

# VZTAH ČLOVĚKA A ZVÍŘETE A JEHO DŮLEŽITOST V SOUČASNOSTI

Pavla Vrtišková

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
pavla.vrtiskova@gmail.com*

## ÚVOD

S RŮZNÝMI druhy zvířat máme různé vztahy, které se mění v čase a prostoru. Slovy Tima Ingolda (1988, 1): „Lidský pohled na zvířata a přístup k nim jsou stejně variabilní jako lidské vztahy. Vychází z úžasné rozmanitosti kulturních tradic, které jsou obecně považovány za punc lidství.“

Nejenže je lidský přístup ke zvířatům variabilní, ale i samotné vztahy nabývají několika podob a jsou víceúčelové. Velkou roli ve vnímání tohoto vztahu hraje kulturní a sociální prostředí. Vztah může v jednom prostředí nabývat čistě pragmatické úrovně, v jiném prostředí může být emocionálním. Někde je zvíře nástrojem, jinde respektovaným a rovnocenným partnerem.

V našem kulturním prostředí se zvířata dělí na několik podskupin („užitková“, „divoká“, „domácí mazlíčci“) a ke všem z těchto podskupin máme naprosto odlišný vztah. Tato klasifikace zvířat je paradoxní; od některých se snažíme odlišit, jiná bereme jako komodity (v zemědělství, obchodu či potravinářském průmyslu), další nám nahrazují či doplňují naše sociální vztahy. Ve všech případech jsme však od nich v našem kulturním prostředí odděleni hranicí. Na jedné straně této hranice stojí člověk, na druhé zvíře.

Vztahy se zvířaty (jak se zvířaty obecně, tak i konkrétně se psy) jsou také tématem antropologických výzkumů, které však až do 20. století sloužily pouze ke zkoumání kategorií lidské společnosti. Věda se o zvířata nezajímala z hlediska jejich podstaty, sloužila pouze

jako okno, skrz které je nahlíženo na lidskou společnost. Toto se však začíná měnit.

Klasifikace zvířat do podskupin je součástí přemýšlení v našem kulturním prostoru. Nejedná se o univerzální fenomén, který je vlastní celému lidstvu. Vychází z dichotomií, ve kterých jsme se naučili přemýšlet, např. kultura a příroda, člověk a zvíře. Na příkladu rozboru díla Tima Ingolda níže ukážu, že některé společnosti mohou o vztahu se zvířetem přemýšlet odlišně a vnímat ho jako rovnocenného partnera ve společně obývaném světě. Dichotomické rozdělení světa na lidský a zvířecí jim není vlastní.

Způsob přemýšlení se také v rámci jednoho prostoru mění v čase. Současné antropologické studie popsané níže volají pro zrušení dichotomické hranice, skrze kterou v naší „západní“ společnosti na zvířata nahlížíme a přemýšlíme o nich. Volají po zrušení hranice tvořící ze zvířat pouhé objekty. Bruno Latour a Donna Haraway vnímají všechny entity, živé i neživé, jako rovnocenné hybridní aktéry s nejasnými hranicemi. Až interakcí s jinými aktéry se podle nich stáváme tím, čím jsme. Na základě interakcí vznikají vztahy, které nás spoluvytvářejí.

Veškeré dichotomie, my a oni, člověk a zvíře, objekt a subjekt, s pevnými oddělovacími hranicemi se stávají zbytečnými a jsou chybným předpokladem pro analýzu světa kolem nás, jehož jsme součástí. Pokud se této distinktivní hranice zbavíme a jako základní analytický nástroj zvolíme vztahovost, může to naše přemýšlení transformovat.

## VYTYČENÍ HRANICE – JEDNODIMENZIONÁLNÍ PŘÍSTUP, ASYMETRIE, ZVÍŘE JAKO OBJEKT

Karteziánský hierarchický dualismus, který je součástí myšlenkové základny tzv. západní společnosti, pracuje se sadou binárních opozic jako kultura a příroda, lidé a zvířata a mnoha jinými, pro naše potřeby však nedůležitými. Prostřednictvím těchto opozic vznikla diskontinuita mezi lidmi a zvířaty, která je v této esejí vyjádřena pojmem *hranice*. Ta se odráží nejen v distinkci lidí a zvířat, ale i v řadě dalších systémů klasifikace. Lidé jsou někdy děleni na „ty, kteří jsou jako my“, a Druhé, „ty, kteří jsou jako zvířata“. Zvířata jsou dělena na ochočená, která jsou jako lidé, a divoká, která nejsou. Ta ochočená jsou v moderní době dělena na mazlíčky, kteří jsou jako lidé, a hospodářská zvířata, která nejsou. Tzv. Druzí slouží slovy Mary Douglas (1975, cit. dle Tapper 1988, 50) jako analogie kontrastu: „v každém konstruovaném světě přírody poskytuje kontrast mezi člověkem a ne-člověkem analogii pro kontrast mezi členem lidské komunity a outsiderem. V posledním a nejširším souboru kategorií představuje tohoto outsidera právě příroda“.

Barbara Noske (1993) píše, že antropologie se stejně jako ostatní sociální vědy prezentuje především jako věda diskontinuity lidí a zvířat, čímž se stává nezpochybnitelně antropocentrickou. Lidskou kontinuitu se zvířaty nachází v antropologii pouze v jakémsi materiálním zbytku z prehistorické minulosti, tedy v genetickém základu „animálnosti“ (animalness), kterou představuje naše tělo; to však tvoří jen hmotný základ, na kterém může vyrůst naše „lidskost“ (humannes). Jak však poukazují současní antropologové, v jiných kulturách žádný takový názor existovat nemusí, lidé mohou naopak vnímat sebe a svět kolem jako kontinuum, nebo mohou vidět ještě mnohem více distinkcí (Tapper 1988). „Klasická antropologie“ ovšem náš „západní“ pohled vnímá do určité míry jako univerzální, s čímž však někteří současní vědci nesouhlasí.

Při vědeckém zvažování kulturních konstrukcí vztahů mezi lidmi a zvířaty a používání zvířat jako metafor pro lidskou společnost se nacházíme v antropologické sféře „totemického myšlení“ (Tapper 1988). Totemickým myšlením je míněno to, že vědci nestu-

dují zvířata z hlediska pouhé subsistence, ale přiznávají jim i náboženský význam a symbolickou, případně metaforickou moc. Antropologický zájem o zvířecí totemy nebo zvířecí symboly však není zárukou neantropocentrického přístupu (Noske 1993).

### *Totemismus*

Výraz totem pochází z algonkinského jazyka kmene Odžibvejů z oblasti Velkých jezer a vyjadřuje označení: „on je mým pokrevním příbuzným“. Vyjadřuje tak klanovou příslušnost neboli vztah vymezující exogamní skupinu na úrovni jedné generace. Totemismus tak označuje systém rituálů a víry, který spojuje určité sociální skupiny, jako jsou klany, s určitými přírodními druhy, obvykle zvířaty (Eriksen 2008; Ingold 2000; Lévi-Strauss 1998). Ráda bych poznamenala, že již v srdci této definice je patrná distinkce mezi sociálními skupinami a přírodními druhy.

Důležitost totemismu vnímali sociální a kulturní antropologové ve svých ranějších studiích zejména dvojím způsobem. Podle Lévi-Strausse (1998) a Harrise (1989) jsou zvířata pro lidské společnosti důležitá buď jako „dobrá k jídlu“ (good to eat), nebo „dobrá k přemýšlení“ (good to think with). Zvířata dobrá k jídlu vyjadřují konkrétní subsistenční funkci pro tu kterou lidskou skupinu. Označením dobrá k přemýšlení se dostáváme k symbolické důležitosti, která je výrazem lidské rationality.

„Klasické“ antropologické studie v obou případech vnímají totemismus jako kulturní prvek pracující se zvířaty jako s objekty, pomocí nichž zkoumáme subjekt, tedy lidi a lidské společnosti. Nepopisují samotný vztah, který mezi lidmi a ostatními druhy existoval. Dle Ingolda (2000) nedávné antropologické studie australských Aboridžinců ukázaly, že asociace klanů s těmito „přírodními“ druhy jsou důsledkem provázanosti lidí se zemí a s bytostmi předků. Totemismus potom není odrazem odlišnosti, nýbrž podobnosti: člověk patří do stejného světa jako jeho okolí. Tyto studie budou hlouběji probrány později.

### *Funkce*

Malinowski dle Lévi-Strausse (1998) tvrdil, že zvířata a rostliny byly vybrány za totemy z důvodu jejich zásadní důležitosti pro subsistenční strategii společnosti (v jeho případě té trobriandské). Praktické důvody výběru zvířat a rostlin předpokládala celá řada dalších antropologů a sociologů, jako byl např. Durkheim, z něhož vycházel Radcliffe-Brown, pohlízející na totem jako znak identity. Popisovali zejména vztah totému a společenského řádu, jinými slovy, používali zvířecí a rostlinné entity ke klasifikaci společnosti.

Podle Eriksena (2008) později Marvin Harris vytvořil teorii kulturního materialismu, která říká, že zvířata slouží k uspokojení materiálních potřeb a souvisí s přizpůsobením se člověka konkrétním ekologickým podmínkám. Harris samozřejmě vnímal i funkce sociální, ale bral je jako druhořadé. Rozpracování jeho myšlenky je nejlépe vidět na příkladu známé teorie o posvátnosti krav v Indii. Harris (1989) tuto posvátnost vysvětluje zejména z pohledu materiálních potřeb Indů. Tvrdí, že krávy jsou uctívány proto, aby je Indové v době krize nezabili a nesnědli, protože z hlediska subsistence a přežití jsou pro ně cennější živé. Krávy rodí telata a dávají mléko, volí jsou zapřaháni do pluhů, tedy jsou nenahraditelní v zemědělství. Zároveň nejsou náročné na krmení, jelikož jedí zbytky ze zemědělské výroby a další potravu si obstarávají sami. Krátkodobý užitek ustupuje racionálnějšímu dlouhodobému.

Přírodní druhy tak byly na základě těchto teorií klasifikovány podle praktické užitečnosti pro lidskou společnost. Naplňovali subsistenční a materiální funkce, byly dobré k jídlu.

### *Symbol*

Zmíněný Radcliffe-Brown ovšem dle Lévi-Strausse (1998) po několika letech svou společensko-klasifikační teorii přehodnotil a pokusil se na totem podívat jako na symbol. Tento přístup později zásadně rozpracoval právě Claude Lévi-Strauss (viz Ingold 2000).

Lévi-Strauss (1998) se vyhraňoval vůči evolucionismu, který dle jeho názoru tvrdil, že totemismus je prvotním uspořádáním společnosti a zároveň univerzálním stadiem evoluce

náboženství. Snažil se ukázat, že totemismus není jednotným zvykovým uspořádáním, a naopak může nabývat různých podob. Dále říkal, že se evolucionisté snaží, vzhledem ke svému ovlivnění křesťanskou tradicí, za každou cenu vyloučit veškeré jevy, které se neshodují s jejich vnímáním univerza, za hranici lidského, a nazývat je „přírodními“. Takto byly do „exilu“ vyhnány celé společnosti. Dle Lévi-Strausse evolucionismus vytyčil hranici mezi divochem a civilizovaným člověkem, a to proto, že tzv. primitivní člověk neuznává genealogii a za svého předka pokládá duchy (zvířecí či rostlinné povahy). Srovnáváním se „západním“ kulturním okruhem evolucionističtí autoři předpokládali nižší, archaičtější stupeň vývoje těchto společností. Evropskou moderní civilizaci tak vydělili z přírody a vznikla pomyslná hranice mezi přírodou a kulturou v antropologii.

V roce 1916 přišel dle Lévi-Strausse (1998) Franz Boas s myšlenkou, že teorie mýtu není jednotná a že domnělá jednotnost existuje pouze v hlavě etnografa. Jinými slovy, mýtus je pouze kategorií našeho myšlení, která se nedá ve stejné podobě předpokládat u všech společností. Je pouze pojmem, který zahrnuje mnoho kulturních jevů. Lévi-Strauss na tuto myšlenku navázal a zformuloval dvě podmínky, jejichž splněním můžeme hovořit o totemismu. Za prvé se jedná o identifikaci lidí se zvířaty či rostlinami, která se prolíná celou společenskou strukturou a odkazuje tak ke vztahu člověka a přírody v oblastech společenského života jako umění, magie, náboženství apod. Druhou podmínkou je pojmenovávání skupin na základě příbuznosti, jinými slovy jde o účinnou klasifikaci skupin společnosti. Klasifikace je potom možná z důvodu vytváření pevně daných vzájemných odlišností. Tyto odlišnosti nabývají podoby protikladných dvojic se společným základem, díky kterému je můžeme srovnávat. V antropologii tak dochází k vytvoření tzv. binárních opozic, které jsou souvztažné a asociální a na jejichž základě jsou klany pojmenovávány podle přírodních druhů. Totemismus tudíž pokrývá vztahy jak kulturního, tak přírodního souboru. Jinými slovy, kategorizace společnosti vychází z přírody, ne naopak, jak se před ním všichni domnívali (srov. Tapper 1988).

Lévi-Strauss (1998) se tak vymezil vůči představě, že společnosti používají zvířecí a rostlinné názvy náhodně. Naopak vysvětlil, že spojení mezi těmito dvěma řády je nepřímé a prochází přes mysl, je tedy dobré k přemýšlení. Tím navrhuje první z antropologických myšlenek, že jsou zvířata a rostliny používané jako totemy proto, že jsou dobré k jídlu.

### *Kritika totemismu a jednodimenzionálního přístupu*

Pohled současné antropologie na „klasické“ studie o totemismu je takový, že ač již byly psány z pohledu funkcionalismu či strukturalismu, stále se jednalo o pohled antropocentrický. Kritika vychází zejména z dělení světa na lidský a zvířecí. Rozdělení tohoto typu vyděluje člověka z jeho prostředí, a co víc, nadřazuje ho nad něj (Ingold 1988). Zvířata nejsou považována za aktéry či subjekty samostatně jednajících; vědci naopak mají tendenci líčit je jako pasivní předměty, se kterými se nějak zachází, nějak se o nich přemýšlí a něco k nim lidé pocíťují (Noske 1993). Tento pohled se ovšem nezdá být univerzálním, jedná se o etnocentrické vnímání „Západu“, zatímco ostatní kultury mohou své prostředí nahlížet naprosto odlišným způsobem (Ingold 1988).

Jak jsem již zmínila, nedávné etnografické studie australských Aboridžinců ukazují, že asociace klanů s jinými druhy je důsledkem provázanosti lidí se zemí a bytostmi předků. Podle antropologů, i Aboridžinců samotných, pak může být právě tato provázanost vyjádřením konceptu totemismu (Ingold 2000). Vztah mezi člověkem a zvířetem je zahrnut do vztahu ke společným předkům, jejichž jsou živými inkarnacemi. Lidé samozřejmě musí lovit (stejně tak i sbírat) z důvodu zajištění obživy a jejich přístup k lovu je, dle slov Philippa Descoly (2007), velmi světskou aktivitou k zajištění potravy. Z jejich pohledu ovšem sdílejí se zvířata stejnou podstatu, jejíž konečný zdroj, jak jsem již popsala výše, leží v zemi. Člověk a zvíře, oddělení v životě, jsou smířeni ve smrti a při pohřbu, to jest prostřednictvím konečného návratu těla do země, ze které oba vyrostli (Ingold 2000).

Z toho vyplývá, že člověk není oddělen od zvířat a jiných ne-lidských druhů, není vydě-

len z prostředí, ve kterém žije, nýbrž je jeho součástí prostřednictvím navázaných vztahů (Ingold 2000). Descola (2007) hovoří podobným jazykem, když popisuje amazonské indiány. I přesto, že aktivně loví zvířata jako potravu, případně se jich obávají jakožto dravců, smýšlejí o nich jako o osobách, s nimiž mohou interagovat podle společenských pravidel.

Je zřejmé, že to, co v „západní“ společnosti hraje ve vnímání zvířete hlavní roli, je pouhou jeho reprezentací. Jde o symbolický „kábát“, který neodpovídá reálným živým tvorům. Sociokulturní studie interakcí a vztahů mezi lidmi a zvířaty jsou především oknem, skrze něž jsou zkoumány aspekty lidských společností. Není zvykem, že by projevovaly zájem o zvíře samotné (Mullin 1999). Nejen v této debatě, ale v antropologii jako celku, byla zvířata obecně vnímána jako „goods to eat“ nebo „goods to think with“, přemýšlelo se jejich prostřednictvím, nikoliv však o nich (Pauknerová et al. 2016). Je zajímavé, že Stella (cit. dle ibid.) používá výraz „goods“, tedy „zboží“, nikoliv „good“, tedy „dobré“. Myslím, že to ještě lépe vystihuje závěry uvedené výše.

### HRANICE

„Klasické“ antropologické tvrzení, že příroda je lidský konstrukt, není jednoznačně platné a dle současných studií, které níže představím, bychom jej měli revidovat. Ingold (1988) si myslí, že pohled lovců a sběračů by měl být brán v potaz, jelikož jejich vidění reality podléhá odlišné kulturní konstrukci. Abychom tomu porozuměli, musíme znovu přemýšlet o našem způsobu popisu lidského jednání, vnímání a poznávání. Musíme lépe prozkoumat náš způsob chápání prostředí, ve kterém žijeme, také vztahy s ním a odpovědnost vůči němu. Přinejmenším bychom neměli identifikovat celé prostředí, nebo minimálně jeho nelidské části, s přírodou. Okolní svět totiž může být „přírodou“ pouze pro bytost, která je z něj vydělena, a tudíž ho neobývá. Jinými slovy, stejné fyzické prostředí a objekty v něm mohou lidé z různých intencionálních světů vnímat v různých kontextech, a ne ve všech je zvykem se z něj „dobrovolně“ vydělovat.

Ve způsobech myšlení a v praktickém konání společností lovců a sběračů, které

popsal Ingold (ibid.), nemá samozřejmě oddělování kultury a přírody místo. Člověka vnímají jako bytost, která je aktivně, prakticky a vnímavě spolu s ostatními bytostmi ponořena do jednoho společně osídleného světa. Tato „perspektiva pobytu“ (dwelling perspective) nám poskytuje lepší způsob, jak se vyrovnat s povahou lidské existence, než alternativní ontologie „západní“, jejímž výchozím bodem je „vytržení se“ ze světa.

S touto myšlenkou souvisí stereotypní výklad společnosti lovců a sběračů pohledem „západní“ antropologie. Ta je vnímá jako přežívající exempláře „přírozeného“ stavu lidstva. Ingold (ibid.) zkoumá, jakým způsobem se tyto dvě odlišné ontologie projevují v zobrazení vztahu lovců k jejich zvířecí kořisti. U lovců-sběračů a pastevců tento způsob označuje soulovím „od důvěry k dominanci“ (from trust to domination), u „západní“ společnosti pak „od divokosti k domestikaci“ (from wild to domestication).

#### *Od důvěry k dominanci*

Ingold (2000) ze svého alternativního pohledu tvrdí, že samotní lovci a sběrači neznají nic podobného „západnímu“ vydělení člověka z prostředí a jeho nadřazení nad přírodu. V jejich vnímání se námi vytvářená dichotomie lidstvo versus příroda slučuje do jediného pole vzájemných vztahů, jež jsou součástí společného světa. Rozdílné vnímání vztahů ke zvířatům mezi skupinami lovců-sběračů a pastevců pak Ingold popisuje jako „od důvěry k dominanci“. Ani jeden z těchto typů společnosti však nemá blízko k „západnímu“ dělení zvířat na divoká a domestikovaná.

Pro lovce a sběrače je sběr důležitější než lov, jsou tedy závislí na sdílení. Sdílení se ovšem neomezuje na mezilidský vztah, nýbrž zahrnuje celé prostředí. Vztahy se zvířaty a rostlinami aktivované při lovu a sběru a vztahy mezi lidmi aktivované při sdílení Ingold popisuje nejen jako analogické, nýbrž identické. Tato zásada, která je stejná v činnostech sdílení a v oblasti lovu, je onou důvěrou. Ingold (ibid.) používá vyjádření Toma Gibsona, podle něhož je konkrétním vyjádřením tohoto aktu sdílení společenství (companionship). Podstatou důvěry je potom kombinace

oboustranné autonomie a závislosti, jelikož důvěra má v sobě vždy prvek rizika pramenícího z ochoty či neochoty protistrany. Lovci-sběrači jsou sice závislí na svém prostředí, ovšem neznamená to nutně, že ztrácejí svoji autonomii. Ve vztazích založených na důvěře je autonomie zachována i přes závislost, jedná se o vztah založený na darování. V kontrastu s tím mají pastevcí vztahy založené na reciprocitě, závislost je tedy koncipována jako povinnost oplácení, a jedná se proto o vztahy založené na dominanci.

Ingold (ibid.) popisuje dávání se ze strany zvířat člověku u loveckých Kriů ze severovýchodní Kanady. Z jejich perspektivy osobnost není manifestní formou lidstva, spíše člověk je jednou z mnoha vnějších forem osobnosti. Kriové tímto poukazují na skutečnou jednotu s okolím, kterou upřednostňují před diferenciací. Lovci a sběrači přistupovali ke zvířatům jako k sobě rovným, neupírali jim osobní autonomii. Podle Ingolda se proto jednalo o vyrovnaný vztah založený na přátelství, respektu a dobrovolnosti. Vyjádřeno to bylo tím, že se zvíře lovci samo „dávalo“, dovolilo mu, aby ho zabil. Člověk nelovil pro zábavu, ale proto, že to bylo nutné z důvodu přežití. Kdyby zvířata více využíval, porušil by důvěru a respekt a zničil tak vzájemnost a vyrovnanost vztahu. Lidé se zvířaty byli součástí jednoho světa. Neměli nadřazený pohled jako „západní“ civilizace, cítili se být jen drobnou součástí přírody. Nedrancovali prostředí, nýbrž s ním vedli dialog.

Dřívější antropologické studie měly tendenci zobrazovat život lovce a sběrače jako neustálý boj o existenci, což se později ukázalo jako omyl. Již Marshall Sahlins podle Ingolda (2000) představil názor, že životní prostředí lovce a sběrače je jakési skladiště, ze kterého si bere, co potřebuje. Nevolí však nadbytek, jelikož by mu byl přítěží v kočovném životě. Lidé neznají nedostatek, své omezené potřeby uspokojí snadno a bez nutnosti vynaložit velké úsilí.

Podle Ingolda (ibid.) je však i tento názor spíše zkreslený, protože životní prostředí se nedá brát jako pasivní zásobárna zdrojů. Všechno je živé a propojené. Lovci a sběrači, pokud mají přežít a prosperovat, musí udržovat vztahy se svým prostředím stejně, jako

musí udržovat vztahy s jinými lidskými bytostmi. Lov je jako u mnoha severních společností koncipován jako obřad regenerace, je nedílnou součástí reprodukčního cyklu zvířat a lidí. Lovci však zároveň musí dodržovat pravidla; pokud tak nečiní a zacházejí se zvířetem a jeho darem neuctivě (nedodržují řádné postupy při spotřebě masa nebo způsobují zbytečnou bolest a utrpení zvířeti při jeho zabíjení), již se k nim příště nevrátí. Největšími urážkami jsou pro zvíře zbytečné samoúčelné zabíjení a nedostatečné sdílení masa v rámci komunity. Tento názor, tedy střídmost, péče o prostředí, neplýtvání a nevytváření zbytků, je v rozporu se Sahlinovým oportunistickým neuváženým využíváním zdrojů.

U pastevců se vztah změnil a z důvěry se stala dominance. Přes veškerou pokornou péči a ochranu ze strany pastevců se jednalo o závislý a nevyrovnaný vztah. Osud zvířat byl kontrolován pastýřem, ta byla jeho majetkem, a proto, ač neochočena, v podřízeném postavení (Ingold 1988; 2000). Přestože se vztahy pastevců se zvířaty velmi lišily od těch, které stanovili lovci, spočívaly na základní úrovni na stejném předpokladu, totiž že zvířata jsou stejně jako lidské bytosti obdařena schopnostmi vnímavosti a autonomní činnosti, které jsou buď respektovány, jako při lovu, nebo překonány nadřazenou silou, jako při pasení.

Toto je základní rozdíl mezi dominancí a domestikací; dominance neznamená, že člověk dosáhl takového stavu bytí, který ho vytrhuje ze světa, v němž žijí všichni ostatní tvorové. Vztah a respekt jsou stále důležitými faktory, zvíře je subjektem, nikoliv objektem, jak je tomu při domestikaci. Až s příchodem průmyslového chovu hospodářských zvířat byla zvířata v praxi i teorii omezena na pouhé „objekty“ (Ingold 2000; Mullin 2002). Domestikace jde ruku v ruce s lidskou exploatací, společně vypráví příběh o lidském vzestupu, který drží vše pod kontrolou, včetně vlastní animálnosti. Divoká příroda je strach nahánějící oponent, proto je třeba ji ovládnout či se jí zbavit. Vše divoké je známkou chaosu, ďábla, a ve jménu božím se musí transformovat do civilizovaného; změnit zlo v dobro; cokoliv stojí v cestě neúprosnému pochodu civilizace, má být zničeno (Serpell 1996).

Je důležité podotknout, že ani jeden z těchto alternativních typů vztahů, jak důvěra, tak dominance, není v žádném smyslu více či méně pokročilý než druhý. Je důležité zbavit se tendence myslet na vztahy založené na důvěře jako na morální, nebo v podstatě „dobré“, a na ty, které jsou založeny na nauce, jako na „špatné“. Jsou prostě jen jiné. Když se lovci stali pastevci, začali se vztahovat ke zvířatům a k sobě navzájem jinými způsoby. Ale naznamená to, že by učinili nějaké první kroky na cestě k modernitě, jak na to pohlížíme my svým „západním“ pohledem (Ingold 2000).

Zatímco „západní“ myšlení vychází z předpokládané dichotomie mezi člověkem a zvířetem, myšlenková linka Krů se zdá být spíše opačnou. Jinými slovy zde nacházíme ontologickou rovnocennost lidí a celého jejich nelidského prostředí. V tomto procesu vztahy, které lidské bytosti navazují mezi sebou, tvoří jen jednu část celkového pole vztahů zahrnujícího všechny živé věci. Neexistuje tedy radikální rozpor mezi sociálními a ekologickými vztahy, první spíše tvoří podskupinu druhých. To naznačuje možnost vzniku nového typu ekologické antropologie, která bude mít za výchozí bod aktivní zapojení lidských bytostí do složek jejich světa. Skutečný svět tak najednou přestává být „přírodou“ a stává se prostředím pro lidi (ibid.).

#### *Kritika antropocentrismu, antropomorfismu a objektivizace zvířat*

Podíváme-li se zpět na „klasičtější“ antropologii, zvířata byla v těchto studiích vždy přítomna, avšak převážně jako pasivní předměty lidské manipulace, hmotné (materiální) či duchovní (symbolické). Slovy Molly Mullin (2002, 388): „starožitnost tohoto tématu z něj dělá výhodnou pozici pro zmapování dějin disciplíny a mnoha z jejích nejdůležitějších koncepčních posunů a konfliktů“. Zároveň tvrdí, že zvířata v antropologii nabízejí nový pohled na minulost a možnou budoucnost disciplíny. Eugenia Shanklin (cit. dle Pauknerová et al. 2016) dokonce věří, že zkoumání interakcí člověka a zvířat může být jednou z nejvýraznějších snah antropologie.

Barbara Noske (1993) v 90. letech tvrdila, že bohužel neexistuje žádný podobor antropologie, který by se čistě zabýval vztahy se zvířaty. Z jejího pohledu je to paradoxní, protože ze svého předmětu je antropologie vědou o druhém a měla by tedy představovat intersubjektivní a holistický přístup. Jen to, že jsou zvířata jiná, nás neopravňuje z nich tvořit objekty a degradovat je na nižší stupeň než člověka jak v teorii, tak v praxi. Její kritika je namířena proti antropocentrické předpojatosti antropologie a redukcionistickému a objektivizujícímu obrazu zvířat v terénu: „Antropologové obvykle definují svou disciplínu, antropologii, jako studium anthropos (lidstva) a myslí si, že je naprosto přirozené věnovat jen malou nebo žádnou pozornost ne-lidské říši zvířat.“ (ibid., 185).

Tato koncepce vychází z předpokladu, že kulturní a společenské chování neexistuje mimo lidský svět. Noske říká: „Tyto jevy jsou považovány za výlučně lidské, což je pohled, který ukotvili antropologové a jejich kolegové na základě kruhového argumentu, že zvířata, jelikož nejsou člověkem, nemohou být společenskými nebo kulturními bytostmi.“ (ibid., 186). V antropologii podle Noske (cit. dle Pauknerová et al. 2016) převládá předpoklad, že lidé jsou jedinými bytostmi schopnými vytvářet společnost, kulturu a jazyk, zatímco zvířata bývají považována za předměty (objekty) nebo organismy primárně řízené svými individuálně založenými genetickými konstitucemi.

Projevem antropocentrické předpojatosti je například myšlenka, že zvířatům nemůžeme připisovat nějaké vysoké psychické schopnosti, myšlenky nebo pocity. Jejich chování je vysvětlováno v termínech jednoduchých reflexů a instinktů (Serpell 1996). Zvířatům je odpíráno vědomí a záměrnost jejich jednání. Stejně tak osobnost jako stav bytí je otevřena pouze lidem (s výjimkou „kvazi-lidských“ zvířat, jako jsou „domácí mazlíčci“) (Ingold 1988).

Zvířata jako celek fungují v antropologii jako základní antiteze všeho, co podle společenských věd dělá člověka člověkem; svoji „lidskost“ stavíme proti „zvířecosti“. Sociální vědy se přednostně projevují jako vědy discontinuity mezi lidmi a zvířaty. Biologie a etologie se staly vědami o zvířectvu, proto je vše, co se týká zvířat, vysvětlováno z biologického

a genetického hlediska. Mnoho sociálních vědců tak přijalo biologickou představu zvířat za svou a neuvědomilo si, že „tento obraz zvířat je deanimatizovaný biologický konstrukt“ (Noske 1993, 188–189) a zobrazuje zvířata jako „redukované lidi“.

Proti antropocentrismu poté můžeme postavit antropomorfismus, který představuje další vědecké nebezpečí, jelikož se jedná o prostou transplantaci lidských pocitů a myšlenek zvířatům a jelikož je často nesen přílišnou sentimentalitou či prostou neznalostí. V současné vědě proto převládá kritika tohoto přístupu stejně jako kritika antropocentrismu. Vědci tvrdí, že do zvířat nemůžeme projikovat lidské způsoby chování a prožívání, jelikož se jedná o kulturní i druhově specifickou záležitost (Ingold 1988; Mullin 1999). Serpell si myslí (1996), že antropomorfismus je univerzální lidský sklon, který často vede k dezinterpretaci, jelikož se s ním pracuje na antropocentrickém základě.

Současní antropologové tedy vybízejí k přezkoumávání závěrů dřívějších studií zabývajících se vztahem lidí a zvířat. Prosazují, aby byla zvířata zkoumána více sama o sobě, a nejen jako prostředky sloužící k zkoumání společenských uspořádání či procesů. Zvířata už by neměla být brána jako objekty dobré k jídlu či k přemýšlení, nýbrž jako samostatné entity, aktéři, se kterými žijeme a interagujeme (Gibas et al. 2011). Dále by měl být dle Mullin (1999) přehodnocen jednodimenzionální přístup k některým problémům, jakými jsou například vysvětlení jídelních tabu či právě totemismus, a ty by pak měly být zkoumány multidimenzionálně, tedy například kombinací sociálního a materialistického přístupu.

#### BOURÁNÍ HRANICE – MULTIDIMENZIONÁLNÍ PŘÍSTUP, SYMETRIE, ZVÍŘE JAKO JEDNAJÍCÍ AKTÉR

Současné etnografické práce zkoumají zvířata v širokém geografickém a tematickém spektru. V této souvislosti byla objevena nová témata, jako jsou zvířata a biotechnologie, zvířata ve městech, průmyslové potravinářské řetězce, ekoturistika, nová sociální hnutí, globální kapitalismus, historie disciplíny a budování (národní) identity, zatímco více tradiční

témata jako totemismus a další klasifikační systémy zůstaly relevantní (Mullin 2002).

Současné antropologické studie zároveň znevažují myšlenku ležící v srdci modernity, tedy že ne-lidé nemají žádné autonomní jednání, že jsou pouhými zdroji, které mohou být využívány a manipulovány dle naší libovůle. Vědci se zamýšlejí nad tím, jak se stalo, že byla hranice v podobě dichotomie lidské/ne-lidské vlastně vytyčena. Zdá se, že tento pohled není pouze antropocentrický, nýbrž veskrze esenci-alistický. Když se nad tím zamyslíme, nelze o tomto problému přemýšlet jinak než skrze dichotomii my/oni. Co vlastně dělá člověka člověkem a ne-člověka ne-člověkem (Gibas et al. 2011)?

Vypadá to, že můžeme hovořit o ochranné funkci této hranice. Metaforicky se jedná o pevnost lidskosti. Uvnitř obranných zdí se nachází kultura a společnost, zatímco vše ostatní, chaotické, nesmyslné, zuřivé, co je využíváno a zneužíváno, je drženo násilím vně. Jsme opravdu tak moderní, když toto děláme? A opravdu jsme takto striktně oddělení, nebo naopak existují díry ve zdi, díky kterým vznikají aliance s těmi Druhými? Cílem „nových“ studií je nabídnout ne-lidskou perspektivu, pohled zpoza zdi interpretovaný a prezentovaný sociálními vědci, tzv. „human-fortress-specialists“ (ibid.).

### *Lidsko-zvířecí studia – hybridy*

V současném „západním“ světě můžeme pozorovat stále více paradoxů ve vnímání zvířat. Tyto paradoxy souvisí s protichůdnými rolami, které může zvíře v lidském životě hrát, od člena rodiny přes ztělesnění přírody až po komoditu, jejímž krajním případem je role masa. S tím souvisí rostoucí potenciál konfliktu ve vztazích člověk-zvíře. Kontroverzní aspekty tohoto vztahu se projevují při vykořisťování zvířat, ať už na jatkách, nebo v zábavních parcích. S rostoucím potenciálem konfliktu se také kupí politické a etické úvahy (Pauknerová et al. 2016).

Tyto proměny vedly ke vzniku antropologie zvířat jakožto součásti lidsko-zvířecích studií (ibid.). Jelikož někteří vědci (viz výše) tvrdí, že se k výzkumu vztahů člověk-zvíře nepřístupuje dostatečně kriticky, vznikl v 21. století pod-

bor kritických zvířecích studií. Svým explicitním kritickým přístupem k antropocentrismu tato studia zkoumají politické a etické otázky, které se vztahují k zacházení s ne-lidskými bytostmi (Mullin 2002).

V rámci své vlastní disciplíny může být antropologie zvířat umístěna do oblasti multi-druhové etnografie. Studie tzv. zvířecího obratu doplňuje zájem i o jiné ne-lidské organismy a výzkum jejich koncepčních a materiálních souvislostí s lidmi (Pauknerová et al. 2016).

Mimořádně důležitými autory na pozadí „zvířecího obratu“ jsou Donna Haraway a Bruno Latour. Píší mimo jiné o tom, jak vybudování hranice mezi přírodou a kulturou (a všech jejích podsložek jako je člověk/zvíře), kterou Latour označuje jako velké moderní rozdělení (great modern divide), formuje a ovlivňuje způsob, jakým „západní“ moderní lidé vnímají svět a sebe v něm, a nabízejí epistemologické stejně jako ontologické alternativy. Donna Haraway (2008) ukazuje, že kategorie člověka, celý lidský druh, a dokonce i jednotliví lidé jsou utvářeni pomocí ne-lidí a stejně tak i ne-lidé jsou utvářeni námi. Vzájemné ovlivnění popisuje na příkladu rozvíjejících se tkání v embryu, které získávají svou konečnou pozici a formu pouze v kontaktu s tkáněmi jinými. Tvrdí, že jsme nikdy nebyli (zcela a pouze) člověkem. Bruno Latour je autorem teorie sítě aktérů (actor-network theory). Síť (network) každé dané situace (ať už je to objev bakterií, plány na novou formu veřejné dopravy v Paříži, nebo chov ryb na Islandu) rozšiřuje a rozostřuje velké moderní rozdělení přírody a kultury. Této binární opozici bychom se dle jeho názoru měli vyhnout jako analytickému nástroji. Důležitou premisou je, že s jakýmkoliv aktérem sítě by se mělo zacházet stejně, jinými slovy není dobré rozdělovat lidské a zvířecí aktéry (Pauknerová et al. 2016).

Haraway i Latour myslí na lidské i ne-lidské subjekty jako na hybridy, chaotické bytosti bez jasně vnímatelných hranic. Tento fakt nevyhnutelné nevýslovnosti a složitosti hranic, kulturních, technologických, geografických, materiálních nebo sémiotických musí mít dle Stelly (2016) na mysli každý antrozoológ. Jelikož neexistují jasně ohraničitelné věci kultury a věci přírody, neexistují ani čistě ohraničení lidé



a zvířata. Obecně je nutné při výzkumu volit symetrický přístup, tedy zacházet s výzkumnými subjekty rovným způsobem. Požadavek symetrie vychází z předpokladu, že zvířata mají přirozené hodnoty, jsou schopna se účastnit kognitivních úkolů, jsou to cítící emocionální bytosti, které sdílejí historické a evoluční cesty s lidmi (Pauknerová et al. 2016). Mnozí autoři (např. Haraway 2003) proto předpokládají, že jsou téměř stejní jako my. Předpokládají tedy podobnost více než rozdílnost.

Celkové přehodnocení konceptu kultury v mnoha antropologických směrech je dalším aspektem trendu odklonu od antropocentrických a objektivizujících přístupů ke zvířatům. Podle Mullin (2002) mnozí kulturní a sociální antropologové v posledních 15 letech pochybují o užitečnosti a platnosti koncepce kultury, přestože do této doby byla uznávána za hlavní předmět antropologického studia. Důvody pro tuto pochybnost jsou složité, založené zejména na tom, že o kultuře je přemýšleno jako o součásti systému problematického hierarchického dualismu kultura/příroda (člověk/zvíře, mysl/tělo, muž/žena). Kulturní antropologové proto hledali alternativy konceptu kultury, a to i z toho důvodu, že biologičtí antropologové, zejména primatologové, revidovali předpoklady, že kultura je jednoznačně lidská (Pauknerová et al. 2016).

#### *Aktéři – Bruno Latour*

Podle Latoura (1993) svět popisovaný jako hybridní neboli svět neurčité smíšené hybridity porušuje velké moderní rozdělení přírodního a kulturního světa. Základem je položit si otázku, jaká je samotná povaha hybridity. Hybridita nemusí být dle Latoura konečným argumentem, nemusí stát na jednom pevném místě, jako je tomu u konceptů přírody a kultury. Koncept hybridity byl vytvořen, aby odpovídal našim zkušenostem s tím, že žijeme s heterogenními entitami.

Latourova teorie pracuje s hybridností z hlediska aktéra a sítě, kterou svým jednáním tvoří. Latour nepřemýšlí o klasickém ontologickém termínu entity, jejíž podstatou je statická existence, nýbrž o konceptu aktéra, který jedná. Tvrdí, že svět sestává z aktérů. Existence není důležitá, důležitá je akce.

Aktér je určen k tomu, aby konal s dalšími aktéry, a ti, aby na něj opět zpětně působili. Neexistují žádní ne-aktéři, jen nekonečná škála zahrnující lidské aktéry, technické objekty, zvířata, přírodu. Naše vztahy k těmto jednajícím subjektům se samozřejmě mohou lišit. Zároveň aktéři nikdy nejsou jedno, ale násobkem, a to z toho důvodu, že jsou vytvářeni různými vztahy s jinými jednajícími. Vztahy pak mohou nabývat různé povahy, a v tomto okamžiku mluvíme o aktéřské síti, kde ovšem neexistují žádné pevné hranice. Naopak aktérství překračuje veškeré hranice všech možných ontologických oblastí jako je příroda, kultura, diskurz a podobně. Z důvodu této neohraničenosti jsou aktéři vždy hybridními aktéry (Gibas et al. 2011).

Podle Latoura jsou dvě centrální třídy aktérů – lidé a ne-lidé. Modernita dle Latoura zapomíná na heterogenní spojení hybridů a snaží se je natlačit do čistých homogenních forem; jedná se buď o členy společnosti, nebo přírody. Z hlediska výše popsaného však není možné je v těchto „škatulkách“ udržet. Aplikováním této metody nám vznikají různé reality, například různé přírody a různí ne-lidé. Už si nemusíme vybírat mezi správností lidského nebo ne-lidského, kulturou nebo přírodou v environmentálních sporech, ale mezi odlišnými, různými přírodami, různými ne-lidmi. Aktéři nevytvářejí realitu uvnitř společenského nebo symbolického světa, ale ve světě hybridních vztahů. A jiní (ať už lidští, nebo ne-lidští) aktéři nejsou nikdy považováni za pouhé pasivní materiály sociální konstrukce (ibid.).

Jinými slovy, všichni jsme aktéři, a tímto přístupem se smývá pevná hranice mezi lidmi a zvířaty. Nahlížíme je skrze interakci, která nabývá mnoha podob; nevnímáme je skrze jasnou dichotomii my/oni, nepohlížíme na ně skrze zeď. Podobný přístup prezentuje i Haraway, která mluví o nejasnosti hranice mezi lidmi a zvířaty a o důležitosti vztahu mezi nimi, které popisuje na konkrétním příkladu soužití člověka se psem.

#### *Vztah – Donna Haraway*

Donna Haraway (2003) se zabývá vstupem psa jako aktéra do společenského života (companion dog). V tomto smyslu popisuje tzv.

signifikantní jinakost, která je definována jako charakteristika určující věci/směry/bytosti s naprosto odlišnou historií od lidské, avšak s těžko představitelnou, ale nutnou společnou budoucností. Pod vlivem antropoložky Marilyn Strathern přirovnává Haraway signifikantní jinakost k termínu „částečné spojenosti“. Strathern mluví o tom, že definování opozit je nesmyslné, naopak je třeba všimnout si částečné spojenosti všech věcí, která všechny věci ovlivňuje (Haraway 2003). Pes se tedy svým soužitím a interakcí s člověkem prakticky stává významným druhým (Gibas et al. 2011).

Haraway (2003) je přesvědčena, že mezidruhové soužití tyto druhy ovlivňuje až na vývojové (a tedy možná i genové) úrovni. Způsobeno je to tím, že se spolu vyvíjí, koexistují. Zároveň pochybuje o správnosti dělení druhů, pokládá si otázku, jestli je vůbec nějaké dělení jako takové správné a mělo by existovat. Vztah člověka a psa označuje jako vztah vyznačující se signifikantní jinakostí. Vztah bere u společenských druhů (companion species) jako základní jednotku k analýze. Tvrdí, že vztah člověka a psa sebou přináší ty samé otázky jako vztah člověka a stroje (kyborga – kybernetického organismu).

Na základě několika příběhů Haraway (ibid.) popisuje události, které měly velký vliv na vztah člověka a psa. Domestikaci psa jako „pracovního náradí“ označuje za „epochu měnící“ událost. Tvrdí, že to nemusel být nutně člověk domestikující psa, ale že si oba druhy navzájem mohly vyjít vstříc. Jiní vědci se snaží definovat koexistenci člověka a psa na základně nějakého charakteristického rysu, zatímco Haraway tvrdí, že samotná koexistence (a koevoluce) je distinktivním rysem. Nelze rozlišovat vzájemné přizpůsobování, vzniklé koexistence a koevolucí, na biologické a kulturní. Tuto dělicí čáru mezi genetickým a environmentálním přizpůsobením obecně zpochybňuje.

Haraway (ibid.) dále tvrdí, že myšlenka nepodmíněné lásky psa k člověku je od začátku mylná a obě strany (člověka i psa) poškozující. Na základě knihy *My Dog Tulip* J. R. Ackerleyho preferuje spíše myšlenku, že člověk a pes mají mezi sebou intersubjektívni prostor, který naplňují. Předpoklad lásky staví psa do nebezpečné pozice, kdy je zcela závislý na roz-

maru člověka. Jednodušší pozici mají pracovní psi (např. ovčáctí), kteří jsou respektováni za práci, kterou vykonávají. Takoví psi jsou závislí na respektu a důvěře lidí, což je stabilnější pozice.

Haraway věří, že společný vývoj lidí a psů (alertness to otherness in relation) umožnil nejen psům lépe reagovat na povely lidí, ale i lidem lépe porozumět jednání psů, ovšem s tím dodatkem, že odmítá přirovnávání zvířat k lidem, jde jí o specificitu. Pokud má člověk psa, pak i pes má člověka. Lásky, odhodlání a touha po dovednosti s dalším (osobou/zvířetem) nejsou hry s nulovým součtem. Skutky lásky jako trénink přináší skutky lásky jako pečování o jiný, vznikající svět. To je jádro jejího *The Companion Species Manifesto* (Haraway 2003).

Dona Haraway již svým cyborgsko-informačním mostem překlenula propast mezi organickými a technologickými subjekty, mezi živými, krvavými, teplými lidmi a chladem, neživou hmotou. Souvisí to s její velmi důležitou myšlenkou, že jsme vlastně nikdy nebyli lidmi. Jak píše: „miluji skutečnost, že lidský genom lze nalézt pouze v zhruba 10 % všech buněk, které zabírají ten prostor, který nazývám svým tělem, ostatních 90 % buněk je naplněno genomy bakterií, hub, řas a dalších, které v celkové symfonii hrají tak důležitou roli, že díky nim zůstávám naživu... Moji malí společníci mě několikanásobně převyšují, abych to řekla lépe, stala jsem se dospělým člověkem právě v jejich společnosti. Být jedním vždy znamená být s mnoha jinými. Některé z těchto osobních mikroskopických živých bytostí jsou pro mě nebezpečné, pro mě, která teď píše tuto větu, ti jsou však také kontrolováni díky opatřením této koordinované symfonie všech ostatních, nejen lidských, buněk, které činí mé vědomé já možným“ (Haraway 2008, 3–4). To znamená, že my lidé jsme taktéž hybridy (Pauknerová et al. 2016).

## ZÁVĚR

Jak bylo řečeno výše, vztahy mezi zvířaty a lidmi hrají důležitou roli nejen v lidském životě, ale i v dějinách sociální a kulturní antropologie jako akademické disciplíny. Zájem o propojení člověka a zvířete však většinou

vychází z antropocentrických motivů. „Klasičtější“ antropologické studie zkoumaly člověka vyděleného z okolního prostředí a zvířata postavily proti němu. Ta pak sloužila jako prostředek k ukotvení lidství, a to negativním vymezením lidské identity a jedinečnosti. Lidé tak byli izolováni z přírody jako nejvyšší a nejlepší bytosti. Tím byla nakreslena dichotomická hranice mezi lidmi a zvířaty. Zvířata byla vnímána jako dobrá k jídlu a dobrá k myšlení, ovšem nebyla jim přiznána schopnost jednat. Jinými slovy se stala vhodným prostředkem k analýze podmínek lidské kultury a společnosti, ale sama o sobě stála vždy na okraji zájmu.

Současné antropologické studie, napsané po tzv. „animal turn“, se touto myšlenkou inspirovaly a vztahy mezi člověkem a zvířetem začaly zkoumat z jejich podstaty. Zvířata začala být vnímána jako sociální subjekty a autonomní aktéři. Binární opozice, jako je příroda a kultura či člověk a zvíře, byly dekonstruovány a jejich platnost a užitečnost zpochybněna a kritizována jako antropocentrická. Nové koncepce těchto kategorií odmítají tvrdé a nepochybnitelné hranice a rozpoznávají kontinuitu a podobnost mezi lidmi a zvířaty. Žijeme v mnohohodnovosti, hybridní společnosti bez jasných hranic, kde se vše ovlivňuje skrze vzájemné vztahy.

Tím se nám však pohled na zvířata komplikuje, a to právě z důvodu jejich širokého využití a vnímání. Tato šíře vztahů způsobuje myšlenkové paradoxy, které souvisí s protichůdnými rolmi zvířat v lidském životě. Zvíře je zároveň členem rodiny i komoditou atp. To může souviset s odosobněním se od zvířat, tedy jejich objektifikací, či naopak s připisováním lidských vlastností, tedy antropomorfizací. Současné antropologické studie, zkoumající společnost jako hybridní komunitu založenou na sdílených významech, ovlivněných a zájmech, se snaží nepodlehout lákavému, avšak nežádoucímu antropomorfismu.

Etnografický výzkum byl vždy založen na tom, že etnograf žije s jinými osobami a poznává, jaký tento život je. Celá metoda je založena na ztělesněné intersubjektivitě. Ovšem jsme opravdu schopni zažít podobnou intersubjektivitu i se zvířaty? Stella (cit. dle Gibas et al. 2011) ve svém souhrnu tvrdí, že je možné,

že etnografie má kvůli nemožnosti intersubjektivitě v pochopení zvířat zjevné limity.

Intersubjektivní a symetrické studium zvířat je velmi složité. Podle mého názoru jediná možnost, jak zvířata studovat, aniž bychom sklouzávali k antropomorfismu, je skrze vztah s člověkem a jeho intersubjektivní prostor. Jak nastínila Haraway (2003), sama koexistence je distinktivním rysem. Člověk však musí ke zvířeti přistupovat vnímavě a s respektem. Nechat se vzájemným vztahem ovlivňovat a dopřát zvířeti prostor vztah spoluuvářet.

Myšlenka vzájemného intersubjektivního vztahu je velmi dobře představitelná v případě vztahu se psem, ale naopak hůře ve vztahu se zvířetem „užitkovým“. Z mé perspektivy je vztah se psem, kterého neantropomorfizujeme, nýbrž k němu přistupujeme jako k jednáající autonomní bytosti subjektivně vnímající tento vztah, prvním krokem k pochopení a respektování všech ostatních zvířat. Podle mého názoru je výzkum vztahů se zvířaty důležitý zejména z hlediska posunu lidského smýšlení o světě kolem nás a o našem místě v něm. Zborcení dichotomie, vydělující člověka a nadřazující ho nad svět a bytosti svět obývací, je úspěšným startem k této změně.

Dle mého názoru se závěry ze současných vědeckých studií o vztahu se zvířaty ve smyslu rovnocenné konceptualizace ještě nepropsaly do reality běžného života. V mém prostoru i čase zvířata stále dělíme do podskupin a každou z nich vnímáme jiným způsobem. Myslí si, že zvířata zařazená do skupin „divoká“ a „užitková“ vnímáme jako objekty a vztahy s nimi (pokud se v jejich případě o vztahu dá vůbec hovořit) bychom nepopsali jako rovnocenné. Zároveň si myslím, že jako objekty vnímáme i podskupinu „domácích mazlíčků“, ač to není na první pohled zřejmé. Dle mého soudu však ke změně v „lidovém“ vnímání zvířat může jako most sloužit právě tato podskupina, konkrétně psi. Vyhnedli se jejich antropocentrickému a antropomorfnímu popisování a začneme-li na ně nahlížet jako na svébytné subjekty, se kterými sdílíme společný intersubjektivní prostor, možná potom změním pohled i na ostatní zvířata. Ideálně v takové hloubce, že je již nebudeme dále stavět jako lidský protipól.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Uvedené závěry a názory se opírají o výsledky

## PODĚKOVÁNÍ A ZDROJE PODPORY

Děkuji vedoucímu mé bakalářské práce Mgr. Ladislavu Touškovi, Ph.D., a Katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

## POUŽITÉ ZDROJE

Descola, Philippe. 2007. „Beyond Nature and Culture: Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology.“ *Proceedings of the British Academy* 139, 2005 Lectures.

Eriksen, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál.

Gibas, Petr, Karolína Pauknerová a Marco Stella, eds. 2011. *Non-Humans in Social Science: Animals, Spaces, Things*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Haraway, Donna J. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harris, Marvin, 1989. *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Vintage.

Ingold, Tim, ed. 1988. *What is an Animal?* London: Routledge.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1998. *Totemismus*. Bratislava: Chronos.

Mullin, Molly. 1999. „Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships.“ *Annual Review of Anthropology* 28 (1): 201–224.

Mullin, Molly. 2002. „Animals and Anthropology.“ *Society and Animals* 10 (4): 387–394.

Noske, Barbara. 1993. „The Animal Question in Anthropology: A Commentary.“ *Society and Animals* 1 (2): 185–190.

Pauknerová, Karolína, Petr Gibas a Marco Stella, eds. 2016. *Non-Humans and after in Social Science*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Serpell, James. 1996. *In the Company of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper, Richard. 1988. „Animality, Humanity, Morality, Society.“ In *What Is an Animal?*, ed. Tim Ingold, 47–62. London: Routledge.

Vrtišková, Pavla. 2019. *Vztah člověka a psa a jeho důležitost v současnosti*. Bakalářská práce. Plzeň: Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni.

---

mého empirického výzkumu prezentovaného v bakalářské práci (Vrtišková 2019).