

Post-trans-meta: k pojmové analýze posthumanismu

Vít Pokorný

Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem

vit.pokorny@ujep.cz

Abstract:

Post-Trans-Meta: Towards a Conceptual Analysis of Posthumanism

Posthumanism is presented in this text as a problem and analyzed from a conceptual level, which includes other related concepts such as anthropocentrism, humanism and the Anthropocene, and especially at the level of prefixes, i.e. the expressions posthumanism, transhumanism, dehumanization, inhumanity and inhuman, pre-human or subhuman. The problem of posthumanism is understood here in the context of the interregnum as a time of transition, multiple crises and the transformation of the human into the inhuman. The problem of posthumanism is grasped as a problem of philosophical anthropology related to the question of humankind's place in the cosmos, as an ontological problem associated with the relationship between identity and hybridity, and as an ethical-political problem associated with the question of human technological domination and control. Posthumanism is seen as an opportunity to formulate a picture of transversal thinking.

Keywords: posthumanism, transhumanism, metahumanism, dehumanization, humanism, transversality, interregnum

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.30>

Posthumanismus jako problém

Diskuse ohledně významu výrazu posthumanismus je v současné akademické debatě velmi košatá, rozvíjí se z mnoha různých hledisek a zahrnuje množství kritických a často i odmítavých reakcí.¹ V první části tohoto textu se chci pomocí vybraných příspěvků, které v rámci této diskuse považuji za reprezentativní z obsahového hlediska, zaměřit právě na tyto odmítavé

¹ Kromě níže zmiňovaných textů viz také: Mari, G., Posthumanism: a Danger, opportunity and Challenge. *Studia Paedagogica Ignatiana*, 20, 2017, No. 1, s. 103–115; Merzlyakov, S. S., Posthumanism vs. Transhumanism: From the „End of Exceptionalism“ to „Technological Humanism“. *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 92, 2022, No. 6, s. 475–482; Kirsch, A., The

reakce. Negativní a kritické reakce na problém posthumanismu mají mnoho různých důvodů. Jedním z nich je bezpochyby fakt, že nejde o žádný přesný a jednoznačný pojem, ale spíše o soubor sdílených předpokladů a východisek, formulovaných z množství různých pozic, které se vzájemně střetávají, mísí a tříbí. Dále, jak se domnívám, vyplývá kritické odmítání posthumanismu z toho, že styly a typy myšlení, které jsou do širokého proudu posthumanistického myšlení zahrnovány, jsou reakcí na povahu naší současné globální situace a jsou formulovány jako výzva pro stávající myšlenkové a kulturní zvyklosti a postoje. Kamenem úrazu je pak pro mnohé kritiky zejména problém lidské identity – rodové v souvislosti s problémem pohlaví, druhové v biologickém kontextu a pojmové v kontextu filosofickém, a s tím spojené rušení hranic mezi dosud pevně oddělenými říšemi. V neposlední řadě může být posthumanismu vyčítáno, že místo přehledných a jasných řešení, kterých se v naší složité době nedostává, přináší spíše komplikace a chaos, a tím situaci, na niž má být odpovědí, činí ještě nepřehlednější. Konečně je pak posthumanismus považován za příliš eklektický, jelikož neváhá překračovat hranice tradičně vymezených disciplín, vědeckých oborů a celých paradigmatických struktur, stejně jako míchat styly a žánry.

Těmto námitkám, jejichž bližšímu promyšlení se věnuji níže, jistě nechybí opodstatnění. Zabývám se jimi zejména proto, že mým záměrem není posthumanismus hájit nebo odmítat. Na rozdíl od jiných autorů a autorek také není cílem tohoto textu formulovat nějaký manifest² ve smyslu vytyčení souboru programových tezí nebo nějakého nového radikálního programu ve filosofii a vzdělávání.³ Cílem první části textu je analyzovat posthumanismus jako problém,⁴ tedy z hlediska motivací, otázek a situací, na které tento druh myšlení v naší současné civilizační situaci reaguje. Cílem druhé části textu je analyzovat posthumanismus jako pojem, tedy v kontextu celkové pojmové sítě, uvnitř níž dává smysl. Při této analýze vycházím z předpokladu, že myšlení spojené s problémem posthumanismu je možné chápat jako výraz

revolt against humanity: imagining a future without us. New York, Columbia Global Reports 2023; Miah, A., *A Critical History of Posthumanism*. In: Gordijn, B. – Chadwick, R. (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity 2*. Dordrecht, Springer 2009, s. 71–94; Badmington, N., *Theorizing Posthumanism*. *Cultural Critique*, 53, 2003, No. 1, s. 10–27.

2 Pepperel, R., *The Posthuman Manifesto*. *Kritikos*, 2, 2005 [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://www.intertheory.org/pepperell.htm](https://www.intertheory.org/pepperell.htm).

3 Braidotti, R., *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*. *Theory, Culture & Society*, 36, 2018, No. 6, s. 31–61.

4 Zde se opírám o Deleuzovo pojetí problematičnosti v deváté řadě *Logiky smyslu*: „Modem události je problematičnost... Událost sama je problematičná a problematizující... Musíme se tedy rozloučit s dlouhým myšlenkovým zvykem, na jehož základě chápeme problematičnost jako subjektivní kategorii našeho poznávání, jako empirický moment, jenž by měl označovat pouze nedokonalost našeho myšlenkového pochodu.“ Viz Deleuze, G., *Logika smyslu*. Přel. M. Petříček – M. Pacvoň. Praha, Karolinum 2013, s. 65–66.

neklidu a neukotvenosti doby přechodu, doby interregna, během níž „staré odumírá a nové se nemůže zrodit“.⁵ Myšlení spojované s titulem posthumanismus chápu jako reakci na násilí současné situace,⁶ na epistemický, etický, sociální a politický chaos, v němž se ocitáme v období interregna, tedy v období, kdy je „zablokovaný přechod od jednoho uspořádání světa k jinému uspořádání“.⁷ Jedním ze základních východisek takového myšlení je představa, že humanistický diskurz, tedy způsoby jednání, myšlení a cítění, založené na představě morálně a politicky autonomního lidství, ztratil svou legitimitu a žádný nový se ještě neobjevil.

Situaci interregna přitom chápu jako spojenou s okolnostmi mnohočetných globálních krizí,⁸ jež ukazují na neudržitelnost dosavadního civilizačního řádu, založeného na historicky vzniklé nadvládě urbánního lidského živlu, jenž používá celý svět jako zdroj a vše živé i neživé v něm podřizuje potřebám vlastního pokračování bez ohledu na potřeby mimolidských aktérů. Pojem lidský živel zde formuluji za prvé v souvislosti s problémem antropocénu jako období, kdy vliv a působení lidské, technologicky mediované aktivity získává nekontrolovatelnou, a tedy živelnou povahu, jejíž zvládnutí se vymyká vůli a jednání individuálních lidských aktérů či osob. Za druhé zde budu lidský živel chápat analogicky k pojmům urbánní realita, tkáň či společnost, které používá Henri Lefebvre v knize *Urbánní revoluce* coby alternativu k pojmu postindustriální společnost přibližně takto: „...ne-město a anti-město dobudou město, proniknou ho, přimějí ho, aby bujelo a bezmezně se šířilo, aby dospělo až k urbanizaci společnosti, aby urbánní tkáň překryla zbytky města, které předcházelo průmyslu... Urbánní realita, zároveň šířená a bující, ztrácí v tomto pohybu rysy organického celku... Uprostřed rozkladu se zaplňuje urbánními znaky... Projevuje se víceméně pánovitě... Žádný z těchto popisných termínů nevystihuje úplně dějinný proces imploze-exploze,

5 Zde se opírám o Hauserovu analýzu interregna, která sama čerpá z díla Zygmunta Baumana, Antonia Gramsciho a hlavně Alaina Badioua. Viz Hauser, M., *Doba přechodu. Tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha, Filosofie 2021.

6 Zde se opírám o Deleuzovu knihu Proust a znaky, kde chápe myšlení jako odpověď na násilí znaků. Myšlení není podle něj motivováno abstraktní vůlí po poznání, ale násilím znaků, které přicházejí zvenčí a nutí nás odpovídat. Viz Deleuze, G., *Proust a znaky*. Přel. J. Hrdlička. Praha, Herrmann & synové 1999, s. 24–35.

7 Hauser, M., *Doba přechodu*, c. d., s. 20.

8 Téma mnohočetných krizí (*multiple crises, polycrises*) je již delší dobu přítomné v akademických i politických diskusích. Viz např. Cotta, M. – Isernia, P. (eds.), *The EU through Multiple Crises. Representation and Cohesion Dilemmas for a sui generis Polity*. Abingdon, Routledge 2021; Meeker, J., *Meeting the Challenges of Multiple Crises: Lessons from the Covid-19 Responses for Equity (CORE) Research for Policy and Practice Report* [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z www.ids.ac.uk/publications/meeting-the-challenges-of-multiple-crises-lessons-from-the-covid-19-pandemic/; Madgoff, F., *Multiple crises as Symptom of an Unsustainable System*. *Food, Energy, Environment: Crisis of the Modern World-System*, 33, 2010, No. 2/3, s. 103–129.

to jest ohromnou koncentrací (lidí, činností, bohatství, záležitostí a věcí, nástrojů, prostředků a myšlení) v urbánní realitě, a ono nesmírné tříštění, chrlení mnohočetných a nespojitých útržků (periferie, předměstí, přechodná bydliště, satelitní sídliště atd.).⁹

Chápání lidské reality jako urbánního lidského živlu tu znamená, že pojem člověka či lidského nevztahuje k individuálním osobám, ale k celkové sociální, technologické a environmentální aktivitě současných civilizačních kolektivních formací. Zároveň s tím také předpokládám, že pojmy člověk či lidské nejsou žádné objektivní biologické kategorie, ale spíše myšlenkové nástroje pro reprezentaci skupinové identity, která vždy souvisí s výkonem a distribucí moci. Mnozí kritici posthumanismu k tomuto problému ovšem přistupují tak, že je třeba rozhodnout mezi tím, jestli existuje nějaká trvalá lidská přirozenost nebo jestli je povaha lidství proměnlivá a tekutá. Někteří z nich se domnívají, že jde o jakýsi soud nebo soutěž, během níž je třeba rozhodnout o tom, jestli pojem člověk odpovídá nějaké neměnné lidské přirozenosti, nebo ne.

Zcela explicitní je v tomto ohledu australský filosof Arran Gare,¹⁰ který tvrdí, že místo toho, aby posthumanisté kultivovali naši humanisticky chápánou lidskost, tak naopak poskytují jen další důvody k eliminaci humanitního vědění a rozkladu demokracie, která je na něj vázaná a, dodal bych, k prohloubení krizové situace, v níž se jako lidé ocitáme. Podle Gareho posthumanisté podkopávají hodnoty spojené s humanitním věděním a spojují se s vládnoucími globálními elitami, které jsou nepřátelské k samotné myšlence demokracie, snaží se podpořit proměnu univerzit na obchodní korporace, komodifikovat vzdělání a vědu, proletarizovat akademickou práci a cenzurovat vše, co odporuje neoliberálnímu technologickému řádu. Tato svá obvinění opírá o interpretaci několika textů Donny Harawayové a Katherine Haylesové,¹¹ které jsou obecně přijímány jako jedny z hlavních představitelů posthumanistického myšlení. Podle Gareho tyto autorky, potažmo všichni, kdo se hlásí k posthumanismu, „chápou lidské jedince jako pouhé uzly na zpracování informací v prostředí ovládaném informačními technologiemi“.¹² Tuto redukci lidí na stroje provádějí posthumanisté podle Gareho proto, že

9 Lefebvre, H., *Urbánní revoluce*. Přel. O. Walló. Olomouc, Broken Books 2022, s. 30–31.

10 Gare, A., *Against Posthumanism: Posthumanism as the World of Vision of House Slaves*. *Borderless Philosophy*, 4, 2021, s. 1–56.

11 Různí kritici posthumanismu si za terč, stejně jako Gare, berou především dva texty z devadesátých let *A Cyborg Manifesto* Donny J. Harawayové a *How We became Posthuman* Katherine Haylesové. Viz Haraway, D. J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge 1991; Hayles, K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, University of Chicago Press 1999.

12 Gare, A., *Against Posthumanism*, c. d., s. 41.

jim jde o moc a o pozice v akademické oblasti, které si údajně nejlépe zajistí tak, že nezodpovědným globálním elitám poskytnou argumenty k tomu, proč se zbavit humanitního vědění a redukovat lidské bytosti na pouhé součástky technokratického řádu. Kritizované posthumanistky jsou proto podle něj samy otrokyněmi korporátního neoliberálního řádu, závislémi na platech od institucí, a v tomto smyslu jsou ekvivalentem domácích otroků antického světa.

Podobně argumentují autoři článku *Posthumanism, New Humanism and Beyond*, když tvrdí, že „nástup posthumanismu se děje ve stejné době, kdy jsou humanitní obory v globálním měřítku pod stále větším tlakem, který zahrnuje dramatické škrtky ve financování a snižování jejich sociální prestiže, čímž je ohroženo kritické myšlení a v důsledku také samotná demokracie“.¹³ Tito autoři proto navrhují, že humanismus nemá být odmítán, nýbrž nahrazen novým humanismem, novým zesíleným zájmem o to, co je skutečně lidské, a o klíčové hodnoty, které jsou s humanismem spjaté ve filosofické i etické rovině. Otázku, co je skutečně lidské a o jaké klíčové hodnoty se jedná, ovšem nechávají nezodpovězenou.

Podle Luca Valera, jiného z umírněnějších kritiků, ovšem posthumanismus nespočívá v amorální, jak tvrdí Gare, redukci člověka na součástku v technologickém a institucionálním soustrojí současných společností, nýbrž „v totální kontaminaci a hybridizaci lidských bytostí se stroji a ostatními živými bytostmi. Tímto způsobem podle něj posthumanismus popírá lidskou identitu a spolu s ní také jakoukoli možnost otevřenosti.“¹⁴ Pro Valeru je zásadní právě problém hybridizace, který pro něj představuje „zničení všech hranic, které činí člověka lidskou bytostí“.¹⁵ Problém hybridity souvisí s pronikáním mimolidského do lidského, kterému se věnuji níže. Hranice, o nichž Valery mluví a jejichž překračování považuje za velký skandál posthumanismu, jsou samozřejmě starým a základním problémem nejen filosofické antropologie, ale veškerých lidských snah o sebeuchopení, s nimiž se můžeme setkat v mytologii, literatuře a umění.

Lidské bytosti se historicky vždy stávaly samy sebou v konfrontaci s lidským druhým, snažily se svou nejistou identitu vydobýt v konfrontaci s mechanickými, démonskými, božskými, živelnými či zvířecími mocnostmi.¹⁶ V této souvislosti můžeme předběžně chápat rozdíl mezi humanismem

13 Liaño, G. D. de – Fernández-Götz, M., *Posthumanism, New Humanism and Beyond. Cambridge Archeological Journal*, 31, 2020, No. 3, s. 543–549, zejm. s. 546.

14 Valera, L., *Posthumanism: Beyond Humanism. Cuadernos de Bioética*, 25, 2014, No. 3, s. 481–491, zejm. s. 481.

15 Tamtéž, s. 483.

16 Ohledně problému hybridizace a stávání se lidským skrze jiné bych zde upozornil zejména na monotematické číslo časopisu *Comparative Critical Studies*, viz *Hybrids and Monsters, Compara-*

a posthumanismem jako rozdíl ve strategii integrace lidského a mimolidského. Zatímco humanismus bychom mohli spojovat spíše s exkomunikací mimolidského a s hledáním čistě lidské, do sebe uzavřené formy, posthumanismus navazuje na starší, předmoderní postupy, které spočívají v propojování lidského a mimolidského v rámci širších kolektivů a asambláží. To, co ovšem Valery posthumanistickému myšlení vyčítá především, je právě takového rozpouštění a hybridizace lidské identity, jejímž důsledkem má být popření jakýchkoli rozdílů mezi lidmi a ostatními entitami. Toto popření identity člověka podle něj znemožňuje jakékoli myšlení, protože identita lidské bytosti představuje jeho nezbytnou podmínku.

Valery je ovšem vůči posthumanismu méně příkrý než Gare. Tendenci k nanotechnologickému, biotechnologickému, informačnímu a kognitivnímu obohacení lidských bytostí, která je někdy posthumanisticky orientovaným autorům a autorkám vyčítána, spojuje s transhumanismem,¹⁷ který by v některých ohledech spíše odpovídal Gareho kritice a který je také hlavním předmětem odmítavého přístupu k posthumanismu u Francise Fukuyamy.¹⁸ K hlavním představitelům transhumanismu patří tzv. extropianisté,¹⁹ o nichž se, mimo jiné, diskutuje v kontextu libertariánské kalifornské ideologie.²⁰ Ve své populární podobě je transhumanismus spjat především s britským vizionářem Maxem Moorem, zakladatelem organizace *Extropy Institute*,²¹ k jehož bývalým i současným podporovatelům se řadí, kromě dalších, též jeden ze zakladatelů robotiky Marvin Minsky, teoretik technologické singularity Ray Kurzweil²² nebo propagátor nesmrtnosti Aubrey de

tive Critical Studies, 9, 2012, No. 3, dále na vynikající studii věnovanou vztahu lidí a strojů v anticé kultuře, viz Mayor, A., *Gods and Robots: Myths, Machines, and Ancient Dream of Technology*. Princeton–Oxford, Princeton University Press 2018.

17 Na důsledném oddělování transhumanismu jako ideologického pokračování modernistické představy pokroku a lidské nadvlády nad přírodou a kritického posthumanismu jako filosoficky orientovaného promyšlení lidské situovanosti trvají (nejenom) tři prominentní postavy posthumanistického myšlení, tedy Rosi Braidottiová, Francesca Ferrandoová nebo Stefan Herbrechter.

18 Viz Fukuyama, F., *Our Posthuman Future. Consequences of Biotechnology Revolution*. New York, Farrar, Straus & Giroux 2002.

19 Viz např. článek Lejuwaan, J., *The Extropian Principles*. *HighExistence*, 3. 2. 2020 [cit. 13. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://www.highexistence.com/the-extropian-principles/](https://www.highexistence.com/the-extropian-principles/).

20 Viz Barbrook, R. – Cameron, A., *The Californian Ideology*. *Science and Culture*, 6, 2016, No. 1, s. 44–72; Uluorta, H. M. – Quill, L., *The Californian Ideology Revisited*. In: Armano, E. – Brizarielli, M. – Risi, E. (eds.), *Digital Platforms and Algorithmic Subjectivities*. London, University of Westminster Press 2022.

21 Viz internetové stránky *Extropy Institute* [cit 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://www.extropy.org/](https://www.extropy.org/). Nebo také jeho profil na webu *Closer to Truth* [cit 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://closetotruth.com/contributor/max-more/](https://closetotruth.com/contributor/max-more/).

22 Viz zejména Kurzweil, R., *Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*. London, Viking Penguin 2005; Kurzweil, R. – Grossman, T., *Transcend. Nine Steps to Living Well Forever*. New York, Rodale 2009.

Grey.²³ V současném filosofickém prostředí se myšlenkám transhumanismu, který souvisí především s různými verzemi technického obohacování člověka pomocí výše zmíněných technologií, věnují Stefan Lorenz Sorgner a jeho nedávná kniha *On Transhumanism*.²⁴

Záměry transhumanismu jako vědeckého a praktického hnutí jsou formulovány opatrněji v případě již neaktivního *Extropy Institute*, kde se uvádějí tyto cíle: „...rozvíjet myšlenky ohledně přicházejících technologií, prodlužování života a budoucnosti; podpořit diskuse o vylepšení lidské situace; vytvořit elegantní filosofii transhumanismu a rozvinout kulturu pro aktivisty odhodlané přinést tyto myšlenky na veřejnost.“²⁵ Méně opatrně, ale v duchu vizionářského entuziasmu původních transhumanistických představ, se ve zmíněném článku na webu *High Existence* můžeme dočíst, že „extropianismus je transhumanistická filosofie. Principy extropianismu definují specifickou verzi transhumanistického myšlení. Tak jako humanisté, transhumanisté upřednostňují rozum, pokrok a hodnoty spojené s naším prospíváním (wellbeing). Transhumanisté posouvají humanismus kupředu tím, že prostřednictvím vědy, technologie a kreativního kritického myšlení zpochybňují hranice lidského. Zpochybňujeme nevyhnutelnost stárnutí a smrti, usilujeme o vylepšení lidských intelektuálních schopností, fyzických možností a emocionálního vývoje.“²⁶

Transhumanismus je zde zmíněn především z toho důvodu, že je častým terčem kritiky autorů, kteří chápou posthumanistické myšlení jako úpadkové.²⁷ Pro mnohé posthumanisticky uvažující autorky a autory však transhumanismus představuje pokračování antropocentrické modernity, a je tedy terčem jejich vlastní kritiky. Typická je zde pozice Stefana Herbrechtera, který rozvíjí pojem kritického posthumanismu a chápe transhumanisty a jejich vize zaměřené na zastavení stárnutí, chemické a technologické obohacení vědomí, fúze lidí a inteligentních strojů či uploadování mysli – jako technoutopismus a jako „neognostickou sektu, která bojuje s tělem, odděluje subjekt od chátrajícího těla a jde jí především o nesmrtelnost mysli“.²⁸ Umírněnější postoj zastává Stefan Lorenz Sorgner, který naopak tvrdí, že „transhumanis-

23 Viz např. Grey, A. de – Rae, M., *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*. New York, San Martin Press 2007; Grey, A. de, *The Mitochondrial Free Radical Theory of Aging*. Georgetown, R. G. Landes Company 1999.

24 Sorgner, S. L., *On Transhumanism*. Přel. S. Hawkins. University Park, Pennsylvania State University Press 2020.

25 Vita-More, N., *Next Steps. Extropy Institute is closing doors and opening a window for a proactive future* [cit. 13. 2. 2024]. Dostupné z [www://www.extropy.org/future.htm](https://www.extropy.org/future.htm).

26 Lejuwaan, J., *The Extropian Principles*, c. d.

27 Viz např. Mari, G., *Posthumanism: a Danger, opportunity and Challenge*, c. d., s. 103–115.

28 Herbrechter, S., *Posthumanism. A Critical Analysis*. London, Bloomsbury 2013, s. 104.

mus není kult... Transhumanisté jednoduše sdílí jeden základní názor, který stále přizpůsobují posledním filosofickým náhledům, vědeckému výzkumu a technologickým možnostem. Ten názor je takový, že využívání technologie vždy v zásadě sloužilo lidským zájmům. Z tohoto hlediska pak na základě dopadů technologie v minulosti předvídají budoucnost, v níž vhodné využití technologií umožní další překračování omezení, kterým podléhá lidská existence, což by bylo jedině v našem zájmu, protože by to zvýšilo pravděpodobnost dobrého života.²⁹ Ať už transhumanismus přijímáme, nebo odmítáme, je třeba považovat ho za legitimní, i když často odmítanou, součást širokého posthumanistického spektra, které zahrnuje různé strategie, jak promýšlet vztah člověka a techniky z jiné než humanistické perspektivy.³⁰

Zajímavou pozici ohledně kritiky posthumanismu zastávají ve svém textu Thomas Osborne a Nikolas Rose.³¹ Ti ve své studii identifikují dvě varianty posthumanismu – normativní a diagnostickou. Ta první vychází z přesvědčení, že je třeba odmítnout ideje a hodnoty spojené v minulosti s představou univerzální lidskosti, zbavit se dualistického modernismu, stejně jako antropocentrické pýchy a věnovat se tomu, v čem se lidské s mimolidským prolíná a propojuje, spíše než tomu, co člověka od jiných bytostí odděluje. Diagnostický posthumanismus podle nich vychází z konstatování, že jsme nebyli nikdy čistě lidmi, ale vždy bytostmi, které závisí na jiných formách života a na technologických systémech, jejichž pomocí sami sebe proměňujeme. Jakkoli tedy souhlasí s mnoha návrhy obou verzí posthumanismu, zastávají tito autoři jiný přístup, který zcela opouští posthumanistický slovník, protože ten podle nich „znemožňuje rozhodující etopolitické debaty o hodnotách, které by měly utvářet vztahy mezi rozmanitými podobami toho, co znamená v naší globální současnosti být lidskou osobou“.³² Osborne a Rose se také připojují k Valerově kritice s tím, že brání lidskou výjimečnost, i když zároveň připouštějí, že „lidé nejsou jediní, kdo je schopen citlivosti, jsou jedinečným druhem, avšak takovým, který je z hlediska své konstituce zapleten do mnohem širší sítě života a také do transformace materiality samotné planety“.³³ Tato pozice je důležitou inspirací také pro tento text, v němž se pokouším

29 Sorgner, S. L., *On Transhumanism*, c. d., s. 1.

30 Ohledně vztahu mezi post- a transhumanismem doporučuji podrobnou argumentační studii Jaroslava Malíka, viz Malík, J., *Wrestling with the Posthuman: Understanding the Relationship between Human Autonomy and Technology*. *Techno Review. International Technology, Science and Society Review / Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 11, 2022, No. 2, s. 141–158.

31 Osborne, T. – Rose, N., *Against Posthumanism: Notes towards an Ethopolitics of Personhood*. *Theory, Culture & Society*, 41, 2024, No. 1, s. 3–21.

32 Tamtéž, s. 4.

33 Tamtéž, s. 8.

hledat způsob myšlení, který je vzhledem k posthumanismu ambivalentní, to znamená, že chápe lidské v kontextu mimolidského, ale zároveň si je vědom antropologické difference.

S tímto přístupem souvisí také poslední důležitý bod kritiky posthumanismu, který považuji za podstatný. Ten prezentuje ve své studii Krstić Predrag.³⁴ Podobně jako Osborne a Rose, kteří tvrdí, že „idea ‚člověka‘ jako podstaty určitého druhu jsoucná byla vždy zavádějící“,³⁵ vysvětluje Predrag, že v západním pojetí člověka můžeme od řeckých počátků, přes renesanci, osvícenství, existencialismus až po filosofickou antropologii 20. století vykázat myšlenkovou linii, podle níž je člověk zásadně nedostatečný, naše přirozenost nedokonalá a bez základu. V této tradici jsou lidé chápáni jako excentrické, nedourčené bytosti, které jsou, na rozdíl od všeho ostatního, nuceny své určení stále vynalézat, budovat a proměňovat. Kritický posthumanismus proto podle něj musí být opatrný a formulovat svou kritiku humanismu přesně a jasně a současně být schopný uznat přínos humanistické tradice.

Ať už se tedy jedná o post-, trans-, či metahumanismus,³⁶ domnívám se, že z filosofického hlediska je jádro sporu v první řadě ontologické³⁷ – jde o vztah identity a difference, jednoty a mnohosti, bytí a stávání, identity a tekutosti, personality nebo hybridity. K tomu se, za druhé, připojuje spor politické povahy, v němž jde o pozici humanitních věd, jejichž obrana nezpochybnitelné hodnoty lidství má být zárukou proti invazivní moci technologických a mocenských aparátů, jejichž cílem je redukovat člověka na soubor manipulovatelných informačních a technologický procesů. Za třetí se zmíněné kritiky posthumanistických přístupů domnívají, že přijetí hybridity, tekutosti a difference znamená odmítání, či dokonce zničení jejich opaku. Tvrdí, že vzdání se pojmu lidské identity, resp. pojmu odpovědně a citlivě jednající osoby, znamená nemožnost myslet a nést odpovědnost, protože pouze člověk je schopen vztahovat se ke světu reflexivně a morálně.

Taková kritika nás nutí vybrat si mezi tím, jestli jsme lidmi, nebo zvířaty, lidmi, nebo stroji, lidmi, nebo monstry, lidmi, nebo formou hmoty. V následujícím textu vycházím z předpokladu, že filosofické myšlení nepotřebuje

34 Tamtéž, s. 6.

35 Predrag, K., Kako sme oduvek bili posthumani? *Issues in Ethnology and Anthropology / Etnoantropološki problemi*, 18, 2023, No. 2, s. 330–350.

36 Viz Schussler, A. E. – Balistreri, M. (eds.), *Metahumanism, Euro-transhumanism, and Sorgner's Philosophy. Technology, ethics, art*. Budapest, Trivent Publishing 2024. Metahumanismus je Sorgnerem používán jako zastřešující pojem pro všechny různé verze post- a transhumanismu.

37 Osborne a Rose tento pohled jednoznačně odmítají, podle nich jde především o problém etický a politický, tedy o hodnoty a ideály týkající se toho, jak zacházet s tím, čemu říkáme osoba. V podstatě jim jde o problém různých forem toho, čemu se v angličtině říká *agency* – schopnosti citlivě a ohleduplně jednat vůči druhým.

stranit jednomu z těchto protikladů nebo se bát, že uznání jednoho znamená zničení druhého. Vychází naopak z ambivalence, z prolínání, ze spleti, z přehýbání binárních opozic přes sebe navzájem. Nepotřebuje rušit identitu, protože ví, že netrvá, že je dočasná, ale současně si uvědomuje, že procesuální plynutí skutečnosti se do nějakého tvaru vždy zformuje. Problém identity nebo hybridity je pro něj problémem perspektivy, pozice a situace. Pracuje v různých přiblíženích, vždy myslí z více rovin najednou a dokáže se mezi nimi přepínat a propojovat je. Takovéto myšlení, které níže označuji jako transverzální, se proto může přesouvat mezi molární a molekulární rovinou,³⁸ nebo mezi fenomenálním a fenomenologickým,³⁹ může procházet různými prostředími a vrstvami a osvojovat si různé slovníky a pravidla. Může myslet z hlediska lidské osoby, kterou ale současně chápe jako zapletenou do technologických, biologických, ekologických a planetárních kontextů, a proto se může pohybovat mimo navyklá kategoriální rozlišení, v rovině toků a intenzit, procesů a rytmtů, uvnitř nichž a z nichž se všechny dočasné identity vynořují.

Zmíněné kritiky posthumanismu také ukazují, že v centru tohoto myšlení není nová otázka nebo nový problém, nýbrž nová situace, tedy situace očekávaného a probíhajícího kolapsu a transformace, tedy interregna. Z filosofického hlediska jde v posthumanismu o starý problém, totiž o vymezení místa člověka v kosmu. Pro humanismus je pouze člověk tím, kdo uděluje smysl, kdo má svět, a ne pouze prostředí, kdo je schopen jednání, a ne pouze chování. Pro posthumanistické přístupy je charakteristické, že perspektiva autonomní lidské osoby není jediná možná a že je naopak nezbytné promýšlet ji jako heteronomní formaci, závislou na různých formách zapletení s nelidskými systémy, ať už biologickými, nebo technologickými. O lidském zde proto uvažují jako o jednom z živlů, jako o pátém elementu. Nepopírám, že existují relativně svobodné a samostatně jednající osoby, ale tyto osoby jsou vždy součástí kolektivního živlu lidské sociality, která sama je prostoupena všemi ostatními živly, silami a procesy.

38 Vztah mezi molárním a molekulárním chápem podle třetí části *Tisíce plošin* jako vztah mezi formujícími silami a látkami na jedné straně a zformovanými makroskopickými či stabilními celky na druhé straně. Viz např.: „Vyšli jsme z takového případu na geologickém stratu, krystalickém stratu, fyzikálně-chemickém stratu, všude tam, kde lze říci, že molární vyjadřuje mikroskopické molekulární interakce (krystal je makroskopický výraz mikroskopické struktury), „forma krystalů vyjadřuje určité molekulární nebo atomické vlastnosti konstitutivní chemické látky“).“ Deleuze, G. – Guattari, F., *Tisíc plošin*. Přel. M. C. Caporale. Praha, Herrmann & synové 2010.

39 Martin Nitsche rozlišuje běžnou fenomenalitu, tedy ukazování se věcí v zakoušení jako zkušenostně přístupných celků, a fenomenologickou či spletitou fenomenalitu, která je fenomenalitou po uplatnění fenomenologické metody, tedy myšlením z hlediska konstituce jevových celků v rámci tranzitivního proudu zkušenosti. Viz Nitsche, M., *Metodická přednost spleti: tranzitivně-topologický model fenomenologie*, Praha, Togga–FLÚ AV ČR 2016, s. 10–12.

Posthumanismus jako pojem

V předchozí části textu jsem se pokusil ukázat posthumanismus jako problematický soubor různých postojů a sporů, které se týkají pojmu člověka. Předpony jako post-, trans- či meta- pojem lidského zásadním způsobem proměňují, a to tak, že mění celou pojmovou rovinu, v jejímž rámci dává smysl. Definovat filosofický pojem totiž znamená otevřít ty vztahové souvislosti, v jejichž rámci daný pojem funguje. Taková vztahová souvislost je vždy mnohočetná, představuje multiplicitu, má různé verze, které se nacházejí na rozličných místech příslušného pojmového pole. Pojem je dějící se vztah, který se postupně vynořuje v sériích výroků, aniž by na ně byl jako singularita redukovatelný, přičemž definice pojmu funguje jako odkaz k databázi těchto výroků.

To znamená, že žádný pojem nefunguje o samotě, ale vždy v různě intenzivních, blízkých či vzdálených vztazích s jinými pojmy, resp. s jinými textovými poli a databázemi. Pojmy tak vytvářejí rodiny, sousedství, krajiny a říše, tedy různě rozsáhlá společenství. Coby samostatné jednotky je můžeme chápat jako informační artefakty, které mají strojovou povahu. To znamená, že se napojují na jiné pojmy a fungují ve vzájemných vztazích.

Pojmy se mohou nejen propojovat, ale musí také vznikat. Jedna z možností takového vznikání je modifikace předchozích pojmů. Již existující pojmy lze transformovat, posouvat jejich významy proměnou jejich slovní formy, např. pomocí předpon nebo změnou sousedství. O jednotlivých pojmech proto můžeme uvažovat jako o bodech koncentrace uvnitř procesuální sítě. Pojmová tkáň se skládá z vláken (spojení mezi různými pojmy) a uzlů, pojmů samotných cobý výsledků propojení, kondenzačních jader, v nichž se plynutí myšlení proměňuje v dočasnou stabilitu.

Podle knihy *Co je filosofie?*⁴⁰ lze anatomii pojmu vysvětlit následujícím způsobem:

0. Pojem není nalézán jako nějaká danost, pojem je tvořen a sám se klade tak, že otevírá vstup do příslušné roviny, v níž dává smysl.⁴¹
1. Pojem je multiplicita, mnohost, má vždy více složek, je definován jejich kombinací⁴² a každá složka pojmu je intenzita, je procesuální a modulární povahy. Jednota pojmu je fragmentární.
3. Každý pojem má dění, které se týká jeho vztahu k pojmům situovaným na stejné rovině.⁴³

40 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?* Přel. M. Petříček jr. Praha, Oikoymenh 2001.

41 Tamtéž, s. 15.

42 Tamtéž, s. 19.

43 Tamtéž, s. 24.

4. Pojem vyžaduje problém, resp. křížovatku problémů, na níž se propojuje s jinými koexistujícími pojmy.⁴⁴

5. Oblasti a mosty jsou klouby pojmu. Oblasti jsou vnitřní intenzity složek přecházejících mezi sebou navzájem ve fragmentární jednotě pojmu.

Klouby jsou místa propojení či rezonance s jinými pojmy.⁴⁵

Takto můžeme chápat základní charakteristiky dynamického pojetí pojmu, jak je vymezeno v knize *Co je filosofie?* Na základě této anatomie lze nyní zmapovat pojmovou rovinu, v níž dává pojem posthumanismus smysl. Přitom je také třeba mít na paměti, že pojmová rovina „je jako řez chaosem a funguje jako síto“. Podle Deleuze a Guattariho spočívá problém filosofie v tom, jak dosáhnout soudržnosti, jak pojmově vyjádřit to, co je samo nesoudržné, chaotické, „aniž by se přitom ztratilo nekonečno, do něhož je myšlení pohrouženo“.⁴⁶ Pojmová rovina je proto vždy provizorní. Nejde v ní o to, jestli přitakáváme tomu, či onomu pojmu, jestli jej snad dokonce bráníme jako nějakou pevnost proti jiným pojmům, ale o to, jestli nám nějak pomůže vyjádřit problém a zachytit situaci, z níž problém vychází.

Základními oblastmi zkoumané pojmové roviny jsou tyto: 1. *člověk* a další substantiva, adjektiva či slovesa odvozená či s ním spojená – *lidé, lidský, člověčí, lidství, člověčenství, lid*. Zároveň je tu třeba počítat s nutným sousedstvím s českými odvozeninami od latinského *humanus* – *humánní, humanitní, humanistický, humanizovat, humanitární*. A také s některými pojmy odvozenými od řeckého *anthropos*, především pak *antropocentrismus, antropomorfismus* či dnes populární *antropocén*. 2. Druhou oblast tvoří předpony, které modifikují substantivum *člověk*, a to české i latinské – *post-, ne-, trans-, meta-, nad-, mimo-, pod-, de-, anti-, po-, od-, z-*. 3. Oblast nelidského, tedy pojmových figur, které pojem *lidství* či *člověka* vymezují negativně. Východiskem zde může být tvrzení, že *člověk* není *zvíře, příšera, bůh* nebo *stroj*.

Tyto oblasti zde nelze analyzovat do všech podrobností. Na úvod je ale nezbytné zmínit přinejmenším tři pojmy: *antropocentrismus, humanismus* a *antropocén*. Definovat *antropocentrismus* není úplně jednoduché, má mnoho různých významů a je používán v mnoha rozličných rovinách.⁴⁷ Význam, který má zpravidla v rámci posthumanistické kritiky humanismu, lze vyjádřit takto: „...antropocentrismus, který narcisticky upřednostňuje lidi jako centrum veškeré smysluplnosti, není žádná vrozená dispozice, ale historický důsledek pokřiveného humanismu, v jehož rámci je lidská svoboda

44 Tamtéž, s. 21.

45 Tamtéž, s. 25.

46 Tamtéž, s. 41.

47 Viz vynikající studie Bena Mylius. Mylius, B., Three types of anthropocentrism. *Environmental Philosophy*, 15, 2018, No. 2, s. 159–194.

založena na nesvobodě zvířecích druhých.⁴⁸ Takto dramaticky představená normativní verze antropocentrismu zahrnuje přesvědčení, že pouze lidé mohou být v politickém a morálním smyslu skutečnými aktéry. Všechny ostatní nelidské entity se pouze chovají nebo působí, bez vlastní vůle, svobody a svědomí. Pouze lidé mohou jednat dobře, nebo špatně, mohou být rozvážnými správci a pastýři, nebo egoistickými otrokáři a kolonizátory.

Normativní antropocentrismus je, jak přesně upozorňuje Ben Mylius, druhou stranou deskriptivního antropocentrismu. Deskriptivní antropocentrismus spočívá v přesvědčení, že nám není přístupná žádná jiná než lidská perspektiva, tedy že nemůžeme vědět, jaké to je být netopýrem, lesem nebo horou, že vše, co můžeme zakoušet a poznávat, je omezeno naší lidskou perspektivou. Lidská perspektiva je přitom chápána jako jedinečná v tom smyslu, že pouze lidé jsou schopni sebereflexe, tedy mohou mít poznávací stavy, které se týkají jejich vlastních poznávacích stavů, mohou vědět sami o sobě a tím pádem myslet a zodpovídat za své jednání.

Taková představa souvisí s jedním z možných významů termínu humanismus. Tento výraz, jak ukazuje např. Tony Davies,⁴⁹ je samozřejmě naprosto nebulózní, má dlouhé a komplikované dějiny a každé jeho zaostření musí nutně nechat ostatní stranou. Nicméně pro diskusi o posthumanismu je alespoň nějaké vymezení termínu humanismus nutné. Za tímto účelem bych se zde přidržel textu Tzvetana Todorova.⁵⁰ Pro Todorova je základem celého konceptu humanismu pojem autonomie, jehož vrcholnou osvícenskou formulaci poskytl ve svém díle Immanuel Kant. Todorov zmiňuje několik různých verzí tohoto pojmu, na které Kant navazoval – Montaignovu afektivní autonomii, která spočívá v možnosti žít s těmi, s nimiž se mi líbí žít, autonomii v pojetí Pica della Mirandoly, podle něhož jsme „obdařeni rozhodčí a čestnou mocí modelovat se podle sebe samého, dávat si formu podle vlastního uvážení“,⁵¹ Descartovu autonomii, která spočívá ve svobodné vůli, v tom, že pouze já kontroloji svá vlastní rozhodnutí, autonomii u Montesquieua, založenou na přednosti morálních příčin nad příčinami fyzickými, Rousseauovu autonomii, podle níž „příroda vše řídí v jednání zvířete, zatímco člověk přispívá ke svému jednání jako svobodný aktér“.⁵²

Humanistické chápání lidství můžeme tedy založit na pojmu autonomie, svobodně jednající osoby, která sama sobě ukládá pravidla, jež jsou zákla-

48 Wietzendl, A. – Joy, M., An Overview of Anthropocentrism, Humanism, and Speciesism in Critical Animal Theory. *Counterpoints*, 448, 2014, s. 3–27, zejm. s. 3.

49 Davies, T., *Humanism*. London–New York, Routledge 1997.

50 Todorov, T., *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*. Přel. C. Cosman. Princeton–Oxford, Princeton University Press 2002.

51 Tamtéž, s. 52.

52 Tamtéž, s. 67.

dem jejího racionálně odůvodněného jednání nejen v soukromé, ale také v sociální a politické oblasti. Taková osoba, díky tomu, na rozdíl od všech mimolidských entit, dokáže ve světě skutečně jednat, a na základě svobodné vůle jej individuálně i kolektivně proměňovat. O této individualizované, sobě samé i vnějšímu světu zákony kladoucí a svět proměňující bytosti lze přitom předpokládat, že jedná účelně, s ohledem na prospěch svůj i svých bližních, s ohledem na sdílené kolektivní normy. O jednání, které taková kritéria nespĺňuje, lze naopak předpokládat, že je přinejmenším nemorální, v krajním případě pak nelidské, tedy že vůbec nepatří do rejstříku přijatelného lidského jednání. Důležité je, že se vždy jedná o osoby či o společenství osob, tedy o bytosti, které jsou o sobě a pro sebe, které jsou sice podřízené také vnějším vlivům, ale vždy upřednostňují vlastní volbu a vlastní suverenitu. Pro humanisty, tvrdí Todorov, je „život nedokonalá zahrada; autonomie je rostlina, o níž je třeba pečovat, aby prospívala... autonomie Já je vždy jen částečná, ale je všudypřítomná, zakládá se na relativní nedourčenosti lidské bytosti a dovoluje jí řídit svůj vlastní veřejný i soukromý život“.⁵³

Pojem antropocén pak můžeme chápat jako termín, který označuje období, kdy se vláda autonomních lidských bytostí, paradoxně díky jejímu úspěchu, proměnila ve svůj opak a stala se, především skrze techniku, přírodní silou, která se vymyká každé jednotlivé vůli. Nebo, jak navrhuje Jussi Parikka, stala se obscénní, všudypřítomnou, nezadržitelně zasahující veškerý život ve vzduchu, vodě, na zemi i pod zemí, je „příčinou směřování k šestému hromadnému vymírání druhů“,⁵⁴ a je proto možné přejmenovat antropocén na antroboscén.

Pro posthumanistické promýšlení lidské situace je z pojmového hlediska zásadní oblast předpon. Pojmotvorné používání předpon má ve filosofii dlouhou tradici a některé z nich jsou spojené s historickým přechodem k jinému stylu myšlení, jako je tomu u předpon *meta-* nebo *trans-*. Současné myšlení je historicky spjaté s častým používáním předpony „post-“, jako je tomu u slov postmoderní, postanalytický, postkoloniální, poststrukturalistický, postmarxistický, postfeministický, postkritický, postetický, postmetafyzický, postliberální a jistě ještě mnoha dalších. Je otázkou, co takové rozšíření předpony *post-* ve filosofickém slovníku vlastně znamená? Je projevem slabosti myšlení ve smyslu neschopnosti vytvářet nové pojmy, které by nebyly pouze kritikou a rozmělněním těch předchozích? Je znakem chaotičnosti a neukotvenosti doby interregna? Nebo je předponou, která otevírá cesty k novým, pozitivním formám myšlení?

53 Tamtéž, s. 71.

54 Parikka, J., *The Anthroobscene*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2015.

V případě výše uvedených výrazů funguje předpona *post-* nepochybně jako označení distance vůči předchozí myšlenkové epoše – vůči antropocentrické modernitě, západnímu kulturnímu kolonialismu, racionalistické etice založené na pojmu autonomie, metafyzickému dualismu, nespravedlivému neoliberálnímu řádu atp. Staré je nahlíženo z nové perspektivy a promyšleno v nové situaci. O jakou situaci se jedná? O situaci interregna a mnohočetné krize, o situaci na přechodu k novým formám sebeporozumění, a tedy i chaosu ve smyslu neuspořádanosti, nejasnosti obrysů, rozostření, mlhy. Jde o situaci, kdy se rozpadá jakákoli představa celku a do popředí vystupuje fragmentarizace a s ní i to, co je cizí, hrozné a nezvyklé. Cizí, tedy to, co jako mimolidské nepodléhá naší racionální kontrole, už není vně, na okraji řádné a srozumitelné reality, ale dostalo se do jejího centra, je všudypřítomné ve všech rovinách – politické, ekonomické, biologické, sociálně-kulturní či etické.

U posthumanismu je tak v sázce přehodnocení lidského místa v kosmu, tváří v tvář mnohočetným krizím. Tyto krize pevně souvisejí s dosavadním určením lidského. Výstižnou a stručnou definici posthumanismu můžeme v této souvislosti nalézt v *Oxford Research Encyclopedias*: „Posthumanismus je filosofický pohled na to, jakým způsobem je ve světě zjednávána změna. Jako pokus o pojmové a historické uchopení jak schopnosti jednat, tak ‘člověka’ samého se posthumanismus liší od humanismu. Zatímco humanistická perspektiva zpravidla předpokládá, že člověk je autonomní, vědomý, záměrně jednající a výjimečný, pokud jde o uskutečňování změn, posthumanistická perspektiva předpokládá, že schopnost jednat je distribuována napříč dynamickými silami, kterých se člověk účastní, ale nepodléhá plně jeho záměrům a kontrole. Posthumanistická filosofie chápe člověka jako: a) fyzicky, chemicky a biologicky zapleteného do prostředí; b) vedeného k jednání v rámci interakce, která generuje afekty, zvyky a rozum; c) toho, kdo se nevyznačuje žádným jedinečně lidským atributem, nýbrž je utvářen širším vyvíjejícím se ekosystémem.“⁵⁵

V rámci mého pokusu o analýzu pojmové roviny posthumanismu vycházím zejména z bodu a), zvláště pak z přesvědčení, že porozumět problému posthumanismu znamená připustit, že to, co je považováno za mimolidské, je vždy zahrnuto uvnitř lidského, tedy že součástí lidského živlu je, přinejmenším v možnosti, už vždy něco ne-lidského. Tedy něco, co nepodléhá vědomé kontrole a není ani součástí sdílené představy skupinové identity. Ne-lidské vždy pulzuje jako vnitřní temná vibrace uvnitř lidského a rozkládá

55 Keeling, D. M. – Lehman, M. N., Posthumanism. *Oxford Research Encyclopedias*, 26. 4. 2018 [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://oxfordre.com/communication/display/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-627](https://oxfordre.com/communication/display/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-627).

jeho zdánlivě pevné obrysy, protože umisťuje autonomně jednající osoby do širšího prostoru vztahů.

Za privilegované místo, odkud lze vstoupit do zkoumané pojmové roviny, považují předpony *de-* a *ne-*, tedy problémy dehumanizace a nelidskosti, které se propojují s předponami *pod-* a *nad-* ve smyslu podlidský a nadlidský. Nelidskost implikuje odklon od normy, od sdílené představy o tom, co znamená být součástí lidského kolektivu, od pravidel, jejichž dodržení zaručuje inkluzi. Nelidskost je v první řadě problém morální, týká se porušení norem, kterého se dopouští ten, kdo je považován za člena lidské skupiny, je to problém vnitřního prolomení hranic. V tomto smyslu je nelidský především ten, kdo nebere ohled na druhé, kdo nemá soucit, komu nezáleží na integritě a autonomii druhého, kdo je schopen ničit a zabíjet a necítí se kvůli tomu vinen nebo je mu to lhostejné, případně to vůbec nechápe, tedy nemá svědomí. Nelidský je válečník, který mučí, znásilňuje a vraždí. Nelidský je také Eichmann, který bez výčitek organizuje genocidu.

Dehumanizace je oproti tomu spíše politické povahy, spočívá v projekci nelidskosti na vyloučenou skupinu lidí, v konstrukci nepřítele nebo obětí jeho beránka. Funkcí dehumanizace je potvrzení vlastní skupinové identity, zvnějšnění agrese, která číhá uvnitř každého z nás, čímž paradoxně dochází k tomu, že naše vnitřní agrese se může (a někdy i musí) projevit. David Livingstone Smith v knize *Making Monsters*⁵⁶ uvádí následující názorný příklad dehumanizace: „Ve zprávě deníku Saint Paul Daily Globe byl Smith⁵⁷ popsán jako ‚děs‘ a ‚surovec‘, což jsou výrazy, které se v novinových zprávách o incidentu objevují velmi často. V dalších médiích byl popisován jako ‚černá bestie‘, ‚bestiální černoš‘, ‚ztělesněné monstrum‘, ‚nepřirozená zrůda‘. Deník Globe zašel tak daleko, že Smithe označil za – ‚nejnelidštější monstrum, jaké současná historie zná‘, a očitý svědek Junius M. Early ve svém vlastním líčení upálení popsal Smithe jako ‚jakousi bytost v lidské podobě‘. Reverend Atticus Haygood, metodistický biskup a bývalý rektor Emoryho Univerzity, informoval své čtenáře, že otec zavražděné dívky popsal Smithe jako ‚svalnaté tělo s malou hlavou, vyvinuté zcela ve stylu zvířecích vášní a choutek; postrádající jakoukoli humanizující citlivost... ztělesněný děs‘.“⁵⁸

Nelidské chování je zde spojováno s tím, co je šílené, ďábelské, maniakální či démonické (*fiend*, *fiendish*, srovnej s německým *der Feind*), co je zvířecé

56 Smith, D. L., *Making Monsters. The Uncanny Power of Dehumanization*. Cambridge–London, Harvard University Press 2021. Viz také Smith, D. L., *Less than Human. Why we demean, enslave, and exterminate others*. New York, Sant Martin Press 2011.

57 Jedná se o Henryho Smithe, lynčovaného v Texasu roku 1893, viz McNamara, R., 1893 Lynching by Fire of Henry Smith. *ThoughtCo.com*, text z roku 2016 rev. 16. 5. 2019 a 5. 4. 2023 [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://www.thoughtco.com/1893-lynching-of-henry-smith-4082215](https://www.thoughtco.com/1893-lynching-of-henry-smith-4082215).

58 Smith, D. L., *Making Monsters*, c. d., s. 2.

ve smyslu bestiální (*beast*) nebo co je monstózní a obludné. Dehumanizovaní lidé jsou považováni za podlidské, ale zároveň za nadlidské bytosti. Podlidské v tom smyslu, že postrádají lidské vlastnosti, jakými jsou soucit, sebekontrola či svědomí, a nadlidské v tom smyslu, že představují smrtelné nebezpečí, jsou nositeli ohrožující agrese, nepřáteli. Smith proto mluví o paradoxu dehumanizace, když se ptá, „proč ti, kdo druhé dehumanizují, přisuzují těm, koho považují za méně než člověka, nadlidské síly?“.⁵⁹

Dehumanizace, ať už se týká obětí, jako jsou perzekvovaní proradní židé, bestiální černoši nebo primitivní indiáni, či naopak útočníků, jako jsou obludní nacisté, nelidští španělští kolonizátoři nebo zvířecí ruští orkové, vždy obsahuje dvojí pohyb znelidšťování. Nepřátelé jsou zároveň pod- i nadlidské. Tento pohyb znelidšťování je motivován dvojicí strach a agrese. Dehumanizovaní lidé jsou chápáni jako původci agrese, a tudíž je třeba je vyloučit z oblasti lidského, abychom vůči nim nemuseli mít ohledy, abychom jim nemuseli přiznat právo na život a aby se oni mohli na oplátku stát terčem agrese. Zbavení statusu lidského znamená oslabení jejich hrozivosti a zároveň její posílení. Vzniká tak zvláštní dvojí smyčka, kdy je nepřítele potřeba oslabit, abychom mu mohli ublížit, protože se bojíme, aby on neubližoval nám. Smyslem dehumanizace je tedy vysvětlení a ospravedlnění jak skupinové, tak individuální agrese. V procesu dehumanizace tak nelidské vstupuje do lidského. Protože ti, kdo jsou nelidští, kdo se chovají jako zvířata, monstra nebo jako nelidské pouze kalkulující stroje, jsou vždy lidé.

To, co označujeme jako lidské, je z hlediska dehumanizace a nelidskosti jen dočasnou formací, která může být vždy narušena vpádem předlidského – strachu a s ním spojené agrese, případně slasti a s ní spojené touhy. Základní figurou v rejstříku nelidského jsou tedy bestie, zrůdy a monstra. Bytosti, které nemají soucit, ale ani strach, které nemluví, nevyjednávají, pouze iracionálně ničí a zabíjejí. Představují předlidskou, libidinózní moc, která může být vždy rozpoutána a která vstupuje dovnitř lidského jako to, co je cizí, co musí být zažehnáno a vyloučeno. Zničení monstra je pak od nepaměti spjata s povstáním hrdiny coby obránce a ochránce lidského, resp. toho, kdo se pohybuje na hranici mezi lidským a nelidským, protože musí být stejně ničivý jako obluda, kterou poráží, nebo stejně mocný jako bůh, jehož je potomkem.

Jinou podobu nelidského, které je ohrožující a je spjata s agresí a strachem, ale zároveň s kontrolou a mocí, představují stroje. Stroje jsou silnější než lidé a mohou lidi ovládnout a zničit. Stroje působí v tomto kontextu jako bezcitné, mechanické entity, které svou rychlostí, výkonností a silou překračují slabé a příliš citlivé lidské bytosti. Nebo jsou to stroje ve smyslu bezcit-

59 Tamtéž, s. 268.

ných, podmaňujících aparátů kontroly a dohledu. Pro Viléma Flussera⁶⁰ je vrcholnou podobou takového aparátu, a zároveň vrcholným projevem logiky modernity, koncentrační tábor, resp. celá mašinerie vyhlazovacích zařízení, včetně logistických a manažerských procesů. Zároveň jsou aparáty výrazem odlidštěného, chladně kalkulujícího, technologického rozumu. Z hlediska aparátů se lidé stávají pouhými položkami, souborem funkcí, surovin a dat, stejně jako všechna ostatní jsoucna. Stroje a aparáty jsou však zároveň vrcholným projevem lidského umu a inteligence. Také s figurou stroje tak vstupuje nelidské do lidského, resp. lidé sami pro sebe a uvnitř sféry lidského produkují nelidské.

Strojovost je v tomto negativním morálním smyslu výtvozem lidského umu a intelektu. Jako bytosti, které myslí a jednají instrumentálně a vytvářejí nástroje, jsme strojoví nebo, jak argumentuje Stefan Lorenz Sorgner, už vždy jsme byli kyborgové.⁶¹ Figura kyborga, inteligentního robota či androida se týká vztahu člověka a techniky. Jako lidé jsme definovatelní jakožto homo technicus, tedy jako „nedourčené lidské bytosti... nucené zacházet s materiálním světem tak, že produkují technologie“.⁶² Techniku druhého řádu⁶³ jsou schopni používat a vyvíjet pouze lidé. Objevení se lidského jako toho, co se liší od předlidského, se historicky odehrálo skrze techniku. Technika obecně znamená lidskou schopnost přetvářet sebe sama a své okolí skrze artefakty. Lidé jako otevřené a nedourčené bytosti sami sebe od počátku proměňují prostřednictvím artefaktů a tvoří si umělá prostředí. Od vaření a oblečení, přes masku a monument, přes lov a zemědělství, přes všechny možné dopravní a komunikační technologie až po složité infrastrukturní systémy současnosti jsou osudy lidí spojeny s nástroji, stroji a aparáty.⁶⁴ Lidství je v tomto smyslu, z hlediska jednání i myšlení, závislé na svých extenzích, ať už jde o písmo, bydlení, nebo léčení. Skrze techniku neobýváme svět jako nahé individualizované osoby, ale jako sociální bytosti situované uvnitř proměnlivých a stále se rozrůstajících sítí vztahů s artefaktuálními systémy.

60 Viz Flusser, V., *Postdějiny*. Přel. P. Bláha. Praha, Přestupní stanice 2018.

61 Sorgner, S. L., *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and Ethics of Transhumanism*. Bristol, Bristol University Press 2023.

62 Viz Galvan, J. M., On Technoethics. *IEEE-RAS Magazine*, 10, 2003, No. 4, s. 58–63, zejm. s. 58.

63 Floridi píše o třech technologických řádech, přičemž ten první, jednoduché využívání přírodních předmětů, jako jsou klacky nebo kameny, ovládají i jiní živočichové. Technika druhého řádu zahrnuje tvorbu nástrojů pro výrobu jiných nástrojů a užívání nástrojů, pomocí nichž lze ovládat jiné nástroje. Viz Floridi, L., *Čtvrtá revoluce. Jak infosféra mění tvář lidské reality*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Karolinum 2019, s. 44–45.

64 Této problematice se podrobně věnují ve studii Pokorný, V., *Myslet médii. Thinking in, with or through Media: Images, Interfaces, Apparatuses*. In: Herzogenrath, B. (ed.), *concepts: a travelogue*. London, Bloomsbury Publishing 2022.

Ovšem ani jako nahé, pouze přírodní bytosti nejsme čistě lidští. Další způsob, jakým mimolidské vstupuje do lidského, se odehrává v biologické rovině, v rovině vztahů mezi lidmi a jinými živými organismy. Z instrumentálního antropocentrického hlediska jsou ostatní živé organismy buď užitečné, ohrožující, nebo příjemné, ale hlavně zcela cizí, tedy odlišné z hlediska své podstaty. Z perspektivy užitečnosti se rostliny, houby i zvířata stávají zdrojem materiálu. Samotný fakt závislosti na ostatních organismech však znamená, že lidské není autonomní a nezávislé, že dokáže existovat jedině díky využívání, ničení, transformaci či domestikaci ostatních forem života. Zajistit fungování našeho metabolismu, dýchání, jídlo a vylučování a fungování krevního oběhu znamená nechat fyzicky vstoupit mimolidské dovnitř našeho těla. Lidé jsou v tomto smyslu symbionty a parazity prostředí a ostatních živých organismů. Zároveň jsme parazity a symbionty v rámci celých ekosystémů a v rámci planety jako celku. Veškeré urbánní procesy jsou závislé na ovládnutí, proměně a využívání anorganické i organické přírody, na produkci umělých materiálů, na těžbě a zpracování nerostů dřeva a kovů.

Biologická forma mimolidského je v lidském navíc přítomná také v rovině biochemické. Lidské tělo je závislé na symbiotické přítomnosti bakteriálních společenství uvnitř našeho žaludku a střev a každá lidská buňka také obsahuje cizí, tedy mimolidskou genetickou informaci, která je součástí mitochondrií. Jejich genetická informace, tzv. mimojaderná, je pozůstatkem cizího genomu pravěkých bakterií, z nichž mitochondrie vznikly. Z biologického hlediska se jedná o endosymbiotický vztah.⁶⁵

Jiné organismy, jako psi, kočky, koně, prasata, krávy, sokoli, sloni a mnohé další druhy obratlovců, jsou součástí lidského (artefaktuálního, technologického) živlu. Před tím, než jsme se stali závislími na síle motorů, měřili jsme výkon podle síly koní. Kromě toho, že jsme zvířata vždy používali jako nástroje ve válce, lovu, dopravě či zemědělství, dokázali jsme vždy také ocenit jejich schopnosti, pečovat o ně a vážit si jich. Vznešená, mluvící či zázračná zvířata vystupují v mytologických, pohádkových i románových příbězích všech lidských kultur. Zvířata se stávají těmi druhými, získávají osobnost a tvář. Pro nativní animistické ontologie byla hranice mezi lidským a zvířecím vždy volně propustná. Zvířata byla předky, z nichž jsme vzešli, a jednala stejně autonomně jako lidé. Lidé se stávali zvířaty a zvířata lidmi.

Naš vztah k ostatním živočichům je tak zásadně ambivalentní. Nedokážeme bez nich přežít, stávají se našimi společníky, nástroji a pomocníky, vážíme si jich a staráme se o ně, ale současně se jich bojíme a považujeme je za nižší bytosti. Na jedné straně stojí přátelský, symbiotický (např. se včelami) a utili-

65 Viz Doležal, P., Mitochondriální evoluce. Jak dostat protein přes membránu. *Vesmír* 89, 2010, č. 10, s. 617–619.

tární vztah k domestikovaným zvířatům a na druhé straně archaický obraz ostatních organismů jako ohrožujících bytostí, který souvisí s tím, že nám mohou škodit – uštknout, kousnout, otrávit, roztrhat, sníst, napadnout, zardousit, způsobit nemoci nebo zničit náš majetek. Nejde přitom jen o obratlovce, jako jsou plazi, ptáci nebo savci, ale také o příslušníky ostatních říší, jako jsou bakterie, houby či nebuněčné viry. Tuto zvláštní ambivalenci dobře vyjadřuje postavení domácích zvířat. Ta se stávají našimi společníky, nahrazují nám citové a tělesné vazby, které nejsme v přelidněné a atomizované urbánní společnosti schopni navazovat s druhými lidmi. Investujeme do nich velké finanční prostředky. Celá výrobní odvětví se dnes věnují výrobě a prodeji potřeb pro chov domácích zvířat. Zároveň se tyto „němé tváře“ stávají našimi rukojmími, které zavíráme do bytů a klecí a izolujeme od vnějšího světa. Domácí zvířata se tak nuceně stávají druhými, získávají vlastní osobnost a tvář a proměňují výhradně lidskou společnost na mezidruhovou komunitu. Domácí zvířata, stejně jako zvířata v zoologických zahradách, útulcích nebo zooparcích, jsou na jedné straně výrazem antropocentrického, mocenského vztahu ke světu, na druhé straně jsou ale privilegovaným místem proměny pouze lidské společnosti na jiný druh komunity, která už není pouze lidská, nedbá pouze o lidské potřeby a uznává nárok cizího na ovládnutí prostředí.

Domnívám se, že celý komplex vztahů k mimolidenskému, vnějšímu i vnitřnímu, organickému i technologickému, anorganickému a planetárnímu se nakonec koncentruje v problému kontroly, moci a ovládnutí. Oprávněným jádrem posthumanistické kritiky v době antrobscény je naprostá převaha urbánního živlu a v něm koncentrovaných požadavků na spotřebu. Existence a pokračující fungování urbánní sféry jsou založeny na systematickém managementu planetárních zdrojů a jejich kontrole. Zásadní součástí urbánních procesů je vědecká kontrola, tedy systém kategorizace, archivace a manipulace veškeré poznáním dostupné skutečnosti. Jádrem tohoto systému je to, čemu Zdeněk Neubauer říká marsický postoj: „Od počátku průmyslové revoluce aplikujeme tuto zkušenost na celou skutečnost, ve které žijeme... Člověk má dvě možnosti, jak síly živlu nechat tvořit. První způsob: Rozdělit a opanovat. Postavit proti sobě. Kanalizovat, uvěznit v hlavní pušce, v pístu motoru, v reaktoru atd. To je ten marsický přístup, typický pro novověk. Je tvrdý – možná je v něm kámen úrazu celé naší civilizace. Živly nám sice slouží, ale takto pokořené a účelově zapřažené jsou nebezpečnější než ve své nespoutanosti.“⁶⁶

Tento postoj, z něhož vychází převaha lidského živlu na planetární úrovni, je možné označit jako technocentrický. Řečeno s Heideggerem, skutečnost je

66 Neubauer, Z. – Škrdlant, T., *Skrytá pravda Země – Živly jako archetypy ekologického myšlení*. Praha, Mladá fronta 2005, s. 59–61.

z této perspektivy zjednávána a vymáhána jako systém zdrojů. Vše, co se vymyká přímé kontrole, co nelze převést na poznatelné a manipulovatelné, vše, co nelze kategorizovat, co nelze převést na data, co uniká racionálnímu dohledu, je ohrožující. Věda a technika jsou z tohoto hlediska lidské mocenské nástroje určené pro ovládnutí vzdorující mimolidské skutečnosti. Posthumanistická i ekologická kritika k tomu dodává, že tento přístup je spojen s figurou autonomního, racionálního a vládnoucího pána, vládce, dobyvatele a kolonizátora, jehož úkolem je zajistit dobrý život pro lidská společenství na úkor všech ostatních živých i neživých součástí a procesů planetárního systému. Některé podoby transhumanismu lze v tomto smyslu zcela oprávněně považovat za pokračování modernistického kontrolujícího přístupu.

Kritici modernity, na mnohé z nich posthumanismus navazuje – Heidegger, Derrida, Foucault, Flusser, McLuhan, Kittler –, již před desítkami let přesně ukázali, že moderní mocenská kontrola skutečnosti je natolik úspěšná, že se nakonec obrací i proti lidem samotným. Nakonec i člověk sám je zjednáván a vymáhán, stává se položkou v systému vědění, lidským zdrojem, který lze dobře instrumentalizovat, podrobit technikám disciplinace, použít jako palivo ve stále akcelerujícím rozvoji urbánní sféry. Člověk sám se stává jednou ze součástí nadlidského systému fungování. McLuhan v této souvislosti píše o současném náměsíčníkovi, tedy o někom, kdo se domnívá, že „produkty moderní vědy nejsou samy o sobě dobré nebo špatné; jejich hodnotu určuje způsob, jakým jsou použity“.⁶⁷ Současný náměsíčník považuje lidské extenze – dopravní, komunikační, infrastrukturní, biotechnologické a jiné – za morálně a politicky neutrální, protože o jejich použití údajně rozhodujeme my, osoby chápané jako individuální lidští aktéři. Neuvědomuje si ovšem, že náš způsob života se dávno proměnil, že jsme schopni existovat pouze uvnitř technologických sítí, které pro nás kanalizují všechny formy energie – vodu, informace, vzduch, plyn i pohyb, že jsme kolektivní bytosti a že kolektivy, skrze které existujeme, nejsou tvořeny pouze lidskými aktéry, ale také aktéry technologickými, biologickými a environmentálními. Nepřijímá fakt, že, jak uvádí Ihab Hassan v textu, kde se poprvé objevil výraz *posthuman*, „lidská forma – včetně lidské touhy a všech jejích vnějších reprezentací – se může radikálně měnit, a musí tedy být znovu objevena“.⁶⁸ Ignoruje to, že „druh, který létá, je jiný než ten, který nelétá. Druh, který se dokáže dopravit mimo zemskou biosféru na jiné planety, je jiný než druhy spjaté se zemí. Druh, který dokáže transplantovat životně důležité orgány z jednoho svého člena do druhého, čímž smazává hranice mezi jednotlivci a mezi

67 McLuhan, M., *Jak rozumět médiím. Extenze člověka*. Přel. M. Calda. Praha, Odeon 1991, s. 22.

68 Hassan, I., Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 31, 1977, No. 4, s. 830–843.

životem a smrtí, se liší od druhů, jejichž členové toho schopni nejsou.⁶⁹ Kittler v této souvislosti uvažuje o *takzvaných lidech*: „S technickou diferenciací optiky, akustiky a písma, jež kolem roku 1880 prolomila Gutenbergův záznamový monopol, byla otevřena cesta k vytvoření tzv. člověka. Jeho podstata přesahuje do aparátů.“⁷⁰

Tváří v tvář ekologickým krizím a překročení planetárních mezí v době antrobscény je také zřejmé, že lidský živel není hybridní pouze z technologické perspektivy, ale také z perspektivy ekologické. Richard Stahel ve svém nedávném eseji uvádí, že: „Perspektíva načrtnutá konceptom antropocénu následne vo vedách o systéme Zeme prispela k vzniku konceptu planetárnych hraníc. Ten v roku 2009 identifikoval deväť planetárnych cyklov alebo procesov, kľúčových pre udržanie stavu planetárneho systému umožňujúceho bezpečné fungovanie ľudstva... Ak pri kvantifikácii hraníc systému Zeme zohľadníme aj kritérium férovosti, ktoré počíta s prístupom k zdrojom života pre všetkých, teda s distributívnou a procedurálnou spravodlivosťou, bolo už prekročených sedem planetárnych hraníc.“⁷¹ Nejsme tedy odkázáni pouze na urbánní procesy, ale také na procesy planetární, na fungování živých, přirozených ekosystémů, na biodiverzitu, na existenci divokého a nevládnutelného života, který nepodléhá lidskému řízení a využívání. Jsme bytostí závislé na environmentálních a planetárních rytmech, na koloběhu živlů. Stejně jako všechny ostatní organismy vyrůstáme z předchůdné, umožňující roviny procesů, které jsou předlidské a nelidské.

Z tohoto hlediska je proto trvání na lidské výlučnosti, na přednosti osoby a na neměnné druhové identitě zářející. I výše uvedení kritici posthumanismu připouštějí, že humanistické pojetí lidství není dostatečné. V rámci archeologie navrhuje de Liaño a Fernández-Götz „přístup, který je zaměřen na studium lidské minulosti, ne proto, abychom posílili zastaralé myšlenky nadřazenosti či pokroku, ale abychom porozuměli nelineární, vícehlasé a mnohovrstevnaté rozmanitosti lidské zkušenosti v čase a prostoru a její vzájemné odkázanosti na mimolidské entity. Přítomnost lidského považujeme za imperativ, ale chápeme, že lidství bylo v různých dobách a na různých místech konstituováno a uskutečňováno různými způsoby, což vždy zahrnovalo rozmanité a proměnlivé série vztahů s ne-lidskými entitami.“⁷²

69 Tamtéž, s. 845.

70 Kittler, F., *Gramofon, film, typewriter*. Přel. T. Chudý. Praha, Karolinum 2018, s. 31.

71 Stahel, R., Nerast – záchranná brzda civilizácie. *Kapitál*, 8, 2024, č. 1, s. 4–5. Stockholm Resilience Center uvádí dosažení devíti a překročení šesti planetárních mezí. *Planetary Boundries*, 13. 9. 2023 [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html](https://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html).

72 Liaño, G. D. de – Fernández-Götz, M., *Posthumanism, New Humanism and Beyond*, c. d., s. 547.

Obraz myšlení

Celý problém předpon, ať už jde o *meta-*, *trans-*, *nad-*, *před-*, *pod-*, *mimo-*, *post-*, *ne-*, *de-*, či *anti-*, je podle mého názoru problémem východiska a obrazu myšlení. Jde v něm o to, odkud máme myslet sami sebe a jak má být takové myšlení uspořádané. Ze sebe jako z výlučného centra, nebo decentralizovaně z jiného? Humanistické východisko ze sebe, ze stejného formuloval Max Scheler takto: „...ukázat, jak ze struktury lidského bytí vyplývají všechny specifické výsady, výkony a díla člověka.“⁷³ Myšlení, které odpovídá na situaci reflektovanou v rámci širokého proudu post-trans-meta humanismu, má jiné východisko – ukázat, jak různé formy a podoby lidského, kolektivní i individuální, vyplývají z propojenosti a vzájemné závislosti s cizím. Jde zde o to, čemu dáme metodicky přednost, jestli spleti, síti, systémovému uspořádání, nebo myslícím a jednajícím osobám, jestli hybriditě, nebo identitě, diferenci, nebo opakování. Anebo jde ještě o něco jiného, totiž o to, držet obě možnosti zároveň, což znamená pohybovat se v různých rovinách výkladu, zaujímat rozdílné perspektivy bez toho, že by některá z nich měla přednost.

Pro myšlení, které chápe osobu, subjekt a identitu jako dočasnou a nahodilou formaci, vynořující se ze spleti vzájemně se ovlivňujících životních a informačních procesů, je východisko jedné (lidské, osobní, subjektivní) perspektivy nedostatečné. Je to, jako bychom chtěli porozumět lesu pouze z hlediska jednoho organismu, který v něm žije. Místo toho je třeba pracovat s jiným obrazem myšlení, tedy takového, které chápe les jako dynamický systém, utvářený aktivitami všech svých částí a vztahy, které mezi sebou navazují. Stromy, ořechy, veverky, kuny, lišejníky, houby a borůvky jsou v lese samostatnými aktéry – rostou, žijí, působí, tvoří vlastní teritorium. Každá součást lesa, každý živý systém, který jej spoluutváří, má své vlastní nároky, vlastní evoluční historii, vlastní schopnosti, vlastní tělesnost. Zároveň jsou všichni součástí sdíleného systému živelných procesů, v němž proudí živiny a energie a který všechny své části propojuje. Veverka je tak částečně ořechem i stromem, houba je nutně propojena s kořenovým systémem a s mrtvými částmi stromů i zvířat atd.

V rámci nehumanistického obrazu myšlení se lze zároveň pohybovat v molární i molekulární rovině, tedy jak rovině hotových celků, ohraničených identit a velkých systémů, tak rovině vztahů, procesů formování a spojování, vzájemného přecházení a transformace. Každý dočasně uzavřený systém je pouze fází v procesu formování a rozpadání, každá hotová identita je konkrétní sil a procesů, které ji umožňují a skrze ni procházejí. Myšlení, o které tu jde,

73 Scheler, M., *Místo člověka v kosmu*. Přel. A. Jaurisová. Praha, Academia 1968, s. 104.

si tak můžeme představit také jako Kittlerovo město. Friedrich Kittler v eseji *The City is a Medium* uvádí: „Od té doby, kdy se stalo nemožným přehlédnout města z věže katedrály nebo hradu a kdy už je neohraničují zdi a opevnění, byla města protnuta a propojena sítí nespočetných sítí, a to i na svých okrajích, průsečících a roztřepených koncích. Nezáleží na tom, jestli tyto sítě přenášejí informace, nebo energii – tedy jestli jim říkáme ‚telefonní‘, ‚rádiové‘ a ‚televizní‘, nebo ‚vodovodní‘, ‚elektrické‘ a ‚dopravní‘ – všechno jsou to informace (i kdyby jen proto, že každý moderní tok energie vyžaduje paralelní kontrolní síť).“⁷⁴ Z molárního hlediska je město souborem budov, ulic, náměstí, čtvrtí, míst, z nichž každé má svou funkci a historii a lze je různě kategorizovat. Z molekulárního hlediska jsou soustavou toků informací/energií, ale také kontrolních procesů, procesů užívání, stavění, rozpadání či přestavování.

Jinou představu o obrazu myšlení, o který mi jde, mohou poskytnout současné experimenty v oblasti velkých jazykových modelů. Velké jazykové modely fungují tak, že při každém požadavku je aktualizována jedna instance modelu, která je určená ke zpracování daného požadavku. Jeden model tak může zároveň aktuálně pracovat v mnoha na sobě navzájem nezávislých instancích či submodelech. Každá z instancí může být uživatelem definována jako samostatný expertní submodel, který využívá určitou část celého modelu. Mirac Suzgun a Adam Tauman Kalai ve své studii o metapobídkování⁷⁵ uvádějí vzorovou pobídku (tzv. *prompt*) takto: „Jsi metaexpert... odborník obdařený jedinečnou schopností spolupracovat s mnoha dalšími odborníky (jako Expert Problem Solver, Expert Mathematician, Expert Essayist etc.) tak, že dokážeš zvládnout a vyřešit jakýkoli komplexní problém. Někteří z odborníků jsou určeni k vytváření řešení, zatímco jiní vynikají v ověřování odpovědí a poskytování cenné zpětné vazby. Tvá úloha coby metaodborníka spočívá v dohledu nad komunikací mezi jednotlivými odborníky, v účinném využívání jejich dovedností k zodpovězení dané otázky, k čemuž využíváš vlastní schopnosti kritického myšlení a ověřování.“⁷⁶ Velký jazykový model se tak může ve fenomenální rovině rozštěpit na x menších modulů se specifickými funkcemi, které mezi sebou dokážou komunikovat, jsou vzájemně propojené v rámci celkové architektury neurální sítě velkého modelu, přičemž dočasná identita každého modulu trvá, pokud trvá daný požadavek.

74 Kittler, F., *The City is a Medium*. In: týž – Gumbrecht, H. U., *The Truth of the Technological World. Essays on the Genealogy of Presence*. Přel. E. Butler. Stanford, Stanford University Press 2013, s. 139.

75 Suzgun, M. – Kalai, A. T., *Meta-Prompting: Enhancing Language Models with Task-Agnostic Scaffolding*, *arXiv.org*, 23. 1. 2024 [cit. 14. 2. 2024], s. 1–20. Dostupné z [www: https://huggingface.co/papers/2401.12954](https://huggingface.co/papers/2401.12954).

76 Tamtéž, s. 7.

Výsledný obraz myšlení, který ilustrují příklady lesa, města a velkého jazykového modelu, můžeme označit jako transverzální. Pojem transverzality formuloval ve své teorii psychoanalytického procesu Pierre-Félix Guattari.⁷⁷ Pojem transverzálního rozumu prosazuje ve svém díle také Wolfgang Welsch.⁷⁸ O transverzalitě uvažují jako o metodologii vhodné pro řešení komplexních problémů, které vyžadují kombinaci více přístupů. U Guattariho je transverzality základním prvkem schizoanalytické redefinice psychoanalytického procesu. V tradiční psychoanalýze panuje hierarchický vztah mezi analytikem a analyzovaným. Analytik je autoritou, je tím, kdo léčí, tím, kdo rozumí, kontroluje a opravuje porouchaný analyzovaný subjekt. Transverzality pak znamená, že analytik ztrácí svoji nadřazenou pozici, že se stává jenom jedním hlasem z mnoha, vedle hlasů nemocného, vedle autority instituce, vedle dalších účastníků skupinové terapie. Welsch definuje transverzální rozum takto: „S odmítnutím archimedovského pojetí rozumu se osa rozumu obrací z horizontální na vertikální. Rozum se stává schopností přechodu. Místo kontemplace z vyvýšené pozice (z perspektivy božího pohledu) přechází mezi formami racionality a svými vlastními procedurami. Rozum se tak ze statické a principy řízené schopnosti proměňuje na schopnost dynamickou a zprostředkující. Funguje procesuálně. Všechny aktivity rozumu se odehrávají v přecházení. To tvoří vlastní a ústřední aktivitu rozumu. Vzhledem k této přechodné povaze označují takovou formu rozumu jako transverzální.“⁷⁹

Calvin Schrag, který čerpá z Guattariho, definoval transverzální logos následujícím způsobem: „Tento nový model/metaforu pojmenováváme transverzální logos. Mluvíme o něm jako o modelu i jako o metafoře, protože gramatika transverzality oplývá mnohoznačností, která je spjata s různými významy napříč obory (např. v matematice, fyzice, fyziologii, anatomii, psychologii a filosofii). V této mnohoznačnosti lze nicméně nalézt rodinnou podobnost, která se týká toho, že různé významy transverzality se vzájemně překrývají, kříží, operují mezi sebou, protínají a setkávají, aniž by bylo mezi nimi dosaženo shody. Obecný záměr zavedení gramatiky transverzality spočívá ve snaze ukázat její účinnost a postavit ji proti univerzalitě. V našem pojetí tak ‚transverzální logos‘ nahrazuje ‚univerzální logos‘.“⁸⁰

77 Viz French, P., Guattari's Therapeutics: From Transference to Transversality. *Deleuze and Guattari Studies*, 17, 2023, No. 2, s. 217–235.

78 Welsch, W., Reason and Transition: On the Concept of Transversal Reason, *eCommons CUL* [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://ecommons.cornell.edu/items/74a9df7e-e18e-4e1d-b5e7-bd09513c588f](https://ecommons.cornell.edu/items/74a9df7e-e18e-4e1d-b5e7-bd09513c588f).

79 Tamtéž.

80 Schrag, C. O., Reason and Life: The Transversal Logos. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.), *Manifestations of Reason: Life, Historicity, Culture. Analecta Husserliana XL*, Dordrecht, Springer Science 1993, s. 98.

Jak nyní souvisí transverzalita s problémem posthumanismu? Za prvé souvisí s nemožností nalezení univerzální lidské perspektivy, protože ta se vždy rozpadá na historicky, regionálně, genderově, oborově, jazykově, politicky a individuálně situované molekuly, které nikdy nelze obsadit najednou, pouze jimi procházet bez nároku na jejich sjednocení do celkového organismu. Z tohoto hlediska lze každou definici lidského považovat za normativní ideál, tedy nikoli za kategoriální vymezení toho, co je, nýbrž za normativní předpis toho, co má být. Za druhé souvisí s tím, že lidské je vždy vnitřně prostoupeno nelidským, resp. tím, vůči čemu se humanisticky chápané lidství tradičně vymezuje jako vůči svému negativu – iracionální vášnivostí, bestiální zvířecostí, automatickým jednáním, bezmyšlenkovitostí, pudovostí, nebo naopak chladnou, bezohlednou a bezcitnou racionalitou instrumentálního typu, která je přisuzována spíše strojům než lidem. Za třetí souvisí transverzální myšlení a posthumanismus tak, že lidský artefaktuální, sociokulturní živel – tedy samoorganizující se lidské kolektivy – nikdy nebyl ničím čistě lidským. Existence tohoto živlu byla vždy závislá na symbiotických a parazitických vztazích s ostatními formami mimolidské přírody, na využívání, ovládání a transformaci živých i neživých součástí prostředí.

Z těchto důvodů by tedy posthumanisticky orientované transverzální myšlení muselo být schopno zohlednit také perspektivy mimolidských aktérů, kteří se jako přátelé či nepřátelé podílejí na formování lidského. Takové myšlení by muselo přiznat autonomii nejen racionálním lidským subjektům, ale také jejich komunikačním a technickým extenzím, a tedy promýšlet, jakým způsobem podmiňují a proměňují, historicky různými způsoby, podobu lidské kultury, včetně myšlení samotného. Vzhledem k problému mnohočetné krize a selhání kontrolujícího panského postoje by to znamenalo zohlednit perspektivu a vliv těch aktérů, o nichž jsme se dosud domnívali, že žádnou perspektivu nemají – moří, která vylovujeme, řek, jež meliorizujeme a přehrazujeme, zvířat a rostlin, které jíme, pěstujeme a masově vybíjíme, nerostů a minerálů, které těžíme a tavíme, virů a bakterií, s nimiž vedeme biochemickou válku, živlů, které „uzavíráme do hlavně pušky“ a kanalizujeme uvnitř energetických a informačních sítí urbánní sféry.

Takové myšlení by ovšem muselo překonat dva základní předsudky charakteristické pro kontinentální filosofické koncepce od Descarta po Husserla, fenomenologický a individualistický. Fenomenologický předpoklad znamená, že něco poznávat, něco vědět a něčemu rozumět je možné pouze z perspektivy první osoby. Individualistický předpoklad říká, že myslet je možné pouze z jáské perspektivy, z perspektivy první osoby. Takové myšlení je vždy soukromá aktivita, kterou vykonává jeden člověk. Což je samozřejmě nesmysl, pokud uznáme, že lidské myšlení je vázané na médium jazyka a obrazu, na sdílené archivy a interkomunikační procesy. Transverzální

myšlení oproti tomu otevírá mou zkušenost nekonečnu, do mé zkušenosti vpouští zkušenosti cizího, zprostředkovaně a zprostředkujícím způsobem, a jako transdisciplinární zkoumání je vždy myšlením kolektivním, založeným na spolupráci více informačních a komunikačních entit: stromů a strojů, monster a podlídí, pánů a otroků, schizofreniků a lékařů, měst a mycelií, technologických a přírodních procesů, lidských vědeckých kolektivů a mravenišť, násilí a slasti, bestí a andělů, moří a rybářských lodí, virů a kazetových bomb...

Problémem takového myšlení samozřejmě je to, „jak dát soudržnost, aniž by se přitom ztratilo cokoli z nekonečna“, ⁸¹ nebo řečeno s Michaellem Hauserem, jak zajistit, aby se filosofie, jejímž úkolem je podle něj „pootevřít existenci nekonečna“ a vytvořit „měřítko nezměrného, jímž je poměřován svět interregna“, ⁸² nepropadla do chaosu.

81 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?*, c. d., s. 41.

82 Hauser, M., *Doba přechodu*, c. d., s. 347.