

Starost na Zemi po humanismu*

Martin Ritter

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

ritter@flu.cas.cz

Abstract:

Care on the Earth after Humanism

The primary aim of the article is to present posthumanism as an approach needed in the era of the Anthropocene. By posthumanism, I mean a way of thinking that overcomes the weaknesses of humanism and emphasizes the essential interconnectedness of human beings with their environment. With regard to this “ecological” dimension of posthumanism, I will focus on the relationship between humans and technology, drawing on Bernard Stiegler. Stiegler’s reflections show that in the era of the Anthropocene human beings have become an irrational force that pulls the rest of the living beings into a spiral of destruction through the technological system they have established in the shared terrestrial environment. This environment is an organ of the planetarily influential and at the same time planetarily dependent humanity, which must therefore assume responsibility for the Earth.

Keywords: Anthropocene, Martin Heidegger, humanism, posthumanism, care, Bernard Stiegler, technology

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.57>

„Musíme proto bojovat proti extrémní násilnosti toho, do čeho nás uzavírá masivně entropické dění vyvolané antropocénem, tj. všeobecnou proletariací, a co nevyhnutelně exploduje, pokud nedojde k rozhodné bifurkaci směrem k negantropocénu – právě to bylo skutečně v sázce, když Heidegger hovořil o Kehre, Gestell a Ereignis.“

Úvodem

Následující stránky sledují několik vzájemně provázaných cílů. Především chtějí ukázat, že posthumanismus je způsob myšlení, který potřebujeme

* Tato práce vznikla za podpory projektu *Za hranice bezpečnosti: role konfliktu v posilování odolnosti*, reg. č.: CZ.02.01.01/00/22_008/0004595, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a řešeného na půdě partnera projektu, Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze. Rád bych poděkoval anonymním recenzentům Filosofického časopisu za cenné připomínky k první verzi tohoto textu a Karlu Pivoňkovi za podnětné komentáře ke všem jeho variantám.

1 Stiegler, B., *The Neganthropocene*. London, Open Humanities Press 2018, s. 56.

v období antropocénu, v němž lidstvo zásadně ovlivňuje zemský ekosystém. Abych zdůvodnil tuto tezi, představím posthumanismus ze specifické perspektivy: jako myšlení ekologické, tj. zdůrazňující vazbu mezi živým organismem a jeho prostředím. Životní prostředí člověka je podstatně technizované, a právě technika má v současnosti zásadní dopad na Zemi. Chceme-li projasnit příčiny tohoto vlivu, musíme se zaměřit na spjatost člověka a techniky, kterou pozoruhodně tematizuje Bernard Stiegler. Proto chci ukázat, že Stieglerovo myšlení lze plodným způsobem číst jako posthumanistické, a to navzdory tomu, že sám Stiegler se k posthumanismu nehlásil. Na základě jeho myšlenek lze rozvinout kritický posthumanismus a nahlédnout potřebu starosti o Zemi.

Za posthumanisty se označují, resp. bývají označováni, značně rozdílní myslitelé s různými koncepcemi. Neusiluji zde o popsání jádra či podstaty posthumanismu jako jasně definovatelného směru, který bych se snažil vymezit analogicky např. k existencialismu či strukturalismu. Jde mi o posthumanismus jakožto způsob myšlení, který chce jít „za“ humanismus v tom smyslu, že jej překračuje či překonává. Má prezentace posthumanismu proto sleduje otázku, v čem je humanismus neuspokojivý. Chci ukázat, že jeden z hlavních důvodů, proč bychom posthumanismus měli vzít za svůj, spočívá v tom, že humanistický důraz na výjimečnost člověka a jeho odlišnost od ne-lidského nedoceňuje lidskou svázanost s přírodou a šířeji s prostředím lidské existence. Uznání spřízněnosti člověka s přírodou a docenění určujícího vlivu prostředí na to, kým člověk podstatně je, lze nazvat ekologickým aspektem posthumanismu. Prostředí, které musíme vzít v potaz, však nelze redukovat na prostředí přírodní. Posthumanismus klade důraz na techniku jako něco, co vytváříme a využíváme k zvládnutí ne-lidského světa, co však zároveň formuje nás tím, že pro nás – ovšem i pro další obyvatele Země – vytváří nové prostředí. Právě na tuto souvislost se zaměřím s oporou v přístupu Bernarda Stieglera.

Začnu stručným popisem humanismu jakožto směru vyzdvihujícího lidskou výjimečnost. Poté se pokusím charakterizovat posthumanismus, a to s důrazem na jeho ekologičnost. Následně se zaměřím na antropocén jako období, v němž lidská technika zásadně proměňuje Zemi. Tvrdím, že tuto proměnu je třeba tematizovat na základě pochopení techniky jako prostředí lidské existence. Tímto přístupem k technice se posthumanismus zásadně liší od transhumanismu, který neopouští humanistické chápání techniky jako lidského nástroje. Výklad Stieglera nejprve načrtne, jak tento autor přepracovává Heideggerovu ontologickou koncepci „člověka“ materialistickou perspektivou, v níž je člověk natolik provázán s technikou, že je sám podstatně technickým procesem. Touto techničností je člověk něčím jiným než jen biologickým děním, což však nutně neznamená, že je vůči životu de-

struktivní silou. V éře antropocénu se lidský život ovšem projevuje entropic-ky, a to proto, že je své techničnosti odcizen, nedokáže si „vzít“ své technické exteriorizace vskutku za své. V závěrečných dvou částech načrtnu, proč je žádoucí spojit Stieglerovy úvahy s posthumanistickým způsobem myšlení. Díky Stieglerovi můžeme lépe pochopit zásadní roli techniky pro lidskou existenci jako takovou. Na druhé straně posthumanismus umožňuje ještě lépe nahlédnout, že význam techniky pro člověka je třeba vnímat v ekologickém kontextu, tedy se zřetelem k životu jako takovému. Na základě propojení těchto dvou přístupů lze mimo jiné specificky rozvinout Heideggerovu koncepci lidského bytí-ve-světě.

Humanismus

V roce 1946 píše Martin Heidegger ve stati *O humanismu*, že humanismus je „úsilí o to, aby se člověk osvobodil pro svoji lidskost a v ní našel důstojnost“, a dodává, že různé humanismy se „liší pojetími ‚svobody‘ a ‚přirozenosti‘ člověka“.² Pro Heideggera je humanismus problematický, a to kvůli své svázanosti s metafyzikou. Myšlení – což je to, co chce praktikovat sám Heidegger – pak „polemizuje s humanismem z toho důvodu, že humanismus nedoceňuje humanitas člověka dostatečně vysoko“.³ Z téhož důvodu platí, že myšlení překonávající metafyziku je „humanismus“ v nejzazším smyslu... humanismus, jenž myslí lidské bytí-ve-světě člověka z blízkosti bytí“.⁴ Jan Patočka pak výslovně identifikuje západní filosofickou tradici jako podstatně humanistickou: Základní otázka humanismu je „otázka po člověku, a to mravní otázka po člověku: otázka po tom, co je lidsky dobré, co je dobré pro člověka“, a na tomto základě, „bytočně antropologickém, leží celá tisíciletá tradice myšlenková, počínajíc Platónem a Aristotelem“.⁵ V návaznosti na Heideggera i Patočka se v polovině čtyřicátých let domnívá, že nepotřebujeme překonat humanismus jako takový, nýbrž humanismus metafyzický.

Právě zmínění fenomenologové zasazují pojem humanismu do rámce diskuse o konci metafyziky. Obvykleji se ovšem humanismem míní přístup stojící na římském pojmu *humanitas*, jenž se významově víceméně kryje s řeckou *paidea*, pro niž je klíčový důraz na vzdělávání v tzv. svobodných uměních, jako je filosofie, historie či umění. Termín humanismus se ovšem objevuje až na začátku 19. století a je *ex post* spojován primárně s renesančním obdobím. Pro moderní humanistický světónázor je pak určující důraz na lidské

2 Heidegger, M., *O humanismu*. Přel. P. Kurka, Praha, Ježek 2000, s. 13.

3 Tamtéž, s. 22.

4 Tamtéž, s. 33.

5 Patočka, J., *Věčnost a dějinnost*. Praha, Oikymen 2007, s. 15.

já, subjekt, případně intersubjektivitu ducha, který autonomně utváří svou budoucnost a s ní i budoucnost světa. Vzdělávání čili realizace *humanitas* se v moderní době stává nejen formou sebeformování jednotlivců uvnitř světa, ale zároveň formováním světa, který je prostupován aktivitou subjektu.

Klíčovou dimenzí humanismu je představa, že člověk je výjimečnou bytostí, jíž přísluší důstojnost principiálně nesrovnatelná s jinými živočichy. Představa lidské výjimečnosti s sebou v moderní době nese vnímání lidského subjektu jako centra všeho: od politiky, přes epistemologii po estetiku. Důraz na subjekt je zásadní. A subjektem může být právě a jedině to, co je lidské, zatímco vše ostatní je ne-subjektivní nebo alespoň nikoli dostatečně či plně subjektivní. Tento přístup zároveň umožňuje legitimizovat využívání toho, co je objektivní. Nutně to neznamená, že je oprávněné vykořisťovat ne-lidský (přírodní) či nedostatečně lidský (např. koloniální) svět, byť i k této legitimizaci lze humanismus využít. Oprávněné ovšem je ne-lidský svět využívat, brát jej jako prostředek uskutečňování lidství. Člověk ve své autonomii odpovídá sám za sebe a zodpovídá se sobě a druhým lidem, případně nejvyššímu Subjektu, nikoli přírodnímu, ne-subjektivnímu světu.⁶

Posthumanismus

Posthumanismus nekritizuje humanismus primárně z etické či politické perspektivy, nýbrž zpochybňuje samu humanistickou představu o podstatě člověka a s ní spjatý antropocentrismus. Podle posthumanistů se člověk radikálně neliší od ostatních živých bytostí: je jedním z mnoha živočišných druhů, jehož způsob existence, a tedy i vztahu ke světu, nelze radikálně odlišovat od ostatních zvířat. Zatímco humanismus klade důraz na to, čím je člověk výjimečný, tj. čím se liší od ne-lidských tvorů, posthumanisté podtrhují podobnost mezi lidským a ne-lidským životem. Pokud bychom například tvrdili, že člověk je výjimečný svým rozumovým poznáním, pak posthumanisté položí důraz na to, že toto poznání přesto nemá *principiálně* odlišnou hodnotu ve srovnání s poznáním, jímž se vyznačují jiní tvorové.

Pokud člověka takto „sblížíme“ s ostatními živými tvory a vezmeme za své, že není v žádném smyslu nad-přirozenou, ne-přírodní bytostí, pak se tím do značné míry zbavíme důvodů k antropocentrismu, ať už ontologickému, epistemologickému, či etickému. Nebude zásadní důvod klást člověka do cen-

6 Lze namítnout, že mnozí předmoderní myslitelé, jež zde s oporou v Heideggerovi a Patočkově označujeme za humanisty, vnímali i přírodu jako „subjekt“. Tato námitka je do značné míry oprávněná, a zároveň poukazuje na problematičnost subjekt-objektové diferenciaci, a to jak z hlediska její věčné oprávněnosti, tak z hlediska otázky, zda jde o univerzálně používaný pojmový pár.

tra všeho. Posthumanismus však pouze neodstraňuje člověka z centra, nýbrž zároveň jej samotného decentruje. Nejenže se lidský život radikálně neliší od života ne-lidského, nýbrž v samé své lidskosti není autonomní, tj. v principu nezávislý na ne-lidských vlivech, či subjektivní na rozdíl a nezávisle na objektivitě. Lidskou subjektivitu nelze postavit proti objektivitě: posthumanismus zpochybňuje moderní subjekt-objektovou dělicí linii a „rozpouští“ podstatně tělesný subjekt do jeho objektivního prostředí. „Subjektivní“ lidská identita totiž není vůbec myslitelná bez objektů: ty člověku nejenom pomáhají existovat, nýbrž spoluurčují, kým ve své „podstatě“ je. V souladu s tím platí, že „posthumanistické subjektivitě odpovídá vtělená a zapuštěná [embedded], a tudíž dílčí, zaujatá [partial] forma zodpovědnosti založená na silném smyslu pro kolektivnost, relačnost, a tudíž tvorbu komunity“.⁷

Počátky právě načrtnutého posthumanistického přístupu lze sledovat ke Gregorymu Batesonovi,⁸ z novější doby pak lze zmínit Latourovu teorii sítí aktérů,⁹ objektivně orientovanou ontologii Grahama Harmana¹⁰ nebo nový materialismus či feministický materialismus autorek jako Donna Harawayové¹¹ či Rosi Braidottiové.¹² Zmíněné přístupy se v mnohém liší, sdílejí však důraz na – řečeno moderním pojmoslovím – autonomii materiality. Na rozdíl od důrazu na to, že svět je vždy již uchopován subjektivně a že subjektivita svět strukturuje, tyto přístupy vyzdvihují, že objekty (rovněž) „strukturují“, formují svět. A člověk je jednou z takovýchto materiálních entit.

Posthumanismus je tedy ekologický již svým důrazem na spřízněnost mezi lidským a ne-lidským či kritikou představy, že „příroda“ si zaslouží respekt či ochranu pouze pro dobro lidstva. Nejde však jen o to, že člověk jakožto součást živého soucítí a sou-žije i s jinými živými formami v jejich jinakosti. Stejně důležitý je posthumanistický náhled, že člověk není zcela autonomním zdrojem svého jednání, nýbrž je ve své „autonomii“ součástí objektivního světa, na němž v samé své subjektivitě závisí. V tomto smyslu je lidské jednání ekologické, a ekologický je i člověk sám, tj. závisí na faktorech, které se vymykají kontrole individuálního lidského subjektu. Podle mé interpretace musíme i posthumanistický důraz na techniku číst v této ekologické

7 Braidotti, R., *The Posthuman*. Hoboken, Wiley 2013, s. 49.

8 Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago, University of Chicago Press 1972.

9 Latour, B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press 2005.

10 Viz např. Harman, G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. [London], Pelican Books 2018.

11 Haraway, D. J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: táž, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge 1991.

12 Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press 2013.

perspektivě: technika, již jsme (byli) zvyklí vnímat jako nástroj, případně jako prodloužení, zdokonalení nebo náhražku lidských orgánů, je především prostředím lidské existence. Tato existence je na něm ve své „podstatě“ závislá a bez něho nemyslitelná. A technické prostředí – ve své lidskosti i ne-lidskosti zároveň – se musí stát primárním předmětem naší pozornosti, protože se stalo určujícím životním prostředím jak lidské, tak ne-lidské existence.

Věk člověka a techniky

Podle mnohých myslitelů žijeme v éře antropocénu.¹³ Je pozoruhodné, že tento termín by mohl sloužit jako označení dokonalého, resp. dokonaného, humanismu: věku člověka, jenž ve světě uskutečňuje své lidství. Antropocén je ovšem geochronologické označení epochy, v níž lidská činnost globálně ovlivňuje zemský ekosystém. Zatímco fiktivní humanistický pojem antropocénu by byl pozitivním termínem označujícím období uskutečňující lidskou dokonalost, reálný geochronologický pojem antropocénu má negativní konotace a označuje éru, v níž lidská činnost vede k destrukci zemského ekosystému projevující se klimatickou změnou, vymíráním živočišných druhů apod.

Jak je možné, že člověk místo uskutečnění svého lidství působí v éře antropocénu (sebe)destruktivně tím, že ohrožuje samotný život? V této souvislosti je vhodné zmínit, že jeden ze sporů ohledně antropocénu se točí kolem otázky, kdy tato epocha začala. Podle některých¹⁴ se tak stalo již v neolitu, v období první zemědělské revoluce: v době, kdy se společnosti lovců a sběračů měnily na usedlejší zemědělské společnosti. Vlivnější je koncepce, podle níž počátkem antropocénu je období průmyslové revoluce.¹⁵ Většina má ovšem za to, že antropocén se kryje s obdobím tzv. velkého zrychlení zhruba od poloviny 20. století. Datace počátku antropocénu samozřejmě závisí na tom, jaké stanovíme kritérium dokládající zásadní vliv člověka na naši planetu. A můžeme se pak také ptát, jakým způsobem se změnil lidský život, takže začal být na Zemi novým způsobem patrný. Pro některé tato změna nastala již s přechodem k usedlému zemědělství, pro jiné souvisí s rozvojem průmyslu

13 Z prostorových důvodů se zde nemohu podrobněji věnovat pojmu antropocénu ani otázce, zda vskutku žijeme v novém geologickém období. Výstižný rozbor antropocénu z filosofické perspektivy nabízí Lemmens, P., *The Entanglement of Technology and Nature*. In: týž – Swierstra, T. (eds.), *The Technical Condition: The Entanglement of Technology, Culture, and Society*. Amsterdam, Boom uitgevers 2022, s. 203–237.

14 Viz zejm. Ruddiman, W. F., *The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago*. *Climatic Change*, 61, 2003, No. 3, s. 261–293.

15 Crutzen, P., *Geology of mankind*. *Nature*, 415, 2002, s. 23.

v 19. století, další ji spojují s konzumním způsobem života od druhé poloviny 20. století. Geologický vliv člověka na Zemi je bezesporu podmíněn i nárůstem celkového množství populace, ale sotva v něm můžeme spatřovat jeho primární příčinu. Spíše se musíme soustředit na proměny způsobu lidského života. Je zjevné, jak zásadním způsobem změnila svět průmyslová revoluce. Analogický dopad ovšem měla již první zemědělská revoluce, jejíž extrémní podobu ve formě tzv. intenzivního zemědělství (s využitím výtěžků průmyslové revoluce) dnes vidíme v naší krajině. Ať už je počátek antropocénu spojován s jakýmkoli historickým okamžikem, na základě právě uvedeného lze formulovat hypotézu, že tento okamžik – a celé období antropocénu – úzce souvisí s proměnou lidské techniky, resp. s ustavením nového technologicky zprostředkovaného způsobu lidského života.

Jak s antropocénem souvisí humanismus a posthumanismus? Bylo by přehnané tvrdit, že humanismus způsobil vznik antropocénu. Lze však tvrdit, že nenabízí myšlenkový rámec, který by umožnil překonat jeho destruktivnost: Důraz na lidskou výjimečnost a odlišnost od ne-lidského naopak udržuje při životě zhoubnou představu, že za účelem lidské seberealizace je možné využívat ne-lidské prostředí jako něco méně podstatného než člověk. Posthumanismus je citlivý vůči tomu, že ne-lidské není *zcela* jiné, tj. od člověka radikálně odlišitelné a oddělitelné. A umožňuje též docenit *provázanost* mezi zdánlivě nezávislým člověkem a tím, s čím je člověk svázán a v čem uskutečňuje své lidství. Platí to nejen v případě ostatních živých tvorů, s nimiž člověk mnohé sdílí, ale také v případě onoho ne-živého, jímž je lidská technika. Technika se na první pohled může zdát něčím ne-podstatným, protože člověk, zdá se, je myslitelný i bez ní. Výše načrtnutá reflexe antropocénu však měla ukázat i to, že technika ve skutečnosti určuje lidskou existenci zásadním způsobem. A nejenže určuje lidskou existenci, zároveň ovlivňuje životní prostředí i ne-lidských živých tvorů.

Onu paradoxní vlastnost pojmu antropocénu, tedy že označuje věk člověka (a v tomto smyslu i „humanismu“), fakticky však znamená éru, v níž je člověk zásadně ohrožen spolu s dalšími živými tvory, lze osvětlit právě naznačenou dvojznačností techniky. Je patrné, že technika negativně ovlivňuje Zemi. Proč ji však člověk nevyužívá způsobem, který by nebyl destruktivní? Takto formulovaná otázka je jistě velmi široká a lze na ni hledat odpověď různými cestami. Nabízí se zejména odpověď, že problém není v technice samé, nýbrž v tom, kdo a jak ji využívá. Takovýto přístup, do značné míry nepochybně oprávněný, však přehlíží něco, co je podstatné pro vztah mezi technikou a člověkem: Technika není redukovatelná na nástroj, nýbrž je zároveň a podstatněji prostředím lidské existence. Chceme-li proto lépe pochopit příčiny vzniku antropocénu a zároveň porozumět tomu, proč člověk (ve) věku

člověka nevládne, musíme se zaměřit právě na vztah mezi člověkem a technikou, kterou (nikdy?) nemá plně pod kontrolou. Posthumanismus je pro takovou reflexi vhodným rámcem, protože dokáže myslet tento vztah z ekologické perspektivy, tj. z perspektivy nikoli jen instrumentální provázanosti.

Proti transhumanismu

Pro posthumanismus není prostředí lidské existence něčím od člověka v principu oddělitelným, co může, ale také by nemusel používat jako nástroj uskutečňování svého nezávislého lidství. Lidství se utváří přímo v prostředí, nikoli pouze jeho prostřednictvím. Se zřetelem k právě uvedenému je nejen možné, nýbrž nezbytné odlišit posthumanistický přístup od transhumanismu, který není překonáním humanismu, nýbrž spíše jeho pokračováním. Transhumanismus totiž sdílí humanistický důraz na člověka, jenž jistě není ve své aktuální formě zcela dokonalý, jeho stávající slabiny však můžeme odstranit. Jde zejména o překonání biologických limitů člověka a vytvoření technicky vylepšeného, nikoli jen „přirozeného“ člověka, resp. něčeho, co už nebude jen člověkem, jak jej dnes známe. Klíčová je přitom právě role technologií: transhumanismus chce zlepšit lidskou situaci „zejména díky rozvoji a širokému zpřístupnění technologií, které eliminují stárnutí a výrazně zlepšují lidské rozumové, fyzické a psychické schopnosti“.¹⁶ A transhumanismus rozhodně není proti modernímu důrazu na subjekt, nýbrž usiluje o „transmodernitu či hypermodernitu“¹⁷ a své filosofické kořeny vidí v osvícenském humanismu.¹⁸

Na rozdíl od „klasického“ humanismu pro transhumanisty není „lidská podstata cílem o sobě a není dokonalá“.¹⁹ Je výsledkem evolučního procesu a jako taková není něčím nedotknutelným. Transhumanisté proto chtějí „přetvořit naši vlastní podstatu takovými způsoby, které považují za žádoucí a hodnotné“.²⁰ Samozřejmě se lze ptát, jak rozhodneme, resp. čím zdůvodníme, že to či ono je pro člověka žádoucí či dobré. I kdybychom však na tuto otázku našli přesvědčivou odpověď, z posthumanistické perspektivy je zásadně problematická (moderní) transhumanistická představa autonomní

16 Bostrom, N., *The Transhumanist FAQ* [cit. 14. 2. 2024]. Dostupné z [www: https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf](https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf).

17 More, M. – Vita-More, N. (eds.), *The Transhumanist Reader*. Chichester, Wiley-Blackwell 2013, s. 1.

18 More, M., *The Philosophy of Transhumanism*. In: týž – Vita-More, N. (eds.), *The Transhumanist Reader*, s. 4.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž.

ho člověka odděleného od věcí, jež může používat k dosažení svých cílů. Na rozdíl od posthumanismu transhumanismus pojímá technologii instrumentálně, jako prostředek zdokonalení člověka. Z perspektivy posthumanismu však technika není redukovatelná na objektivní nástroj autonomního lidského subjektu, nýbrž je spíše médiem lidské existence, jež nelze mít plně pod kontrolou. A právě jako taková vyžaduje naši teoretickou pozornost.

Techničnost člověka

Jak bylo řečeno úvodem, přítomný text chce ukázat posthumanismus jako myšlenkový směr schopný teoreticky uchopit výzvu, kterou přináší éra antropocénu. Se zřetelem k tomuto záměru jsem položil důraz na schopnost posthumanismu tematizovat spřízněnost lidského a ne-lidského a docenit závislost lidského „subjektu“ na „objektech“. Posthumanismus neskýtá vhodný pojmový aparát pro tematizaci antropocénu primárně proto, že by ukazoval, jak lidská technika destruuje zemský ekosystém. Skýtá jej proto, že dokáže tematizovat člověka jako podstatně neautonomního, závislého na vnějšku – člověk není svým pánem ani tehdy, kdy chce skrze techniku ovládat svět. Z humanistické perspektivy lze posthumanismus, na rozdíl od transhumanismu, vnímat jako filosofii akcentující lidskou závislost či slabost, bez-moc. Posthumanismu ovšem nejde o to, aby člověka učinil bezmocným, chce mu naopak umožnit porozumět, jak i díky své závislosti může něco zmoci. Nyní chci ukázat, že takovýto přístup představuje i myšlení Bernarda Stieglera, které se explicitně konfrontuje s výzvou antropocénu.

Stiegler začal formulovat své koncepty v devadesátých letech minulého století a jeho inspiračními zdroji byli vedle filosofů Martina Heideggera, Jacquesa Derridy, Gilberta Simondona či Georgese Canguilhema také francouzští historikové techniky a antropologové, např. Bertrand Gille či André Leroi-Gourhan. Již název Stieglerovy nejznámější knihy, resp. knižní série, *Technika a čas*, který je narážkou na Heideggerův slavný spis, naznačuje klíčovou tezi: nejzazší podmínkou možnosti (či horizontem) lidské existence není čas (jakožto podmínka vztahu k bytí); čas sám je totiž podmíněn technikou. Zatímco u Heideggera bychom marně hledali tematizaci historického či, chcete-li, ontického počátku člověka, Stieglerovo uvažování sdílí Leroi-Gourhanův evoluční způsob tázání a v souladu s tím klade i otázku po vzniku člověka: člověk je nemyslitelný bez technologií, z čehož však vyplývá, že technologie nejsou jen jeho vynálezem – zároveň je člověk v jistém smyslu vynálezem techniky. V tomto kontextu Stiegler hovoří o pokračování vývoje života jinými než biologickými prostředky: Technologické „exteriorizace“ umožňují právě takovýto proces, tedy dění, jímž je člověk. V prvním svazku

Techniky a času to Stiegler dokládá také kritickým čtením Husserla a Heideggera, jímž se snaží ukázat, že technické artefakty podmiňují specificky lidskou, tj. noetickou či rozumějící, zkušenost.

Technologie jakožto „neorganické organizované látky“ umožňují lidskou formu života nikoli pouze tím, že zajišťují lidské přežití, nýbrž podstatněji tím, že umožňují vývoj lidského rozumějícího vztahu ke světu. Stiegler postupem času rozvinul svůj přístup do systematické koncepce, kterou nazval „všeobecnou organologií“. ²¹ Forma života, kterou nazýváme člověkem, je podle Stieglera formou podstatně exteriorizovanou. V návaznosti na Derridu to lze vyjádřit tak, že organické se modifikuje technickým suplementem: doplňkem, který ovšem není pouhým přívazkem, nýbrž naprosto nezbytnou podmínkou lidského života. Právě tento proces „exteriorizace“ tematizuje obecná organologie, která se snaží „vytvořit *teorii technického života* chápaného jako proces, jehož vývoj je *nedělitelně psycho-socio-techno-logický*“: ²² jde o „ko-evoluci psychosomatických orgánů, umělých orgánů a organizací společnosti“. ²³ Stojí za pozornost, že Stiegler označuje slovem technika jak *celý* organologický proces, tj. lidský „technický život“, tak jednu část tohoto procesu, tj. vývoj technologií: technika pojmenovává jak technologické artefakty abstrahované od psycho-sociální sféry (jež je ovšem jejich kontextem i sférou vlivu), tak celý vývoj lidského/technického života.

Možno říci, že Stiegler nahrazuje Heideggerův ontologický přístup veskrze materialistickou perspektivou. Tematizuje však podobné fenomény. Jak to formulují Pieter Lemmens a Yuk Hui, vytýká-li Heidegger západní tradici, že zapomněla na bytí, pak dle Stieglera sám zapomíná na techniku. ²⁴ Stiegler tak říkájíc komplikuje ontologickou strukturu existence tím, že ji činí bytostně závislou na něčem, co není její integrovatelnou součástí – na technologickém suplementu. Podobně jako Heidegger tak překonává humanismus novým promýšlením „subjektu“, ten však nezakládá vztahem k bytí, nýbrž svázaností s ontickými objekty, konkrétně s technologiemi. Bez nich neexistuje čas člověka.

21 Stručně viz Stiegler, B., *Elements of a General Organology. Derrida Today*, 13, 2020, No. 1, s. 72–94. Jde o překlad úvodní části přednáškového cyklu z roku 2012. Je dobré poznamenat, že Stiegler sice používá organickou metaforiku, nepracuje však s tradiční představou spřízněnosti mezi technologiemi a fyziologickými orgány. Netvrdí tedy, že technika funguje organologicky díky své podobnosti s tělesnými orgány. Jde mu naopak o to, že něco zcela nepodobného tělu podmiňuje člověka ještě podstatněji než jeho biologické orgány.

22 Tamtéž, s. 73.

23 Tamtéž, s. 82.

24 Proto také přehlíží, že problém „upadání“ (*Verfallen*) pobytu je „otázkou techniky jakožto času“. Hui, Y. – Lemmens, P., *Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene. Krisis*, 2017, No. 2, s. 29.

Negantropocén

Stiegler spojuje geochronologický pojem antropocénu s fyzikálním pojmem entropie, jímž míní, velmi zhruba řečeno, rozklad uspořádanosti: Antropocén je entropický, protože způsobuje rozvrat, dezorganizaci světa. Stiegler odkazuje mimo jiné na slavnou knihu *Smutné tropy*, v níž Lévi-Strauss líčí lidskou kulturu jako entropickou: dějiny lidstva jsou dějinami nezvratného rozkladu pozemských struktur.²⁵ Podle Stieglera je však takový závěr unáhlený. V knize *Co je život?* zavedl Erwin Schrödinger pojem negativní entropie: Negentropií se vyznačují živé organismy, které vytvářejí řád vzpírající se entropické tendenci. Jinak řečeno, život si vyvíjí techniky bránící rozkladu. V návaznosti na Alfreda Lotku a Nicholase Georgescu-Roegeny pak Stiegler aplikuje tuto myšlenku ve sféře lidského společenského života: I lidstvo jakožto forma života může být negentropickou silou. V éře antropocénu však rozvinulo své ne-organické orgány takovým způsobem, že působí masivní entropii. Teprve v antropocénu lze tudíž antropologii označit termínem, který pro ni příležitostně navrhl Lévi-Strauss: entropologií.²⁶ A je-li antropocén érou lidstvem způsobované globální entropie, pak mu musíme čelit takovým – negantropologickým – myšlením, které člověku umožní stát se znovu negentropickou silou. Antropocén by se tak mohl stát negantropocénem.

Stiegler konkrétněji promýšlí lidskou situaci v éře antropocénu prostřednictvím původně Marxova pojmu proletarizace. Marx jím míní proces, jímž příslušníci střední třídy ztrácejí vlastní výrobní prostředky, takže jim nezbyvá než prodávat svou pracovní sílu. Tento děj, který je zároveň procesem vykořisťování, nevyhnutelně vede k odcizení člověka, v nehlubší rovině k odcizení od lidské podstaty. Stiegler vyzdvihuje z Marxovy analýzy prvek, na který nebývá kladen důraz. Jde o skutečnost, že v procesu proletarizace pracující ztrácejí schopnost rozumět výrobnímu procesu: dělník nerozumí soustrojí, které „ovládá“. Pro Stieglera je na procesu proletarizace podstatná právě tato ztráta vědění v nejširším slova smyslu. Obecně řečeno, každá lidská dovednost, každé lidské rozumění věcem je vystaveno riziku proletarizace, pokud je propojeno s technikou, aniž by tuto svou závislost na vnějšku dokázalo „zvnitřnit“. Pro Stieglera je pak klasické ztotožnění proletariátu s dělnickou třídou reduktivní a zastaralé. Naopak jeho pojetí umožňuje pojem proletarizace rozšířit a aplikovat jej například na současnou společnost nikoli výrobců, nýbrž spotřebitelů: i spotřebitel může být – a dle Stieglera je – proletarizován.

²⁵ Stiegler, B., *The Neganthropocene*, c. d., s. 56.

²⁶ Srov. Tamtéž, s. 238.

Obecně řečeno, každá technická „exosomatizace“ s sebou nese riziko proletarizace. I proto Stiegler označuje techniku, v návaznosti na Derridu, jako *farmakon*: technika jakožto nezbytný „suplement“ je jak lékem, tak jedem. Můžeme to vyjádřit i tak, že technika nutně „spouští“ potenciálně toxické procesy, a právě proto vyžaduje pozornost, a to jak v rovině individuální (čili psychické), tak v rovině společenské (týkající se zejména uspořádání společenských vztahů). Potenciální proletarizaci musíme *neustále* čelit pohybem, jímž si „přivlastňujeme“ své exteriorizace.

Ze Stieglerovy perspektivy je pak klíčovým problémem současnosti, tj. antropocénu, právě proletarizace, která způsobuje, že lidstvo je entropickou, nikoli negentropickou, silou. Stiegler proto požaduje „novou kritiku politické ekonomie“, vynucenou „*vysoce entropickou situací antropocénu jakožto procesu všeobecné proletarizace* vedoucí k entropické explozi, která dnes ohrožuje biodiverzitu jako takovou včetně lidského druhu, tím však ohrožuje i noodiverzitu jakožto podmínku noéze, která je podmínkou jakékoli negantropologické bifurkace“.²⁷ Uvádím tuto delší citaci jako příklad Stieglerova přetíženého stylu, zároveň však věřím, že je v zásadě srozumitelná. Podobně jako entropie je i pojem bifurkace víceznačný termín, jehož význam Stiegler přesně nedefinuje, hrubě jej však můžeme chápat jako vytvoření nové možnosti ve zdánlivě uzavřeném systému, resp. jako vznik něčeho nového, co ve stávající struktuře jako by nebylo možné. Právě na takovýchto bifurkacích dnes závisí (lidský) život.²⁸

Pozemský život za přírodním životem

Po této velmi stručné prezentaci několika základních motivů Stieglerova myšlení se můžeme vrátit k otázce, z jakých důvodů považují za žádoucí spojit Stieglerovo myšlení s posthumanismem. Začneme z opačné strany: Stiegler se ostře vymezoval proti transhumanismu a vůči posthumanismu neprojevoval žádné sympatie. Jedním z důvodů může být i to, že podle mnohých posthumanistů se dnes nacházíme ve zcela nové, tedy právě postlidské situaci. Naopak pro Stieglera je éra antropocénu nepochybně specifická, lidská situace se však radikálně nezměnila. Je zde podstatná kontinuita v tom, že člověk nikdy nebyl a není čistě biologickou entitou či, lépe řečeno, procesem. V tomto smyslu je člověk postlidský *odjakživa*: není totiž ničím „o sobě“, nýbrž děje se jako člověk v odkázanosti na techniku. Ze Stieglerovy perspek-

27 Tamtéž, s. 78.

28 Viz samotný název kolektivní monografie Stiegler, B. – Internation Collective – Ross, D. (eds.), *Bifurcate: There is No Alternative*. London, Open Humanities Press 2021.

tivy tudíž nelze tvrdit, že jsme se v současnosti stali postlidskými, protože opouštíme či překonáváme své přirozené lidství.

Výše jsem představil posthumanismus jako myšlenkový směr, který zdůrazňuje spřízněnost lidského života s životem „přírodním“ a doceňuje propojenost všeho živého s prostředím jeho existence. Zároveň v něm hraje zásadní roli technika, její role však zůstává víceznačnou, což je patrné i na fakticky spíše rozmazané dělicí linii mezi post- a transhumanismem. Role techniky je víceznačná i proto, že posthumanistický důraz na blízkost mezi lidskostí a techničností se takřka nevyhnutelně dostává do napětí s důrazem na lidskou přírodnost: techničností se přece člověk vyděluje z přírody, protože vytváří umělé, nepřirozené věci. Mám za to, že právě v tomto bodě je žádoucí propojit posthumanismus se Stieglerem.

Skutečnost, že člověk vytváří technické artefakty, neznamená dle Stieglera opuštění sféry živého: člověk zůstává součástí přírody, kterou ovšem přetváří. Stieglerova všeobecná organologie je koncepcí, která dokáže myslet právě tuto transformaci, tedy vývoj či „pokračování“ života jinými než biologickými prostředky. Samy tyto prostředky, tj. technologie, přitom nejsou *více* než život: „překročení“ života se děje prostřednictvím organizace látek, které samy mohou být bez života, ale přesto umožňují, aby se život stal – a byl – lidským životem. Přijmeme-li tuto perspektivu, pak se člověk neliší od ostatních forem života svým nadpřirozeným původem a ani jeho techničnost nutně neznamená nepřirozenost. Lidská existence *stejně* jako život jiných tvorů zasahuje do životního prostředí, jež potřebuje. Lidské jednání se však zároveň *liší* tím, že tento zásah má – skrze techniku – větší dopad. V éře antropocénu člověk organizuje své prostředí takovým způsobem, že způsobuje dezorganizaci, rozklad prostředí nejen svého, ale jiných živočichů, a tím i rozklad těchto živých forem. Člověk však není nezávislý na Zemi, nýbrž právě naopak: sama jeho technická „podstata“ se živí tím, co mu skýtá pozemské prostředí. Technikou jakožto „inorganickou organizací“, kterou potřebuje ke svému životu a již vytváří ve sdíleném pozemském prostředí, tak dnes vtahuje do spirály destrukce i ostatní živé tvory.

Rozumějící starost

Stieglerovu všeobecnou organologii lze pojmut jako posthumanistický ontologický rámec, jenž umožňuje konceptualizovat člověka i jeho místo mezi ostatními živými tvory. Díky Stieglerovým analýzám procesu proletariace pak můžeme uchopit rozkladné procesy zejména v individuální, tj. psychické rovině, která je ovšem nedělitelně spjata s rovinou nadindividuální, tj. společenskou. Na druhé straně posthumanistická „ekologičnost“ umožňu-

je lépe docenit lidskou závislost na Zemi a propojenost s ní. Stieglerova všeobecná organologie totiž sice akcentuje lidskou závislost na zemské materii, jejíž je technika „organizací“, fakticky však nevěnuje pozornost tomu, jak tato organizace materiálně zasahuje do sdíleného životního prostředí. Posthumanistický přístup umožňuje docenit, že technika není jen „médiem“ lidství, nýbrž zároveň zásahem do životního prostředí: je to „orgán“ planetárně působícího a zároveň planetárně závislého lidstva, jež proto musí převzít odpovědnost za Zemi.

Skutečnost, že lidská technika bezprostředně zasahuje do planetárního prostoru, není ve Stieglerově přístupu tematizována dostatečně, protože technika je zde primárně sledována z perspektivy svého vlivu na člověka. A „lidské“ se ve Stieglerově pojetí takřka kryje, v souladu se značnou částí západní filosofické tradice, s „noetické“. Stiegler se proto primárně soustředí na lidskou schopnost poznání. Lidskou „rozumovost“ tu ovšem musíme chápat široce, tedy jako rozumějící činnost v širším slova smyslu. Stiegler rozlišuje tři základní formy či podoby poznání: *savoir faire*, *savoir vivre* a *savoir théorique*. Stojí za pozornost, že v češtině bychom první dvě formy „vědění“ chápali spíše jako formy dovednosti či „umění“: *savoir faire*, do angličtiny přeložitelné jako *know-how*, lze česky vyjádřit prostě jako „umět“, tj. dokázat udělat, a *savoir vivre* bychom nejspíš přeložili jako „umění žít“, nikoli jako „vědění, jak žít“. Již z uvedeného by mělo být zřejmé, že „poznání“ či „vědění“ pokrývá ve Stieglerově koncepci velmi širokou škálu aktivit. Takto pojaté poznání je neoddělitelně spjato s dalšími „procesy“, zejména s aktivitami, které tradičně nejsou chápány jako kognitivní, např. s pozorností, radostí či péčí.

Péči zmiňuji záměrně, a to především se zřetelem k heideggerovským „kořenům“ Stieglerovy koncepce. Aniž bych zde toto téma mohl podrobněji rozpracovat, rád bych připomněl Heideggerovo ztotožnění „původní celosti“ či „bytí“ pobytu se starostí (*Sorge*).²⁹ Jak bylo uvedeno výše, Stiegler komplikuje ontologickou strukturu pobytu tím, že ji činí materiálně závislou na technice. Jeho koncepce tak rovněž umožňuje konkrétněji uchopit vliv „vnějšku“ či, chcete-li, ontických fenoménů na samo bytí „člověka“. Chci tím říci, že můžeme přijmout stieglerovskou perspektivu, aniž bychom opustili heideggerovské pojetí: Stieglerovy úvahy lze naopak číst jako konkrétnější propracování, byť zároveň přepracování Heideggerovy koncepce.³⁰ V nejobecnější rovině pak lze říci, že Stiegler nabízí výklad soudobého rozkladu existence jakožto starosti, s nímž jde ruku v ruce i „ekologický“ nezájem o obstarávání svět-

29 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík. Praha, Oikymen 1996, s. 220–222.

30 Ve vztahu k pozdnímu Heideggerovi to ostatně říká sám Stiegler v pasáži použité jako motto přítomné stati.

ských záležitostí. Rozklad starosti o svět se tak kryje s rozkladem „člověka“, který není ničím jiným: rozumnou či vědoucí starostí (o) bytí-ve-světě.

Jelikož člověk není u Stieglera myšlen k blízkosti k bytí ani z (perspektivy) času, nýbrž z hlediska vztahu k technice, jeho koncepce umožňuje vzít vážně světské či, lépe řečeno, pozemské prostředí, v němž se nacházíme a pohybujeme. Vystává pak před námi dvojí úkol: Na jedné straně je zapotřebí věnovat pozornost tomu, jak technika v současnosti proměňuje člověka, a hledat takový způsob „soužití“ s ní, který umožní vskutku lidský způsob existence. Stiegler a jeho spolupracovníci a spolupracovnice věnovali pozornost zejména tomuto tématu. Na straně druhé, a zároveň s předchozí orientací, se musíme zaměřit na materiálně bezprostřední dopad lidské techniky na pozemské prostředí. Tento rozměr není ve Stieglerově přístupu dostatečně rozvinut, ačkoli jej lze vnímat jako nezbytnou součást všeobecné organologie: lidstvo jako jedna z pozemských živých forem musí rozvíjet svou techničnost, tento svůj niterný „vnějšek“, s ohledem na to, že fakticky jde o vnějšek „sdílený“ s ostatními živými tvory.

Závěr: stieglerovský posthumanismus

Stiegler příležitostně poznamenává, že „otázka člověka mu nikdy nepřipadala zvlášť zajímavá“.³¹ Otázka zní: „Kde, kdy a jak se v historii života objevuje epocha, v níž se organické nutně dává dohromady s organologickým?“³² Jistě lze tvrdit, že i tak jde o člověka (byť bychom se podle Stieglera sotva dokázali identifikovat s homininy, jakou byla např. Lucy),³³ nikoli však o člověka v jeho „podstatě“. „Člověk“ je pro Stieglera podstatným předmětem zkoumání jakožto proces, který je poznávající formou života dějící se jak uvnitř (ve vědomí), tak – stejně podstatně – vně (ve světě). Se zřetelem k lidské exosomatizaci jsem navrhl číst Stieglera jako posthumanistu a posthumanismus jako ekologické myšlení: ekologické, protože zdůrazňuje vazbu mezi živým organismem, jímž je také člověk, a jeho prostředím. Vědomí této provázanosti ve spojení s náhledem soudobé toxicity člověka, která zasahuje jak lidský život, tak život nelidských pozemských tvorů, by mělo umožnit, abychom si uvědomili potřebu péče o svět či, přesněji řečeno, o Zemi. Možná právě tato starost je cestou uskutečňování specificky lidské existence.

31 Stiegler, B., *Elements of a General Organology*, c. d., s. 80.

32 Tamtéž.

33 Tamtéž.