen je pak jakoby *čímsi unášen*.“²⁷ A protože tedy zvíře nemůže chápat *něco jako něco* – nemá přístup ke jsoucnům jako takovým, je „chudé světem“²⁸. Touto chudobou se poté rozumí odepření světa tam, „kde by teoreticky mohlo jít o ‚vlastnění světa‘ toho typu, jakým je pobyt lidský.“²⁹ Ve svém výkladu ale Heidegger redukuje všechny zvířecí formy na „život vůbec“³⁰, což mu značně ulehčuje dojít k závěru, že se v přístupu ke světu nejedná o otázku stupně, nýbrž přirozenosti – zvíře přístup ke jsoucnům jako takovým nemá, a nezáleží na tom, zda se jedná o hmyz nebo o savce.³¹ To je podtrženo faktem, že většinu argumentů pro zvířecí chudobu světem dokládá na příkladu včely.³² Ačkoli se tedy Heidegger snaží myslet animalitu z jejího vlastního bytostného určení, přičemž se mimo

²³ Sokol, J. *Život a transcendence podle Hanse Jonase*, in: Lidé města (16) 3/2005., str. 99.

²⁴ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*, str. 124.

²⁵ Záměrně používám jednotné číslo, čímž odkazuji na Derridův vynikající postřeh o tendenci tradice používat jednotné číslo "zvíře", které slouží k redukci celé složitosti zvířecích forem na jediný ideologický konstrukt, který vytváří ontologickou chudobu zvířat. Zvíře s velkým Z slouží ke konstituování protikladu Člověka s velkým Č a zbavuje zvířata všech vlastností, kterých si na lidech vážíme. Bez těchto vlastností jsou zvířata volně k dispozici lidem pro jejich vlastní využití. (Viz Derrida, J. *L'animal que donc je suis*).

²⁶ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.*, §42 (vycházím z pracovní verze překladu A. Markoše, jehož stať vyšla ve sborníku *Jazyková metafora živého*, 2010)

²⁷ Markoš, A., *Kámen – Zvíře – Člověk.*, in: Markoš, A. a kol., *Jazyková metafora živého.*, str. 92.

²⁸ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, §46.

²⁹ Markoš, A., *Kámen – Zvíře – Člověk.*, in: Markoš, A. a kol., *Jazyková metafora živého.*, str. 69-70.

³⁰ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik.*, §43.

³¹ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*, str. 127.

³² Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik.*, §59.

jiné snaží vymezit vůči karteziánské představě zvířete jako mechanismu, stále vychází ze zjednodušující koncepce „života vůbec“ a odmítá chápání animality v různorodosti svých forem: „Každý živočich a každý živočišný druh je stejně dokonalý jako kterýkoli jiný. Je tedy jasné: hned od začátku nesmíme řeč o chudobě a budování světa chápat ve smyslu jakési hodnotové hierarchie.“³³ Zvířata jako celek jsou proto stále určena pouze svým nedostatkem.

Hans Jonas se domnívá, že tato tendence (nejen) soudobého existencialismu zaměřovat svou pozornost pouze na člověka a přisuzovat mu jedinečné postavení, opomíjí fakt, že řada rysů, které přisuzuje pouze člověku, vykazuje organický život jako takový, a mají je tedy i jiné živé bytosti než člověk. Takové koncepce totiž upírají zvířatům veliké rozpory, které prožívají. Podle vzestupného uspořádání organických možností a funkcí v sobě i zvířecí život odhaluje rozpory jako „[...] svoboda a nutnost, autonomie a závislost, já a svět, vztah a osamění, tvořivost a smrtelnost.“³⁴ Jonas tím navrácí zvířecí existenci niternost, svobodu a s ní i tíhu nebezpečí a starosti, kterou ve filosofické tradici ztratila. Tematicky tím navazuje na existencialismus, pro který je postihování těchto problémů typické, a vychází z něj. Místo toho, aby ale tyto charakteristiky přiznával pouze člověku, rozšiřuje je na celou zvířecí říši. V návaznosti na Heideggera poté můžeme vidět, že při popisu zvířecí zkušenosti používá termín „existence“, který Heidegger striktně přisuzuje pouze člověku jakožto pobytu. Používá tedy „[...] Heideggerovy vlastní existenciální kategorie, aby zpochybnil moderní krédo, že člověk je zdrojem všech hodnot [...]“³⁵ a ukázal, že „všechny organismy, nejen člověk, mají starost o své vlastní bytí“.³⁶

2.2. Jonasova filosofie života

Jonasova filosofie života propojuje filosofii organismu a filosofii mysli. „[...] Organické i ve svých nejnižších formách předznamenává mysl, a ta i na svých nejvyšších stupních zůstává součástí organického.“³⁷ Život jako takový tedy chápe v psychofyzické celistvosti, což znamená, že mysl je ukotvena v organickém, a společně s ní i svoboda, která má v Jonasově

³³ Tamtéž, §46.

³⁴ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 83.

³⁵ Vogel, L. Foreword in: Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Illinois, 2001., str. xiv („uses Heidegger’s own existential categories to undermine the modern credo that human being is the source of all value“)

³⁶ Tamtéž, str. xiv-xv. („how all organisms, not only humans, have ‚concern for their own being‘“).

³⁷ Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology.*, str. 1. („[...] the organic even in its lowest forms prefigures mind, and that mind even on its highest reaches remains the part of the organic“).

analýze zásadní postavení. Jonasovu filosofii života totiž lze, jak píše Rubenstein, chápat jako snahu o sledování dialektiky svobody a s ní spojené nutnosti na celé říši živého, od nejjednodušších organismů přes vyšší živočichy až po člověka.³⁸ Rozmanitost života se poté jeví jako *vzestupná stupnice* od „, primitivního“ k ‚rozvinutému‘, jako škála rostoucí složitosti formy i diferenciací funkcí, citlivosti smyslů a intenzity pudů, ovládnání údů a schopností jednání, reflexe vědomí a vzmachu po pravdě.“³⁹ Takto vzestupně narůstající svoboda se ve formách živého poté projevuje dvojím způsobem – a to v pojmech *vnímání*, tedy narůstající zřetelnosti zkušenosti a smyslové přítomnosti světa, a *jednání*, tedy v působení na svět.⁴⁰

První formu svobody Jonas spatřuje v momentu, kdy se organismus odděluje od celku anorganického světa, oproti kterému musí udržovat vlastní identitu a existenci. Toto prvotní oddělení Jonas nachází v metabolismu jakožto základní úrovni veškeré organické existence. Život jako takový je proto ve svém základu separací, „[...] odchodem z homogenního celku fyzikálního světa.“⁴¹ Tato svoboda poté roste společně s narůstající složitostí forem a diferenciací funkcí organismů počínající v metabolismu a vrcholící v člověku.⁴² Všechny živé bytosti je proto „[...] třeba považovat za podílející se v různé míře na tom, co nazýváme duchem nebo myslí.“⁴³ Pojem svobody tak Jonas používá jako Ariadninu nit k výkladu toho, čemu říkáme "život".

2.2.1. Organismus a svoboda

Pojem svobody pro Jonase představuje výchozí bod, přes který interpretuje život. Jak ale upozorňuje, musíme tento pojem zbavit jakýchkoli mentálních konotací. Nejedná se o pohyb vědomí nebo vůle, nýbrž o „objektivně rozlišitelný způsob bytí. [...] takový způsob existování, který připadá všemu organickému *per se*, který sdílejí všechny prvky třídy ‚organismů‘ a žádné jiné [...].“⁴⁴ První formu této svobody nachází v metabolismu, na kterém se nám rovněž jasněji ukáže, co svobodou rozumí. Látková výměna jako základ veškeré organické existence dává tušit svobodu v tom smyslu, že se, jak už bylo zmíněno výše, odděluje od zbytku anorganické

³⁸ Rubenstein, A., *Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics.*, 2009, str. 166.

³⁹ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 83-84.

⁴⁰ Tamtéž, str. 84

⁴¹ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 155.

⁴² Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 83,84.

⁴³ Rubenstein, A., *Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics.*, 2009, str. 166. („[...] the whole family of living things should be thought of as partaking in what we call spirit or mind, in varying degrees.“)

⁴⁴ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 84.

hmoty a musí proti němu neustále udržovat vlastní identitu, což zakládá i její niternost. Stává se tak nezávislou právě na té hmotě, „jež je pro její existenci přece nezbytná; [...] odlišila svoji vlastní identitu od předchozích látek svého těla, skrze něž je přesto částí společného fyzikálního světa.“⁴⁵ Tato základní svoboda metabolismu, která slouží jako podmínka možnosti vyšších forem svobody v komplexnějších formách organismů, proto spočívá v „určité nezávislosti formy na její okamžité látce.“⁴⁶ Organismy se tedy vztahují k látce tím způsobem, že ji sice na jednu stranu potřebují ke své existenci, zároveň jsou na ni ale i nezávislé, tj. budují svou identitu, udržují svou vnitřní totožnost právě *proti* této látce, která jimi prochází. Řečeno jinak, „[...] bolestně dialektický status této svobody spočívá v tom, že je pro organismus ‚*možností*‘ (výměna) a zároveň i ‚*nutností*‘ (bez této výměny s prostředím organismus umírá).“⁴⁷ V tomto smyslu se tedy jedná o tzv. „potřebnou svobodu“.⁴⁸

Jonas ale ukazuje, že se tato potřebná svoboda proměňuje ve složitějších formách života, tj. u zvířat. Právě v jejich existenci podle Jonase vystupují hlavní rysy živého do plného světla. Ačkoli je pro zvířata základní formou svobody rovněž metabolismus (potřebná svoboda tedy do určité míry trvá), nejedná se zde již pouze o bezprostřední výměnu látek potřebných k životu. Zvířata, na rozdíl od rostlin, nepřijímají výživu prostřednictvím přilehlé hranice, nýbrž zažívají svět na dálku – zažívají *tam*, které staví do protikladu k *tady*.⁴⁹ Předměty jejich žádosti potřebné k přežití jim tedy nejsou bezprostředně dány, ale zažívají je v prostorovém a časovém odkladu. Jejich existence tak závisí na „nezaručeném výskytu velmi specifických a nestálých organických těles.“⁵⁰

Tato distance od světa dává ve zvířecí existenci vyvstat novou formu svobody, kterou se odlišují od rostlin. Jedná se o volnost pohybu, vnímání a cítění, které jim umožňují jednat. Prostor už pro zvířata nepředstavuje místo závislosti, nýbrž se proměňuje v dimenzi svobody, a to díky tomu, že se mohou pohybovat v okolí a vnímat na dálku.⁵¹ Zvířata zároveň mohou jednat s určitým záměrem, což Jonas ukazuje na příkladu lovu, kde zvířata musí měřit jejich vlastní schopnosti se schopnostmi své kořisti, která pro ně představuje vzdálený cíl. Aby jejich cíle dosáhli, není potřeba jen rozvinuté motorické a smyslové schopnosti, ale i záměru, tedy

⁴⁵ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 85.

⁴⁶ Tamtéž, str. 89.

⁴⁷ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 158.

⁴⁸ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 89.

⁴⁹ Rubenstein, A., *Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics.*, 2009, str. 166.

⁵⁰ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 95.

⁵¹ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 93.

síly citu. Tento cit má tu důležitou úlohu, že udržuje východisko predačního pronásledování, prostor, ve kterém k němu dochází, a cíl pohromadě.⁵² „Vznik zaměřeného pohybu na dlouhé trati [...] znamená tedy počátek emočního života.“⁵³ Připomeňme zde opět dualistické pojetí, které redukuje výklad zvířecího života na jeho vnější rysy, chápající zvířata pouze jako rozlehlá jsoucná, a jelikož pouze jsoucná myslící jsou schopny emočního prožívání, zvířatům jakýkoli emoční život upírá. Jonas se snaží o překonání tohoto výkladu živého přes vnější orgány tím, že nejen pojí emoční prožívání (které podle něj do té doby téměř nebylo branné v potaz), schopnost pohybu a vnímání v jeden funkční celek, ale je to právě ono emoční prožívání, které drží tento celek pohromadě. A touto soudržností se u zvířat vytváří nový fenomén pro rostliny cizí, a to jednání.

Ačkoli rostoucí svoboda znamená pro organismy nejdříve narůstající nezávislost na svém bezprostředním okolí a dále možnost jednat, nenese s sebou pouze pozitivní konotace. Společně s ní se totiž otevírá i možnost ne-bytí, která narůstá společně s tím, jak daleký odstup organismus od své bezprostřední látky má. Zvířecí existence je proto ze své podstaty „[...] překerná a pomíjivá bytí, dobrodružství ve smrtelnosti, a žádná z jeho možných forem nemá své trvání zajištěno tak, jako anorganické těleso.“⁵⁴

2.2.2. Stinná stránka svobody

Cesta svobody od metabolismu vzhůru ke komplexnějším živočišným formám tedy podle Jonase „rozhodně není dlážděna jen samými úspěchy.“⁵⁵ Tím, že se organismus odděluje od celku věcí v přírodě, a staví se tak proti světu, vyvstává i ohroženost jeho existence. Ne-bytí se tak stává alternativou obsaženou v bytí samotném.⁵⁶ Privilegium svobody organismu, který se kvůli ní neustále nachází v napětí mezi bytím a ne-bytím, je kvůli tomu zatížen potřebou a úzkostí o vlastní přežití. Břemenem organismu se tak stává nutnost neustále odolávat proti možnosti vlastní negace, snažit se v existenci udržet. Být neživým, tedy být součástí anorganické hmoty, je blažené v tom, že v sobě neobsahuje nutnost potýkat se se svou vlastní pomíjivostí, která je vpředena do existence všech živých bytostí. Vědomí (ne nutně v silném smyslu) o své konečnosti poté rovněž narůstá společně s rostoucí svobodou, která, jak už bylo

⁵² Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 160.

⁵³ Tamtéž, str. 94.

⁵⁴ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 96.

⁵⁵ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 95.

⁵⁶ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 158.

řečeno, představuje na této integraci do celku věcí větší a větší nezávislost. Rostliny se oddělením od anorganické hmoty musí ve svém bytí neustále zajišťovat tím, že přijímají výživu od svého bezprostředního okolí. Zvířata oproti tomu musí předměty své žádosti aktivně vyhledávat a svou potřebu odkládat, přičemž není nikdy jisté, že se tato potřeba naplní. Kdyby se tedy přednost zvířecího života měřila pouze biologickou bezpečností, jsou zvířecí přednosti „velice pochybné a v každém případě draze zaplacené.“⁵⁷ Bezpečnost ale pro popis života nestačí, jak píše Jonas: „Kdyby šlo jen o bezpečné trvání, neměl by život vůbec začít.“⁵⁸ Kvalitami zvířecího života jsou proto právě vnímání, pohyb a emoční prožívání, tedy vzrůstající ohledy svobody a zároveň prostředky udržování sebe sama v bytí. Jonas proto ve spojitosti s organismy mluví o existenci jako *zájmu*, naléhavé potřebě [*das Anliegen*].⁵⁹ Bytí se tak „samo z daného stavu stalo uloženou možností, již je třeba stále znovu vydobývat na vždy přítomném protikladu nebytí, jímž bude nakonec přece jen nevyhnutelně pohlceno.“⁶⁰

Jonas na tomto základě upozorňuje, že nejen lidská, ale i zvířecí existence s sebou nese úzkost, která opět narůstá podle dokonalosti organických forem. Úzkost zvířecí existence tedy předznamenává lidskou. Zvířecí úzkost spočívá v tom, že podstupují nejistou cestu světem, jejich existence není nikdy zajištěna. Musí být vytrvalá ve svém úsilí, pokud chtějí dosáhnout cíle, a přesto není jasné, že ho kdy dosáhnou. Společně s tím je, jak upozorňuje Burgatová, v existenci zvířeti kvůli jeho konečnosti „vyměřen určitý čas – jakkoli ji nedokáže pojmově uchopit.“⁶¹ Srovnajme si to opět s filosofií Martina Heideggera, pro kterého je úzkost základním naladěním pouze u člověka, otevírající jeho možnost autentické existence.⁶² Jakkoli se chápání úzkosti u obou autorů liší, je stále zajímavé povšimnout si dalšího pojmu, který Jonas oproti svému učiteli rozšiřuje na celou říši živého.

Můžeme zde vidět, jaký nový náhled do zvířecího života Jonasovo pojetí představuje. Z „blaženého zvířecího života“ poháněného pudu bez vědomí toho, co se s ním děje, se stává svobodná zvířecí existence, jednající díky vnímání, volnosti pohybu a emočnímu prožívání, která je ale zároveň i úzkostná, mající o svou vlastní existenci starost. Na tom se nám zároveň ukazuje i to, z jakého důvodu používá Jonas při popisu zvířecí zkušenosti raději pojem existence než život. Vychází z terminologie existenciální filosofie, která zdůrazňuje situaci jednotlivých individuí ve světě, přičemž ale limituje své zaměření pouze na lidskou zkušenost.

⁵⁷ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 96.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Tamtéž, str. 85.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 18, 19.

⁶² Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, Praha, 1996, §§ 29, 30, 40, 51, 52.

Jonas tento termín používá i pro zvířecí říši právě proto, aby navrátil zvířatům vnitřní dimenzi, konstituovanou svobodou a úzkostí, která jim ve filosofické tradici nebyla přiznána.

2.2.3. Niternost

Společně se svobodou spojenou s ohrožením a starostí o vlastní bytí, přiznává Jonas celé organické existenci rovněž niternost. Pojem niternosti byl okrajově zmíněn i v minulé podkapitole, jelikož je úzce spojen s pojmem svobody. Nicméně mám za to, že je důležité jej nyní artikulovat zřetelněji, niternost představuje pojem, kterým se Jonas jasně vymezuje proti dualistickému pojetí, především však slouží jako klíčový bod pro Jonasovo ukotvení morální odpovědnosti ke zvířatům. Jak jsme ukázali výše, dualistické pojetí přiznává zvířatům pouze rozlehlou podstatu, což způsobilo, že se v celé následující tradici výklad živého redukoval pouze na jeho vnější projevy, a nebral ohled na niternost zvířat. Jonas oproti tomu přisuzuje i nejjednodušším organismům niternost.

Niterností se obecně rozumí různé aspekty vnitřní dimenze. Pojí se tedy s tématy vědomí, identity, sebepoznání a subjektivity. Jak už bylo zmíněno, většina (nejen) filosofické tradice se snažila o prozkoumání těchto témat pouze u člověka. Jakkoli potřebný existenciální výklad lidské zkušenosti byl, zkušenost zvířat se v lepším případě opomíjela, v horším se budovala důstojnost člověka právě v jeho ne-zvířeckosti, přičemž snižovala zvířata pouze na bytosti poháněné svými pudy bez výrazně hlubšího prožívání. Jak upozorňuje Burgatová, vlastnosti, kterých si vážíme na člověku, musely být zvířatům upřeny, a hodnota těchto vlastností spočívala právě v tom, že jsou pouze lidské, a nikoli zvířecí.⁶³ V praktickém ohledu poté vedla tato esencializace zvířat jako ne-lidských, a proto podřadných, k ustálení představy, že je možné je kvůli jejich podřadné podstatě využívat. Novost Jonasova pojetí spočívá v tom, že, jak bylo ukázáno, přisuzuje existenciální témata celé říši živého, a místo výkladu života pouze přes jeho vnější projevy, jej interpretuje i právě přes jeho niternost a s ní spojenou svobodu. Počátek niternosti klade, stejně jako první formu svobody, na začátek života, tedy k látkové výměně. V metabolismu se prvně vyjevuje snaha života o oddělení od anorganické hmoty a úsilí udržovat vlastní identitu. Právě v tomto úsilí o udržení vlastní identity můžeme spatřovat základní rys niternosti podle Jonasova chápání. To, že živá bytost zůstává v totožnosti sama se sebou, a udržuje se v existenci, je podle Jonase „[...] její vlastní nepřestávající výkon,

⁶³ Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života.*, str. 26, 27.

výsledek činného sebezřizujícího sebeustavování a sebeobnovování její formy.⁶⁴ Niternost pro něj totiž nutně znamená snahu o udržení se jakožto individua v bytí, a proto vyjádření *zájmu* o vlastní existenci a o její pokračování.⁶⁵ Kde mechanistický výklad spatřuje slepý mechanismus výměny látek, spatřuje Jonas první předznamenání starosti o svou existenci. „Ať tuto niternost nazýváme cítěním, dráždivostí, snažením nebo jakkoli jinak, v nějakém stupni ‚vědění‘ je v ní obsažen absolutní zájem organismu na své vlastní existenci a jejím pokračování.“⁶⁶

Silnějšího smyslu nabývá tato niternost u zvířat, u kterých se rovněž rozvíjí svoboda o charakteristiky vnímání, volného pohybu a emočního života. Díky tomu také podle Jonase mají zvířata skutečný vztah ke světu, který je umožněn právě vývojem specifických smyslů, vymezených motorických struktur a centrální nervové soustavy.⁶⁷ Vystává proto pro ně skutečný svět předmětů. Vůči světu tedy mají větší odstup, který (1) umožňuje, aby svět předmětů vůbec vyvstal, (2) je ale staví proti tomuto světu, čímž zažívají ohrožení své existence, a jejich přežití závisí na jejich jednání. „Přežití se stává věcí chování v jednotlivých akcích, místo aby bylo zajištěno organickým fungováním samým.“⁶⁸ Niternost, starost o své bytí, se proto otevírá v daleko silnějším smyslu než u rostlin.

Právě v niternosti, zájmu o vlastní existenci a usilování o vlastní cíle, nachází Jonas důkaz toho, že v sobě příroda obsahuje účel, což zakládá pojetí jeho morální odpovědnosti ke zvířatům. Silněji se tato niternost manifestuje právě ve zvířecí existenci, která musí ve světě a proti světu jednat, aby se mohla v existenci udržet. V této niternosti, usilování organismů o vlastní účely, cíle – tedy v účelnosti bytí, spatřuje Jonas základní hodnotu bytí.⁶⁹ Důkladněji se vztahem niternosti, účelnosti, a morálních implikací s nimi spojenými, budeme zabývat v další kapitole.

2.2.4. Lidé, zvířata a evoluce

⁶⁴ Jonas, H., „Lehrbriefe an Lore Jonas“, in: *Erinnerungen*, str. 351 (přeloženo v: Knaup, M., *Nové chápání přírody jako základ etiky: O aktuálnosti Hanse Jonase.*, in: Drozenová, W., Šimek, V. a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, 2019, Praha, str. 123.)

⁶⁵ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 92.

⁶⁶ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 92.

⁶⁷ Tamtéž, str. 93

⁶⁸ Tamtéž, str. 95.

⁶⁹ Viz Skýbová, M. *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?*, Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2011., a Kolářský, R. *Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí*, in: Hála, V. a kol., *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha, Filosofia, 2011.

Nyní se přesouváme k otázce, jakým způsobem Jonas chápe evoluční pojetí mezi zvířaty a člověkem, a jaké důsledky z toho vyplívají. To nám poslouží jako základ pro přechod do další kapitoly, ve které se budeme zabývat tím, jaká morální odpovědnost podle Jonase z takovéto koncepce animality plyne.

Filosofickými aspekty nauky o evoluci se Jonas zabývá především ve druhé eseji knihy *Fenomén života* a částečně v článku *Evoluce a svoboda*. Nauka o evoluci podle Jonase podkopala Descartovo učení více, než to kdy zvládla jakákoli metafyzická kritika.⁷⁰ „V Descartově pojetí živočišné přirozenosti je výchozím bodem vždy určitá mechanická struktura - daný typ organismu - a život daného živočicha je funkcí této struktury, výkonem stroje.“⁷¹ Oproti tomu evolucionistické pojetí považuje tuto „mechanickou“ strukturu, která představuje předpoklad jakéhokoli výkonu života, za produkt života samotného. Život se tak jeví ve svém strukturálním vybavení „[...] jako jeho vlastní úspěch nebo alespoň výsledek, místo toho, aby byl svými schopnostmi a prostředky pouze vybaven.“⁷² Evoluční pojetí tedy chápe kauzalitu mezi organismem a prostředím jako faktory evoluční situace, které sestávají na jedné straně z náhody-variace na straně organismu, a přírodního výběru na straně prostředí.⁷³ „První z nich se nakonec opírá o skutečnost, že nic v přírodě není zcela stabilní; druhé o fakt, že život je neustále podrobován zkoušce v rámci alternativy bytí a nebytí, která je mu vlastní.“⁷⁴ Tím, že tedy klade důraz i na každý jednotlivý organismus, který je v rámci evoluce podrobován zkoušce, přiznává zvířatům vnitřní dimenzi, snahu, kterou při svém konání vyjevují, jako jim vlastní, místo toho, aby ji chápalo pouze jako výsledek mechanické reakce.

Evoluční pojetí zároveň boří zdánlivě nepřekonatelnou hranici, kterou dualismus postavil mezi člověka a zvířata. Jonas interpretuje říši živého přes evoluční pojetí, které chápe nikoli v historickém smyslu, nýbrž se podle něj evoluce v říši živého ukazuje jako dříve zmíněná vzestupná stupnice od méně k více dokonalým živočišným formám. Člověk pro Jonase stojí na samém vrcholu této evoluce, jelikož disponuje nejdokonalejší psychofyzickou celistvostí.⁷⁵ „Přesto je ale možná člověk ve správně pochopeném smyslu přece jen mírou všech

⁷⁰ Jonas, H. *The Phenomenon of Life*, str. 57. („In Descartes' conception of animal nature, the point of departure is some definite mechanical structure-a given type of organism-and the life of the animal in question is the function of that structure, the performance of the machine.“)

⁷¹ Tamtéž, str. 45.

⁷² Tamtéž. („[...] as its own achievement, or at least result, instead of being simply endowed with its means and faculties.“)

⁷³ Tamtéž, str. 36.

⁷⁴ Tamtéž. („The first of these rests ultimately on the fact that nothing in nature is completely stable ; the second, on the fact that life is continually put to the test under the alternative of being and not-being inherent in it.“)

⁷⁵ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 86.

věcí – ne sice zákonodárstvím svého rozumu, nýbrž paradigmatickým své psychofyzické celistvostí, představující maximum nám známé ontologické dokonalosti.⁷⁶ Od tohoto vrcholu směrem dolů bychom poté měli odečítáním určovat třídy bytí až k anorganické látce, která pro Jonase představuje „ještě neprobuzenou svobodu“.⁷⁷ Jak vidíme, ačkoli stojí člověk na vrcholku této hierarchie živočišných forem, stále zůstává součástí přírody. Všechny živé bytosti čerpají předpoklad jakékoli vyšší formy svobody v metabolismu, který rovněž zakládá jejich niternost. Člověk a zvíře proto sdílí v základě tu stejnou niternost. Oba se neustále nacházejí v napětí mezi bytím a nebytím, a zažívají kvůli tomu, ačkoli v rozdílné míře, stejné rozpory svobody a nutnosti, autonomie a závislosti, vztahu a osamění, a tvořivosti a smrtelnosti.⁷⁸ Po překonání této izolace člověka od zvířat už proto podle Jonase není důvod, aby se zvířatům upírala duše. „Po onom stažení a zúžení, jež si vynutila křesťanská víra v transcendenci a karteziánský dualismus, se říše ‚duše‘ se svými atributy cítění, snažení, utrpení i požitku podle principu spojitého odstupňování zase rozšířila na celou říši života.“⁷⁹

Jonas ukončuje svůj výklad o evoluci konstatováním, že nauka o evoluci zbořila speciální postavení člověka, ze kterého do té doby čerpal své privilegium. Ačkoli tím utrpěla důstojnost člověka, která spočívala právě v jeho ne-zvířeckosti, navrátila se tím důstojnost celé říši živého.⁸⁰ Zvířata a lidé tedy v Jonasově projektu přestávají být chápáni v opozici, ale naopak ve vzájemném spříznění. Je-li člověk příbuzný zvířatům, pak jsou i zvířata příbuzná jemu a jsou tedy i v jistých stupních nositeli té niternosti, jíž si člověk, nejpokročilejší z jejich rodu, sám v sobě uvědomuje.⁸¹

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, str. 86.

⁷⁸ Tamtéž, str. 83.

⁷⁹ Tamtéž, str. 83-84.

⁸⁰ Tamtéž, 86.

⁸¹ Tamtéž.

III. Morální odpovědnost ke zvířatům

Poté, co jsme ukázali, jak Jonas překonává tradiční pojetí animality tím, že interpretuje veškerý život v psychofyzické celistvosti, a díky tomu přiznává zvířatům v jádru stejnou niternost, jako mají lidé, přecházíme k otázce, jaké morální důsledky to nese pro zacházení se zvířaty. Otázkou morální odpovědnosti k lidským i ne-lidským bytostem a přírodě jako celku se Jonas zabývá ve svém stěžejním díle *Princip odpovědnosti*, jehož hlavním záměrem je hodnotově rehabilitovat účel přírody.

Jeho etika se poté dá obecně považovat za etiku přežití.⁸² Reaguje totiž na novou situaci, do níž člověka přivedla rostoucí moc techniky. „Ovládnutí přírody, zamýšlené s cílem dosáhnout lidského štěstí, vedlo svým nadměrným úspěchem, který se nyní týká i samotné povahy člověka, k nejvýznamnější výzvě lidskému bytí, jež vzešla z jeho vlastního jednání.“⁸³ Problémem se stává to, že před nás rostoucí moc techniky staví reálnou možnost vyhynutí lidstva. Abychom tomu zabránili, je třeba rehabilitovat pojem přírody a její hodnoty tím, že už nebude člověku sloužit jako objekt chtění, nýbrž starosti. Zde se nám rovněž ukazuje, proč chce Jonas zasadit člověka zpět do přírody, místo toho, aby jej chápal v metafyzickém oddělení od ní. Pro Jonase má totiž příroda účel sama o sobě, a je proto ze své podstaty dobrá. Jiným způsobem tak dokazuje staré tvrzení, že „bytí je dobré“. Princip odpovědnosti proto nevychází z lidského rozumu, nýbrž je ukotven v bytí samém a vychází z „imanentního nároku něčeho, co je samo o sobě dobré.“⁸⁴ Ve schopnosti mít účel tedy spatřuje hodnotu, kterou bychom měli respektovat, a která se nejjasněji manifestuje právě v každém organismu.⁸⁵ Každý jednotlivý organismus poté představuje výzvu, protože při sledování svých zájmů a cílů dosvědčuje, jak jsme ukázali v předešlé kapitole, že mu jeho vlastní život není lhostejný a má o něj starost – tedy že jeho bytí je zápasem o bytí.⁸⁶

V této kapitole se proto budeme nejprve zabývat obecnějšími tématy odpovědnosti k přírodě, které Jonas zkoumá. V *Principu odpovědnosti* totiž mluví především o odpovědnosti k člověku, a poté přírodě jako celku. Pozici zvířat, která hrála tak důležitou roli v jeho filosofii

⁸² Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2018., str. 226.

⁸³ Jonas, H., *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, c. d., str. 13.

⁸⁴ Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 127.

⁸⁵ Skýbová, M. *Etika a příroda*, 2011, str. 147.

⁸⁶ Kolářský, R., *Odpovědnost a devastace Země*, str. 134.

života, nijak zásadně nezdůrazňuje. To je, věřím, dáno hlavně tím, že je jeho morálka založena na imperativu přežití – jde tedy o to konzervovat to, co nyní jest, a čehož zničení by představovalo hrozbu vyhynutí lidstva, to ale není případ při špatném zacházení se zvířaty. Tato morálka tedy nese implikace pro námi způsobený úbytek biodiverzity nebo životního prostoru zvířat, kterým se jako tématům v této práci bohužel nebudeme z důvodu únosného rozsahu věnovat. Místo toho se zaměříme na otázky ohledně utrpení zvířat, se kterými se Jonas vyrovnává v nepříliš známém proslovu s názvem *O utrpení*⁸⁷, který přednesl v roce 1988 v The Hastings Center. Zde se prvně důkladně zabývá otázkou zacházení se zvířaty, a výslovně formuluje svou pozici ohledně velkochovů a výzkumů na zvířatech, které se poměrně radikálně mění od stanovisek, která bychom očekávali od Jonasova pojetí animality a odpovědnosti v dřívějších pracích. Bude nás tedy zajímat proměna jeho pozice přednesené v *Principu odpovědnosti* a v *O utrpení*, přičemž nám Jonasovy pozice ohledně velkochovů a testování na zvířatech poslouží jako příklady toho, jaké chování ke zvířatům je podle Jonase obhajitelné a jaké nikoli. Následně to propojíme s Jonasovou pozicí v *Principu odpovědnosti* a budeme se ptát, nakolik jsou tyto pozice slučitelné.

3.1. Člověk v přírodě a mimo ni

Jonasovým záměrem je překonání antropocentrismu, který nás podle něj oddělováním člověka od zbytku přírody, a následným postavením člověka do role jejího pána, dovedl před práh katastrofy. Nicméně se jeho projekt nedá považovat ani za striktně ne-antropocentrický. Spíše se jedná o jakousi snahu o smíření obou postojů. Jonas sice chápe člověka jako součást přírody na základě dříve zmíněné kvalitativní kontinuity, zároveň ale připisuje člověku určitou „transanimalitu“ a považuje přežití lidské civilizace za hlavní cíl, ze kterého až následně plyne ochrana přírody jako celku. Jonasovým záměrem tedy není člověka z jeho výsadního postavení sesadit, nýbrž z tohoto postavení vyvodit všechny důsledky.⁸⁸ Člověk je totiž jak příčinou této nové krize, tak i jediným, kdo jí může zvrátit. Kritika antropocentrismu má proto vést, jak uvádí Kolářský, hlavně k záchraně a rozvinutí lidskosti.⁸⁹

⁸⁷ Dostupný v italštině díky práci Emidia Spinelli v: Jonas, H., et al. “SULLA SOFFERENZA.” *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 78, no. 1/2, 2012, str. 11–30.

⁸⁸ Floss, P., *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, c. d., str. 190.

⁸⁹ Kolářský, R., *Odpovědnost a devastace Země*, str. 142.

Člověk totiž pro Jonase představuje takový druh bytí, které, ačkoli je součástí přírody a je spřízněno se zvířaty, se zároveň zvířatům vymyká svou schopností nahlížet hodnoty ve světě. Uznání toho, co máme se zvířaty společné, by tedy nemělo bránit uznání toho nadzvířecího v člověku.⁹⁰ Vácha, vycházející z Jonasovy filosofie života, v tomto ohledu zdůrazňuje, že zásadní roli hraje vědomí člověka, které je klíčem i k nahlédnutí niternosti – Vácha mluví o subjektivitě – ostatních živých bytostí.⁹¹ Toto vědomí člověka je poté předpokladem pro to nahlížet hodnoty ostatních živých bytostí, které spočívají v jejich účelnosti, o čemž budeme mluvit později „Člověk je bytostí, která žije ze své svobody a cítí se odpovědná za své činy. Je to tedy člověk, kdo do reality, postavené na náhodnosti, bezcílnosti a bezohlednosti, vnáší hodnoty, lásku a odpovědnost.“⁹²

Člověk se tím stává jedinou bytostí, které se vyjevuje hodnota, kterou obsahuje příroda sama v sobě. Tato hodnota se liší od hodnot, které rozlišují zvířata. Ta podle Jonase rozlišují dobré od špatného, ale pouze v tom smyslu, co je příznivé či nepříznivé pro zachování jejich života. Hodnoty, které nahlíží člověk v přírodě jsou především hodnotami těch druhých, ve kterých nahlíží účelnost, a společně s ní dobro, což blíže vysvětlíme v další podkapitole. Toto nahlížení hodnot v přírodě člověka poté činí jedinou bytostí, která může za přírodu nést odpovědnost. Z člověka – pána přírody, se tak v Jonasově pojetí stává její zúšlechťovatel a správce.⁹³

Proč by se tedy člověk měl k přírodě a zvířatům chovat zodpovědně? Jednak kvůli faktu, že jsou sami o sobě dobří, a jako takoví na nás kladou nárok, k čemuž se dostaneme důkladněji později, zároveň ale i kvůli tomu, že je to v souladu se „skutečně lidským životem“, lidskostí. Při jednání je tedy sice klíčová odpovědnost k člověku, ta v sobě ale zároveň nutně zahrnuje i „[...] povinnost k přírodě jako podmínku jeho dalšího trvání a je podmínkou jeho existenciální úplnosti.“⁹⁴ Povyšování člověka nad přírodu jako jejího pána ho tedy podle Jonase spíše ponižuje, protože opomíjí, že jsme schopni pečovat o přírodu nejen kvůli tomu, že je užitečná, ale i proto, že jednoduše jest. Být vskutku lidským tedy znamená ponechat přírodě její vlastní důstojnost, která se staví proti svévoli naší moci.⁹⁵

⁹⁰ Knaup, M., *Nové chápání přírody jako základ etiky: O aktuálnosti Hanse Jonase.*, in: Droženová, W., Šimek, V. a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, 2019, Praha, str. 127.

⁹¹ Vácha, J., *Metafyzika života Hanse Jonase jako stále živý podnět*, in: *Filosofický časopis*, 2017/4, ročník 65., str. 584.

⁹² Floss, P., *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*, c. d., str. 129.

⁹³ Tamtéž, str. 190.

⁹⁴ Kolářský, R., *Odpovědnost a devastace Země*, str. 137.

⁹⁵ Tamtéž.

3.2. Inherentní hodnota přírody

Jak jsme zmínili výše, Jonas se snaží rehabilitovat pojem hodnoty přírody tím, že považuje vše jsoucí za inherentně dobré. Úkolem bude nyní ukázat, jak to odůvodňuje. Zásadními pro nás budou pojmy hodnoty a dobra. Jonas v první řadě poukazuje na to, že má příroda hodnotu sama o sobě, bez ohledu na to, jakou hodnotu a smysl má pro nás. Odmítá tím dualismus bytí a hodnoty a vymezuje se tím proti tvrzení, že je bytí hodnotově neutrální.

Hodnota přítomná v bytí samotném se nám vyjevuje na tom, že má příroda účel sama v sobě – respektive na schopnosti živých jsoucenců mít účel.⁹⁶ Jejich usilování o své vlastní účely a cíle nám tedy ukazuje hodnotu, kterou má jejich bytí samo pro sebe. Touto hodnotou rozumíme, jak jsme ukázali v minulé kapitole, snahu organismu udržovat sám sebe v identitě a existenci vůči vnějšku, a muset tak rozlišovat hodnoty toho, co je dobré a špatné, příznivé a nepříznivé pro zachování jejich života.

To, že má příroda účel, a proto hodnotu, je však podle Jonase pouze fakticitou, a neklade na nás nutný nárok. Jinak řečeno se tím vysvětluje to, co jest, nikoli to, co být má. Pokračuje proto konstatováním, že vyvození etické povinnosti pro to, jak s přírodou zacházet, by bylo možné pouze v případě, že by byla příroda dobrá, protože „dobro je více než hodnota“.⁹⁷ Dobrem Jonas rozumí být účelem o sobě, a jelikož v přírodě účely o sobě najdeme, je proto možné říct, že příroda dobrá vskutku je.⁹⁸ Machalová shrnuje, že se Jonas snaží dát své etice odpovědnosti metafyzický základ. Jonas tak zpochybňuje rozum člověka jako zásadního zákonodárce, a přesunuje centrum normativity z dobré vůle do bytí jako takového, a to na základě dvou tezí: (1) „ontologické zakotvenie človeka ako morálneho subjektu je hlbšie a spočíva v bytí prírody, ktorá je nutnou podmienkou jeho existence“⁹⁹ a (2) „příroda je účelom a hodnotou samou o sebe, ktorú je nutné nielen chrániť, ale i zachovávať“.¹⁰⁰

Zásadní roli ve vyjevování své účelnosti poté představuje především každý organismus. Právě na organismech jsme totiž díky evoluční kontinuitě a bližšímu či vzdálenějšímu spříznění

⁹⁶ Skýbová, M., *Etika a příroda*, str. 148-149.

⁹⁷ Tamtéž.

⁹⁸ Skýbová, M., *Etika a příroda*, str. 147.

⁹⁹ Machalová, T. *Hans Jonas*, c. d. str. 688.

¹⁰⁰ Tamtéž.

s nimi schopni jejich účely sledovat. A to tím, jak jsme viděli v předešlé kapitole, že každý živý organismus, i v nejjednodušší formě, musí udržovat svou identitu vůči anorganické látce svého okolí, a složitě se tak udržovat v existenci. O svou existenci musí tedy nutně mít zájem, a sleduje tak přinejmenším jeden účel, kterým je jeho přežití.

Ve složitějších formách života se poté objevují nové rozpory a zájmy, vyvstávající především u zvířecí existence. U zvířat se vyjevuje nová forma svobody, a tato komplexnější svoboda umožňuje i sledování nových účelů. Jak jsme ukázali v předešlé kapitole, zvířatům už nejsou k životu potřebné látky přístupné bezprostředně, nýbrž zažívají svět na dálku. Riziko vlastní negace se tím stává daleko větší a pokud chtějí přežít, musí ve světě jednat. Otevírá se v nich tedy možnost volného pohybu, vnímání a emočního prožívání. Všechny jsou předpokladem pro to, že se účel zvířecí existence rozšiřuje z pouhého přežití do nových rozměrů. Domnívám se, že hlavní roli zde hraje právě emoční prožívání. Účel, kvůli kterému zvířata jednají, tak může být založený na vlastních pocitech bolesti, strachu nebo naopak radosti a péče o druhé, či, jak upozorňuje Portmann, se může dokonce jednat o estetické sebeprojevení¹⁰¹. Zvířata tak jednají (do určité míry) vědomě, na rozdíl od rostlin, a jejich účel se tak přesouvá z bezprostřední výměny látek do jednání na základě prožívání, kterým díky pocíťování nemusí být nutně pouze přežití. Jejich účel, a s ním i dobro, se tedy navyšuje společně s narůstající komplexitou jejich forem a s tím spojenou svobodou jednání a vnímání.¹⁰²

3.3. Pojetí odpovědnosti

Poté, co jsme ukázali, jakým způsobem Jonas považuje každé jednotlivé bytí za dobré, se nyní přesouváme k otázce, jaká morální odpovědnost z této premisy vyplývá. Jonas chápe odpovědnost jako nový etický pojem, vynořující se společně s rozšířenou technizací světa. „[...] průnik vzdálených, budoucích a globálních dimenzí do našich všednodenních, světsky-praktických rozhodnutí je etické novum, před nějž nás postavila technika; a etická kategorie, která je touto skutečností vyvolána, se nazývá *odpovědnost*.“¹⁰³ V jejím základu tedy stojí

¹⁰¹ Viz. Portmann, A., *Neue Wege der Biologie*, Berlin, 1962.

¹⁰² Viz Jonas, H., et al. “SULLA SOFFERENZA.” *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 78, no. 1/2, 2012, str. 11–30.

¹⁰³ Jonas, H., *Technik, Medizin und Ethik*, str. 45n., in: Marcus Knaup, *Nové chápání přírody jako základ etiky.*, in: W. Drozdenová, V. Šimek a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, str.

„odmítnutí teze, že z toho, co jest, nelze odvodit to, co býti má“¹⁰⁴, a jejím cílem je přežití lidstva a přírody společně s nastolením „skutečně lidského světa“. Toho může být dosaženo pouze tím, že budeme mít k účelům přírody respekt. Jonas proto nazývá odpovědnost etikou „hluboké úcty“.¹⁰⁵ Klíčovou roli přitom hraje právě člověk, který je díky své schopnosti nahlížet hodnoty ve světě rovněž jediný, kdo odpovědnost má – a to jak ke světu, tak k sobě samému. Aby byl proto svět skutečně lidský a lidský život důstojný, musí respektovat účely přírody. Nyní se zaměříme na to, v čem Jonasovo pojetí odpovědnosti přesně spočívá.

3.3.1. Nerecipročnost a kategoričnost

Jonas vytyčuje dva základní rysy svého pojetí odpovědnosti, kterými jsou nerecipročnost a kategoričnost.

Prvním rysem je to, že odpovědnost představuje takové vztahování se ke svému objektu, které nepředpokládá reciprocitu. To znamená, že „objekt odpovědnosti buď ještě neexistuje (jako je tomu v případě budoucích generací), nebo nám nemůže náš morální ohled opěťovat (což je případ přírody).“¹⁰⁶ Objekty odpovědnosti jsou proto lidská i ne-lidská jsoucna, která jsou zranitelná a smrtelná, a jsou tedy určitým způsobem ohrožena. Odpovědnost proto nepocítujeme nutně k nám rovným, kteří nám mohou morální závazek opěťovat, nýbrž odkazuje "[...] k přirozenému pocitu a nezvolené odpovědnosti za zcela potřebné a zranitelné.“¹⁰⁷ To se ukazuje na podle Jonase archetypickém příkladu objektu odpovědnosti, kterým je dítě. Rodiče totiž přivádějí dítě na svět, a tím pro ně vzniká nepodmíněná povinnost se o něj starat, a to bez ohledu na to, zda se jim dostane vděku nebo zda jim bude tato starost opěťována. Drozenová poté považuje tuto Jonasovu rodičovskou odpovědnost za základní typ odpovědnosti, který nás připravuje na „[...] odpovědnost vůči ostatním bytostem.“¹⁰⁸

Druhým rysem Jonasova pojetí odpovědnosti je kategoričnost. Navazuje přitom na Kantovu morální filosofii, se kterou ale zároveň polemizuje. Jeho kritika obecně spočívá v tom, že podle něj „[...] Kantova základní morální úvaha ‚není morální, nýbrž logická‘ protože chtění či nechtění (kantiánské) maximy ‚náleží rozumu a jeho souladu se sebou samým‘, , vyjadřuje

¹⁰⁴ Kolářský, R., *Odpovědnost a devastace Země*, str. 133.

¹⁰⁵ Jonas, H., *Princip odpovědnosti*, str. 13.

¹⁰⁶ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 34.

¹⁰⁷ Donnelley, S. *Natural Responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas*, str. 41.

¹⁰⁸ Drozenová, W., *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*, c. d., str. 88.

logickou únosnost nebo neúnosnost, nikoli mravní souhlas nebo zavržení“.¹⁰⁹ Rovněž problematický je pro něj fakt, že Kant přichází s morálkou pro přítomnost, a nezajímá se rozměrem budoucnosti lidstva, která je podle Jonase v ohrožení. „V představě, že lidstvo jednou přestane existovat, však nespočívá žádný vnitřní rozpor, a proto není vnitřní rozpor ani v představě, že štěstí současných a nejbližších následujících generací je zapláceno neštěstím či dokonce neexistencí pozdějších generací [...]“.¹¹⁰ Jonas proto přichází s vlastními kategorickými imperativy, které předkládá ve čtyřech zněních. Pro nás budou důležité první dva¹¹¹; první vyjádřený pozitivně, druhý negativně:

(1) „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“¹¹²

(2) „Jednej tak, aby účinky tvého jednání nezničily budoucí možnost takového života.“¹¹³

Zde se nám jasně ukazuje, že Jonasův záměr nespočívá v „maximě našeho jednání“ jako u Kanta, nýbrž v tom, jaké účinky naše jednání přinese. Jedná se tedy o konsekvencialistické pojetí.¹¹⁴

Tím se dostáváme k dalšímu bodu, ve kterém se Jonasovo a Kantovo pojetí kategorického imperativu liší. Je jím odlišný zdroj morální závaznosti. Jonas odlišuje typy morální závaznosti podle důrazu na „jak“ jednání, nebo na „co“ jednání. Důraz na „jak“ jednání chápe jako etiku subjektivního smýšlení, jejíž extrémní příklad podle něj představuje moderní existencialismus (Nietzscheho „vůle k moci“, Sartrova „autentická volba“, Heideggerova „autentičnost“...). Jejich společným jmenovatelem je to, že ani pro jednoho autora není objekt sám o sobě „[...] vybaven nárokem vůči nám, nýbrž svůj význam získává volbou ze strany našeho náruživého zájmu.“¹¹⁵ Kant podle něj zaujímá výjimečné postavení, protože jednak sice zdůrazňuje objektivitu zákona založenou na rozumu, na druhé straně ale „[...] právě kvůli autonomii tohoto rozumu popírá onu morálně relevantní závaznost věcí, které jsou jednání vnější.“¹¹⁶ Pro Jonase je totiž zdrojem morální závaznosti věc samotná, a to z toho důvodu, že,

¹⁰⁹ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 207, 208.

¹¹⁰ Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 34.

¹¹¹ Zbývající znění jsou následující: (3) „Neohrožuj podmínky neomezeného trvání lidstva na Zemi“, a (4) „Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“, Tamtéž, str. 35.

¹¹² Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 35.

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 209.

¹¹⁵ Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 138.

¹¹⁶ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 209.

jak jsme ukázali výše, je příroda a každá živá bytost dobrá o sobě, a jako taková na nás klade nárok, abychom se k ní chovali s respektem a zasazovali se o její přežití. Vymezuje se tedy proti tomu, že by bylo možné založit objektivní morální zákon pouze formálně – „není to tedy forma, nýbrž obsah jednání, co stojí na prvním místě“.¹¹⁷ Nikoli mravní zákon, ale (dobré) bytí samo, tedy „co“ našeho jednání nás morálně zavazuje. Ne k mravnímu zákonu, nýbrž ke každému živému jsoucnu máme pocitovat úctu. V tomto ohledu následně zdůrazňuje roli citu místo rozumu, který nám napomáhá tento nový morální závazek dodržovat.

3.3.2. Morální cit

Důležitou roli v Jonasově pojetí odpovědnosti zaujímá představa citu, který společně s vůlí a rozumem vede morální jednání. V souladu s Kantem zachovává nutnou roli rozumu a vůle, nově ale reinterpretuje úlohu jednotlivých částí. Šimek upozorňuje, že se Jonasova etická teorie zabývá jak racionálním důvodem závazku, tak psychologickým. Racionální důvod je podle Jonase „[...] ospravedlňujícím principem skrytým za nárokem na závaznou ‚povinnost‘“¹¹⁸. Psychologickým důvodem poté rozumí důvod „[...] schopnosti *uvést vůli do pohybu*, to znamená stát se pro subjekt příčinou, aby jí nechal určovat své jednání.“¹¹⁹ Etika má tedy podle Jonase jak subjektivní, tak objektivní rozměr, první týkající se rozumu, druhý citu, přičemž oba musí být ve vzájemné harmonii.¹²⁰

Zde se dostáváme ke klíčové roli citu. Právě cit totiž podle Jonase vykonává tu důležitou úlohu v „psychologickém důvodu“, že předkládá vůli věci vhodné k volbě. Je proto podmínkou toho, aby mohla vůle vůbec něco volit. Vůle tedy „[...] vede (praktický) rozum (soudnost), avšak nutně potřebuje cit.“¹²¹ Šimek na tomto základě usuzuje, že v hierarchii mezi vůlí, rozumem a citem, má cit spolu s vůlí jakési vůdčí postavení. Role citu tedy představuje základní motivaci morálního jednání, kterou Šimek shrnuje takto:

- (1) „morální cit motivuje a uvádí vůli do pohybu,
- (2) skrze morální cit jsme ‚vnímaví pro volání povinnosti‘ (‚empfänglich für den Ruf der Pflicht‘),

¹¹⁷ Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 134.

¹¹⁸ Jonas, H., *Princip odpovědnosti.*, str. 134. 135.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 135.

¹²⁰ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 216.

¹²¹ Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, str. 216.

(3) morální cit překlenuje ‚propast‘ mezi abstraktní sankcí a konkrétní motivací.“¹²²

Morální cit tedy představuje základní motivaci morálního jednání, umožňující nám vazbu k určitému objektu, a díky této vazbě jsme poté schopni k tomuto objektu vnímat „volání povinnosti“. Jonas v tomto smyslu dokonce mluví o *pocitu odpovědnosti*, který „[...] váže tento subjekt k tomuto objektu, [a] umožní kvůli němu jednat. Tvrdíme, že je to tento pocit víc než kterýkoli jiný, jenž v nás může vyvolat ochotu podporovat svým jednáním nárok objektu na existenci.“¹²³

Odpovědnost tedy vyvstává z morálního citu, který vede vůli, a v praxi nám umožňuje jednat s péčí a starostí o přežití a blaho živých jsoucen, tedy přírody a veškerých organismů v ní, která Jonas považuje za nutně dobrá.

Shrňme si tedy nyní nejdůležitější body Jonasova projektu etiky odpovědnosti. Obecně se jedná o etiku přežití lidstva a lidskosti, která není možná bez existence přírody. Jak jsme ukázali v předešlých kapitolách, Jonas proto rehabilituje hodnotu přírody tím, že v jednotlivých organismech spatřuje účely, prostřednictvím kterých se v nich vyjevuje dobro o sobě, a tyto jejich účely na nás poté kladou nárok k jejich respektování. Neměly bychom tedy živou říši využívat, nýbrž ji respektovat a starat se o ni. Toho jsme jako lidé schopni díky tomu, že se v nás díky evoluci lidského bytí a niternému spříznění s celou říší živého vytvořila schopnost tyto účely v přírodě nahlížet, a ve chvíli, kdy uznáme, že všechno bytí je dobré, máme povinnost jej respektovat, abychom žili skutečně lidským životem. Nestaráme se tedy pouze o nám rovné, ale o všechno živé, jehož existence je rostoucí mocí techniky ohrožena, a je rovněž jasné, že nám nemůže tuto odpovědnost opěťovat. Základ této odpovědnosti zároveň netvoří mravní zákon, který motivuje naše jednání, nýbrž „[...] výzva možného dobra o sobě ve světě, jež stojí proti mé vůli a žádá, aby byla vyslyšena – podle mravního zákona“¹²⁴, který přikazuje této výzvě naslouchat. Veškeré toto odpovědné jednání je poté umožněno citem, díky kterému tyto výzvy jednotlivých jsoucen vnímáme.

Naším úkolem bude nyní na základě těchto specifík Jonasova pojetí odpovědnosti předložit, jakou morální odpovědnost neseme jako lidé ke zvířatům. Jak už bylo zmíněno, Jonas se sám otázkou odpovědnosti ke zvířatům v *Principu odpovědnosti* důsledněji nezajímá. Ve svém proslovu *O utrpení* se ale vyrovnává s otázkami velkochovů a výzkumů na zvířatech,

¹²² Tamtéž, str. 217.

¹²³ Jonas, H., *Princip odpovědnosti*, str. 141.

¹²⁴ Jonas, H., *Princip odpovědnosti*, str. 134.

kteře nám poslouží jako základní příklady toho, jak bychom se měli ke zvířatům chovat. V následující kapitole proto představíme jeho pozice k těmto dvěma problémům a srovnáme, zda jsou konzistentní s postojem, který zaujímá v *Principu odpovědnosti*.

3.4. Praktické zacházení se zvířaty

Jonas se otázkou, jak bychom měli zacházet se zvířaty, zabývá důkladněji v proslovu s názvem *O utrpení*, který přednesl na konferenci v The Hasting Center v roce 1988. Věnuje se zde tématům jako jsou velkochovy, výzkumy na zvířatech a hranice lidské odpovědnosti v těchto ohledech. Otevírá nám tím možnost pro přesnější porozumění naší odpovědnosti ke zvířatům, která není v *Principu odpovědnosti* zvlášť zdůrazněna.

Je zřejmé, že v tomto proslovu reaguje na soudobé snahy o prosazení práv zvířat, vůči kterým se vymezuje. Právo totiž podle Jonase může mít pouze subjekt, který je schopen uznat i práva druhých.¹²⁵ Tento subjekt si tedy musí být vědom vlastních povinností vůči druhým, a jelikož zvířata podle Jonase povinnosti mít nemohou, nemohou mít ani práva. To ale neznamená, že vůči nim my jako lidé neneseme žádnou odpovědnost. Kvůli tomu, že je jejich bytí dobré (goodness of their being), na nás kladou určitý nárok. Toto dobro jejich bytí zde Jonas zdůvodňuje tím, že jsou subjekty prožívajícími potěšení a bolest, a prostá existence schopnosti prožívat tyto pocity je lepší než její neexistence.¹²⁶ Zvířata jsou tedy prožívajícími subjekty, a jako takoví se stávají objekty naší odpovědnosti.

Jonas zde navazuje na svou filosofii života, a „dobro“ těchto individuí chápe jako navyšující se společně s vzestupnou stupnicí komplexnosti forem a svobody. Největší dobro se tedy nachází v člověku, od kterého se s nižšími formami zvířat postupně snižuje (přičemž ale zůstává přítomné i na těch nejnižších formách). Člověk je zároveň se zvířaty spřízněn a jeho existence je umožněna metabolismem stejně jako existence zvířecí, a proto Jonas konstatuje, že kvůli této spřízněnosti musí platit i určitá pravidla pro zacházení s nimi. Zároveň ke zvířatům, která jsou na této stupnici výše, a tedy blíže k nám, neseme podle Jonase větší odpovědnost. „[...] můžeme právem říci, že naše potíže s vykořisťováním, zneužíváním,

¹²⁵ Jonas, H., et al. “SULLA SOFFERENZA., str. 26.

¹²⁶ Tamtéž.

týráním, zabíjením našich příbuzných, totiž jiných živých bytostí, stoupají s blízkostí příbuzenství, které se shoduje s odstupňováním životních kvalit.“¹²⁷

Nejprve je ale třeba vymezit, jaká zvířata přesně jsou tedy pro Jonase předmětem morálního ohledu. Zpočátku uvádí, že je zřejmé, že ohled můžeme brát pouze na ta zvířata, která jsou ve stejném „řádu“ jako my. Upřesňuje, že má na mysli zvířata „[...] mezi myšmi a slony, něco v této sféře“¹²⁸, která jsou jak velikostně, tak strukturálně „tak nějak“ z našeho řádu. V tomto řádu se podle něj teprve můžeme ke zvířatům vztahovat jako k individuím, což tvoří předpoklad toho, abychom k nim mohli dodržovat určitá pravidla chování.

První zásadou, která asi nikoho nepřekvapí, je, že bychom se měli vyvarovat zbytečné krutosti ke zmíněným zvířecím individuím v „našem řádu“. Co stojí za pozornost, je ale zdůvodnění této zásady. Krutosti bychom se totiž měli vyvarovat nikoli z respektu nebo úcty ke zvířatům samým (jako bychom to očekávali v souladu s pozicí v *Principu odpovědnosti*), nýbrž kvůli lidské slušnosti. „To má jen málo společného s obecnou otázkou, jak bychom se měli chovat k živému světu; spíše to souvisí s otázkou, jakými lidskými bytostmi bychom měli být.“¹²⁹

Po této spíše úvodní úvaze se však přesouvá ke stěžejním tématům svého proslovu, a to k otázkám velkochovů a výzkumů na zvířatech.

3.4.1. Velkochovy

Otázka velkochovů pro Jonase představuje problém daleko palčivější, nežli je výzkum na zvířatech, a to z toho důvodu, že považuje existenci velkochovů za naprosto vyhnutelnou [*avoidable*]. To, že člověk zvířata domestikoval, nepovažuje za špatné a tvrdí, že na to měl člověk právo. Co toto právo zakládá, nijak dále nespecifikuje. Za naprosto zavrženíhodnou ale považuje formu, které „chov“ zvířat nabývá v moderní technické době. Ta pro něj představuje skutečnou formu krutosti. Kritizuje především to, že velkochovy narušují přirozené podmínky života zvířat a jejich reprodukci. Zvířata jsou zde totiž podle Jonase zbavena jakéhokoli vlastního života, protože stráví celý svůj život na naprosto minimálním prostoru, a nikdy ani

¹²⁷ Tamtéž, str. 27. („we may justly say that our troubles with the exploitation, the abuse, the tormenting, the killing, of our kin, namely other living things, rises with the proximity of kinship, which coincides with the grading of life qualities.“)

¹²⁸ Tamtéž, str. 24. („And I mean that, let's say, from mice to elephants. Something in there.“)

¹²⁹ Tamtéž, str. 25. („So this has little to do with the general question of how we should relate to the living world, it has more to do with the question of what kind of human beings we ought to be.“)

nezakusí život na čerstvém vzduchu. Specificky v masném průmyslu je poté zvířatům odepřena i možnost pohlavního styku, kdy jsou samice uměle oplodňovány, a se samci se ani nikdy nesetkají. To jsou jen příklady toho, jakým způsobem jsou podle Jonase zvířatům ve velkochovech upřeny všechny možné požitky, na které by měla mít jako cítící bytosti nárok. O to více, pokud jsou jako živé bytosti určovány svou svobodou, která ve zvířecí existenci nabývá rozměru žádosti a strachu, jak Jonas zdůrazňuje ve své filosofii života.

Co je ale pro Jonase nakonec měřítkem toho, zda je určité zacházení se zvířaty obhajitelné či nikoli, je účel našeho jednání, a otázka, zda je nevyhnutelný pro prospěch lidstva. V případě velkochovů Jonas shrnuje, že jsme se sice jako lidstvo rozmnožili do obrovského počtu, přesto ale nepovažuje existenci velkochovů za nevyhnutelnou k přežití či rozvoji lidstva. Spíše se podle něj jedná o požadavek kapitalistické pohodlnosti při akumulování zisku. Člověk tedy podle něj měl právo zvířata domestikovat, snad proto, že to pro něj v této fázi dějinného vývoje představovalo nutný požadavek pro přežití a rozvoj, nicméně degradovat zvířata do takového způsobu „chovu“, jako jsme přijali nyní, není podle Jonase nutné pro lidské přežití, a proto je neobhajitelné.¹³⁰

3.4.2. Vědecké pokusy na zvířatech

Jiný případ ale pro Jonase představují vědecké pokusy na zvířatech, na kterých se nám jasněji ukáže jeho představa o nevyhnutelnosti/nutnosti našich účelů pro zachování nebo prospěch lidstva jako měřítek určujících hranice našeho zacházení se zvířecí říší. Jonas uvádí toto téma konstatováním, že se asi všichni shodnou, že by se pokusy na zvířatech měly provádět pouze k užitečným účelům, a to i pokud to znamená týrání a mučení zvířat, které by vedlo až k jejich úmrtí.¹³¹ V této návaznosti je na místě zabývat se tím, jaké motivy jsou pro něj

¹³⁰ Na základě tohoto pojetí „nevyhnutelnosti“ si kladu otázku, do jaké míry by byla podle Jonase obhajitelná konzumace masa v dnešní době obecně. Z jeho proslovu vyplývá, že ačkoli zavrhuje existenci velkochovů, farmy, kde jsou zvířata sice na vzduchu a větším prostoru, ale jsou chovaná pro maso, a později budou tak jako tak zabita, považuje za neproblematické. Zdá se mi, že jednou ze světlých stránek technického pokroku je právě fakt, že konzumace masa přestává být pro naše přežití nutná, a v tomto smyslu je rozhodně „vyhnutelné“ zvířata zabíjet a konzumovat. Navíc se mi to zdá konzistentní s jeho důrazem na inherentní dobro v každé živé bytosti a jejímu implicitnímu kladení nároku na nás respektovat její existenci a potřeby. Jonas sice považuje člověka za zušlechťovatele přírody, a v tomto smyslu může člověk nad přírodou uplatňovat určitou moc a rozhodovat, co je v souladu s celkem přírody potřebné, nemyslím si ale, že je z jeho pozice obhajitelné zvířata zabíjet a konzumovat, pokud to není naprosto nutné pro zachování lidského rodu.

¹³¹ Jonas, H., et al. „SULLA SOFFERENZA.“, str. 26.

„užitečné“, a proto obhajitelné. Jonas je definuje tím způsobem, že se jedná o takové motivy, u kterých očekáváme, že budou natolik důležité pro lidský prospěch, že by bylo chybou je lidstvu upírat. „Musí však existovat určitá kalkulace nákladů a přínosů, [...] na jedné straně musí existovat dostatečně znatelný přínos, který ospravedlní zlo, které je kvůli němu nutné snášet na straně druhé.“¹³² Jonas si je vědom, že slovo „ospravedlnit“ je zde poněkud problematické, nicméně vysvětluje svou pozici dále na příkladu, že by byl rozdíl mezi naprosto zbytečným cílem pokusu, který by souvisel pouze s lidskou zvědavostí, a cílem, který by vedl například k vyléčení rakoviny.

Zároveň je ale třeba zmínit, že to neplatí pro všechna zvířata. „[...] některé formy života mají také vyšší hodnotu a větší dobrotu, [...] zdá se mi tedy, že je zcela v pořádku použít toto odstupňování dobra v živých bytostech, toto odstupňování života, jako podklad pro rozlišování způsobů života.“¹³³ Jonas se silně ohrazuje proti páchání jakýchkoli pokusů nebo čehokoli způsobujícího utrpení na šimpanzích, protože jsou příliš vysoko na „vzestupné stupnici života“, a jsou tak příliš blízko člověku. Můžeme tedy předpokládat, že tato vzestupná stupnice diferenciací živočišných forem nepředstavuje pouze gradaci svobody, rovněž se s ní totiž pojí i vyšší podíl dobra, a s ním jakýsi vyšší morální status.¹³⁴

Shrňme si tedy základní principy zacházení se zvířaty v Jonasově proslavu *O utrpení*. Za zásadní tezi můžeme považovat to, že zákonnost jednání není absolutní, nýbrž je podmíněna cílem, o který usilujeme.¹³⁵ Tento cíl musí být obhajitelný, a to tím způsobem, že by mohl zajistit prospěch pro lidstvo, který je úměrný utrpení zvířete – například pomůže k nalezení léku na rakovinu. Pokud je tedy ambicí našeho cíle zajištění co nejvyššího a nejvýhodnějšího prospěchu pro lidstvo, kterého nemůžeme dosáhnout jiným způsobem, je obhajitelná určitá míra násilí na zvířatech. Naší povinností je ale zároveň vyhnout se zneužívání našeho postavení tím, že by naše jednání nepřiměřeně přesahovalo tento účel, a ubližovalo zvířatům bez důvodu. Zvířata jsou tedy objekty naší starosti, ale jen do té doby, než mohou posloužit dostatečně důležitému lidskému účelu.

¹³² Tamtéž. („But there must be some cost-benefit calculation of this kind, [...] there must be a sufficiently valuable good on the one side to justify the evil to be endured on the other side.“)

¹³³ Tamtéž, str. 27. („[...] certain instances of life, then, also, have higher value and greater goodness [...] Thus, it seems to me completely in order to use this grading of goodness in living things, this grading of life, as an underpinning for differentiating mode.“)

¹³⁴ Tamtéž, str. 27.

¹³⁵ Spinelli, Emidio. „HANS JONAS E LA RESPONSABILITÀ VERSO IL MONDO ANIMALE.“ *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 78, no. 1/2, 2012, str. 35.

3.5. Zvířata jako objekty starosti mezi *Principem odpovědnosti* a *O utrpení*

Ve svém proslovu *O utrpení* klade Jonas při stanovení pravidel pro zacházení se zvířaty největší důraz na zachování lidského rodu. To se ukazuje nejjasněji na jeho pojetí otázky výzkumu na zvířatech, při kterých zvířata zažívají nepředstavitelná utrpení, na jejichž následky umírají. Tyto výzkumy podle Jonase ale mohou být obhajitelné, pokud slouží významnému prospěchu lidstva. Koneckonců tato pozice není v *nutném* rozporu s jeho projektem v *Principu odpovědnosti*, ve kterém je ostatně hlavní důraz rovněž kladen na zachování lidstva, a až následně přírody. Můžeme ale s jistotou konstatovat, že zde nárok na respektování dobra v každé živé bytosti, jak jej Jonas v *Principu odpovědnosti* zdůrazňoval, podezřele ustupuje do pozadí. Každá živá bytost na nás klade díky své dobré podstatě nárok, jak je tedy možné, že jej jako „zušlecht'ovatelé přírody“ nevyslyšíme kvůli přednosti prospěchu vlastního zájmu?

Zdá se mi, že se Jonasův výklad odpovědnosti založené na respektu a hluboké úctě ke všemu živému, proměňuje v *O utrpení* v jakousi formu utilitaristické vypočítavosti. Základem utilitaristického pojetí je, že chápe jako dobré jednání to, které maximalizuje štěstí a minimalizuje utrpení. Ze své podstaty ale nebere ohled na jednotlivce, nýbrž se zasazuje o blaho celku, a to na základě kalkulace pozitivních a negativních výsledků. Hlavní myšlenka utilitarismu tedy spočívá v tom, že je morální hodnota jednání určena jeho předpokládanými účinky. Ačkoli je Jonasovo pojetí morálního závazku ke zvířatům jistě daleko komplexnější nežli čistá vypočítavost, nelze si na mnoha místech nepovšimnout podobné argumentace. Jak jinak si můžeme vysvětlit obhajitelnost mučení a zabíjení zvířat pouze s vidinou dostatečného prospěchu pro lidstvo?

Existenciální pojmy, které Jonas ve své filosofii života nejprve tak důsledně rozšiřuje na všechny formy života, aby přiřknul niternost a svobodu všem živým bytostem, a tím navrátil celé říši živého důstojnost společně s navrácením člověka do přírody, nyní ustupují do pozadí určité „transanimalitě“, kterou Jonas lidem přisuzuje. Tato transanimalita se rovněž jaksi mění mezi *Principem odpovědnosti* a *O utrpení*. V *Principu odpovědnosti* totiž umožňuje člověku nahlížet účely každé živé bytosti, a tím tyto bytosti chápat jako mající hodnotu o sobě, a nalézt tak dobro v nich. A jelikož jsme jako jediné bytosti schopni nahlížet tyto účely jednotlivých organismů, jsme proto rovněž i zavázáni tyto účely respektovat a mít k nim úctu, jak jsme vysvětlili dříve. Říše živého zde není k našemu využití, nýbrž sleduje své vlastní zájmy, kterými je v první řadě přežití, a s rostoucí komplexitou funkcí i snaha o své blaho, péče o druhé apod. A abychom my byli vskutku lidskými, musíme respektovat tyto účely přírody a ponechat jí její

vlastní důstojnost. Nesmíme však zapomínat, že už v etice *Principu odpovědnosti* hraje tato transanimalita i tu roli, že tváří v tvář katastrofě zapříčiněné rozmachem techniky jde v první řadě o záchranu lidstva, se kterou se až následně pojí záchrana přírody.

Tato logika se poté projevuje v krajním důsledku právě v proslovu *O utrpení*, kde Jonas dochází k závěru, že je možné porušit tento nárok, který na nás tyto „bytosti dobré o sobě“ kladou pro záchranu (nebo jen náležitě velký prospěch) lidstva. Naše starost o zvířata se najednou stává podmíněnou cílem, o který v našem jednání usilujeme. Nesmíme sice zvířatům ubližovat bezdůvodně nebo bez úměrného důvodu, pokud ale najdeme přiměřeně „užitečný“ cíl, je obhajitelné zvířata pro jeho dosažení týrat a zabíjet. Inherentní hodnota zvířecí existence, se kterou jsme spřízněni stejnou niterností, a ke které máme chovat úctu, je najednou zastíněna naším zájmem o přežití či zajištění lepších podmínek lidského rodu.

Tato obhajitelnost využívání zvířat ale neplatí pro všechny druhy zvířat stejně. Jak jsem již zmínila, Jonas v návaznosti na svou filosofii života reinterpretuje i pojetí vzestupné stupnice, na níž se manifestuje rozmanitost živočišných forem. Zatímco tato stupnice nejprve představovala posloupnost navyšující se svobody v živočišných formách, a jejímž cílem bylo propojit člověka se zvířaty, a navrátit jej tím do přírody, představuje nyní i stupnici navyšujícího se dobra v živočišných formách. V komplexnějších a svobodnějších zvířecích formách se tedy projevuje větší podíl dobra, které zakládá morální odpovědnost. Vyšší zvířata tak podle Jonase nesou vyšší morální status než zvířata nižší. Proto se také ohrazuje proti jakémukoli způsobování bolesti šimpanzům, zatímco nad laboratorními pokusy na myších nebo žabách se nijak zásadně nepohoršuje (pokud jsou tedy řádně zdůvodněny).

Osobně se domnívám, že se dá o tomto specifickém postoji říct, že není v plném souladu s Jonasovou pozicí v *Principu odpovědnosti*, kde se snaží o ustavení všech živých bytostí jako hodnotných a dobrých samých o sobě. Vůči celé říši živého máme nést odpovědnost, protože každá živá bytost, stejně tak jako celek přírody, mají vlastní hodnotu bez ohledu na člověka, a jsou sami o sobě dobří, nikoli poměřovat, která z nich jsou méně hodnotná – a tím více přístupná k našemu užitku. Tato tendence využívat přírodu kvůli našim účelům je přesně tím, co se Jonas snaží v *Principu odpovědnosti* překonat. Jak je tedy možné, že v proslovu předneseném téměř o deset let později obhajuje možnost se světem zvířat manipulovat k našemu prospěchu? Mám za to, jak jsem zmínila již na začátku této kapitoly, že důvod umožňující Jonasovi dojít k takovým závěrům spočívá v tom, že je jeho etika založena na imperativu přežití lidstva. Primárním cílem je zde tedy zachovat to, co jest, a čeho zničení by představovalo vyhynutí lidstva. Otázka zachování přírody je sice zásadní, ale v porovnání s člověkem druhořadá. Mám

za to, že v těchto opakujících se důrazech na přežití nejprve lidí, a až poté přírody v *Principu odpovědnosti*, můžeme spatřovat předznamenání pozice, která se do důsledku projevila v jeho pozdějším proslovu. Zde sice zdůrazňuje roli dobra v každém organismu, ke kterému kvůli tomu neseme určitou odpovědnost, ta je ale stále zastíněná pozicí člověka, který může tento organismus využít, pokud je v sázce nárok pro přežití či velký užitek lidstvu. Toto dobro organismů je navíc nově interpretováno jako vzestupná stupnice, a tak vyšší formy života mají větší morální status, než ty nižší – to je jediný bod, ve kterém se domnívám, že se dá konstatovat, že v souladu s jeho dřívější pozicí není, jak jsem již vysvětlila výše. Kromě tohoto bodu se dá ale v zásadě uznat, že je Jonasova pozice konzistentní, pouze dovedena do důsledku. Přesto ale pocítujeme určité napětí mezi naším závazkem odpovědnosti k bytostem, které jsou v ohrožení a nemohou nám odpovědnost opětvat, přesto při zacházení s nimi k nim máme dodržovat hlubokou úctu, a pozicí, kdy tyto bytosti můžeme využívat, pokud nám to přinese přiměřený užitek.

IV. Závěr

Ve své bakalářské práci jsem se pokusila o analýzu postoje Hanse Jonase k morální odpovědnosti ke zvířatům na základě jeho pojetí animality. Práce je proto rozdělena na dvě hlavní části, přičemž první se zaměřuje na způsob, jakým Jonas originálně vykládá fenomén života, a část druhá se snaží na základě této interpretace klást otázku, jaké implikace to nese pro morální zacházení se zvířaty, přičemž srovnává dvě pozice předvedené v jeho knize *Princip odpovědnosti* a v pozdějším proslovu *O utrpení*.

V první kapitole jsme nejprve představili pozice, proti kterým se Jonas vymezuje, abychom nastínili problémy, se kterými se vyrovnává, a zároveň ukázali, v čem je jeho pojetí originální. Těmito pozicemi byli Descartův dualismus a Heideggerovo nerozlišování živočišných forem při interpretaci „života obecně“. Jonas totiž, jak jsme dále ukázali, interpretuje život v psychofyzické celistvosti, a tím přisuzuje každému organismu niternost, která vyvstává ze schopnosti metabolizujícího individua udržovat svou identitu a existenci proti anorganické látce okolního světa. Zásadním pojmem při výkladu rozmanitosti života je pro něj poté svoboda, kterou chápe jako „vzestupnou stupnici“ od nejjednodušších po nejkompexnější organismy, přičemž čím více svobodná individua jsou, čím dále na této stupnici svobody se individuum nachází, tím větší odstup má od bezprostředního přístupu k životu potřebným látkám, a stává se tak ohroženějším. Specificky ve zvířecí existenci se kvůli tomuto „odstupu od světa“ poté tvoří rozměr žádosti a strachu, který z něj vytváří bytostně úzkostný druh bytí, který ale může zároveň ve světě jednat a následovat své vlastní cíle. Následně jsme se přesunuli k důsledkům, které takové pojetí nese pro člověka. Jonas se ve své filosofii života snaží začlenit člověka zpět do přírody, čímž se vymezuje proti tradici chápání lidí a zvířat jako jsoucích ve vzájemné opozici, nýbrž je chápe ve vzájemném spříznění, protože jak zvířata, tak lidi pojí

stejná základní niternost, která spočívá v metabolismu, a pouze narůstá dále po zmíněné stupnici svobody v případě člověka dále.

Tím jsme se přesunuli ke druhé kapitole, která se snaží odpovědět na otázku, jaké morální důsledky taková koncepce animality nese pro zacházení se zvířaty. Nejprve jsme se pokusili o analýzu Jonasovy morální odpovědnosti, kterou předkládá ve svém díle *Princip odpovědnosti*. Tam jsme se zprvu zaměřili na pozici člověka, která od Jonasovy filosofie života nabývá nové podoby, a to té, že člověk nyní už není pouze součástí přírody, ale je mu přiznána i určitá „transanimalita“, která mu umožňuje nahlížet hodnoty, které mají živé bytosti samy o sobě. Jonas zde vychází z úvahy, že hodnota spočívá ve schopnosti organismů mít své vlastní účely, a člověk se vymyká z přírody tím způsobem, že je schopen tyto jednotlivé účely organismů nahlížet, a jelikož Jonas předpokládá, že existence takových účelů je lepší než jejich neexistence, musí být nutně dobré. Člověk tak nahlíží toto dobro ve světě, a jelikož je jedinou bytostí, která je toto dobro v účelnosti schopná nahlížet, má i odpovědnosti tyto účely organismů respektovat a zachovávat. Jonasovým záměrem tedy není člověka z jeho výsadního postavení sesadit, nýbrž z něj vyvodit všechny důsledky – tedy že by měl respektovat jednotlivá živá jsoucna. Touto odpovědností jsme tedy vázáni vůči všem živým bytostem, a to nejen na nám rovným, ale především vůči těm, které jsou ohrožené technologickým pokrokem, které lidstvo zapříčinilo, a nemohou nám odpovědnost opětovat.

Zde jsme se ale dostali k problému – Jonas totiž svou morálkou odpovědnosti reaguje na nevyzpytatelný rozmach technické moci, nad kterou jsme ztratili kontrolu a může vést k reálné možnosti zániku lidstva. Jeho morálka se tedy zakládá na imperativu přežití – a to prvně přežití lidí, a až v druhé řadě přírody, která je potřeba pro přežití lidstva. Zde se nám poprvé ukázala tendence upřednostňovat cíle člověka před cíli ostatních živých bytostí, ačkoli by se na první pohled zdálo, že se chce Jonas ve své snaze překonat antropocentrismus přesně tomuto vyvarovat.

Tato úvaha je následně dovedená do důsledku v jeho proslovu *O utrpení*, ve kterém reaguje na soudobé tendence o uznání práv zvířat, vůči kterým se vymezuje. Práva tedy zvířatům nepřisuzuje, to ale neznamená, že vůči nim neneseme odpovědnost. Navazuje na svůj předešlý argument, že zvířata jsou ze své podstaty dobrá a měli bychom respektovat jejich cíle. Nově ale vykládá toto zvířecí „dobro“ tím způsobem, že jej nahlíží ve „vzestupné stupnici“, o které jsme mluvili v jeho filosofii života. S narůstající svobodou narůstá rovněž i dobro ve zvířatech, které jim přisuzuje vyšší morální status. Druhým ohledem, kterým můžeme určit, jak se zvířaty zacházet, se zde pro Jonase stává nutnost/nevyhnutelnost našeho jednání pro

zachránění lidstva či přivození významně kladných důsledků pro lidstvo. V návaznosti na to zahrnuje existenci velkochovů, protože je zde zvířecí utrpení „vyhnutelné“. To znamená, že velkochovy jako lidstvo nutně nepotřebujeme k přežití nebo úměrnému užítku. Na druhou stranu ale obhajuje testování na zvířatech (pokud máme dostatečně obhajitelné důvody), a to i do té míry, kdy takové testování obnáší týrání zvířat, které povede až k jejich úmrtí. Takové testování není možné obhájit samo o sobě, nýbrž je vždy poměřované zamýšleným účinkem našeho jednání. Pokud je tedy naším cílem vyvinout lék na rakovinu, je morálně obhajitelné kvůli tomu týrat a zabíjet zvířata – ne ale všech, nýbrž podle stupně „dobra“, které v sobě mají. Testování na šimpanzích je tedy pro něj nepřijatelné, protože jsou na této stupnici příliš vysoko a jsou tak příliš blízcí člověku, zabíjet ale myši pro přiměřený lidský účel je morálně obhajitelné.

Zamýšleli jsme se proto dále nad tím, kde se v Jonasově projektu vzal prostor pro takovéto téměř utilitaristické měřítko pro zacházení se zvířaty, a kde se naopak vytratila hodnota dobra zvířat o sobě, které bychom měli respektovat a mít k nim úctu, jako bylo zdůrazňováno v *Principu odpovědnosti*. Zároveň jsme se ptali, zda je Jonasův projekt konzistentní.

Došli jsme k závěru, že se v principu se nedá považovat za nekonzistentní, protože Jonasova tendence upřednostňovat zájmy člověka nad zájmy ostatních živých bytostí byla předznamenána už v *Principu odpovědnosti* v kladení důrazu na přežití v první řadě lidstva, a až poté přežití přírody, kterou lidstvo ke svému přežití nutně potřebuje. Přesto ale pocítujeme určité napětí mezi závazkem odpovědnosti k respektování a úctě ke všem bytostem, které jsou nutně dobré, a které jsou zároveň kvůli naší činnosti na Zemi v ohrožení na jedné straně, a na straně druhé pozicí, kdy tyto bytosti můžeme využívat, pokud nám to jako lidstvu přinese přiměřený užitek.

Bibliografie

1. Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*. Praha, 2018.
2. Canguilhem, G., *Poznávání života*, přel. Josef Fulka, Šimon Grimmich. Martin Haloun, Jan Lockenbauer a Lucie Šarkádyová, Karolinum, Praha 2017, (kap. "Stroj a organismus").
3. Descartes, René. *Rozprava o metodě: jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: OIKOYMENH, 2016. Knihovna novověké tradice a současnosti., str. 43-45.
4. Donnelley, S. *Natural Responsibilities: Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas*. The Hastings Center Report, Jul. - Aug., 2002, Vol. 32, No. 4 (Jul. - Aug., 2002).
5. Drozenová, W., V. Šimek a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, Filosofia, , Praha 2019.
6. Drozenová, W., *Princip odpovědnosti aneb etika pro technologickou civilizaci Hanse Jonase*.
7. Floss, P., *Ekologické problémy a subjekt-objektový model myšlení*.
8. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik.*, §42-59.
9. Heidegger, M. *Bytí a čas*, Praha, 1996, §§ 29, 30, 40, 51, 52.
10. Jonas, H. *Evoluce a svoboda.*, In: Lidé města (16) 3/2005.
11. Jonas, H., *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, přel. B. Horyna a Z. Bígl, OIKOYMENH, Praha 1997.
12. Jonas, H., et al. "SULLA SOFFERENZA." *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 78, no. 1/2, 2012, str. 11–30.
13. Jonas, H., *Technik, Medizin und Ethik*, str. 45n..
14. Jonas, H., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Illinois, 2001.

15. Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha, Svoboda, 1976.
16. Knaup, M., *Nové chápání přírody jako základ etiky: O aktuálnosti Hanse Jonase.*, in: Drozenová, W., Šimek, V. a kol., *Filosofie Hanse Jonase*, 2019, Praha.
17. Kolářský, R. *Odpovědnost a devastace Země: Hans Jonas a etika životního prostředí*, in: Hála, V. a kol., *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha, Filosofía, 2011.
18. Machalová, T. *Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K.-O. Apel*. Filosofický časopis. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1997, roč. 45, č. 3, str. 445.
19. Machalová, T. *Hans Jonas*, c. d. str. 688.
20. Markoš, A., *Kámen – Zvíře – Člověk.*, in: Markoš, A. a kol., *Jazyková metafora živého*.
21. Portmann, A., *Neue Wege der Biologie*, Berlin, 1962.
22. Rubenstein, A., *Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics.*, 2009, str. 166.
23. Skýbová, M. *Etika a příroda: Proč brát morální ohledy na přírodu?*, Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2011.
24. Sokol, J. *Život a transcendence podle Hanse Jonase.*, in: Lidé města (16) 3/2005.
25. Spinelli, Emidio. "HANS JONAS E LA RESPONSABILITÀ VERSO IL MONDO ANIMALE." *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 78, no. 1/2, 2012, pp. 31–46.
26. Šimek, V., *Morální odpovědnost a její spekulativněteologické pozadí v díle Hanse Jonase*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2018.
27. Vácha, J., *Metafyzika života Hanse Jonase jako stále živý podnět*, in: Filosofický časopis, 2017/4, ročník 65.