

Od posthumanismu k hyperhumanismu

Michael Hauser

Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

michael.hauser@pedf.cuni.cz

Abstract:

From Posthumanism to Hyperhumanism

Humanism is in a state of crisis, for which there are three principle reasons. The first results from theoretical criticisms from post-structuralism, feminism, postcolonialism and environmental thinking. The second flows from scientific and technological developments (biogenetics, evolutionary theory, robotics and artificial intelligence) and the third from scientific and technological capitalism. We are in a post-human time of transition that invites us to seek alternative conceptions of the human being. I introduce here an approach elaborated by Rosi Braidotti, which belongs to neo-materialist posthumanism. I acquaint the reader with Claire Colebrook's argument that posthumanism has preserved a bias about the value of life. It is necessary to overcome it and accept the perspective of extinction. I then show the conceptual problems and ideological contradictions of these theories and propose the development of a different alternative: hyperhumanism.

Keywords: posthumanism, new materialism, anthropocentrism, Rosi Braidotti, Claire Colebrook, Theodor W. Adorno, Alain Badiou, hyperhumanism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.10>

Na troskách humanismu

Evropský humanismus se jako soubor určitých premis a koncepcí rozpadá několik desetiletí a v současné době se zdá, že je v krizi natolik hluboké, že nezbyvá než vyhlásit jeho konec. Spolu s ním se rozpadá pojetí člověka, které bylo základem osvětských a moderních společenských, politických a ekonomických projektů jak liberální, tak socialistické orientace. Myšlenka civilizačního pokroku, ideály svobody a rovnosti, lidská a občanská práva, racionální volba v tržním chování, kolektivní emancipační vize jsou principy, které předpokládají humanistické chápání člověka. Podle humanismu se lid-

ská bytost vyznačuje specifickými schopnostmi a vlastnostmi, které v různých aspektech překračují přírodní danosti. Humanismus obecně vymezuje člověka jako bytost, která má rozumové, volní a paměťové schopnosti, svobodnou vůli, svědomí, mravní odpovědnost, uměleckou imaginaci a tvořivost, touhu po absolutnu atd. Humanismus pak měl různé podoby. Kromě renesančního a osvěcenského humanismu vzpomeňme na liberálněhumanistické myšlení, které považuje člověka za svobodnou a racionální osobu, jež je nositelkou individuálních práv a svobod, k nimž náleží právo na soukromé vlastnictví, právo rozhodovat o svých životních cílech, právo posuzovat legitimnost všech omezení individuální svobody. Socialistický humanismus v člověku spatřoval bytost schopnou vytvořit společnost, která umožní plný rozvoj specificky lidských schopností všech lidí. Křesťanský humanismus věřil, že člověk je obrazem božím (*imago Dei*), a na podobnosti se Stvořitelem zakládal lidskou důstojnost a výsadní postavení člověka v řádu Stvoření.

Myšlenky humanismu jsou v posledních desetiletích vystaveny útoku ze tří směrů, které telegraficky popíšu. První směr útoku je veden z oblasti postmoderní filosofie, feminismu, postkolonialismu a environmentálního myšlení. Od sedmdesátých let roste vnímavost k odvráceným stránkám humanismu osvěcenského, liberálního, socialistického (marxistického) a křesťanského, která souvisí s postmoderní nedůvěrou vůči „velkým vyprávěním“ (Lyotard). Francouzští poststrukturalisté se zaměřili na metafyzické a kulturně mocenské předpoklady evropského humanismu a rozvinuli anti-humanistickou podezřívavost vůči pojmu člověka. Foucault píše o humanismu jako o formě moderní epistémy, k níž náležejí institucionální disciplinační praktiky. Derrida dekonstruuje pojem člověka, v němž spatřuje efekt určitých textových mechanismů. Deleuze pojímá humanismus jako univerzalistickou konstrukci, která manipuluje vitalistními toky touhy a potlačuje jejich singularitu. Feministické teoretičky jako Luce Irigarayová nebo bell hooks poukazují na to, že humanistický ideál člověka je především symbolem muže, který je navíc mužem evropským, bílým, pohledným, tělesně schopným, jak jej znázorňuje příznačná da Vinciho kresba *Vitruviánský muž*. Ta vyjadřuje estetickou normu krásy, která podle nich upevňuje patriarchát. Postkoloniální kritické humanismu, např. Gayatri Spivaková a Edward Said, zpochybňují domnělou humanistickou univerzalitu jako eurocentrický nástroj koloniálního myšlení a spatřují v ní výraz západní kultury a její touhy ovládat jiné. Environmentální myslitelé se zaměřují na vztah mezi humanistickým pojetím člověka jako míry všech věcí a ovládáním a vykořisťováním přírody. Humanismus je v jádru antropocentrický a vytváří nadřazený postoj člověka vůči živočichům a přírodě vůbec. Antropocentrismus vyvolal antropocén, který se považuje za geologické období, jež je utvářeno lidskou čin-

ností. Humanismu jako původci antropocentrismu se tak přisuzuje vina za ekologickou destrukci planety (Maria Miesová a Vandana Shivaová).¹

Humanismus je také vystaven útoku ze strany současné vědy a technologického vývoje. Biogenetika umožňuje geneticky ovlivňovat vlastnosti lidských bytostí a tím dopředu utvářet „přirozenost“ člověka. Liberální pojetí svobody a autonomie však předpokládalo, že člověk má své vlastnosti a schopnosti „přirozeně“, tedy nezávisle na rozhodnutí jiných.² Neurovědy jsou schopny simulovat lidský nervový systém a externě vyvolat senzorické reakce, které jsou pro člověka neodlišitelné od jeho „vlastního“ vnímání. Lidské vědomí tím přestává být autonomní. Evoluční teorie a primatologie odhalují genetické struktury, které máme společné s vyššími primáty a s dalšími zvířaty. Tím se zpochybňují difference mezi lidskou bytostí a zvířaty. Robotika dokáže vytvořit stroje, které se podobají lidskému tělu a napodobují jeho pohyby. Umělá inteligence v podobě GPT vstoupila do světa internetu a miliony uživatelů s ní vedou rozhovory jako s druhým člověkem či novým druhem inteligentních bytostí. Není sice jisté, zda lze vytvořit umělou superinteligenci, která bude mimo lidskou kontrolu, avšak tento vývoj nemůžeme vyloučit.³ Třebaže se dnes takový scénář zdá nepravděpodobný, není nepředstavitelné, že se v nějaké vzdálenější budoucnosti propojí biogenetika, robotika a umělá inteligence a vznikne nadlidská superbytost, která bude „tělesně“, „rozumově“, „paměťově“ a v některých dalších ohledech mnohem schopnější než lidská bytost. Jsou myslitelé, kteří tvrdí, že tato umělá superbytost se dokáže reprodukovat a dále se vyvíjet bez zásahu člověka.⁴

Na myšlenky humanismu se konečně vede útok ze strany vědeckého a technologického kapitalismu. Ten podporuje výzkum a ekonomické využití biogenetiky, neurověd, robotiky, umělé inteligence a dalších věd a technologií kvůli akumulaci kapitálu, který je svou povahou mimo kontrolu veřejnosti i demokratické politické reprezentace. Mocné biogenetické a další korpo-

1 Podrobněji k těmto pozicím s uvedením zdrojů viz Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press 2013, s. 65nn., *passim*.

2 Více viz Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Přel. A. Bakošová. Praha, Filosofia 2003.

3 Nield, D., Researchers Say It'll Be Impossible to Control a Super-Intelligent AI. *ScienceAlert*, 18. 9. 2022 [cit. 8. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.sciencealert.com/researchers-say-itll-be-impossible-to-control-a-super-intelligent-ai](https://www.sciencealert.com/researchers-say-itll-be-impossible-to-control-a-super-intelligent-ai).

4 Ve světle současných diskusí o umělé inteligenci je třeba ocenit myšlení Egona Bondyho, který její „nadmírné“ možnosti antcipoval před půl stoletím a již tehdy začal filosoficky promýšlet její důsledky pro budoucnost člověka. Mou výhradou je, že chybou umělé superinteligence může být nepřítomnost biologických omezení, která budou narušovat její „dokonalost“. Viz Hauser, M., Ontologie Egona Bondyho jako antcipace současné filosofie. *Filosofický časopis*, 69, 2021, č. 4, s. 825.

race rozpouštějí hranice mezi člověkem a biogenetickými vynálezy, roboty, umělou inteligencí a činí tak kvůli imperativu zisku bez ohledu na etické nebo obecně lidské principy. Vědecký a technologický kapitalismus prosazuje postantropocentrický způsob myšlení a jednání, který je některými teoretiky považován za postantropocentrismus, jenž je „nelidský“.⁵

Antihumanistická teoretická kritika, vědecko-technologický vývoj a postantropocentrický kapitalismus vytvářejí situaci, v níž slábnou a hroutí se zavedené humanistické principy a myšlenková budova humanismu se proměňuje v trosky. Přitom si uvědomujeme, že humanistické principy nemůžeme jednoduše odvrhnout, neboť tím by se rozpadla většina společenských institucí, která je na nich postavena. Jak by vypadalo čistě postantropocentrické soudnictví, ve kterém by byl bez náhrady zrušen pojem právního subjektu? Koho bychom soudili za spáchané zločiny, pokud by tu nebyl „humanistický“ pojem osoby odpovědné za své činy? Rozpadl by se princip každého typu smlouvy, neboť jak se v postantropocentrické společnosti definují smluvní strany a jejich závazky? Jak by vypadala postantropocentrická demokracie, která by zrušila „humanistický“ pojem člověka a občana? Bude pak politicky rozhodovat také umělá inteligence a zvířata a budou mít právo nám vládnout?

Lidská bytost se nalézá v období, kdy její dosavadní humanistické pojetí odumírá a nové se teprve namáhavě a experimentálně rodí, aniž známe výsledek. Tento stav odpovídá vlastnostem doby přechodu či interregna, které jsem podrobně vyložil v knize *Doba přechodu*.⁶ Podobně se vyjadřuje také Rosi Braidottiová, která současnou dobu přechodu nazývá posthumánní krizovou situací.⁷ Je to doba, která následuje po postmoderní situaci a po situaci postkoloniální, postindustriální a postkomunistické, v níž převažovala anti-humanistická kritika humanismu a šířilo se povědomí o negativních stránkách humanismu, kolonialismu, industrialismu a emancipačních projektů.⁸ Posthumánní krizová situace se od předchozího období liší tím, že hlavním tématem již není negativní vymezování se vůči humanismu, nýbrž postupujeme dále a zkoumáme otázku, jaké jsou alternativy vůči rozpadajícímu se humanismu. Jak se vyjadřuje Braidottiová, posthumánní krizová situace je

5 Braidotti, R., *The Posthuman*, c. d., s. 65.

6 Hauser, M., *Doba přechodu. Transzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha, Filosofia 2021, s. 13nn.

7 Braidottiová píše: „Jako všichni lidé žijící v době přechodu nemáme vždy jasno v tom, kam jdeme, a dokonce ani nedokážeme vysvětlit, co přesně se s námi děje a co se kolem nás odehrává.“ Braidotti, R., *The Posthuman*, c. d., s. 196. Viz také s. 1nn., kde rozebírá různé aspekty posthumánní krizové situace.

8 Tamtéž, s. 1.

„historický okamžik, který označuje konec protikladu mezi humanismem a antihumanismem a sleduje odlišný diskurzivní rámec, neboť na nové alternativy pohlíží s větší afirmativností... Posthumanistická perspektiva směřuje k vytváření alternativních způsobů, jak pojímat lidský subjekt.“⁹ Posthumánní doba přechodu se vyznačuje otevřeními různých cest při hledání alternativního pojetí člověka, z nichž se některá dostávají do vzájemného napětí. Obecně se lze domnívat, že v naší době začal probíhat zápas o budoucí pojetí člověka.

Vlivnou alternativou k humanistickému pojetí člověka se dnes staly koncepce spjaté s tzv. novým materialismem. Rosi Braidottiová, Manuel DeLanda, Levi R. Bryant, Karen Baradová a další teoretici tzv. nového materialismu vytvořili posthumanistická pojetí lidské bytosti provázaná s pojmem vitalistní dynamické materie a s komplexním vztahem k mimolidským útvarům, strojům, technologiím a Zemi.¹⁰ Zaměřím se na koncepci „postčlověka“ Rosi Braidottiové, v níž nalezneme pravděpodobně nejrozsáhlejší neomaterialistické pojetí.

Nomadický postčlověk (Braidottiová)

Rosi Braidottiová své uvažování nazývá kritický posthumanismus a slovu „kritický“ dává dvojí význam. Jednak navazuje na postmoderní kritiku subjektu, logocentrismu, reprezentace, dialektiky, dualismu atd. a jednak je kritická k nehumánním sociálním praktikám globálního kapitalismu, jakými jsou chudoba, hladomor a bezdomovectví.¹¹ Braidottiová kritizuje nehumánní podmínky, v nichž jsou lidé nuceni žít. Kapitalistický postantropocentrismus považuje za nelidský a vyhlašuje program postantropocentrického posthumanismu.¹² V něm se mají nomadismus, hybridizace a další fenomény vyvolané globálním kapitalismem přetvořit na prvky, které „znovuzaloží“ nároky na subjektivitu, propojení a sounáležitost mezi subjekty lidského a mimolidského druhu.“¹³

Braidottiová vypracovává pojetí posthumánního subjektu, které vychází z Deleuzova myšlení a z neomaterialistického chápání „života“ (*zoe*) jakožto živoucí látky, která je procesuální, interaktivní a nevymezená a má schop-

9 Tamtéž, s. 37.

10 Pro základní seznámení s teoretikou nového materialismu viz Dolphijn, R. – Tuin, I. van der, *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor, Open Humanities Press 2012; Janoščík, V. (ed.), *Objekt*. Praha, Kvalitář 2015.

11 Braidotti, R., *The Posthuman*, c. d., s. 111.

12 Tamtéž, s. 92.

13 Tamtéž, s. 50.

nost dynamické sebeorganizace. Život spjatý s touto látkou není výlučným právem lidských bytostí, nýbrž dle této autorky přináleží také všem animálním mimolidským bytostem. Tato látka dává všem formám života jeho vitalitu.¹⁴ Posthumánní subjekt je tímto způsobem propojen s nekonečnou mnohostí jiných bytostí a spolu s nimi tvoří „vitální síť komplexních interakcí“.¹⁵ Podle Braidottiové je tato vitální látková síť čímsi prvotním, kdežto ztráta (např. psychoanalytická „kastace“), nesouměřitelné chybení a nepřekonatelné oddělení jsou údajně vyprodukované „panskými narativy“, které díky nim vyvolávají fantazijní představy o potřebě jednoty, totality a jednosti. Panskými narativy se myslí pojmy vyjadřující negativitu, s nimiž pracuje psychoanalýza, marxismus, postmarxismus a kritická teorie.¹⁶ Tato teoretická vychází z přesvědčení, že negativitu lze převést na afirmativní pojetí vitalistní látky a že negace je ve skutečnosti antropocentrická konstrukce, jejímž účelem je zdůvodnit výlučné postavení člověka. Braidottiová považuje překonání negativity za klíčový pojem „posthumánní nomadické etiky“.¹⁷ Základní formou posthumánní subjektivity je afirmativně chápaná mnohostní látka (*zoe*). Braidottiová proto tvrdí, že principem posthumánní subjektivity je „ne-jedno“, které vyjadřuje nesjednotitelnou mnohost.¹⁸ Posthumánním bytostem se tímto způsobem přisuzuje „zoe-centrická subjektivita“ a v souvislosti s jejími komplexními vztahy se Zemí se jim připisuje rovněž subjektivita „geo-centrická“.¹⁹

Braidottiová z těchto ontologických premis vyvozuje posthumánní etické maximy a transformační postupy. Především je to zoe-centrické egalitářství, podle něhož bychom měli opustit nárok na dominantní postavení lidského druhu ve světě živých organismů a ukončit „antropolatrii“, jak navrhuji teoretici práv zvířat nebo některé strany zelených.²⁰ Podle Braidottiové bychom měli učinit další krok a rozpustit samotné pojetí *lidského* subjektu, které bylo základem humanistické představy o nadřazenosti člověka nad přírodou. Braidottiová pak vykresluje transformační postup, při němž je třeba se humanistickému pojetí subjektu odcizit a dezidentifikovat se s ním. Měli bychom se zbavit zažitých antropocentrických návyků, zvláště návyku, že myšlení chápeme jako pojmovou reprezentaci. Inspirovat se můžeme Deleuzovou aktivní „deteritorializací“ a postkoloniální metodou odpoutávání se

14 Tamtéž, s. 60.

15 Tamtéž, s. 100.

16 Tamtéž.

17 Tamtéž, s. 191.

18 Tamtéž, s. 100.

19 Tamtéž, s. 193.

20 Tamtéž, s. 76n.

od důvěrně známého (*de-familiarization*).²¹ Lidský subjekt se má takto transformovat v subjekt postlidský, který se odpoutá od normativních hodnot antropocentrického řádu, od jeho institucí a diferencí, a vnoří se do „mezi-vztahového, mnohohlavního a transdruhového toku nastávání prostřednictvím interakce s mnoha jinými“.²² Tímto způsobem se lidská bytost stane tím, co dříve považovala za své „jiné“ a vůči čemu se vymezovala. Bude se stávat zvířetem a vůbec vším živým (*zoe*), a stejně tak se bude stávat strojem a pak také Zemí.

Posthumánní transformace člověka povede ke vzniku subjektu, v němž bude afirmativním způsobem probíhat nekonečný proces stávání se jiným, a bude se v něm rozpouštět každá difference, která při tomto procesu může vzniknout. Tento nomadický „postčlověk“ bude v sobě zakoušet existenci ostatních živých bytostí, strojů a Země. Podle Braidottiové tím vznikne „silná etika eko-sofistického smyslu pro sounáležitost“, která vyjádří „nesyntetické chápání vztahového pouta, které nás spojuje“.²³ Posthumánní etika bude obsahovat tyto zásady: zrušení imperativu zisku, důraz na kolektiv, přijetí vztahovosti a virálního „znečištění“ zdánlivě cizorodými prvky, společné experimentování s možnými volbami a jejich uskutečňováním a nový vztah mezi teorií a praxí, v němž tvořivost bude hrát ústřední roli. Podle těchto zásad údajně vznikne politický a etický subjekt, který bude vytvářet nomadické sítě a proměňovat celkovou společenskou praxi.²⁴

Braidottiová předložila koncepci postčlověka, která usiluje o rozpuštění všech předpokladů antropocentrických nároků a rozvíjí egalitární přístup ke všemu živému. Tento „zoe-egalitarianismus“ se zakládá na propojení subjektu na jeho nejhlubší úrovni s pozitivitou vitální materie života (*zoe*). Podle této autorky překonání iluze negativity a důraz na život/*zoe* povede k afirmativní politice, která bude šířit pozitivní vztah ke všem lidským i mimolidským bytostem.²⁵ Nomadický postčlověk působí jako pozitivní alternativa k humanismu, díky níž začne postupná proměna komplexních vztahů mezi lidskou společností, živými bytostmi, technikou a Zemí.

Pod touto pozitivitou však objevíme různé rozpory a také jeden znepokojující rys, který na celou tuto neomaterialistickou koncepci vrhá temné světlo. Je jím oslabení smyslu pro sebezáchovu lidstva tváří v tvář hrozící ekologické katastrofě, jak zní hlavní námitka, kterou rozvíjím níže.

21 Tamtéž, s. 88n.

22 Tamtéž, s. 89.

23 Tamtéž, s. 169.

24 Tamtéž, s. 191.

25 Tamtéž, s. 103.

Posthumánní teorie vymření (Colebrooková)

Claire Colebrooková v několikasvazkové knize s příznačným názvem *Smrt postčlověka* klade zásadní otázku: Jaké jsou důvody k tomu, že si přejeme přežití lidského druhu?²⁶ Tato autorka vyvodila z neomaterialistického posthumanismu logický závěr, že je „skandální“, aby člověk přisuzoval svému přežití větší význam než přežití ostatních živých bytostí. Colebrooková dovádí do důsledku posthumánní způsob myšlení a činí poslední krok: odmítá základní předpoklad morální filosofie a humanismu vůbec, jímž je nezpochybnitelná hodnota lidského života. Konstatuje, že sebezáchovná a formotvorná schopnost lidského života je měřítkem, podle něhož antropocentričtí myslitelé posuzují hodnotu všech ostatních forem života. Živočichové, kteří mají větší schopnost výběru mezi různými možnostmi, mají z antropocentrického pohledu větší právo na život než ostatní živočichové. Co je nahodilé, neformenné, difuzní a inertní, není chápáno jako forma života.²⁷ Jestliže antropocentrické hledisko opustíme, měli bychom být důslední a změnit naše pojetí hodnoty života. Lidský život pak přestane být nezpochybnitelnou hodnotou. Naším hlavním tématem již nebude starost o to, zda a jak lidský druh přežije a jak se adaptuje na budoucnost, nýbrž to bude otázka, zda pro nás vůbec nějaká budoucnost je. Mnohem palčivějším problémem než teodicea je dnes podle Colebrookové „antropodicea“, tedy předložení důvodů, jimiž lze ospravedlnit další existenci lidského druhu.²⁸

Colebrooková uvažuje takto: Nalézáme se v období nazývaném antropocén, v němž se lidská činnost stala natolik celoplanetární, že vytváří specifickou geologickou vrstvu. V antropocénu probíhá vlivem lidské činnosti postupné vymírání živých organismů a pomalu se přibližuje destrukce života na planetě.²⁹ Přichází doba, kdy budeme svědky „konce života“, který nastává kvůli následkům lidské činnosti, jimiž je „masové vymírání, vyčerpání zdrojů, jež ohrožuje lidský řád, klimatická změna, která postupuje větší rychlostí, než byly predikce exponenciální akcelerace, a dokonce zvláštní mutace lidského mozku vyvolaná digitálními technologiemi a vizuální kulturou, která věští „konec kognitivního člověka“.³⁰ Autorka pokračuje, že „lidstvo je násilné, příliš násilné; co souží lidstvo, není hrůza existence, nýbrž je to lidstvo, které nedokáže dělat nic jiného než ničit sebe sama i své prostředí, a to vše

26 Colebrook, C., *Death of the PostHuman. Essays on Extinctions*, Vol. 1. Ann Arbor, Open Humanities Press 2014, s. 199.

27 Tamtéž, s. 203.

28 Tamtéž, s. 204.

29 Tamtéž, s. 40.

30 Tamtéž, s. 186.

– zvráceným způsobem – za účelem jeho vlastní krátkozraké, zkratové a do sebe zahleděné budoucnosti“.³¹

Chmurné autorčiny úvahy nás mají přimět k tomu, abychom opustili jak lidský, tak postlidský pohled a osvojili si představu, že se blížíme k hromadnému vymírání lidských i postlidských bytostí. Antropocén dříve či později údajně skončí a přijde postantropocén, věk bez přítomnosti lidské civilizace a civilizovaných forem lidského života. Tato filosofka nevylučuje, že na planetě přežije nějaká jiná forma lidského života, která se možná bude podobat životu přírodních kmenů.³² Colebrooková lidský i postlidský život nazírá z hlediska „nelidského“ postantropocénu, který se prý neodvratně blíží. Podle této myslitelky bychom na svět i sami na sebe měli hledět tak, že odložíme přesvědčení o našem „nezpochybnitelném“ právu na život.³³ Měli bychom přijmout za své, že lidský ani postlidský život nemá žádnou hodnotu. Podle Colebrookové to neznamená, že bychom měli aktivně usilovat o vlastní zánik. Běží jí o to, abychom se plně konfrontovali s nepřítomností hodnoty, která se připisovala lidské existenci.³⁴

Colebrooková považuje antropocén za období, které je utvářené lidskou civilizací, v níž člověk získal antropocentrické vlastnosti. Ty v něm vězí hlouběji, než odpovídá pouze kapitalistickému systému, v němž antropocentrismus vrcholí a člověk v masovém rozsahu ničí planetární ekosystém. Podle této autorky nejsou destruktivní projevy civilizace otázkou jedné ekonomické formy, nýbrž patří k její celkové povaze. Colebrooková proto tvrdí, že destruktivní vztah lidstva k planetě se neomezuje pouze na kapitalismus, a tudíž že pojem kapitálocén jakožto alternativa k termínu antropocén neposkytuje dostatečné vysvětlení toho, co se s planetou a lidmi děje.³⁵

Hlavním argumentem Colebrookové je, že dějiny lidské civilizace jsou totožné s antropocénem. Ten se vyznačuje vytvořením lidských vlastností a hodnot (hodnoty lidského života), které jsou základní formou vztahu civilizovaného člověka k přírodě. Tento vztah má destruktivní dopad na planetu Zemi i na lidský druh a povede k vymření civilizačních podob člověka. Colebrooková proces zániku lidstva považuje za neodvratný, neboť lidskou civilizaci chápe tak, že v jejím jádru jsou destruktivní síly, které se spolu s vývojem ekonomických systémů umocňují. Podle ní je těžko představitelná

31 Tamtéž, s. 199.

32 Adkins, P. – Parkins, W. – Colebrook, C., *Victorian Studies in the Anthropocene: An Interview with Claire Colebrook*, 19: *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 26 [Victorian Ecology], 2018 [cit. 4. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://19.bbk.ac.uk/article/id/1721/](https://19.bbk.ac.uk/article/id/1721/).

33 Colebrook, C., *Death of the PostHuman*, c. d., s. 22.

34 Tamtéž, s. 205.

35 Adkins, P. – Parkins, W. – Colebrook, C., *Victorian Studies in the Anthropocene*, c. d.

taková civilizace, která nebude mít ekologické destruktivní účinky. Z toho důvodu může uzavřít, že kvůli výše popsáným krizovým fenoménům směřujeme ke konci civilizované lidské existence. Je proto na čase, abychom přestali lpět na hodnotě lidského života a osvojili si vizi světa po konci antropocénu. Až přestaneme lpět na antropocentrické představě o hodnotě lidského života, sneseme pomýšlení, že civilizované lidstvo vymře.

Rozpory posthumanismu

Braidottiová jako představitelka neomaterialistického posthumanismu předložila alternativu k humanistickému pojetí člověka, které však z hlediska Colebrookové stále vězí v předsudku o nezpochybnitelné hodnotě života. Tak je tomu i přesto, že tento život je chápán jako postantropocentrická látka, která jménem zoe- a geoegalitarianismu ruší difference mezi člověkem a ostatními formami bytí. Colebrooková nastoluje perspektivu vymření lidstva, které se týká také ostatních podob planetárního života.

Její argumentaci je třeba ocenit za její důslednost, nicméně se domnívám, že se v ní skrývá nejméně jeden nedostatek. Tím je způsob, jímž Colebrooková vymezuje lidskou civilizaci. Adorno a Horkheimer v knize *Dialektika osvícenství* rovněž odhalují její destruktivní struktury, které vznikají již na úsvitu civilizace, zároveň však ukazují, že civilizace je odpovědí na neúprosný tlak přírody na člověka.³⁶ Civilizace v sobě nese dva póly, které na sebe vzájemně působí a přetvářejí se. Je to jednak princip třídního panství, který vede k proměně lidí i přírody na podrobené objekty, a jednak potenciál k osvobození od nadvlády přírody nad člověkem a od nadvlády člověka nad člověkem.³⁷ Braidottiová a další neomaterialističtí posthumanisté z hlediska Adornovy a Horkheimerovy kritické teorie vytvořili nový mýtus o přírodě jako toku pozitivních energií (zoe) a přehlížejí „nelidské“ či negativní stránky přírody, jimiž jsou krutost a bestialita, požívání slabšího tvora silnějším, boj na život a na smrt, přírodní katastrofy, které nezohledňují živé tvory. Vyhraněnými slovy Slavoj Žižka, příroda není moudrá matka, nýbrž je to nelítostná „mrcha“, v níž probíhají „stupidní“ destruktivní procesy. Lidstvo není pouze katastrofou pro prostředí, nýbrž samo se vynořilo následkem katastrof, jakou bylo vyhnutí dinosaurů.³⁸

36 Adorno, T. W. – Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Hauser – M. Váňa. Praha, Oikymen 2009.

37 Podrobně viz Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*. Praha, Filosofia 2005.

38 Žižek, S., *Freedom from Nature: the ultimate enslavement. The end of nature is the end of humanity*. IAI, 29. 6. 2022 [cit. 8. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://iai.tv/articles/freedom-from-nature-the-ultimate-enslavement-auid-2168](https://iai.tv/articles/freedom-from-nature-the-ultimate-enslavement-auid-2168).

Adorno rozlišuje dva významy přírody. Je to příroda jako souhrn přírodních sil a „příroda“ jako společenská kategorie. Co vnímáme jako přírodu, je vždy spoluurčované formou našeho sociálního života uvnitř civilizace. Pojetí přírody a živých tvorů, jaká se objevují v neomaterialistickém posthumanismu, lze chápat jako projekci civilizovaného způsobu života, v němž se minimalizoval kontakt s krutostí a strádáním v reálné přírodě. Braidottiová nahrazuje antropocentrické vyobrazení člověka v da Vinciho kresbě *Vitruviánský muž* svou představou o přírodě: kočičkou.³⁹ Nepřipouští si, že by zde měli být myš nebo pták rozsápaní kočkou nebo kočka s její bestiální energií, kterou tak přesvědčivě zobrazoval Picasso. Civilizačně utvářenou představu o přírodě jako domácích mazlíčcích pak Braidottiová dovádí až k myšlence zoe-egalitarianismu. Taková myšlenka je možná v civilizovaném prostředí městského života, v reálné přírodě je však zcela nesmyslná: Kde je rovnost mezi kočkou a myší nebo rysem a zajícem? Příroda je hierarchická a více nerovná, než jsou lidské společnosti s největší mírou nerovnosti. Myšlenka rovnosti se prosazovala v sociálních bojích uvnitř civilizace a ve své moderní podobě byla odpovědí na sociální darwinismus, který se odvolával na zákony přírody, např. na přírodní výběr schopnějších, které mají právo ovládat sociálně slabší.

Colebrooková se na rozdíl od Braidottiové neoddává těmto imaginárním představám o přírodě, avšak své realistické chápání přírody jako místa kreativity i destrukce nepropojila se svým vymezením civilizace. V civilizaci spatřuje její destruktivní síly, nevidí však její druhý pól, jímž je vytvoření sociálních a ekonomických systémů, které zvyšují naši šanci odolávat destruktivním silám přírody. Stejně tak přehlíží, že v civilizaci vznikly organizační formy, technologie a emancipační strategie, které umožňují změnit charakter společnosti tak, aby lidská civilizace začala postupovat směrem k ekologickému metabolismu s přírodou. Díky nim máme stále možnost odvrátit svůj zánik i zánik mnoha dalších forem života. Perspektiva vymření lidstva nemusí být jedinou podobou budoucnosti, jak nám sugeruje Colebrooková. Je však pravda, že pokud tuto perspektivu přijmeme za svou, popřeme tím možnost změny a nečeká nás vskutku nic jiného než vymření.

Peter Daubner píše, že jsme první generací, která má dostatečné vědecké poznatky o všech procesech, které rozvracejí planetární ekosystém. Zároveň jsme pravděpodobně poslední generací, která tyto procesy může zvrátit.⁴⁰ S ohledem na mimolidské formy života pak lze argumentovat tak, že povin-

39 Braidotti, R., *The Posthuman*, c. d., s. 73.

40 Daubner, P., Od antropocénu ku kapitalocénu. K postmarxistickému environmentálnímu myšlení. *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení*, 6, 2022, č. 1, s. 65.

ností lidstva je především přežití. Lidstvo je odpovědné za rozvrácení planetárního ekosystému, a proto je odpovědné také za jeho záchranu. Souhlasím s Daubnerovým přístupem k pojmu antropocén, podle něhož je zapotřebí obecně uvažovat v termínech antropocénu, ale tento obecný pohled je nezbytné zaostřit a zaměřit ho na sociálně-ekonomický systém kapitalismu, který se vykazatelně kryje s obdobím, kdy lidská činnost začala rozvracet planetární ekosystém (fosilní průmysl, masové znečištění oceánů, odlesňování deštných pralesů atd.). Žijeme v období, které se dá příhodně nazvat kapitalistický antropocén (John Bellamy Foster a Brett Clark).⁴¹

Pokud v úvahách o antropocénu zohledníme roli kapitalistického socioekonomického systému, změní se téměř vše. Uvědomíme si, že k odvrácení planetární ekologické katastrofy nestačí zrušit antropocentrické pojetí člověka a stávat se zvířaty či Zemí, jak navrhuje Braidottiová. Kvůli globálním sociálním nerovnostem k tomu nestačí ani pouhé nové technologie či ekologicky upravené tržní mechanismy. Spolu s uvedenými autory dospějeme k poznání, že je nutné v krátké době změnit sociální, ekonomické a politické vztahy a získat kontrolu nad organizací a charakterem produkce a nad distribucí nadproduktu. V praktické rovině to znamená, že je zapotřebí vytvořit environmentálně společenské hnutí, které bude – pokud možno celoplanetárně – prosazovat spravedlivý přechod k zelené ekonomice a skuteční egalitární systémové změny. Jeho charakter lze z těchto důvodů vyjádřit tak, že to bude hnutí ekosocialistické, jak argumentuje např. Alan Thornett, či nerůstově komunistické, jak dokazuje Kohei Saito.⁴² Pokud zohledníme zásadní vliv socioekonomického systému a z našeho poznání vyvodíme politické závěry, jedinou schůdnou cestou k odvrácení vymírání se ukazuje perspektiva „ekologické revoluce“ (Fred Magdoff a John Bellemy Foster).⁴³ Před námi se pak otevrou dvě perspektivy: vymření nebo ekologická revoluce.⁴⁴

Jestliže přijmeme perspektivu lidského vymření, jak navrhuje Colebrooková, znamená to, že spolu s námi vymře mnoho dalších forem života. Tento argument má dva kroky. Za prvé spočívá v obecně přijímaném tvrzení, že vymírání přírodních druhů bude pokračovat stejnou či ještě větší měrou,

41 Tamtéž, s. 66.

42 Thornett, A., *Facing the Apocalypse. Arguments for Ecosocialism*. [London], Resistance Books 2019. Viz též Kovel, J. – Löwy, M., *International Ecosocialist Manifesto. Environment and Ecology*, [Paris] 2021 [cit. 3. 10. 2023]. Dostupné z [www: http://environment-ecology.com/political-ecology/436-an-ecosocialist-manifesto.html](http://environment-ecology.com/political-ecology/436-an-ecosocialist-manifesto.html); ekosocialistický web *Climate & Capitalism* [cit. 3. 10. 2023]. Dostupné z [www: https://climateandcapitalism.com/](https://climateandcapitalism.com/); Saito, K., *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*. Cambridge, Cambridge University Press 2023; Hauser, M., *Manifest socialistického hnutí*. Praha, Neklid 2023.

43 Daubner, P., *Od antropocénu ku kapitalocénu*, c. d., s. 63.

44 Viz např. Todd, A., *Ecosocialism not Extinction*. London, Resistance Books 2022.

pokud se určitým způsobem nezmění současný socioekonomický systém. Na potřebnosti systémových změn se dnes shodují víceméně všichni, počínaje environmentálními aktivisty a představiteli evropských či mezinárodních institucí konče. Liší se pouze názorem na jejich rozsah a provedení. Pro jedny je dostačující prosadit programy na způsob evropského Green Dealu (Zelené dohody pro Evropu), pro jiné jsou nutné zásadnější změny. Druhým krokem argumentu je, že z teze o perspektivě vymření vyvodíme konsekvenci v otázce jednání, která se zaměřuje na environmentální systémové změny. Přijmeme-li perspektivu lidského vymření, jaký je důvod k tomu, abychom se zasazovali o environmentálně prospěšné systémové změny? Tyto změny mají za cíl odvrátit rozpad ekologického planetárního systému proto, že jeho rozpad má destruktivní účinky pro lidskou společnost a může vést k našemu vymření. Environmentální zápas za jeho odvrácení zvyšuje naše šance na přežití. Motivace k tomuto zápasu je tudíž opačná, než je perspektiva vymření. Jestliže přijmeme tuto perspektivu, konsekventním etickým postojem je nejednání v otázce systémové změny. Takové nejednání znamená, že šance na environmentální změnu systému se sníží. Pokud se kvůli perspektivě lidského vymření zdržíme jednání ve smyslu změny našeho socioekonomického systému, fakticky dáváme najevo souhlas s pokračujícím vymíráním mimolidských forem života. Znázorníme si to takto: perspektiva lidského vymření vede k postoji nejednání v otázce systémové změny, neboť tato změna zvyšuje šance na lidské přežití. Postoj nejednání spočívá v praktické rezignaci na systémovou změnu. Tím však rezignujeme na změnu, která by mohla zmenšit či zastavit člověkem podmíněné vymírání mimolidských forem života. Z těchto argumentů plyne závěr, že perspektiva lidského vymření vede k postoji systémového nejednání v otázce vymírání mimolidských forem života, a tedy implicitně souhlasí s jejich dalším vymíráním.

Postoj plynoucí z přijetí perspektivy vymření lidstva tak splývá s postojem, který je spojován s antropocentrismem. Postantropocentrické nejednání má pro ostatní živé bytosti stejný následek, jaký má jednání antropocentrické ve smyslu jednání, které odpovídá kapitalistickému antropocénu. Postantropocentrická perspektiva vymření je dokonce v jistém směru destruktivnější než antropocentrismus, pokud tento přežití ostatních živých bytostí chápe jako podmínku přežití lidstva. Antropocentrismus tímto způsobem usiluje o přežití mimolidských bytostí, kdežto postantropocentrismus, jak jej chápe Colebrooková, na tuto snahu rezignuje.

Paradoxem pak je, že pokud jsme na pozici neomaterialistického posthumanismu a přisuzujeme egalitární hodnotu všemu živému (*zoe*), tento posthumánní postoj nás vybízí k přijetí morálního závazku, že budeme jednat tak, abychom, pokud je v našich silách, umožnili další existenci všeho živého.

Tento závazek nemůžeme přenést na jiné formy života, např. na opice, mravence nebo rostliny. Jsme to pouze my, kdo má tento závazek, neboť jsme tím druhem živých bytostí, který jako jediný dokáže rozvrátit planetární ekosystém a destruovat životní podmínky ostatních živých bytostí. Touto schopností se odlišujeme od ostatních forem života. Z této destruktivní schopnosti plyne výlučně lidský závazek, že život na planetě zachráníme. Z hlediska neomaterialistického posthumanismu, s nímž jsme se setkali u Braidottiové, je však tento závazek, přísně vzato, antropocentrický, neboť člověku přisuzuje určitou výlučnost, byť je to výlučnost morálního závazku. Tento postoj vede k tomu, že výlučně lidský závazek zachránit planetu označíme za projev antropocentrismu. Jsme-li důsledně postantropocentričtí, tento závazek bychom měli odmítnout. Pokud nevěříme tomu, že planetu zachrání jiný živočišný druh nebo samotná energie všeho živého (*zoe*), pak máme jedinou perspektivu: pokračující vymírání nelidských živých bytostí a vymření lidstva.

Braidottiová navrhuje kroky k proměně chápání člověka, o nichž byla řeč výše. Podle ní bude tato proměna začátkem nového typu politiky, která vytvoří pospolitosti, v nichž budou lidé, zvířata i rostliny. Tím má dojít k proměně celkového způsobu lidského chování a údajně tak vznikne prostředí přátelské životu. Braidottiová sice kriticky píše o sociálních dopadech kapitalismu, nepředkládá však žádné analýzy třídních vztahů, akumulace, forem produkce a distribuce. Jak podrobně popsal Daniel Keil, neomaterialisté zbavují kategorie subjektu a objektu jejich společenského rozměru a vynechávají jejich společenskou a ekonomickou analýzu. Chápu je pouze jako ontologické kategorie a tím se uzavírají do „ontologického vězení“.⁴⁵ V myšlení Rosi Braidottiové se objevil hluboký rozpor mezi požadavkem proměny společenského bytí člověka a ontologicky vymezeným „postčlověkem“, který jako nomadická, decentrovaná a mnohostnní bytost vsazená do nekonečných životních toků nemá základní předpoklady k tomu, aby se stala politickým subjektem společenské změny. Stát se takovým subjektem vyžaduje řadu specificky lidských schopností (schopnost dlouhodobých strategií, diferenciace důležitého a nedůležitého, identifikace spojenců a protivníků, koncentrace energie na konkrétní cíle, disciplínu a organizaci). Braidottiová by tyto politické schopnosti považovala za příliš humanistické a patrně by nám doporučila, abychom se jich zřekli a svou politickou subjektivitu transformovali do difuzních sítí. Tím by nás však vybízela k tomu, abychom se zřekli samotné možnosti či vůbec představy, že změna společnosti a civilizace je reálná a že je stále možné zachránit lidstvo i další formy života.

45 Keil, D., *The Ontological Prison. New Materialism and their Dead Ends. Contradictions. A Journal for Critical Thought*, 1, 2017, No. 2, s. 48nn.

Hyperhumanismus ve stavu zrodu

Jak bylo uvedeno, nalézáme se v posthumánní době přechodu, která nás vyzývá k hledání alternativ k humanistickému pojetí člověka, které je spjaté s danou formou společnosti a civilizace. Braidottiová takovou alternativu vypracovala, avšak objevují se v ní rozpory, které vyvolávají vážné pochybnosti, zda se vydávat cestou neomaterialistického posthumanismu. Naše environmentální krizová situace na nás klade vysoké nároky, jimž sotva dostojíme, pokud se proměníme v nomadické postlidi s difuzním, rozptýleným a neurčitým myšlením a vnímáním.

V krizové situaci je naopak zapotřebí umocňovat všechny lidské schopnosti a vlastnosti, které jsou předpokladem k uskutečnění společenské a civilizační změny, která odvrátí ekologickou planetární katastrofu. Neběží pouze o politické schopnosti potřebné k vytvoření hnutí usilujícího o planetární environmentálně egalitární změnu, o němž byla řeč výše. Mám tím na mysli vytvoření nové perspektivy, jak se dívat na krizi člověka. Jak ve stručnosti popíšu, tuto perspektivu lze nastolit pomocí mnoha myšlenkových zdrojů, které nejsou pouze humanistické, nýbrž bývají označovány jako antihumanistické. Novou perspektivou je proto, že se utváří v reakci na posthumanismus a perspektivu vymření, které jsou svěbytnými fenomény současné doby.

Přípravným krokem k jejímu nastolení může být imaginativní práce s perspektivou vymření. Navrhuji postupovat tak, že nejprve si co nejživěji představíme zánik člověka i všeho živého na Zemi. S touto radikální negací však budeme pracovat jinak, než navrhuje Colebrooková. My si uvědomíme reálnou možnost záchrany. Zcela obecně lze uvažovat tak, že místo odepsání civilizace jako zdroje planetární destrukce se začneme ptát na vrcholné projevy lidstva v různých oborech jeho činnosti. Například začneme zkoumat fenomén lidské inteligence nebo tvůrčí geniality. Tato odpověď na posthumanismus a perspektivu vymření spočívá v tom, že se člověk začne vpisovat do trajektorie lidských vrcholů. Tím můžeme překonat humanistické formy myšlení a jednání, pokud jimi rozumíme formy, které vznikly v civilizaci kapitalistického antropocénu, v němž probíhá „represivní desublimace“. Jak ukazuje Herbert Marcuse, ta nastává postupem technické racionality, při níž dochází k likvidaci opozičních a transcendingících prvků ve „vyšší kultuře“, která se zplošťuje a stává se kulturním zbožím. Její tržní asimilace vytváří „předčasnou“ kulturní rovnost, při níž se uchovává panství a zároveň se ztrácí transcendingící obsah, který měl emancipační náboj.⁴⁶ Slábne schopnost sublimace, která umožňovala ztotožnit se s ideály a myšlenkami, jež

46 Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991, s. 71.

překračují danou společnost. Jak píše Marcuse, pak si nedokážeme představit, že by mohlo být něco jiného než to, co právě je.

Perspektivu vymření lidstva, jak ji formulovala Colebrooková, lze pak vysvětlit jako výsledek represivní desublimace, kvůli níž jsme ztratili schopnost představit si, že lidstvo nevymře. Můžeme začít rozvíjet progresivní resublimaci.⁴⁷ Jejím principem je, že zakoušená radikální negativita vyvolává touhu po sublimované identifikaci s kulturními výtvoři, jak se vyjadřuje Freud. Tu můžeme pojímat jako živou představu idejí, pravdy, nekonečna, absolutna, abych použil pojmy, které nově promyslel Alain Badiou. Tento přístup jsem rozpracoval při rozvíjení responzivní koncepce idejí, kterou jsem předložil ve statí „Za hranice postmodernismu“.⁴⁸ Její základní myšlenkou je, že nihilistickou kulturní tendenci je zapotřebí dovést do konce a mentálně konstruovat „sebevražedný prostor“, v němž zakoušíme blízkost reálné psychosomatické smrti. V tomto prostoru se ideje mohou vyjevit jako předměty touhy, jež je antithanatickou odpovědí na zakoušení smrti. Tato odpověď však nepřichází automaticky, nýbrž ji vyvolává „antithanatický akt“, který spočívá v rozhodnutí vzdorovat Nicotě. Antithanatický akt má strukturu, kterou Slavoj Žižek pojímá jako lacanovský „passage a l'acte“. Je aktem, jenž se v poslední instanci vztahuje pouze sám k sobě, nikoli ke svým možným zdůvodněním či determinacím.⁴⁹ Responzivní koncepce idejí vychází z toho, že zkušenost blízkosti smrti zůstává nadále přítomná a působí jako formotvorný činitel v našem vztahu k idejím.

Tuto koncepci můžeme přenést na problematiku lidského vymření, jak ji podává Colebrooková. Perspektivu lidského vymření je třeba dovést do konce a pojmut ji jako sebevražedný prostor, v němž zakoušíme blízkost psychosomatické smrti. V tomto prostoru se mohou objevit antithanatické akty, díky nimž vznikne touha po identifikaci s idejemi, v něm se rozběhne progresivní resublimace. Ta pak mění celkové souřadnice, v nichž uvažujeme o přežití lidstva a hodnotě lidského života. Progresivní resublimace mění naše zakoušení lidské bytosti tak, že se přeorientováváme na vrcholy lidského myšlení, umění, politického jednání a etického života, jichž lidstvo dosud dosáhlo.

Tato odpověď na posthumanistickou výzvu začíná vytvářet novou formu myšlení, kterou může nazvat hyperhumanismus. Tento způsob nahlížení na

47 Pojem resublimace jsem zavedl v článku, kde se zabývám povahou „metapopulistického diskurzu“ a způsobem, jak bezobsažný metapopulistický signifikant „globální kapitál“ propojit s konkrétní životní zkušeností prekariátu. Hauser, M., *The Politics of Unification in a Fragmented World: Metapopulism and the Precariat*. *Open Cultural Studies*, 2, 2018, No. 1, s. 314nn.

48 Hauser, M., *Za hranice postmodernismu*. In: Kanda, R. (ed.), *Podzim postmodernismu. Teoretické výzvy současnosti*. Praha, Filosofia 2016, s. 270nn.

49 Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*. Přel. M. Hauser. Chomutov, Luboš Marek 2007, *passim*.

člověka zatím není ustaven jako myšlenkový proud, nicméně existují přístupy a projekty, které v reakci na posthumanismus alespoň naznačují možné stanovisko hyperhumanismu.⁵⁰ Ten dosud postrádá jasnější vymezení. Pokusme se ho tedy vymežit. Výraz hyperhumanismus obsahuje řecký výraz „hyper“, který má několik významů. Znamená „nad“ a v tomto významu lze hyperhumanismus chápat jako nadhumanismus. Hyperhumanismus pak můžeme vymežit jako všechna pojetí člověka, která usilují překročit charakter lidské bytosti, jenž je zformován danými ekonomickými, sociálními, kulturními a technologickými mechanismy, které jsou spjaty s třídními hierarchiemi. Jak čteme u bezpočtu kritických myslitelů z mnoha různých proudů (počínaje křesťanskými autory, přes osvícence, marxisty, psychoanalytiku až po Althussera, Adorna, Fromma, Foucaulta, Žižka), lidské schopnosti (rozum, imaginace, vůle, cit, vztahovost atd.) jsou utvářeny ve vztahu k požadavkům a strukturám dané společnosti (strukturám mocenským, normativním, mentálním, pudovým atd.). Jak zdůraznil Marx a marxističtí humanisté (Lukács, Fromm, Machovec aj.), lidské schopnosti jsou zvláště v kapitalistické společnosti často odcizené svému nositeli, který se na ně dívá jako na své vlastnictví a zachází s nimi jako se zbožím, jak o tom výmluvně svědčí neoliberální pojem „lidský kapitál“.⁵¹ Člověk v nich nespátňuje bytostně lidské vlastnosti, které umožňují umocňovat jeho specificky lidské bytí v souměřitelnosti s ostatními lidskými bytostmi a přírodou. Hyperhumanismus ve významu nadhumanismu se zaměřuje na osvobození lidských schopností od těchto společensky podmíněných představ a mechanismů a jejich rozvíjení, umocňování, či dokonce akceleraci prostřednictvím vzorců vrcholné či plně rozvinutého lidství v jeho různých historických i současných podobách. Hyperhumanismus v tomto smyslu vytváří perspektivu vrcholů lidského bytí v celé škále jeho projevů (uměleckých, vědeckých, politických, etických, vztahových).

Řecký výraz „hyper“ má také druhý význam, jímž je „pro“ či „za“ (třeba „machesthai hyper tinos“, „bojovat za něco“). Hyperhumanismus v tomto významu znamená, že se zaměříme na „věci“, které vyvolávají umocnění lidských schopností v předchozím vymezení. Pokud použijeme termíny z politické filosofie, hyperhumanismus chápe svobodu především jako svobodu pozitivní, která spočívá v orientaci lidské bytosti na určité pozitivně vymezené cíle či vztahy a na reálné možnosti k jejich uskutečnění. K této dimenzi hy-

50 Dosud se tak dělo často ve vazbě k vyspělým technologiím a k firemnímu managementu. Viz např. projekt hyperhumanistického managementu, jímž se zabývá David Reyero. Reyero, D., *Hyper-humanism for a hyper-tech world – 10 Ideas for the HR Conference Barcelona 2018* [cit. 4. 10. 2023]. Dostupné z [www: https://davidreyero.com/en/megusta-en/hyper-humanism-for-a-hyper-tech-world-10-ideas-for-the-hr-conference-barcelona-2018/](https://davidreyero.com/en/megusta-en/hyper-humanism-for-a-hyper-tech-world-10-ideas-for-the-hr-conference-barcelona-2018/).

51 Viz Foucaultovu analýzu tohoto pojmu a její rozbor in Hauser, M., *Doba přechodu*, c. d., s. 86nn.

perhumanismu náleží také vědomí sounáležitosti s jinými lidmi, s ostatními živými bytostmi, s přírodou a vesmírem. Tato sounáležitost se může projevit v mnoha formách, např. ve vytváření celoplanetární solidarity napříč národy, etniky a kontinenty, v šíření komunitní ekonomiky nebo v zápase za záchranu vymírajících živočišných a rostlinných druhů.⁵²

Hyperhumanismus můžeme rozvíjet různými směry. Navrhují rozvést jej prostřednictvím Badiouových pojmů, avšak jeho stavební kameny nalezneme také u dalších myslitelů. Ze současné kontinentální filosofie uveďme například Catherine Malabouovou, která vypracovala pojem „cerebrální plastičnosti“. Ten popisuje sestupnou kauzalitu, jež vyjadřuje „zázračnou“ schopnost lidského vědomí přetvářet strukturu neurálních sítí a tím měnit tělesnost lidské bytosti.⁵³ Z české filosofie můžeme uvést Machovcovo pojetí dialogu s druhými, s nadlidskou dimenzí vesmíru a též s mimolidskou dimenzí světa bez mého „já“.⁵⁴ Hyperhumanistické koncepce či jejich fragmenty nalezneme pod různými názvy v dílech mnoha filosofů minulosti i současnosti.

Po obecném vymezení hyperhumanismu je zapotřebí tento způsob myšlení teoreticky ukotvit. Zaměřme se na rozhodující význam slova „nadhumanismus“. Co tu přesně znamená výraz „nad“? V mém chápání vyjadřuje prvek, který není „lidský“ v tom smyslu, že lidská bytost jím bezprostředně nedisponuje jako položkou v rejstříku *daných* schopností, habitů a svého vlastnictví. Je to prvek, který je vůči těmto bezprostředním dispozicím vnější, a zároveň je podnětem k jejich zformování a umocnění. Tento prvek je „extimní“, pokud použijeme Lacanův a Žižkův výraz, který označuje vnějšek, např. vnější pohled, který je interiorizován v psychice lidské bytosti. Tento Lacanův novotvar vznikl spojením slov „external“ a „intimace“ a vyjadřuje prvek, který působí jako „cizí těleso v samém jádru subjektu“.⁵⁵

Hyperhumanistická extimace pak označuje celou škálu možných principů. Může jím být například Augustinova, Lutherova a Kalvínova koncepce milosti. Ta je aktem Božím probíhajícím mimo lidskou bytost. Tento vnější akt se však stává podmínkou spásy daného člověka a v tomto ohledu působí jako jádro lidského bytí. Jiným příkladem je literární rozjímání Nikose Kazantzakise *Spasitelé Boha*, podle něhož v člověku zaznívá Volání veškerenstva či Boha, které je nám vnější. Díky němu v nás samotných procítají naši předkové i nespočetná minulá pokolení a ozývá se současné i budoucí lidstvo

52 Tento aspekt hyperhumanismu zdůraznil Hervé Fisher. Viz Fisher, H., *L'hyperhumanisme contre le posthumanisme*. *Argument*, 6, 2004, No. 2 [cit. 4. 10. 2023]. Dostupné z www.revueargument.ca/article/2004-03-01/272-lhyperhumanisme-contre-le-posthumanisme.html.

53 James, I., *Nová francouzská filosofie*. Přel. M. Petříček. Praha, Karolinum 2022, s. 125.

54 Machovec, M., *Smysl lidské existence*. Praha, Akropolis 2002, s. 81–121.

55 Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, c. d., s. 53.

v jeho rozmanitých podobách. V určitém okamžiku „ve tvé hrudi volá celá Země s vodami a stromy, se zvířaty, lidmi a bohy“.⁵⁶ Člověk svým bojem, který uskutečňuje z podnětu všech takto extimních hlasů, pozvedá tyto vrstvy na vyšší stupeň bytí a „vykupuje“ Boha, který dle Kazantzakise je jinak ztracen v temnotě hmoty. Takové pozvednutí je však spjato s mnohými pády. Nejvyšším bodem našeho výstupu je mimochodem nazírání na temnou propast Nicoty.

Tvrdím pak, že hyperhumanistickou extimaci nalezneme v teoreticky propracované podobě v díle Alaina Badioua. Většina vykladačů považuje jeho ontologii za antihumanistickou a takto se vyjadřuje rovněž Badiou. Jeho koncepce nám však dovolují, abychom je vyložili jako pojmy hyperhumanistické.⁵⁷ Uvedu stručně několik pojmů, jejichž podrobný výklad jsem podal v knize *Doba přechodu*.

Hyperhumanisticky můžeme interpretovat pojem „pravdivostní procedura“. V Badiouově myšlení se „lidský živočich“ stává subjektem až tehdy, když se připojí k pravdivostním procedurám v politice, umění, vědě nebo lásce, které představují „nadlidské“ hledisko. Člověk proměněný v subjekt pravdy je vždy omezený na konkrétní situaci, v níž probíhá normativně nezajištěná procedura zkoumání jejích prvků. Lidský subjekt nikdy nemůže znát všechny mnohosti, které vytvářejí – či mohou vytvářet – celou pravdivostní proceduru ve všech situacích. Pravdivostní procedura tudíž tvoří vnějšně danou podmínku změny „lidského živočicha“ v subjekt. Tato procedura je vnější a zároveň se stává vnitřním formotvorným činitelem lidského subjektu, který díky ní utváří způsob svého myšlení, zakoušení a jednání. Pravdivostní proceduru tudíž lze pojímat jako hyperhumanistickou extimaci.

Dalším pojmem, jenž má hyperhumanistickou dimenzi, je Badiouova koncepce absolutna, která je formalizovaná pomocí matematické teorie nekonečna. Absolutno je nekonečno, které koexistuje v jednotlivých procedurách pravdy a zároveň se na ně nedá koherentně převést. Absolutno je vysoce teoretický pojem, který můžeme chápat jako vyjádření souvislosti různorodých děl z různých dob, v nichž jsou přítomny prvky, které mají nekonečný potenciál ke svému nepředvídatelnému rozvíjení v nových situacích. Absolutno vždy zvláštním imanentním způsobem přesahuje jednotlivé procedury

56 Kazantzakis, N., *Spasitelé Boha. Rozjímání*. Přel. S. Kostič. Praha, Malvern 2021, s. 38.

57 Podobný krok učinil Jens Zimmermann v případě ontologického myšlení Martina Heideggera. Tento filosof odmítá humanismus spolu s platonismem proto, že zakrývá otázku Bytí. Heidegger proto bývá označován za myslitele antihumanismu. Podle Zimmermanna však Heidegger vytvořil nový humanismus, který má odkrývající vztah k Bytí. Autor ho nazývá hyperhumanismus. Zimmermann, J., *Martin Heidegger's Post-Metaphysical Hyper-Humanism*. In: *týž, Humanism and Religion: A Call for the Renewal of Western Culture*. Oxford, Oxford University Press 2012, s. 164–198.

pravdy i jejich konstelace, jimiž je subjekt.⁵⁸ Absolutno představuje nadlidské hledisko, které umožňuje, aby člověk objevil a umocnil svůj překvapivý politický, umělecký, vědecký a vztahový potenciál. Pojem absolutna v tomto smyslu vytváří hyperhumanistickou extimaci.

Cílem tohoto článku nebylo provést v tomto duchu interpretaci Badiouovy ontologie a předložit propracovanou teorii hyperhumanismu. Sledoval jsem cíl skromnější, jímž je základní vymezení hyperhumanismu jakožto odpovědi na posthumanismus s jeho rozpory. Hyperhumanismus je způsob myšlení ve stavu zrodu. Pokud se podařilo vykreslit jeho půdorys, jenž poslouží jako možné vodítko při jeho dalším budování, není to málo. Na základě předložených argumentů se totiž domnívám, že kompas záchrany ukazuje tímto směrem.

58 Hauser, M., *Doba přechodu*, c. d., s. 285nn.