

# KRITICKÝ POSTHUMANISMUS



Vít Pokorný (ed.)

Filosofický časopis  
Mimořádné číslo 2/2024

**Vydává Filosofický časopis a nakladatelství FILOSOFIA**  
© Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.,  
Praha 2024





Mimořádné číslo  
Filosofického časopisu  
2024/2

# Kritický posthumanismus

Editor:  
Vít Pokorný

Praha 2024

Publikace vychází s finanční podporou prostředků  
na institucionální výzkum Filozofické fakulty  
Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem  
pro rok 2024.

Všechny příspěvky prošly standardním  
recenzním řízením Filozofického časopisu.  
Všechna práva vyhrazena.

Editor © Vít Pokorný

Autoři příspěvků: Michaela Fišerová, Michael Hauser, Martin Kolář,  
Linda Muchová, Vít Pokorný, Petr Prášek, Martin Ritter, Veronika Sellner  
© Filozofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha 2024  
Autorka motivu na obálce: Jennifer Chen

© Filozofický časopis, mimořádné číslo 2/2024

ISSN 0015-1831 (Print)

ISSN 2570-9232 (Online)

© FILOSOFIA 2024

ISBN 978-80-7007-786-3 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-799-3 (e-book, pdf)

DOI 10.47376/filosofia.2024.2

---

# Obsah

---

Vít Pokorný	Úvodní slovo. Kritický posthumanismus	7
Michael Hauser	Od posthumanismu k hyperhumanismu	10
Vít Pokorný	Post-trans-meta: k pojmové analýze posthumanismu	30
Martin Ritter	Starost na Zemi po humanismu	57
Petr Prášek	V dialogu s jinou-než-lidskou přírodou Přínos a meze Abramovy posthumanistické ekofenomenologie	72
Michaela Fišerová	Člověk a „zvíře“, které není jeho protikladem: od dekonstrukce k etice biocentrismu	96
Linda Muchová	Módní oděv jako paradigmatický model posthumanismu: teorie a praxe	117
<b>Eseje</b>		
Veronika Sellner	Posthumánní poznání v díle Rosi Braidotti	136
Martin Kolář	Kočka a chrt. Derridovská poznámka k estetice zvířat	145
<b>Shrnutí</b>		151



# Úvodní slovo

## Kritický posthumanismus

Toto mimořádné číslo *Filosofického časopisu* vzniklo ze spolupráce účastníků konference *Kritický posthumanismus*, která se konala v květnu 2022. Cílem konference bylo prodiskutovat filosofické otázky spojené s posthumanismem a posthumanitními studii a otevřít v českém prostředí prostor pro jejich reflexi. Z širšího okruhu přislíbených příspěvků své texty nakonec doručilo osm statečných, kteří jsou v tomto čísle zastoupeni.

Michael Hauser promýšlí problém posthumanismu v kontextu kritiky doby interregna, pro niž je typické kolísání mezi starými myšlenkovými formami a ještě nezformovanými novými možnostmi. Posthumanismus chápe jako pozdní verzi postmoderny, tedy myšlení, které se soustředí na subverzi ustálených struktur, ale samo končí v neřešitelných antinomiích. Překonání těchto vnitřních rozporů posthumanismu, který Hauser spojuje především s novým materialismem, je podle něj možné v hyperhumanismu jako filosofii založené na deficientním pojetí lidské bytosti.

Na Hauserův text navazuje studie Víta Pokorného, který s Hauserem sdílí podobná východiska. Ukazuje, že ať už mluvíme o post-, meta-, trans-, či hyperhumanismu, jádrem takového myšlení je tázání po povaze lidského působení ve světě, který není pouze lidský a kde lidský živel je, v situaci mnohočetné krize, propleten s nelidskými formami bytí a jednání. Hledá obraz myšlení, které nevychází z přednosti odloučené identity jednotlivých druhů a říší, ale ze vztahů a propojení mezi nimi, a není vázáno na výlučně lidskou zkušenost, nýbrž ji překračuje směrem ke spleti. Takové myšlení označuje jako transverzální.

Po těchto textech, věnovaných obecně pojmu posthumanismus, následují speciálnější studie zaměřené na konkrétní problémy, jmenovitě na vztah posthumanismu a filosofie techniky u Martina Rittera, na vztah ekofenomenologie a posthumanismu u Petra Práška, na Derridovu interpretaci vztahu



zvířete a člověka u Michaely Fišerové a na vztah módy a posthumanismu u Lindy Muchové.

Ritter se k posthumanistickému postoji propracovává systematicky. Nejprve vymezuje humanismus pomocí Heideggerova textu *Dopis o humanismu*, pak vypočítává hlavní filosofické proudy s posthumanismem spojené, tedy teorii akternských sítí, objektově orientovanou ontologii, nový materialismus a feminismus. Jeho studie se dále zabývá pojmem antropocénu jako věku nadvlády člověka v kontextu filosofie techniky Bernarda Stieglera. Podle Rittera je antropocén érou lidstvem způsobené globální entropie, které lze čelit negantropologickým myšlením, jež lidem umožní být méně ničivou a více tvořivou silou.

Prášek uvažuje o posthumanismu v kontextu ekologické krize a situace antropocénu. Vychází z kritiky falešné dichotomie, která nás staví před alternativu nevyhnutelného kolapsu na jedné straně a technického řešení ekologické krize na straně druhé. Ukazuje, že k tomuto problému je možné přistupovat ještě jinak, totiž z ekofenomenologické perspektivy coby jedné z možných verzí posthumanismu. V interpretaci textů Davida Abrama, tedy jeho ekologie smyslové zkušenosti a jazyka, a s nimi spjaté fenomenologie tělesnosti nachází cestu k jinému způsobu přemýšlení o naší situaci v době krize. Tu vidí ve vymezení člověka jako vztahové bytosti, zapředené do tkaniva vztahů s mimolidskými entitami.

Fišerová se zabývá tím, jak a proč moderní filosofové chápali pojem zvířete z antropocentrické pozice, pro kterou je zvíře nedostatečným člověkem, vnějškem, vůči němuž se vymezuje pojem lidského jako dokonalého oproti nedokonalému. V interpretaci Derridových textů, které tematizují pojem zvířete, ukazuje metafyzické předsudky, jimiž bylo rozlišení člověk × zvíře tradičně zatíženo. Spolu s Matthewem Calarcem pak směřuje k přehodnocení tohoto vztahu a k biocentricky orientovanému mezidruhovému vyjednávání, které není zatíženo tradiční hierarchií.

Muchová se ve svém textu pohybuje na rozhraní mezi filosofií, estetikou a kulturní antropologií, v nezvyklé oblasti filosofie a teorie módy. Konstituce svěbytné lidské kultury, a to již v rovině tělesnosti, je podle ní původně spjata s oděvem a oblékáním, přičemž tento fakt oblečených lidí zpochybňuje tradiční protiklad přírody a kultury. Lidé nejsou lidmi jako nazí, ale jako odění a oblečení vzniká z nelidských materiálů – rostlinných, zvířecích a syntetických. Posthumanistický obrat v módě tak může být také jednou z cest, jak opustit tradiční protiklady mezi lidským a nelidským, přirozeným a umělým, a vztahovat se k lidskému jako k tomu, co je už vždy utvářeno mimolidským.

Dva závěrečné eseje Martina Koláře a Veroniky Sellner doplňují náš soubor textů o hravou variantu derridovského uvažování o zvířatech a o cha-

rakteristiku myšlení přední představitelky posthumanismu Rosi Braidottiové. Sellner ve svém eseji přibližuje problém posthumánního vědění v díle Braidottiové, podle níž posthumanistická perspektiva vyžaduje nové vymezení toho, co považujeme za vědění a jak ho máme vůbec provozovat. Posthumánní situace podle ní ovlivňuje tři hlavní součásti našeho systému vědění – konstrukci subjektivity, obecnou produkci vědění a praxi humanitních věd. Kolář se ve své úvaze zaměřuje na pojem logocentrismu a, podobně jako Fišerová, na problém zvířete jako nekonečného druhého. Odtud vychází jeho putování posthumánním světem soustředěné kolem témat reprezentace, nostalgie, unikání a transcendence.

Domnívám se, že se nám v tomto čísle podařilo shromáždit texty, které k problému posthumanismu přistupují skutečně kriticky, tedy ne jako k doktríně, ale jako k výzvě pro myšlení, jako k souboru filosofických otázek, v jehož centru je staré tázání po místě člověka v kosmu. Shromážděné eseje a studie jsou spolu propojené nejen tematicky, ale také společným úsilím o hledání nových podob vědění a myšlení, jež bude nepochybně vhodným příspěvkem do diskuse o vztahu lidí a mimolidského života. Dalšími účastníky této debaty, jimž bychom tímto chtěli vzdát hold, je dvoudílná publikace editovaná Petrem Gibasem, Karolínou Pauknerovou a Marcem Stellou nazvaná *Non-Humans in Social Science*<sup>1</sup> a mimořádné číslo *Filosofického časopisu* editované Ondřejem Vášou *Worlds without People*.<sup>2</sup>

Závěrem bychom rádi poděkovali všem, díky nimž tento svazek vychází. V první řadě Filosofické fakultě UJEP v Ústí nad Labem a všem, kteří měli s konferencí a přípravou tohoto čísla co do činění. Poté samozřejmě všem autorkám a autorům, kterým se podařilo své příspěvky dodat a projít redakčním řízením. V neposlední řadě pak všem pracovníkům *Filosofického časopisu* – editorkám a editorům, redaktorce, recenzentům a organizátorům. Přejeme tomuto číslu mnoho kritických čtenářů.

Vít Pokorný  
(hostující editor)

- 
- 1 Gibas, P. – Pauknerová, K. – Stella, M. (eds.), *Non-Humans in Social Science: Animals, Spaces, Things*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011; Gibas, P. – Pauknerová, K. – Stella, M. (eds.), *Non-Humans in Social Science: Ontologies, Theories and Case Studies*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014.
  - 2 Váša, O. (ed.), *Worlds without People*. Mimořádné číslo *Filosofického časopisu* 1/2023, Praha, FLÚ AV ČR 2023.

# Od posthumanismu k hyperhumanismu

**Michael Hauser**

Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

michael.hauser@pedf.cuni.cz

---

## Abstract:

### From Posthumanism to Hyperhumanism

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

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

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

---

## Na troskách humanismu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Tamtéž, s. 1.

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

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

### Nomadický postčlověk (Braidottiová)

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

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

9 Tamtéž, s. 37.

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

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

12 Tamtéž, s. 92.

13 Tamtéž, s. 50.

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

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

14 Tamtéž, s. 60.

15 Tamtéž, s. 100.

16 Tamtéž.

17 Tamtéž, s. 191.

18 Tamtéž, s. 100.

19 Tamtéž, s. 193.

20 Tamtéž, s. 76n.



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

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

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

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

---

21 Tamtéž, s. 88n.

22 Tamtéž, s. 89.

23 Tamtéž, s. 169.

24 Tamtéž, s. 191.

25 Tamtéž, s. 103.

## Posthumánní teorie vymření (Colebrooková)

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

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

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

27 Tamtéž, s. 203.

28 Tamtéž, s. 204.

29 Tamtéž, s. 40.

30 Tamtéž, s. 186.

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

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

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

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

31 Tamtéž, s. 199.

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

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

34 Tamtéž, s. 205.

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

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

## Rozpory posthumanismu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Tamtéž, s. 66.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## Hyperhumanismus ve stavu zrodu

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

# 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.<sup>1</sup> V první části tohoto textu se chci pomocí vybraných příspěvků, které v rámci této diskuse považují za reprezentativní z obsahového hlediska, zaměřit právě na tyto odmítavé

---

<sup>1</sup> 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 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 auterek také není cílem tohoto textu formulovat nějaký manifest<sup>2</sup> ve smyslu vytyčení souboru programových tezí nebo nějakého nového radikálního programu ve filosofii a vzdělávání.<sup>3</sup> Cílem první části textu je analyzovat posthumanismus jako problém,<sup>4</sup> 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 problematičká 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“.<sup>5</sup> Myšlení spojované s titulem posthumanismus chápu jako reakci na násilí současné situace,<sup>6</sup> 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“.<sup>7</sup> Jedním ze základních východisek takového myšlení je představa, že humanistický diskurz, tedy způsoby jednání, myšlení a citění, 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,<sup>8</sup> 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 rys 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, Filosofia 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/](https://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.).<sup>9</sup>

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,<sup>10</sup> který tvrdí, že místo toho, aby posthumanisté kultivovali naši humanisticky chápanou 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,<sup>11</sup> které jsou obecně přijímány jako jedny z hlavních představitelk 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“.<sup>12</sup> 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 teř, 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 škrty ve financování a snižování jejich sociální prestiže, čímž je ohroženo kritické myšlení a v důsledku také samotná demokracie“.<sup>13</sup> 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.“<sup>14</sup> Pro Valeru je zásadní právě problém hybridizace, který pro něj představuje „zničení všech hranic, které činí člověka lidskou bytostí“.<sup>15</sup> 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 nelidským druhým, snažily se svou nejistou identitu vydobýt v konfrontaci s mechanickými, démonskými, božskými, živelnými či zvířecími mocnostmi.<sup>16</sup> 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 takovéto 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,<sup>17</sup> který by v některých ohledech spíše odpovídal Gareho kritice a který je také hlavním předmětem odmítavého přístupu k posthumanismu u Francise Fukuyamy.<sup>18</sup> K hlavním představitelům transhumanismu patří tzv. extropianisté,<sup>19</sup> o nichž se, mimo jiné, diskutuje v kontextu libertariánské kalifornské ideologie.<sup>20</sup> Ve své populární podobě je transhumanismus spjat především s britským vizionářem Maxem Moorem, zakladatelem organizace *Extropy Institute*,<sup>21</sup> k jehož bývalým i současným podporovatelům se řadí, kromě dalších, též jeden ze zakladatelů robotiky Marvin Minsky, teoretik technologické singularity Ray Kurzweil<sup>22</sup> nebo propagátor nesmrtelnosti Aubrey de

---

tive *Critical Studies*, 9, 2012, No. 3, dále na vynikající studii věnovanou vztahu lidí a strojů v anticke 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 promýšlení 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://closertruth.com/contributor/max-more/](https://closertruth.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.<sup>23</sup> 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*.<sup>24</sup>

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.“<sup>25</sup> 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.“<sup>26</sup>

Transhumanismus je zde zmíněn především z toho důvodu, že je častým terčem kritiky autorů, kteří chápou posthumanistické myšlení jako úpadkové.<sup>27</sup> 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“.<sup>28</sup> 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](http://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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

Zajímavou pozici ohledně kritiky posthumanismu zastávají ve svém textu Thomas Osborne a Nikolas Rose.<sup>31</sup> Ti ve své studii identifikují dvě varianty posthumanismu – normativní a diagnostickou. Ta první vychází z přesvědčení, že je třeba odmítnout ideje a hodnoty spojované 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“.<sup>32</sup> 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“.<sup>33</sup> 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 diference.

S tímto přístupem souvisí také poslední důležitý bod kritiky posthumanismu, který považuji za podstatný. Ten prezentuje ve své studii Krstić Predrag,<sup>34</sup> Podobně jako Osborne a Rose, kteří tvrdí, že „idea ‚člověka‘ jako podstaty určitého druhu jsoucná byla vždy zavádějící“,<sup>35</sup> 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,<sup>36</sup> domnívám se, že z filosofického hlediska je jádro sporu v první řadě ontologické<sup>37</sup> – jde o vztah identity a diference, 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 diference znamená odmítání, či dokonce zničení jejich opaku. Tvrdí, že vzdání se pojmu lidské identity, resp. pojmu odpovědné 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,<sup>38</sup> nebo mezi fenomenálním a fenomenologickým,<sup>39</sup> může procházet různými prostředními 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 rytmů, 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 chápou 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 coby výsledků propojení, kondenzačních jader, v nichž se plynutí myšlení proměňuje v dočasnou stabilitu.

Podle knihy *Co je filosofie?*<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>
1. Pojem je multiplicita, mnohost, má vždy více složek, je definován jejich kombinací<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup>

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

41 Tamtéž, s. 15.

42 Tamtéž, s. 19.

43 Tamtéž, s. 24.

4. Pojem vyžaduje problém, resp. křížovátku problémů, na níž se propojuje s jinými koexistujícími pojmy.<sup>44</sup>
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.<sup>45</sup>

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“.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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 Myliuse. Mylius, B., Three types of anthropocentrism. *Environmental Philosophy*, 15, 2018, No. 2, s. 159–194.

založena na nesvobodě zvířecích druhých.<sup>48</sup> 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,<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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 „obdaření rozhodčí a čestnou mocí modelovat se podle sebe samého, dávat si formu podle vlastního uvážení“,<sup>51</sup> Descartovu autonomii, která spočívá ve svobodné vůli, v tom, že pouze já kontroluji 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“.<sup>52</sup>

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 vnějšimu 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“.<sup>53</sup>

Pojem antropocén pak můžeme chápat jako termín, který označuje období, kdy se vláda autonomních lidských bytostí, paradoxně díky jejimu 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“,<sup>54</sup> a je proto možné přejmenovat antropocén na antroboscén.

Pro posthumanistické promyšlení 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 případech 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, hrozivé 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 nepodléhají 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.“<sup>55</sup>

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 obětího 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*<sup>56</sup> uvádí následující názorný příklad dehumanizace: „Ve zprávě deníku Saint Paul Daily Globe byl Smith<sup>57</sup> 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 černoch‘, ‚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‘“<sup>58</sup>

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

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?“<sup>59</sup>

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 nadlidští. 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 Flussera<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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“.<sup>62</sup> Techniku druhého řádu<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

Jiné organismy, jako psi, kočky, koně, prasata, krávy, sokoli, sloni a mnohé další druhy obratlovců, jsou součástí lidského (artefaktuálního, technologického) živilu. Před tím, než jsme se stali závislými 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 záračná 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.

Náš 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 mimolidkému, 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 říkal marsický postoj: „Od počátku průmyslové revoluce aplikujeme tuto zkušenost na celou skutečnost, ve které žijeme... Člověk má dvě možnosti, jak síly živlů 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.“<sup>66</sup>

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 disciplinarizace, 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“.<sup>67</sup> 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 lidské 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“.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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.“<sup>70</sup>

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 Štáhel 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.“<sup>71</sup> 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 bytosti závislé na environmentálních a planetárních rytmech, na koloběhu žvlů. 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 zarážející. 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 mnohvrstevnaté 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.“<sup>72</sup>

69 Tamtéž, s. 845.

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

71 Štáhel, 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 Boundaries*, 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.“<sup>73</sup> 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, diferencii, 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 esejí *The City is a Medium* uvádí: „Od té doby, kdy se stalo nemožným přehlédnout města z věže katedrály nebo hradu a kdy už je neohraničujících zdi a opevnění, byla města protnuta a propojena sítí nespočetných sítí, a to i na svých okrajích, průsečících a roztrpených 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).“<sup>74</sup> 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 metapobídkování<sup>75</sup> 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.“<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Pojem transverzálního rozumu prosazuje ve svém díle také Wolfgang Welsch.<sup>78</sup> 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 kontempace 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.“<sup>79</sup>

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‘.“<sup>80</sup>

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, žvlů, 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 podlidí, pánů a otroků, schizofreniků a lékařů, měst a mycelií, technologických a přírodních procesů, lidských vědeckých kolektivů a mravenišť, násilí a slasti, bestíí 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“,<sup>81</sup> nebo řečeno s Michaelem Hauserem, jak zajistit, aby se filosofie, jejímž úkolem je podle něj „pootevřít existenci nekonečna“ a vytvořit „měřítko nezměrného, jímž je poměřován svět interregna“,<sup>82</sup> nepropadla do chaosu.

---

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

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

# 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 chtělji 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 zvládnání 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“.<sup>2</sup> 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“.<sup>3</sup> Z téhož důvodu platí, že myšlení překonávající metafyziku je „humanismus‘ v nejzazším smyslu... humanismus, jenž myslí lidské bytí-ve-světě člověka z blízkosti bytí“.<sup>4</sup> 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, „bytostně antropologickém, leží celá tisíciletá tradice myšlenková, počínajíc Platónem a Aristotelem“.<sup>5</sup> 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, Oikoymenh 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 postupován 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.<sup>6</sup>

## 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“.<sup>7</sup>

Počátky právě načrtnutého posthumanistického přístupu lze sledovat ke Gregorymu Batesonovi,<sup>8</sup> z novější doby pak lze zmínit Latourovu teorii sítí aktérů,<sup>9</sup> objektivě orientovanou ontologii Grahama Harmana<sup>10</sup> nebo nový materialismus či feministický materialismus autorek jako Donna Harawayová<sup>11</sup> či Rosi Braidottiová.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 některých<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 stanovníme 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 přehlídí 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 výraznělepší lidské rozumové, fyzické a psychické schopnosti“.<sup>16</sup> A transhumanismus rozhodně není proti modernímu důrazu na subjekt, nýbrž usiluje o „transmodernitu či hypermodernitu“<sup>17</sup> a své filosofické kořeny vidí v osvícenském humanismu.<sup>18</sup>

Na rozdíl od „klasického“ humanismu pro transhumanisty není „lidská podstata cílem o sobě a není dokonalá“.<sup>19</sup> 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“.<sup>20</sup> 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 koncepce v devadesátých letech minulého století a jeho inspiračními zdroji byli vedle filosofů Martina Heideggera, Jacquesa Derridy, Gilberta Simondona či Georsege 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 nemyšlitelný 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“.<sup>21</sup> 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*“.<sup>22</sup> Jde o „ko-evoluci psychosomatických orgánů, umělých orgánů a organizací společnosti“.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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 promyšlením „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 přehlídí, 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.<sup>25</sup> 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 entropií. Teprve v antropocénu lze tudíž antropologii označit termínem, který pro ni příležitostně navrhl Lévi-Strauss: entropologií.<sup>26</sup> 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 promyšlí 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 nejšířím 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.

<sup>25</sup> Stiegler, B., *The Neganthropocene*, c. d., s. 56.

<sup>26</sup> 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“.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

## Pozemský život za přírodním životem

Po této velmi stručné prezentaci několika základních motivů Stieglerova myšlení se můžeme vrátit k otázce, z jakých důvodů považuji 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 sprízněnost 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, neznamena dle Stieglera opuštění sféry živého: člověk zůstává součástí přírody, kterou ovšem přetváří. Stieglerova všeobecná organologie je koncepcí, která dokáže myslit 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 vtaňuje do spirály destrukce i ostatní živé tvory.

## Rozumějící starost

Stieglerovu všeobecnou organologii lze pojmout 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 neoddelitelně 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*).<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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, Oikomenh 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 z 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 pohybuje. Vystává pak před námi dvojitý 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“.<sup>31</sup> Otázka zní: „Kde, kdy a jak se v historii života objevuje epocha, v níž se organické nutně dává dohromady s organologickým?“<sup>32</sup> Jisté lze tvrdit, že i tak jde o člověka (byť bychom se podle Stieglera sotva dokázali identifikovat s homininy, jakou byla např. Lucy),<sup>33</sup> 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 čist 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.



# V dialogu s jinou-než-lidskou přírodou Přínos a meze Abramovy posthumanistické ekofenomenologie\*

**Petr Prášek**

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha  
petrprasek@email.cz

---

## Abstract:

### **In Dialogue with the Other-than-Human Natural World. The Contribution and Limits of Abram's Posthumanist Ecophenomenology**

The paradox of the Anthropocene is that humankind has become the planetary superpower, and yet faces an unprecedented ecological crisis as well as other forces that it is not capable of controlling. The solution is not to be found in putting faith in technological innovations that do not yet exist, but in a completely new attitude of humanity towards itself and all non-human beings and entities: posthumanism. Nature in fact speaks with more voices than only human ones, and humans have always and are still able to listen to these other voices. However, according to ecophenomenologist David Abram, this listening is becoming increasingly difficult, for these voices are being drowned out by the purely human logic of abstract thought and scientific-technical society. The article focuses on the meaning of Abram's ideas from the point of view of posthumanism and ecophenomenology as such. By means of this, it tries to demonstrate in what lies the import of phenomenology when it is applied to one of the greatest challenges of our time and why it should go still further in this regard than did Abram.

**Keywords:** ecophenomenology, posthumanism, environmental ethics, crisis, David Abram

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.72>

---

## Úvod: Posthumanismus

Termín antropocén, jež v osmdesátých letech navrhl atmosférický chemik Eugene F. Stoermer a po roce 2000 zpopularizoval nositel Nobelovy ceny Paul Crutzen, popisuje revoluci ve vztahu mezi člověkem a přírodou – novou geo-

---

\* Tato studie vznikla v rámci projektu GA21-222245 „Tvář přírody“ v současné francouzské fenomenologii. Výzvy nové metaetiky a ekologie, podpořeného Grantovou agenturou České republiky a řešeného ve Filosofickém ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

logickou epochu či událost, v nichž se člověk stal celoplanetární silou srovnatelnou s geologickými činiteli.<sup>1</sup> Jak si však všímají teoretici, kteří tento pojem při analýze současného stavu světa používají, tato nebývalá moc se paradoxně pojí i s obrovským nárůstem nezamýšlených důsledků lidského jednání, s vyořením sil, jež člověk ovládat nedokáže.<sup>2</sup> Pro jednu skupinu z nich se vžil název ekologická či environmentální krize. V této situaci se zdá, že lidstvo čelí dilematu, jež je však podle Marka Coeckelbergha nebo Davida Abrama, jehož myšlení se v tomto článku budeme věnovat, nutno rozkrýt jako *falešné*: zdá se, že buď může propadnout beznaději a ekologickou krizi v celé její těžko uchopitelné šíři přijmout jako nevyhnutelný osud, nebo se – jako už tolikrát předtím – může uchýlit k víře, že vědecký a technologický pokrok tuto krizi, jež je jen dalším problémem majícím nějaké řešení, nakonec překoná.<sup>3</sup> Kromě toho, že se tváří, jako by neexistovaly jiné alternativy, je toto dilema falešné ještě minimálně ze dvou dalších důvodů: první možnost rezignace bychom měli vyloučit s ohledem na to, že lidstvo dnes skutečně disponuje ve své historii nebývalými možnostmi a schopnostmi a mezi ostatními bytostmi této planety má vskutku jisté privilegované postavení, díky němuž může – přinejmenším do jisté míry – současnou situaci ne-li napravit, tak alespoň moderovat; druhou alternativu, onu víru v technologický solucionismus, bychom zase měli vyloučit kvůli tomu, že to byla právě snaha o přílišnou kontrolu a řízení planety, jež nás do současné situace přivedla. Místo těchto alternativ tak mnoho myslitelů, které vedle právě citovaných zmiňujeme níže, navrhuje jakousi třetí – či střední – cestu, jež by spočívala ve zcela novém postoji člověka k sobě samému a přírodě – navrhuji posthumanismus.

Hlavním cílem tohoto úvodu bude vymezit jeho základní rysy, abychom na to posléze mohli navázat a zabývat se jeho *ekofenomenologickou* verzí, již

- 
- 1 Crutzen, P. J. – Stoermer, E. F., The „Anthropocene“. *IGBP Newsletter*, 41, 2000, s. 17–18. Ačkoli je termín antropocén používán napříč exaktními i společenskými/humanitními vědami, jimž umožňuje zachytit převrat v pohledu na člověka a jeho místo ve světě (srov. Fulínová, E., Zrcadlo člověka. In: Pokorný, P. – Storch, D. (eds.), *Antropocén*. Praha, Academia 2020, s. 52–72), v samotné geologii se o tom, zda antropocén jakožto nová epocha skutečně vystřídal holocén a kdy se tak stalo, stále diskutuje. Debaty nezastavilo ani nedávné odmítnutí Subkomise pro kvartérní stratigrafii (součást Antropocénní pracovní skupiny) používat slovo antropocén jako název pro geologickou epochu – antropocén je totiž podle mnohých vědců nikoli epochou, ale spíše tzv. geologickou událostí.
  - 2 Srov. např. Coeckelbergh, M., *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty. Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*. New York–London, Routledge 2021, s. 95.
  - 3 Tamtéž, s. 96; Abram, D. – Hine, D., Coming to Our Animal Senses, A Dark Mountain Conversation Between David Abram and Dougal Hine. *Dark Mountain*, 2, 2011, s. 7 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.academia.edu/38457103/Coming\\_To\\_Our\\_Animal\\_Senses\\_David\\_Abram\\_and\\_Dougald\\_Hine\\_2011\\_pdf](https://www.academia.edu/38457103/Coming_To_Our_Animal_Senses_David_Abram_and_Dougald_Hine_2011_pdf).

vytvořil David Abram. Posthumanismus se jako nový směr bádání v mnoha různých disciplínách (historie a teorie umění, architektura, kybernetika, ekologie, filosofie, geologie atd.)<sup>4</sup> vymezuje vůči antropocentrismu tradičního humanismu, avšak musíme zdůraznit, že mu přitom nejde ani o vrácení či překonání humanismu, ani o překonání člověka,<sup>5</sup> nýbrž o to, humanismus kriticky analyzovat a zhodnotit, a to zejména vzhledem k novým poznatkům a vhlédům – počínaje těmi pocházejícími z období romantismu, přes Nietzscheho, Darwinovy, Marxovy až po Freudovy nebo třeba ty pojící se s postmodernismem –, ale rovněž vzhledem k požadavkům doby environmentální krize a dalších výzev antropocenu.<sup>6</sup> Tato hnutí, myslitelé či události, jež posthumanismu předcházejí nebo se s ním – jako je tomu v případě postmodernismu – překrývají, totiž zpochybnili humanistické pojetí člověka jako autonomní, svobodné bytosti nadané univerzální racionalitou, jež kultivuje sama sebe i svět okolo ní a ve vztahu k mimolidským bytostem a entitám se vyznačuje jakousi výlučností,<sup>7</sup> jež jí dává pocit, že se nachází ne-li mimo oblast přírody a její biologické nutnosti, tak zcela jistě kdesi na její hranici. Posthumanismus naproti tomu tvrdí, že člověk fyzicky i mentálně plně závisí na – ve vztahu k rozumu – „vnějších“ silách, na sociálních a materiálních podmínkách svého životního prostředí, že všechny významy vynořující se v jeho myšlení předpokládají do značné míry nevědomě fungující vztah lidského těla a jeho okolí,<sup>8</sup> nebo dokonce že žádná ostrá hranice mezi člověkem či společností na jedné straně a přírodou na straně druhé neexistuje, o čemž svědčí třeba kyborgická povaha lidského těla situovaného na hranici mezi biologickým, sociálním a technologickým,<sup>9</sup> nebo různé další „hybridní“

4 Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., Posthumanism. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 26. 4. 2018, s. 1 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z www: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.627>.

5 O to druhé, tj. o překonání či vylepšení duševních i fyzických schopností člověka za pomoci vědeckých poznatků a nejrůznějších technologií, se pokouší tzv. transhumanismus.

6 Herbrechter, S., *Posthumanism. A Critical Analysis*. London, Bloomsbury 2013, s. 14.

7 Srov. např. Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., Posthumanism, c. d., s. 4–5; Moore, L. J. – Moran, K., Posthumanism. In: Ritzer, G. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Oxford, Blackwell 2016, s. 2 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z www: <https://www.academia.edu/42895785/Posthumanism>; Bolter, D. J., Posthumanism. In: Bruhn Jensen, K. – Craig, R. T., *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. Chichester, John Wiley & Sons 2016, s. 1 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z www: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118766804.wbiect220>.

8 Viz např. McCormack, B., Meaning. *Critical Posthumanism. Genealogy of the Posthuman*, 7. 6. 2018, s. 2–4 [cit. 16. 9. 2023]. Dostupné z www: <https://criticalposthumanism.net/meaning/>.

9 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, s. 149.

fenomény, např. klimatická změna či nedávná pandemie covidu-19, v nichž se lidské mísí s mimolidským.<sup>10</sup> Kvůli tomu někteří dualismy typu člověk/příroda, věda/politika nebo třeba mysl/tělo odmítnou, zavrhnou např. samotný pojem přírody anebo ekologie, jež by nebyly „politické“,<sup>11</sup> neboť požadují zcela nový popis reality, v níž žijeme, a v níž jsme dokonce žili vždy, jen jsme tomu nevěnovali pozornost.<sup>12</sup> Ještě jednou tedy: jde o radikální změnu, avšak nikoli o naprostý převrat a zcela nová témata, nýbrž spíše o novou perspektivu na tatáž témata, jimiž se zabýval už humanismus.<sup>13</sup> Posthumanismus se lidské cítění, vnímání a myšlení pokouší rozšířit tak, aby zahrnuły ohled i na mimolidské bytosti a entity. Tomu by následně měla odpovídat i nová praxe v rovině politiky (rozšíření politického kolektivu a ohled na zájmy a práva mimolidských bytostí, třeba zvířat),<sup>14</sup> etiky (rozšíření etiky tradičně chápané jakožto týkající se toliko mezilidských vztahů, což zahrnuje i definici morální hodnoty mimolidských bytostí)<sup>15</sup> nebo všemožných společenských institucí

- 
- 10 S pojmem hybridu přichází B. Latour ve své knize *Nikdy jsme nebyli moderní* (slovensky: *Nikdy sme neboli moderní: esej o symetrickej antropológii*. Bratislava, Kalligram), v níž zpochybňuje moderní striktní oddělení věd nebo přírody a společnosti. Hybridy si vynucují nové pojetí vědecké praxe i politiky či demokracie, jež by zahrnuły i mimolidské aktéry. Hybridem je např. ozonová díra, jež se vedle ekologů, meteorologů či chemiků týká velkých společností používajících chlorofluorokarbon ve svých montážních linkách, nebo politických lídrů průmyslových zemí a různých smluv s rozvojovými zeměmi. Latour si stanovil „sledovat hybridy, kamkoliv jej dovedou“ (Latour, B., *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Harvard University Press 1993, s. 3), protože to ony tvoří realitu (nikoli „purifikované“ předměty jednotlivých věd). Hybridy jsou realitou, kterou musíme uvítat, „dát jim prostor, jméno, domov, filosofii, ontologii a snad i novou ústavu“. (Tamtéž, s. 51.) O klimatické změně a pandemii covidu jako o hybridních fenoménech píše ve svých pozdějších knihách. Viz Latour, B., *Zpátky na Zem. Jak se vyznat v politice nového klimatického režimu*. Praha, Neklid 2020; Latour, B., *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Praha, Neklid 2022.
- 11 Latour, B., *Zpátky na Zem*, c. d., s. 74–76, 100; Latour, B., *Politics of Nature, How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Harvard University Press 2004, s. 18; Vogel, S., *Environmental Philosophy after the End of Nature*. *Environmental Ethics*, 24, 2002, No. 1, s. 23; McKibben, B., *The End of Nature*. New York, Anchor Books 1989.
- 12 Podle Latoura jsme nikdy „moderní“ nebyli. Podle Boltera je posthumanismus rozchodem s jistými zakládajícími předsudky moderní západní kultury. Srov. Bolter, D. J., *Posthumanism*, c. d., s. 1.
- 13 Keeling, D. M. – Nguyen Lehman, M., *Posthumanism*, c. d., s. 5.
- 14 Za posthumanistické by jistě bylo možné označit snahy ochránců zvířecích práv, od Petera Singera a Toma Regana, přes *Zoopolis* Sue Donaldsonové a Willa Kymlicky (Donaldson, S. – Kymlicka, W., *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. New York, Oxford University Press 2011) až třeba po dílo současné francouzské autorky Corine Pelluchonové, k níž se ještě vrátíme (Pelluchon, C., *Manifeste animaliste: Politiser la cause animale*. Paris, Alma 2017).
- 15 Sem by vedle již zmíněné zvířecí etiky patřila i širší environmentální etika, již však kvůli některým odlišným principům i závěrům z nich vyvozeným nelze považovat za disciplínu, pod níž spadá ta zvířecí. Hicham-Stéphane Afeissa např. tvrdí, že k jisté integraci obojího dojít může, ale nikoli ke spojení, neboť mezi nimi panují historické rozepře. Afeissa, H.-S., *Manifeste pour une écologie de la différence*. [Bellevaux], Dehors 2021, s. 119–120. Neslučitelnost principů i historické rozepře

včetně např. systému vzdělávání (někteří zde jdou až tak daleko, že požadují značnou reformu humanitních věd, či dokonce jejich náhradu těmi „posthumanitními“).<sup>16</sup>

Jelikož se však podle Michaela Hausera nacházíme stále v době jakéhosi přechodu, v níž opouštíme humanismus a zatím pouze tvoříme kontury postoje nového,<sup>17</sup> jako klíčové se ukazuje především kritické hledání nových popisů reality a z nich plynoucích politickoetických a jiných praktických důsledků pro lidské jednání. Cílem tohoto článku je ukázat, že specifickou roli v rámci tohoto hledání zastává i ekofenomenologie – a to především jakožto ryze popisná disciplína využívající jako svou metodu radikální uzávorkování všech termínů a pojmů, jež by přesnost popisu mohly předem ovlivnit. Jelikož není možné zabývat se v rámci jediného článku celou mladou větví fenomenologie, tak z ní po krátkém úvodu do ekofenomenologie, který následuje, vybíráme autora snad nejvíce posthumanistického, jenž zastává mnohé radikální teze, jako je např. oduševnělost Země nebo nutnost, aby se člověk stal zvířetem a tím plně sám sebou (viz níže), a jenž je přední a – troufáme si říct i nejviditelnější – postavou celé ekofenomenologie: Davida Abrama. Článek se zaměří na to, co tvoří jeho příspěvek k posthumanistickému hnutí a tím pádem i k řešení výzev, jež přináší antropocén. Jeho ambicí je skrze Abrama představit i některé další ekofenomenologické pojmy a autory a zamyslet se nad tím, v čem tkví smysl a rozsah fenomenologie aplikované na problematiku ekologické krize a zda by neměla jít dále, než jak je tomu u Abrama.

## Ekologie a ekofenomenologie

Předpona „eko-“ v názvu jedné důležité větve současné fenomenologie naznačuje, jaké fenomény si ze všech možných, jimiž se fenomenologie zabývá, vybírá ekofenomenolog: ty spjaté s přírodou a vztahem člověka k ní. Na tomto poli je pochopitelně největší autoritou ekologie, tj. exaktní empirická věda, součást biologie, která zkoumá vztahy mezi organismy a jejich prostředím.

---

popisuje i Corine Pelluchonová, podle níž lze říci, že pro environmentální etiku je většinou prioritou celek a jeho rovnováha (pročež se mnohdy nezdráhá obětovat jedince), kdežto pro zvířecí etiku má neredukovatelnou hodnotu každý jedinec. Viz Pelluchon, C., *Écologie et cause animale: les raisons d'un mariage tardif*. In: táž, *Réparons le monde*. Paris, Payot & Rivages 2020, s. 147–166.

16 Bolter, D. J., *Posthumanism*, c. d., s. 7; Herbrechter, S., *Posthumanism. A Critical Analysis*, c. d., s. 20–21 a 135–178; Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press 2013, s. 143–185. Za zmínku zde stojí i fakt, že tento článek i celé mimořádné číslo *Filosofického časopisu* vycházejí z konference *Kritický posthumanismus*, jež se konala v dubnu 2022 na Filozofické fakultě Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem u příležitosti uvedení nového oboru *Humanitní studia krize lidství*, jehož název je kompromisní variantou původně zamýšlených *Posthumanitních studií*.

17 Příspěvek na právě zmíněné konferenci s názvem „Kritika posthumanismu a co dál?“.

V jistém smyslu postupuje přesně opačně než fenomenologie: nejde jí o žádné se subjektivitou spjaté ukazování se světa, nýbrž o objektivitu, a tudíž o eliminaci všech subjektivních zásahů, jež by objektivitu bádání mohly zkreslit. Ekologové dnes hovoří o obrovské katastrofě, která se týká znečištění vzduchu, vod, půdy nebo těl nejrůznějších organismů pesticidy a jinými chemikáliemi, masového vymírání druhů rostlin a zvířat, ozonové díry anebo globálního oteplování a s tím spjatého šíření pouští, zvyšování hladin oceánů nebo třeba masové migrace. Nezastavují se však pouze u popisu problému, jenž se opírá o „tvrdá data“ nespočtu studií. Na základě nich nabízejí i přesně propočítané predikce a řešení: jelikož je např. od osmdesátých let jasné, že ozonovou díru způsobují halogenované uhlovodíky (tzv. freony) a jiné ozon rozkládající chemikálie, jež se od třicátých let používaly v chladicích zařízeních nebo hasicích přístrojích, tak od Montrealského protokolu (1987) postupně dochází k jejich nahrazování jinými látkami, což by podle modelu NASA mělo vést k obnově ozonové vrstvy přibližně okolo roku 2075.<sup>18</sup>

Přínos ekologie – či šířeji exaktního přístupu k environmentální krizi – se tak zdá nezpochybnitelný, a přece tato věda stále bojuje s tím, aby byla jí navrhovaná řešení implementována do praxe, a to jak v rovině individuální odpovědnosti, tak zejména v rovině politické. To svědčí o tom, že celý problém ekologické krize má vedle své objektivní dimenze (objektivní data, popisy, způsoby řešení, predikce) i dimenzi – řekněme – subjektivní, jež zahrnuje celou šíři lidského přístupu či postoje k těmto datům. A právě zde se otevírá prostor i pro ekofenomenologii, prostor pro doplnění objektivního vědění, který se v tomto článku budeme snažit načrtnout. V ekofenomenologii nejde o opuštění rozumu či objektivní racionality spjaté s vědou a technikou, ale o zasazení této úzce chápané racionality do jakési širší racionality týkající se zákonitostí řídících náš každodenní (neobjektivní) život. Ekofenomenologie (jako filosofie obecně) si uvědomuje, že člověk je bytostí do značné míry nezávislou na tom, co je dáno, na faktech, a tedy i schopnou je ignorovat. V ekologické problematice se tato schopnost projevuje např. skrze tzv. panské pojetí přírody,<sup>19</sup> skrze to, že ji – i přes všechna nezpochybnitelná data – nadále považujeme za pouhou zásobárnu surovin. I tato ignorance objektivního rozumu, i tato zdánlivá iracionalita jsou nicméně součástmi oné širší racionality obsahující důvody, proč ekology neposloucháme, ale i ty, proč bychom je poslouchat měli. A tam, kde nás zajímají takové důvody, tam, kde se hovoří např. o našich hodnotách, kvůli nimž přírodu chráníme, či nikoli, tam nastupuje filosofie a v oblasti ekologie pak ekologická filosofie neboli environ-

18 Viz Newman, P., The Antarctic Ozone Hole Will Recover. SVS, 4. 6. 2015 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://svs.gsfc.nasa.gov/30602](https://svs.gsfc.nasa.gov/30602).

19 Srov. Kohák, E., *Zelená svatozář*. Praha, SLON 1998, např. s. 76.

mentální etika,<sup>20</sup> pod níž se ekofenomenologie řadí. I David Abram se o roli ekologické filosofie vyjadřuje podobně: podle něho v ní jde o větší „zakořenění ekologie v lidském světě“ – o ukázání toho, jak je ekologická problematika spjata se světem našeho života, v němž – jak ještě uvidíme – je pro nás příroda obdivuhodnou, nezpochybnitelnou spontaneitou. Přesněji řečeno, v úvodu k jednomu svému staršímu článku věnovanému Merleau-Pontymu píše: „A přece má ekologické myšlení velkou potíž zakořenit v lidském světě – stále se na něj pohlíží jen jako na nějakou ideologii, přičemž ekologická věda zůstává vysoce specializovanou disciplínou vymezenou v rámci povětšinou mechanistické biologie. Bez soustředěné pozornosti filosofů ekologie postrádá koherentní a obecně srozumitelný jazyk adekvátní jejím cílům, a tak představuje jen o málo víc než jen zvětšující se balík nesourodých fakt, rozhořčení a nekomunikovatelných vizí.“<sup>21</sup>

Zajisté, Abram hovoří o jiné ekologii, o té z osmdesátých let 20. století, jež si ještě spíše váhavě hledala cestu k širokým vrstvám obyvatelstva západní konzumní společnosti, které mnohdy přesně nevěděly, o co usiluje, a nemohly si to tak vzít za své, jako je tomu dnes, přinejmenším v jejich každodenním drobném ekologickém chování, jako je např. třídění odpadu. Přesto Abram popisuje něco, co je i v dnešní době širokého povědomí o ekologické problematice stále aktuální: i přes značný posun totiž prozatím nedošlo k onomu posthumanistickému „vnitřnímu“ obratu a novému postoji, v němž by se člověk k přírodě nechoval ohleduplně z toho důvodu, že je mu to k nějakému užitku, nýbrž prostě proto, že příroda má svou vlastní – na člověka neredukovatelnou – vnitřní hodnotu. Ekofenomenologie stejně jako jiné větve environmentální etiky usiluje o její nalezení a popis, avšak v mainstreamu environmentální etiky se podle Toadvina vyděluje tím, že odmítá velký předpoklad naturalistického pojetí přírody, které s některými větvemi ekologické filosofie sdílejí i empirické vědy nebo výše zmíněný panský postoj: příroda je v nich chápána jako rozprostraněná hmota řízená přírodními zákony, sama o sobě však nemající vnitřní hodnotu.<sup>22</sup> V kontrastu s tím zůstává ekofenomenologie zkoumáním *fenoménů* a jako taková odmítá – uzávorkovává, dává

20 V té míře, v níž environmentální etiku nechápeme jako příliš spjatou s environmentalismem jakožto společenským ochrannářským hnutím, jemuž jde spíš než o teorii o konkrétní vybrané praktické problémy a jejich řešení, lze environmentální etiku s ekologickou filosofií zaměňovat. Srov. Toadvine, T., *Ecology in the New Millennium*. In: Crowell, S. – Embree, L. – Julian, S. J. (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. West Hartford, Electron Press 2001, s. 75.

21 Abram, D., Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*, 10, 1988, No. 2, s. 101.

22 Srov. Toadvine, T., Phenomenology and Environmental Ethics. In: Gardiner, S. – Thompson, A. (eds.), *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford, Oxford University Press, s. 175–176. To, že je celá věc složitější a ekofenomenologie jistý typ spolupráce s naturalismem

stranou – všechny předchozí teze, teorie, domněnky a předpoklady, včetně naturalismu,<sup>23</sup> a zabývá se čistým popisem toho, jak se příroda sama v naší zkušenosti ukazuje, jak se v naší zkušenosti ony „přirozené hodnoty“ či „morální smysl přírody“ (Kohákův termín)<sup>24</sup> samy bezprostředně vyjevují. Již v tom je *celá* ekofenomenologie navýsost posthumanistická: je součástí bádání o realitě v korelaci s lidskou subjektivitou, avšak bez antropocentrismu, a tak je bádáním, jež se do lidského světa snaží s respektem zahrnout i to, co je mu cizí, co je jiné, tedy svět mimolidský. Erazim Kohák sice i nadále hovoří o potřebě humanismu, je ovšem jasné, že jeho tradiční, osvícenský význam přitom opouští: v Kohákově pojetí humanismu se člověk k jiným bytostem nevztahuje jako k pouhým prostředkům, nýbrž jako ke svým bližním, tedy na základě hodnot, jako jsou úcta, láska nebo dobrá vůle.<sup>25</sup> Český filosof proto neváhá dodat, že završení této *humanitas* si žádá „polidštění světa lidí“<sup>26</sup> – tj. spíše posthumanistický než humanistický přístup.

David Abram je přední současný ekofenomenolog, který na tyto koncepce navazuje a rozvíjí je ve své „ekologii smyslové zkušenosti a jazyka“,<sup>27</sup> jež jde zejména ve stopách Merleau-Pontyho fenomenologie (a ontologie) tělesnosti. Abychom naznačili její rozsah a otázky, jež si klade, a skrze to i způsob tázání a práce ekofenomenologie jako takové, budeme se nyní zabývat jejími základními pojmy. Na to posléze navážeme částí, v níž se budeme ptát po mezích Abramova myšlení. Dialog s Tedem Toadvinem, Corinne Pelluchonovou, Matthewem Burchem a dalšími autory nám nakonec umožní zahlédnout kontury širšího pole ekofenomenologického myšlení, než načrtává Abram, a tedy i celý potenciál ekofenomenologie, jehož realizací by mohla posthumanistickému hnutí výrazně přispět.

---

vyžaduje, ukazuje dílo Davida Wooda, jenž ekofenomenologii chápe jako „půdu mezi fenomenologií a naturalismem, mezi intencionalitou a kauzalitou“. Wood, D., What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology*, 31, 2001, No. 1, s. 78. Na konci statí se k tomu vrátíme.

23 A včetně těch předpokladů, které jsou vlastně psychologii či psychologické fenomenologii, jež vycházejí z toho, čemu Husserl říká „přirozený postoj“. Srov. Toadvine, T., *Phenomenology and Environmental Ethics*, c. d., s. 175–176.

24 Kohák, E., *Oheň a hvězdy. Filosofická zamýšlení nad morálním smyslem přírody*. Praha, Karolinum 2021.

25 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., kap. 3 a s. 264.

26 Tamtéž, s. 271.

27 Tak David Abram sám svou práci pojmenovává, např. v nedávném rozhovoru s Lenkou Kabrhelovou v rámci podcastu *Vinohradská 12*, z 2. 11. 2021 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham\\_2111020600\\_cen](https://www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham_2111020600_cen).



## David Abram: Ekologie smyslové zkušenosti a jazyka

David Abram je americký ekolog a filosof, který se od střední školy věnuje pouličnímu kouzlení, s nímž vystupoval v různých restauracích a klubech, a později dokonce odjel kouzlit do Evropy a do Asie.<sup>28</sup> Tento biografický fakt nezmiňujeme pouze jako zajímavost na okraj, ale jako hlavní zdroj jeho celoživotní fascinace smyslovým vnímáním, z níž se později zrodila i jeho vlastní verze ekofenomenologie. Na počátku stála otázka možného využití magie v psychoterapii, což ho po vystudování přivedlo i k cestě do Indonésie, kde v rámci grantu studoval kmenovou magii. Byla to pro něho zlomová zkušenost. Právě v Indonésii si totiž uvědomil klíčovou ekologickou dimenzi umění šamana. Abram pochopil, že nadpřirozeno není realita situovaná kamsi mimo náš svět, nýbrž sama příroda skrývající mnohá tajemství, a že úlohou šamana je zprostředkování kontaktu mezi ní a člověkem. Příkladem může být sjednávání rozsahu sklizně či úlovku, a to tím způsobem, že se šaman oprostí od percepční logiky své kultury, navyklého uspořádání svých smyslů, aby se učinil schopným komunikovat s jinými, mimolidskými bytostmi. Sám Abram nabyl v rámci svého pobytu podobné zkušenosti a ty hluboce proměnily jeho vnímání přírody, dosud zatížené viděním civilizace, v níž je obraz přírody překryt abstraktním myšlením vědy a techniky, v jehož jádru je přesvědčení, že pravda skutečnosti není pravda vyjevovaná smysly, nýbrž ta smyslům skrytá. Abram dospěl k tomu, že právě takový postoj znehodnocování smyslové přírody spočívá v jádru celé ekologické krize: pojmá ji jako důsledek kolektivní poruchy lidského vnímání, jakési krátkozrakosti, netečnosti k jinému-než-lidskému světu, kterou je třeba napravit.<sup>29</sup> Jako by se tedy i on sám chtěl stát šamanem své vlastní civilizace, již je nutné znovu ukázat její smyslovou přináležitost k přírodě. Podobně jako výše zmíněný Kohák přitom „posthumanisticky“ tvrdí, že člověk – aby se stal člověkem plně – se musí otevřít pro jiné-než-lidské, musí se „stát zvířetem“, objevit svou vlastní animalitu.<sup>30</sup> Jinými slovy, Abram se pokouší o „způsob myšlení, který usiluje o preciznost, aniž bychom se přitom museli vzdávat své animální spřízněnosti se světem kolem nás – jde o snahu myslet v souladu se smysly, uvažovat a reflektovat, aniž bychom museli zpřetrhat svá smyslová pouta se sovami a větrem“.<sup>31</sup> Již tímto úsilím o rozšíření lidského myšlení, o rozšíření rozumu

28 Úvodní, spíše biografický přehled se opírá především o první kapitulu Abramova hlavního spisu, jímž je *Kouzlo smyslů*. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*. Přel. J. Zemánek. Praha, DharmaGaia 2013, kap. 1.

29 Abram, D., Merleau-Ponty and the Voice of the Earth, c. d., s. 101; Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 9–10.

30 Abram, D., *Becoming Animal*. New York, Vintage Books 2011, s. 3.

31 Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 318.

o citlivost smyslového vnímání tak, aby mohl být práv mimolidskému světu, je tak Abram bezpochyby posthumanistickým myslitelem, jakožto ekofenomenolog ovšem usiluje o radikálně nový popis reality, o existenciální či ontologický popis přírody a lidského vztahu k ní – a to mezi přívrženci posthumanismu nebývá vždy pravidlem.<sup>32</sup>

Přesněji řečeno, Abram ve své snaze o nové myšlení čerpá ze dvou hlavních zdrojů: ze studia orálních kultur původních obyvatel (např. Severní i Jižní Ameriky nebo Austrálie), a především z fenomenologie, jejíž pomocí příběhy domorodých kultur odrážející jejich vidění světa uchopuje filosoficky. Jak již bylo uvedeno, fenomenologie se počínaje Husserlem staví proti naturalistickému vidění přírody jako hmotné skutečnosti řízené přírodními zákonitostmi, jako mechanické říše, kterou lze studovat matematicky. Problémem naturalismu je zejména to, že příroda v něm sama o sobě nemá žádnou hodnotu, je to jen hmotný stroj, jehož smysl je odvozen od osobních preferencí toho či onoho člověka.<sup>33</sup> Ačkoli Husserl nehovoří o krizi ekologické, jeho řešení krize (naturalistických) věd se může stát modelem i pro boj s ní: podle Husserla (i Abrama) je třeba si uvědomit, že krajina jakožto subjektivně zažité není určena objektivně, že vědec i jeho práce předpokládají před-teoretický svět života (*Lebenswelt*), v němž jsou vědy zakořeněny a do něhož se jejich výsledky zase nutně vrací.<sup>34</sup> Proto je podle Husserla zapotřebí vědu a techniku do světa života zpětně integrovat tím, že je fenomenologicky založíme či prosvětlíme, což znamená: bázi vědecké činnosti učiníme *před-vědecké intuice* základních vědeckých pojmů. Jinými slovy: jednotlivým vědám nejprve fenomenologickými popisy podstat jejich základních pojmů vymezíme *a priori* pole, jehož se tyto následně budou držet.<sup>35</sup>

32 Corinne Pelluchonová, jiná současná fenomenoložka, např. ve svém kritickém rozboru významné práce Donaldsonové a Kymlicky o obci lidí a zvířat („zoopolis“) tvrdí, že v jejich projektu formulování zvířecích práv by bylo zapotřebí začít u filosofie lidské existence a ontologie vztahů mezi člověkem a zvířetem – a právě k tomu Abram přistupuje. Srov. Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 21, 58. K Pelluchonové kritice Donaldsonové a Kymlicky se ještě vrátíme. Bruno Latour ve své knize sice hybridní prolínání lidského a mimolidského popisuje, ale i on přitom volá po nové ontologii, jež by hybridům odpovídala, a konstatuje nedostatečnost některých dosavadních filosofických pokusů. Srov. např. Latour, B., *We Have Never Been Modern*, c. d., s. 51, 67.

33 Kohák, E., *Zelená svatozář*, c. d., s. 74; Brown, Ch., *The Real and the Good*. In: týž – Toadvine, T. (eds.), *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*. New York, State University of New York Press 2003, s. 7.

34 Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 50–51.

35 Tomuto problému založení věd Husserl dává prostor na různých místech, přičemž mu věnoval i celý třetí svazek svých *Idejí*. Srov. Ströker, E., *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht, Springer 1997; Pradelle, D., *Principes de la philosophie husserlienne des sciences: réflexivité, historicité, fondation*. In: týž – Farges, J. (eds.), *Husserl, La Phénoménologie et les fondements des sciences*. Paris, Hermann 2019, s. 9–42.

Na to Abram navazuje s ohledem na jednu vybranou vědu, tj. právě ekologii, přičemž stěžejním autorem se pro něho stává Merleau-Ponty a jeho důraz na to, že světem života je svět smyslového vnímání. Vědy totiž vyrůstají z toho, čemu Erwin Straus, další fenomenolog tělesnosti, říká „krajina smyslového pocítování“<sup>36</sup> z níž se podle něj rodí abstrakcí či idealizací, tj. vyjmutím předmětu – toho, co se neustále mění na základě proměňujícího se kontaktu pohybujícího se těla a jeho okolí – z jeho životního kontextu a jeho zafixováním, např. skrze jeho změření. Stejným způsobem vědy přistupují i ke zkoumání lidského vědomí či subjektu poznání: vědecký naturalismus ho pojímá jako součást světa a jeho kauzálních mechanismů, a tak je jeho pojetí v psychologii ovlivněno i poznatky jiných věd, jako jsou např. neurologie nebo evoluční biologie.<sup>37</sup> Jenže právě tím je podle Strause psychologie ze světa vyjímá – vyjímá je z dynamiky světa smyslového vnímání, čímž z nich chybně činí subjekty ve skutečnosti stojící *mimo svět*, subjekty své tělo „mající“ místo toho, aby jím skutečně byly.<sup>38</sup> Podle Merleau-Pontyho, který se do této diskuse také zapojil, to byl právě tento postoj, jenž vědecké poznání přivedl do krize<sup>39</sup> – poznání jej sice vyžaduje, ale rovněž jej musí opustit, aby se mohlo plně rozvinout.<sup>40</sup> Rozvinutí vědeckého poznání tudíž podle něho spočívá v navrácení těla poznávajícímu subjektu a v založení věd (včetně psychologie) skrze novou fenomenologii (či později ontologii) tělesnosti. K nutnosti tohoto projektu podle Merleau-Pontyho poukazuje i sama věda, a to novými poznatky, s nimiž francouzský filosof sám pracuje a které povahu lidského vědomí osvětlují s poukazem na centrální roli tělesnosti.<sup>41</sup>

Merleau-Ponty si tak spolu s dalšími autory psychologie, neurologie či fenomenologie tělesnosti stanovil za cíl roli těla ve vztahu k vědomí a poznání nově interpretovat. Výchozím bodem mu byla kritika abstrakce počítku jakožto obsahu vědomí.<sup>42</sup> Počítky nejsou subjektu imanentní data spjatá s objektivními kvalitami předmětů, ale odhalují transformace vztahu mezi subjektem a světem, jsou to „různorodé způsoby komunikace“<sup>43</sup> mezi já a světem či „zakoušení určité modalitý existence“.<sup>44</sup> Subjekt není mimosvět-

36 Straus, E., *Du sens des sens*. Grenoble, Millon 2000, s. 378–383.

37 Srov. Hříbek, T., Filip Tvrdlý o naturalizaci filosofie (rec.). *Filosofie dnes*, 9, 2017, č. 1, s. 76.

38 Straus jako hlavní zdroj této „mimosvětскosti“ subjektu v tradiční psychologické teorii identifikuje kartezíánský dualismus. Srov. Straus, E., *Du sens des sens*, c. d., s. 34.

39 Merleau-Ponty, M., *Publikace a pracovní projekty – Plán výuky*. In: týž, *Proměna vnímání a zkušenost pravdy*. Přel. J. Halák. Praha, Oikoyemnh 2017, s. 14.

40 Tamtéž, s. 24.

41 Cf. Tamtéž, s. 23–29; viz též Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha, Oikoyemnh 2013, s. 12–15; Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*. Přel. M. Petříček. Praha, Oikoyemnh 1997, s. 31–35.

42 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 29–40.

43 Straus, E., *Du sens des sens*, c. d., s. 245.

44 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 291.

ské či mimočasové vědomí mající ten či onen počitek, nebo dokonce tělo (to jen v nemoci či únavě, kdy si tělo uvědomuje) – subjekt svým tělem doslova je. Tělesný subjekt je subjekt živý a pohyblivý, každý počitek ho proměňuje, staví ho do světa jiným způsobem, nechává ho se světem komunikovat odlišně, jako když se nohy spontánně přizpůsobují horskému svahu, jako když sportujeme, anebo když ruce suverénně ovládají prostor mezi popsányými stránkami, kterými listují.<sup>45</sup> Tělo vnímání je tak v jistém smyslu tělem bez hranic, schopným se na svět napojit, neustále s ním směřujíc, přizpůsobujíc se svému prostředí. Ani tělo, ani svět nejsou hotovými předměty, tělo se neustále vyladuje na styl věcí a tyto se zase přizpůsobují stylu těla, přičemž původním fenoménem je právě toto „proplétání“ subjektu s objektem: „Barva se opírá právě o můj pohled, tvar předmětu se opírá právě o pohyb mé ruky či spíše můj pohled se spojuje s barvou, má ruka s tím, co je na věci tvrdé a měkké, a v této výměně mezi subjektem počítka a tím, co pociťuje, není možné říci, že jedna strana působí a druhá přijímá působení, že jedna strana dává smysl druhé.“<sup>46</sup>

Merleau-Ponty tedy tvrdí, že zkušenost smyslového pocítování, jež je vždy jedinečná (nejde o „vidění modré oblohy“, o zkušenost objektu zakoušenou kýmkoli, ale o toto konkrétní vidění oblohy, teď a tady), prochází mezi pevnými identitami subjektu a objektu a nechává je vzájemně komunikovat. K tomu je třeba dodat, že zatímco ve svém raném díle se zaměřuje spíše na subjektivní pohyb a tělesnost (nejen lidských) organismů v jejich světě, tak ve své pozdní ontologii tělesnosti, na niž navazuje Abram, přichází s teorií jediné látky všeho, co je, jež onu komunikaci těla a světa umožňuje. Jinými slovy, pozdní Merleau-Ponty už transcendenci nepopisuje jako vlastnost existujícího (Heidegger) nebo jeho těla (Merleau-Pontyho rané dílo ovlivněné Husserlem, včetně *Fenomenologie vnímání*), ale jako aspekt smyslového *bytí*, jehož je lidské tělo jen jedním z možných výrazů: „Můžeme říci, že vnímáme věci samé, že jsme svět, který se myslí – anebo že svět je uprostřed našeho těla.“<sup>47</sup> Onou jedinou látkou všeho je přitom to, co Merleau-Ponty označuje jako tělesnost či spíše tělesnou masu (*chair*), odkazující na dvě stránky těla, které rozlišil již Husserl, tj. tělo jakožto fyzické, objektivně vnímané těleso (*Körper*) a tělo jakožto „zevnitř“ prožívané či cítící (*Leib*).<sup>48</sup> V lidském těle se obě tyto stránky proplétají. Je-li lidské tělo cítící či vnímající, pak to současně znamená – a to bude klíčovým argumentem i v rámci Abramovy eko-fenomenologie –, že musí být i vnímatelné, že musí být stejné látky jako jim

45 Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 74.

46 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 268.

47 Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 132, pozn. 45.

48 Srov. např. Husserl, E., *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban. Praha, Oikoyemh 2006, s. 140.

vnímané věci: „A jestliže tělo vidí a dotýká se, pak nikoli proto, že má viditelné věci před sebou jako nějaké objekty: ty jsou kolem něj, pronikají dokonce dovnitř něj, jsou v něm, zvnějšku i zevnitř vystylají jeho pohledy i jeho ruce. Dotýká-li se jich a vidí-li je, pak jen proto, že pochází ze stejného rodu, že samo je viditelné a dotýkatelné a že svého bytí používá jako nástroje účasti na jejich bytí, že každé bytí je archetypem toho druhého, že tělo náleží k řádu věcí a tělesnost je universální látka světa.“<sup>49</sup>

Hlavním cílem Abramovy ekofenomenologie přitom není nic jiného než návrat člověka do této propletené sítě těl, jejíž součástí je jakožto tělesná bytost a do níž patří vedle zvířat i rostliny nebo celé ekosystémy.<sup>50</sup> A zde je nakonec Abram mnohem radikálnější než Merleau-Ponty: zatímco ten hovoří o jediné tělesné látce světa, ale dodává, že tělesnost světa není totéž, co má tělesnost, neboť svět necítí,<sup>51</sup> Abram tvrdí, že tělesnost světa (a tedy třeba i tělesnost zvířat anebo stromů) je pociťující či oduševnělá stejně jako ta lidská. Tradiční hierarchie bytí – podle níž jsou kameny neživé a stromy sice živé, ale nemající duši, necítící –, která se podle Abrama projevuje i u Merleau-Pontyho, je jedním z dědictví dějin filosofie, které ekofenomenologie musí uzávorkovat: „[M]ravenec lezoucí po mé ruce, který je viditelný pro moje oči a je pociťován mou kůží, projevuje svou vlastní vnímavost, kterou bezprostředně odpovídá na moje pohyby, a dokonce i na chemické změny vyvolané mou náladou. Ve vztahu k mravenci vnímám sebe sama jako hutný, hmotný objekt, jenž je ve svých projevech podobně nevyzpytatelný jako sama vlnící se země. Proč by tedy nakonec tato ‚reversibilita‘ subjektu a objektu nemohla být rozšířena na každou entitu, kterou vnímám? Jakmile připustím, že moje vlastní citlivost čili subjektivita nevylučuje moji viditelnou, hmatatelnou, objektivní existenci pro druhé, jsem nucen uznat, že *jakákoli* viditelná, hmatatelná forma, s níž se můj zrak setká, může být také zakoušejícím subjektem, jenž je senzitivní a vnímavý vůči ostatním bytostem ve svém okolí a vůči mně.“<sup>52</sup>

Jsme tedy předmětem mravence, pumy, anebo třeba supa klesajícího nad meditujícím Abramem, jenž vnímá obrovské rozměry ptáka, zatímco mu vibruje celá kůže, hučí mu v uších a ve svých svalech cítí, jak se napínají a uvolňují supí křídla.<sup>53</sup> A dokonce i když vidíme strom, tak to znamená, že jsme

49 Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 134.

50 Abram, D., *Kouzlo smyslu*, c. d., s. 88.

51 Srov. Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 244: „Tělesnost světa neznamená pociťovat se, jako je tomu u mé tělesnosti. – Je pociťovatelná, ale nikoli pociťující...“ [překlad upraven].

52 Abram, D., *Kouzlo smyslu*, c. d., s. 90–91.

53 Srov. Tamtéž, s. 42.

sami vidění, že i strom může být (a je) zakoušejícím subjektem, jak to ostatně vyjadřují severoameričtí indiáni Kojukoni: svět lidí pozoruje, lze jej urazit, a proto je třeba se k němu chovat s náležitou úctou.<sup>54</sup> Právě tato reverzibilita či reciprocita vnímání, tj. možnost stát se z vnímajícího vnímaným, předmětem pro jiné mimolidské oduševnělé subjekty, právě tato existence jediné tělesné látky světa, jež člověku umožňuje se do mimolidských těl vcítit a vnímat jejich utrpení, se tak pro Abrama stává hlavním argumentem, když tvrdí, že smyslová příroda má svou vlastní hodnotu, již je nutno respektovat: „Možná, že nová ‚ekologická etika‘, o níž usiluje tolik environmentálních filosofů – etika, která by nás vedla k úctě nejen vůči životům našich lidských spolubližních, ale také k péči o životy a zdraví ostatní přírody –, se skutečně nikoli primárně prostřednictvím logického vysvětlení nových filosofických principů a legislativních omezení, ale obnovenou vnímavostí vůči této dimenzi vnímání, která je základem všech našich logik, obrozením naší tělesné, smyslové empatie vůči živé zemi, která nás udržuje.“<sup>55</sup>

Abram se však ptá dál a nemůže jinak: Je-li člověk přirozeně smyslovou empatickou bytostí, jak je možné, že je dnes viníkem tak rozsáhlé ekologické katastrofy? V čem tkví ono překrytí tohoto empatického světa smyslu, ona lidská krátkozrakost, jež je jádrem ekologické krize? To osvětluje druhá hlavní část Abramova díla, tedy jeho „ekologie jazyka“, jež prohlubuje jeho popisy antropocenního stavu světa: na cestu vedoucí k ekologické krizi jsme jako lidstvo nastoupili tehdy, když jsme svou smyslovou zkušenost začali zapisovat.<sup>56</sup> Po většinu našich dějin jsme byli v kontaktu s jiným-než-lidským: vše na nás mluvilo, v gestech či různých zvucích jsme nacházeli významy, které jsme pociťovali na vlastní kůži a na které jsme bezprostředně odpovídali. V tom Abram opět navazuje na Merleau-Pontyho výzkumy řeči, na základě nichž dospěl francouzský filosof k tomu, že gesto nebo i řeč druhého promlouvají k našemu vlastnímu tělu bez nutnosti vnitřní reflexe.<sup>57</sup> Takto jazyk prožívají děti, takto se mu učí, a podobným způsobem komunikují se zvířaty i domorodci, jejichž zkušenost Abram rovněž analyzuje: např. na základě vzpomínek peruánského léčitele Manuela Córdoby-Riose popisuje, jak domorodý lovec rezonuje s cizími těly a tím, co je obklopuje, jak se vcítuje do své kořisti, doslova se jí stává, proměňuje své smysly a díky tomu dovede dokonale napodobit ptačí volání či opičí křik po pádu mláďete.<sup>58</sup> Pro děti a orální

54 Tamtéž, s. 93. Podobně se vyjadřují třeba i Apačové. Srov. Tamtéž, s. 191.

55 Srov. Tamtéž, s. 93.

56 Srov. Tamtéž, s. 119–121.

57 Tamtéž, s. 98. Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., kap. VI. Tělo jako výraz a fenomén mluvy, s. 223nn.

58 Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 173–177.

kultury je zkrátka jazyk pevně spjat s místy a bytostmi na nich žijícími, má tělesný základ – význam je nejprve vtělen do gest, jimiž tělo reaguje na změny ve svém okolí. Klíčový moment separace od smyslové přírody tak podle Abrama nastal tehdy, když jsme řeč začali písemně zaznamenávat.<sup>59</sup> Tím se totiž vytvořil zcela nový – ryze lidský – prostor a čas abstraktních významů.<sup>60</sup> Zapsaný význam je význam oddělený, samostatný, a především: pouze lidský. Právě takto začala příroda svůj hlas ztrácet a člověk začal nabývat vědomí, že jazyk patří pouze jemu.<sup>61</sup> Mezi člověka a přírodu se tím vlomila reflexe, jejímž vrcholem se později stala technika. Příroda viděná na obrazovce televize nebo počítače už na nás nemluví, už není tou krásnou, ale i nebezpečnou přírodou, jejíž součástí jsme, ale je pozorována v bezpečí dvourozměrného prostoru, z bodu nacházejícího se kdesi mimo ni, jenž je prostorem pro ryze lidské – a můžeme dodat: nikoli pro posthumanistické – úvahy.<sup>62</sup>

### Meze (Abramovy) ekofenomenologie

V poslední třetině tohoto textu bychom rádi poukázali na limity právě popsaného ekologického myšlení, jež nám umožní vytyčit některé z dalších možných směrů ekofenomenologického tázání, jež u Abrama nenajdeme. Předně musíme spolu s Kohákem korigovat jistý romantický nádech našeho výkladu Abramova projektu. Jak jsme již zmínili, fenomenologie se nestaví proti vědě či technice, ale proti úzce chápané vědecko-technické či instrumentální racionalitě, která je součástí mnohem širší racionality, onoho morálního řádu přírody, na jehož popis se zaměřuje ekofenomenologie. Abstrakce, kultura či technika tak nestojí proti panenské přírodě, s níž jsme kdysi souzněli a k níž bychom se měli navrátit (jak by to nejspíš řekl Jean-Jacques Rousseau).<sup>63</sup> Problém je spíše v tom, že ono „ryze lidské“ může fungovat v souladu s mimolidskou přírodou, nebo na její úkor. O to první, o ryze posthumanistické užívání techniky se např. snaží tzv. biomimetické inženýrství, v němž jde o navrhování a rozvoj udržitelných technologií napodobujících přírodní procesy. Jinou cestu, jak může technika s ohledem na krizi pomoci, popisuje již zmíněný Mark Coeckelbergh: lidstvo se její pomocí (např. prostřednictvím umělé inteligence a jejích dat) může stát takřka vševědoucí a odkrývat i to, jak jsou krizí zasaženi nejen lidé, ale i mimolidské bytosti – a díky tomu budovat nový

59 Zmiňuje ale i další faktory lidského odcizení jako techniku či zemědělskou revoluci. Tamtéž, s. 318.

60 Tamtéž, s. 222–225.

61 Tamtéž, s. 170.

62 Srov. Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 89.

63 Srov. Rousseau, J.-J., *Rozpravy*. Přel. V. Zamarovský – E. Blažková. Praha, Svoboda 1978, s. 75nn.

svět pro kolektiv lidí i mimolidských bytostí a entit.<sup>64</sup> Krátce řečeno spolu s Kohákem, technika i věda jsou s takovými (autentickými) způsoby žití, které budou přírodu respektovat,<sup>65</sup> slučitelné. Zdá se, že k tomu navzdory všem vyjádřením v *Kouzlu smyslů* (proti technice) nakonec dospívá i Abram.<sup>66</sup>

Tím se přesouváme k související fenomenologické námitce, již formuluje Ted Toadvine: odpadnutí od přírody (prostřednictvím reflexe a písma) musí být nějak předznačeno již v našem těle, a mělo by se tudíž stát tématem oné ontologie tělesnosti.<sup>67</sup> Jinými slovy, chce-li Abram zachovat monistický výklad jediné látky světa, v jehož rámci v zásadě platí, že *mysl je tělem*, pak jej nesmí narušit zavedením nového dualismu – smyslové vnímání versus písmo/reflexe –, jenž se nakonec prodlouží až do dualismu: smyslová příroda versus technika.<sup>68</sup> Již u Merleau-Pontyho je podle Toadvina mezi vnímáním a reflexivním myšlením kontinuita, ale rovněž i jistý posun, který signalizuje odpoutání se lidského těla od těla přírody. S tím přímo souvisí Toadvinovo tvrzení, že ekofenomenologie a její řešení ekologické krize nemůže stát toliko na smyslové příbuznosti člověka a přírody, ale vyžaduje naopak nesmazatelnou rezistenci přírody, její transcenci, jež je základem pojetí lidské subjektivity jako touhy, z níž se teprve rodí ekologické (s)vědomí – rodí se z vědomí přesahu a autonomie přírody.<sup>69</sup> To je vskutku pádná námitka, neboť souzní s celou řadou fenomenologických i nefenomenologických pokusů o environmentální etiku, které jsou založeny na nutnosti vyjít z transcence či jinakosti přírody.<sup>70</sup>

64 Srov. např. Coeckelbergh, M., *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty*, c. d., s. 101.

65 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., s. 15.

66 Srov. Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 7.

67 Toadvine se s Abramovým myšlením konfrontuje především v článku Toadvine, T., *Limits of the Flesh: The Role of Reflection in David Abram's Ecophenomenology*. *Environmental Ethics*, 27, 2005, No. 2, s. 155–170. Obecně platí, že Toadvine, odborník na dílo Merleau-Pontyho a další přední americký ekofenomenolog, chválí Abrama za to, že ukázal velký přínos Merleau-Pontyho myšlení pro ekofenomenologii, ale kritizuje jej za některé interpretační nepřesnosti, s nimiž se pojí i nepřesnosti v celkovém pojetí Abramovy ekofenomenologie. Tomu se budeme nyní věnovat.

68 Tamtéž, s. 161.

69 Toadvine, T., *The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences*. In: Brown, Ch. – Toadvine, T. (eds.), *Eco-Phenomenology, Back to the Earth Itself*, c. d., s. 139–153. Srov. Toadvine, T., *Limits of the Flesh*, c. d., s. 159–160. K tomu ale musíme doplnit, že Abram transcenci zcela neopomíjí. Pravda sice je, že pro Abrama transcence není základem etického přístupu k přírodě, že tento vychází z výše zmíněné reciprocity vnímání, ovšem Abram o transcenci píše např. již ve velmi raném článku, kde jí rozebírá s ohledem na Merleau-Pontyho klíčový fenomenologický hloubky. Srov. Abram, D., *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, c. d., s. 101–120.

70 Na nutnost vyjít při formulaci environmentální etiky přírody z její nezrušitelné alterity upozorňuje celá řada autorů. Kromě Toadvina třeba Bimbenet, É., *L'animal que je ne suis plus*. Paris, Gallimard 2011, s. 25. V jednom z nejnovějších pokusů shrnuje výhody „etiky difference“ Hicham-Stéphane Afeissa v knize *Manifeste pour une écologie de la différence*, c. d.



Abram na tyto i jiné body Toadvinovy kritiky, jež se týká i způsobu, jímž Abram čte Merleau-Pontyho, podrobně reagoval v samostatném článku,<sup>71</sup> ovšem jejím hlavním dopadem je zřejmě jeho pozdější větší důraz na roli transcendence přírody a s tím spjaté fenomenologické popisy toho, co u něho bylo dříve fenomenologicky (tj. s odkazem na fenomény) nedostatečně podloženo – ukazování se neživé přírody jako aktivního, oduševnělého subjektu. Aniž by Toadvina výslovně zmínil, provádí Abram ve své druhé zásadní knize, již je *Becoming Animal* – v kontrastu s tím, co zaznělo v *Kouzlu smyslu*, v němž těžiště jeho ekofenomenologie tvoří tělesné proplétání s přírodou –, rozsáhlé fenomenologické analýzy transcendence (třeba i neanimální) přírody. Navazuje tím na – Toadvinem vyzdvihovanou – Merleau-Pontyho myšlenku, že tělesná situovanost ve světě je jak podmínkou vzájemné komunikace těla a přírody, tak její nepřekonatelnou překážkou, neboť příroda se tím stává neovládnutelnou transcendencí. Oproti Sartrovi bychom spolu s Merleau-Pontym mohli říct, že subjekt není žádnou nicotou či hranicí světa, nýbrž záhybem svého (oduševnělého) těla, okolo něhož se tělo světa či přírody obtáčí.<sup>72</sup> Situovanost těla je základem transcendence světa ve smyslu jeho hloubky jakožto rozpětí mezi blízkým a vzdáleným, které je – podobně jako Husserlův horizont – živlem skrytosti věcí, jež se dávají perspektivně.<sup>73</sup> Příroda dávající se ze své hloubky se současně jeví i skrývá. Právě proto je technika pro Abrama tak problematická: oči přivyknuté televizní či počítačové obrazovce již nevnímají hloubku smyslové přírody, nýbrž jen dvourozměrné plátno.<sup>74</sup> Podle Abrama jsme skrze záhyb těla součástmi jediného vědomí země, do jehož hloubky pronikáme, takže ani to, co pokládáme za naše vlastní myšlenky, nám ve skutečnosti nepatří: myšlenky nepocházejí z nějakého „vnitřku“ myšlení, ale vznikají díky procházce otevřeným teré-

71 Článek byl publikován ve stejném čísle časopisu *Environmental Ethics* jako Toadvinův. Srov. též Abram, D., *Between the Body and the Breathing Earth. A Reply to Ted Toadvine. Environmental Ethics*, 27, 2005, No. 2, s. 171–190.

72 Srov. např. Merleau-Ponty, M., *Viditelné a neviditelné*, c. d., s. 114: „Viditelné mě tedy může takto vyplnit a zaujmout jenom proto, že já, který vidím, je nevidím na pozadí nicoty, nýbrž jakoby z jeho středu, poněvadž já, který vidím, jsem rovněž viditelný...“ Poznamenejme zde, že svět v tomto textu občas zaměňujeme s přírodou, neboť jí rozumíme jako světu v jeho fenomenologickém významu, jenž uchovává jeho transcendenci. Toadvinovými slovy: svět je spíše jasným kontextem a pozadím našich každodenních životů, pojivem věcí a událostí, jež jim dává význam, je však součástí širší přírody, která je spjata s tím nejasným a nekontrolovatelným. Toadvine v návaznosti na Merleau-Pontyho spatřuje toto nekontrolovatelné v živlech, jimiž rozumí vše to, čemu je vlastní produktivita nezávislá na té lidské (tudíž třeba i biologické) rytmy našeho vlastního těla). Živly, a tedy i příroda v protikladu ke světu, je „tím, z čeho se svět vynořuje, co jej udržuje a do čeho se vposled vrací.“ Toadvine, T., *Ecophenomenology after the End of Nature*. In: Melançon, J. (ed.), *Transforming Politics with Merleau-Ponty: Thinking beyond the State*, Lanham, Rowman & Littlefield 2021, s. 135.

73 Srov. Abram, D., *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, c. d., s. 103nn.

74 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 89.

nem krajiny myšlení, na níž se naše těla setkávají s tělem přírody. Toto jediné vědomí Země ovšem vyjadřujeme po svém, tedy s ohledem na specifickou podobu našich těl – stejně jako ostatní mimolidská těla, jež svět shromažďují po svém.<sup>75</sup> Třeba jako autonomní a respektu hodná hora, jež svým tělem definuje náladu celého místa a nutí nás se mu přizpůsobit, když se v jejím stínu spolu s dalšími bytostmi shromažďujeme.<sup>76</sup> Takto hora podle Abrama doslova žije, a to ve smyslu „pouhé existence“, která však není ryze pasivní: už jen tím, že jest materiálně, komunikuje s jinými těly včetně těch lidských, svou strukturou vábí jejich oči a ruce, volá na ně a gestikuluje, organizuje prostor kolem sebe.<sup>77</sup> A horský turista na její výzvu odpovídá např. přizpůsobením své chůze jejímu terénu nebo tím, že se za účelem odpočinku posadí do jejího stínu. Abram přitom opakovaně upozorňuje na to, že v jeho úvahách nejde o žádnou projekci lidského „vnitřku“ do vnějšího těla hory, je tomu právě naopak: lidský „vnitřek“ je sublimací mnohem původnější interiority tělesného bytí-ve-světě.<sup>78</sup>

Ani zde se však stále nedozvídáme – mohl by dodat Toadvine a rozšířit tím svou fenomenologickou námitku –, čím přesně se lidské tělo z přírody vyděluje. Abram zůstává u toho, že každé tělo je specifické, lidské, zvířecí či tělo hory, každé prostor okolo sebe utváří odlišným způsobem. V čem tedy tkví specifikum lidského těla, jež se vposled přírodě odcizuje skrze řeč, písmo a abstraktní myšlení? Zde se ekofenomenologickému zkoumání nabízí řada témat, kterými se zabývají jiní myslitelé: Barbaras tak například píše o tom, že specifikum lidské touhy (lidského těla existujícího po způsobu oné touhy po nedosažitelné přírodě) je empiricky spjato s fenomény bidepie, neotenie, nebo třeba nespecializované ruky.<sup>79</sup> A k tomu by bylo zapotřebí přidat další analýzy specifík lidské mysli, které fenomenologie zkoumá již od Husserla a mezi něž patří časová struktura vědomí s jeho retencemi a protencemi, asociativní strukturou, pamětí, řečí anebo abstraktním myšlením. To všechno je nakonec důvodem toho, že má tělesnost – přesně, jak oproti Abramovu *Kouzlu smyslů* upozorňoval Merleau-Ponty – je od tělesnosti světa odlišná.

Tato absence zkoumání různých typů tělesnosti (nebo jejich oduševnělosti, rozličných typů oživení či citlivosti těl lidských i mimolidských) v Abramově díle a rovněž i absence následného prodloužení takových úvah do formulace nějakých konkrétních praktických důsledků, nebo dokonce povinností člověka vůči různým bytostem, nejsou náhodné. Fenomenologie zde

75 Tamtéž, s. 126. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 316.

76 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 21.

77 Tamtéž, s. 47–49.

78 Tamtéž, s. 154.

79 Barbaras, R., *La vie lacunaire*. Paris, Vrin 2011, s. 170–173.

totiž musí překročit své vlastní hranice a začít se poohlížet po poznatcích empirických věd, jakými jsou etologie nebo biologie, a následně se je pokusit interpretovat filosoficky (jako tomu bylo u Merleau-Pontyho), čímž jim může přispět k zodpovězení jejich vlastních otázek. V tomto ohledu bychom vůči Abramovu projektu chtěli zformulovat poslední – jen zčásti fenomenologickou – výtku: jeho autor se o takové spolupráci s empirickými vědami a o konkrétním řešení akutních celospolečenských problémů, jimiž se věda zabývá, vyjadřuje jen velmi obecně a neurčitě. Krize však, jak upozorňuje Gérald Hess, doslova volá po nějaké konkrétní akci: jak se shodnou pragmatističtí myslitelé environmentální etiky, nejdůležitější není vědět, *proč* jednat (čemuž se Abram jistě věnuje), ale spíše *jak* jednat.<sup>80</sup> K tomu Abram říká pouze následující: je zapotřebí se navrátit k vlastní pozapomenuté smyslovnosti, a tak uslyšet hlasy, které obývají ticho mimolidské přírody; je nutné propůjčit naše uši a řeč tajícím ledovcům;<sup>81</sup> je zapotřebí abstraktní debaty propojit s přímou zkušeností, tj. např. zkrátit dlouhou cestu jídla na náš stůl, podpořit lokální produkci,<sup>82</sup> anebo o klimatu hovořit v názornějších termínech, s odkazem na společné dýchání zvířat, rostlin i nás.<sup>83</sup> To se nám však s ohledem na všechny výzvy, jež před nás ekologická krize staví, zdá málo. Abram si sice uvědomuje, že nové uvědomění přínáležitosti k jinému-než-lidskému světu bude mít velký dopad na mezilidské vztahy a na politiku, a svou filosofii dokonce šíří prostřednictvím Aliance pro divokou etiku (Alliance for Wild Ethics), která se v rámci konkrétních projektů snaží proměnit lidskou zkušenost s přírodou, explicitně ale tvrdí, že institucionální či politické důsledky jeho myšlení nejsou předmětem jeho úvah.<sup>84</sup>

Podle již zmíněné Corinne Pelluchonové – a je to i v naprostém souladu s ambicemi posthumanismu – je však nutné výchozí ontologické zkoumání vztahů mezi člověkem a zvířetem doplnit také zkoumáním důsledků pro etiku, právo, politiku nebo ekonomiku. Pelluchonová se domnívá, že zvířecí etiky přes veškerý posun dosud v praxi nedosáhly ničeho podstatného, protože

80 Hess, G., *De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour*. Cités, 76, 2018, No. 4, s. 3 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.researchgate.net/publication/329473856\\_De\\_l'ethique\\_environnementale\\_a\\_l'ecophenomenologie\\_et\\_retour](https://www.researchgate.net/publication/329473856_De_l'ethique_environnementale_a_l'ecophenomenologie_et_retour).

81 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 181.

82 Tamtéž, s. 290.

83 V rozhovoru s Lenkou Kabrhelovou v rámci podcastu *Vinohradská 12* z 2. 11. 2021 [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham\\_2111020600\\_cen](https://www.irozhlaz.cz/zpravy-svet/podcast-vinohradska-12-ekologie-konference-skotsko-klima-david-abraham_2111020600_cen).

84 Abram, D., *Becoming Animal*, c. d., s. 9. Alliance for Wild Ethics je „sdužením jednotlivců a organizací pracujících za účelem zastavení šířící se devastace oživené země prostřednictvím rychlé změny kultury. Využívá umění, často spolu s přírodními vědami, aby v lidské zkušenosti přírody vyvolala hluboký prožitek.“ Alliance for Wild Ethics – David Abram, AWE [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.davidabram.org/awe](https://www.davidabram.org/awe).

zneužívání zvířat pokračuje.<sup>85</sup> K značné politizaci zvířecí etiky podle ní došlo až v její třetí vlně, jejímiž hlavními zástupci jsou Sue Donaldsonová a Will Kymlicka, kteří ve své knize *Zoopolis, A Political Theory of Animal Rights*<sup>86</sup> doplňují negativní práva zvířat (zákaz násilí či širěji vnějších zásahů do zájmů zvířat) o ta pozitivní, tj. o naše konkrétní povinnosti vůči nim spjaté s tím, že všichni žijeme společně v jedné komunitě a máme mezi sebou různé vazby. Oproti Abramovi přitom berou v úvahu etologii, ale i osobní preference zvířat, tedy např. to, že divoké zvíře, jež přivykne lidské péči, by již mělo mít práva zvířete domestikovaného. Kritické čtení Pelluchonové naznačuje celý rozsah (její) ekofenomenologie. U teorie „zoopolis“ kritizuje následující: nevhodnost kategorií vycházejících z teorie občanství (zvířata potřebují vlastní kategorie, jež by měly vycházet z ontologického, ekofenomenologického zkoumání); autoři neříkají, jak se máme vnitřně proměnit, jak ze sebe učinit morální bytosti a vytvořit onu „zoopolis“;<sup>87</sup> a nenavrhují ani konkrétní institucionální změny, jež by vyústily v lepší politickou reprezentaci zvířat, nebo změny týkající se fungování jiných oblastí, např. hospodářství a jeho dilemat (Jak kupř. dosáhnout souhlasu mezi vegany a různými druhy velkochovatelů? Jak reorientovat celé hospodářství, aby bylo spravedlivé i pro zvířata?).<sup>88</sup>

Všechny tyto diskuse, které Pelluchonová ve svých textech dále rozvíjí, jsou zcela jistě posthumanistické, avšak je otázkou, zda jsou ještě *fenomenologické*, a zda je tudíž spravedlivé vyčítat Abramovi, že se do nich nepouští. Na samý závěr tohoto článku se tedy musíme zamyslet nad tím, co to vůbec ekofenomenologie jakožto jeden ze směrů *aplikované* fenomenologie je. Jedině tím bude možno přesně vymezit rozsah ekofenomenologie i její roli v rámci celého posthumanistického hnutí.

Abramovo myšlení fenomenologii bezesporu rozšiřuje o nová témata, a to tím, že si klade otázku, jak by Merleau-Pontyho filosofie mohla přispět k řešení ekologické krize. Jeho významnou zásluhou přitom je, že Merleau-Pontyho složitě přístupnou fenomenologii a ontologii tělesnosti dovedl přeformulovat tak, že je s to oslovit i nefilosofy. Jedná se tedy o aplikaci jak ve smyslu jistého tematického rozšíření, tak ve smyslu jakési „popularizace“. Jiný způsob aplikace fenomenologie můžeme nalézt třeba u Zahaviho s Gallagherem, kteří se pustili do dialogu s neurovědami, jejichž objektivistickou a neutrální

85 Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 32.

86 Donaldson, S. – Kymlicka, W., *Zoopolis*, c. d.

87 S ohledem na to, že motorem lidského jednání jsou emoce, Pelluchonová podobně jako Abram nebo Kohák navrhuje, že člověk se musí změnit vnitřně a zvířata považovat za své bližní. Právě to je tématem její etiky ctností, jejímž cílem je u člověka skrze výchovu rozvinout jisté morální rysy, jež by se v praxi projevovaly respektem a spravedlivým zacházením se zvířaty. Srov. Pelluchon, C., *Réparons le monde*, c. d., s. 67–71.

88 Tamtéž, s. 55–59.

ní perspektivu (perspektivu třetí osoby) se pokusili doplnit fenomenologickou (perspektivou první osoby).<sup>89</sup> Jinými slovy, to, co se objektivně odehrává v mysli (v mozku), se pokusili doplnit o pohled z perspektivy pacienta, subjektivním popisem toho, co se děje *pro* mysl. Naším záměrem zde není zkoumat tento konkrétní projekt, ale položit si obecnější otázku po jeho povaze: V čem přesně spočívá rozdíl mezi Abramovou „aplikací“ a tou Zahaviho a Gallaghera? Nad tím se v nedávném článku nepřímou záměrem Matthew Burch,<sup>90</sup> jehož závěry sdílíme. Aplikovanou fenomenologii podle něj necharakterizuje pouze metoda popisu zkušenosti v první osobě nebo to, že si vezme nějaké nové, celospolečenské, aktuální téma (třeba environmentální krizi, anebo různé její dílčí fenomény, Latourovovy hybridy) a to začne popisovat fenomenologicky. Aplikovaná fenomenologie se od fenomenologie transcendentální (zkoumající podmínky možnosti fenoménů), jež je disciplínou pro malý počet odborníků a nefilosofof většinou nezajímá,<sup>91</sup> odlišuje tím, že spolupracuje s jednou či více empirickými vědami, a to nikoli pouze v té míře, v níž z nich sama čerpá inspiraci pro objevení nových fenoménů, jako tomu bylo u Merleau-Pontyho, nebo tomu je v mnohem menším množství i u Abrama.<sup>92</sup> S ohledem na tuto definici tedy Abramovo rozvinutí Merleau-Pontyho aplikovanou fenomenologií není. Aby jí bylo, Abram by po identifikaci interdisciplinárního problému (což jistě učinil) a fenomenologickým popisu podstatných struktur lidské subjektivity či zkušenosti s tímto problémem (což rovněž učinil) musel přistoupit ještě k začlenění těchto fenomenologických poznatků do popisů onoho problému ostatními vědami.<sup>93</sup> Jinými slovy, musel by učinit něco z toho, co požaduje Corinne Pelluchonová: musel by se třeba jako ekonom zabývat systémem hospodářství a hledat cesty, jak smyslově zakoušenou empatii k mimolidskému světu vtělit do reform prŕmyslové velkovýroby masa nebo vajec. Tomuto významu aplikované ekofenomenologie, zdá se, odpovídá i pojetí ekofenomenologie jakožto situované mezi fenomenologií a naturalismem, jež najdeme u Davida Wooda: lidé i mimolid-

89 Nejznámějším výsledkem tohoto projektu je kniha *The Phenomenological Mind*. Viz Gallagher, S. – Zahavi, D., *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London–New York, Routledge 2007. Dialog mezi fenomenologií a vědou obecně pak Zahavi shrnuje v jiné novější knize: Zahavi, D., *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2017, s. 136–169.

90 Burch, M., Make applied phenomenology what it needs to be: an interdisciplinary research program. *Continental Philosophy Review*, 54, 2021, No. 2, s. 275–293.

91 Tamtéž, s. 278.

92 Například v kapitole Mind (Knowledge II: The Ecology of Consciousness) jeho knihy *Becoming Animal*.

93 Fenomenologickou problematiku „významu“ by podle Burche musel začlenit do kauzálního vysvětlení té či oné vědy. Burch, M., Make applied phenomenology what it needs to be, c. d., s. 288.

ské bytosti či entity jsou nositeli jistých životních rytmů, jejichž koordinace v prostorech, kde se setkávají, není ani dílem intencionality subjektivního života, ani výsledkem různých kauzálních mechanismů. Jinými slovy, ekofenomenologie podle Wooda začíná tam, kde jistý druh věcí (živé věci) udržuje svou integritu a vztahuje se ke svému okolí, v němž podléhá kauzálním mechanismům, tam, kde se fenomenologický výklad protíná s výkladem empirických věd.<sup>94</sup>

## Závěrem

V předloženém článku jsme se skrze výklad Abramovy „ekologie smyslové zkušenosti a jazyka“ pokusili začlenit ekofenomenologii do posthumanistického hnutí a naznačit její možný příspěvek v rámci řešení aktuálního problému, jímž je ekologická krize. Za tímto účelem jsme nejprve charakterizovali základní rysy posthumanismu: v kontrastu s humanistickým pojetím člověka jako autonomní, racionální bytosti dospívá k vymezení člověka jako vztahové bytosti, tj. bytosti zapředené do tkaniva vztahů s různými mimolidskými bytostmi a entitami, která by vzhledem k tomu měla rozšířit své pojetí politiky a tyto mimolidské entity v ní lépe, spravedlivěji reprezentovat. Ekologickou krizi i další výzvy antropocénu by posthumanismus řešil právě skrze tuto změnu postoje k mimolidským bytostem. Ekofenomenologie se do tohoto programu přihlásila se svým vlastním příspěvkem: již první Everndenovy či Kohákovy práce ukázaly, že člověk se chová ohleduplně zejména tehdy, je-li mu to k užitku, a také to, že udržitelnost jeho činnosti naopak vyžaduje, aby se stal ekologickým kvůli přírodě samotné, kvůli její vlastní hodnotě (Kohákův „morální řád přírody“), jež podle obou autorů spontánně vyvstává z naší zkušenosti s ní. Metodologie fenomenologie vycházející z radikální *epoché* všech předchůdných koncepcí přírody a místa člověka v ní, metodologie, jež se onu vlastní hodnotu snaží objevit a popsat, je přitom v souladu se snahou posthumanismu o kritičnost, a to zejména ve smyslu otevřenosti všem novým antropocénním skutečnostem.

Abychom to ilustrovali konkrétně, zabývali jsme se dílem Davida Abrama, jenž vychází z filosofie a pozdní ontologie tělesnosti Merleau-Pontyho, na jejímž základě formuluje svůj vlastní recept na boj s ekologickou krizí: lidstvo se musí k přírodě chovat na základě toho, jak ji smyslově zakouší, musí v ní vidět rovnocenného partnera, který je utvořen ze stejné látky jako člověk (z Merleau-Pontyho tělesné masy, *chair*) a který je stejně tak objektem poznávajícího člověka jako jeho oduševnělým subjektem, pročez si zaslouží lidskou

---

94 Wood, D., What is Ecophenomenology?, c. d., s. 84, 92.

empatii a respekt. Základem Abramovy ryze posthumanistické, neantropocentrické etiky ve vztahu k jinému-než-lidskému světu tak není žádný konkrétní výčet hodnot přírody nebo povinností, jak vůči ní jednat, nýbrž vymezení původního pole, na němž se všechny diskuse o hodnotách mohou vůbec odehrávat: ony „přirozené hodnoty“ ekofenomenologie zprvu nejsou jasné vymezenými hodnotami, které lze navzájem poměřovat – ekofenomenologie všechny hodnoty uzávorkovává, aby objevila jejich zdroj, jímž je jejich žitá zkušenost, tj. smyslový svět našeho života (*Lebenswelt*), jehož součástí je i vztah k jiné-než-lidské přírodě.

To již naznačuje, že ekofenomenologie si ve vztahu ke všem výzvám ekologické krize sama nevystačí. Meze Abramova projektu se nám ukázaly v diskusi s Toadvinem, Pelluchonovou nebo Burchem. Fenomenologické námitky zformuloval Toadvine, podle něhož důvodem zmíněného respektu, a tedy i ekologického postoje, není pouze tělesné souznění s přírodou, nýbrž také (ba dokonce především) žitá zkušenost její transcendence či nedosažitelnosti, a to je klíčový poznatek, jenž je v souladu se všemi environmentálními etikami vycházejícími z difference mimolidských bytostí, např. zvířat. Člověk je sice skutečně součástí jediného těla přírody, avšak svým vlastním tělem se z ní vyděluje, čehož vrcholem je Abramem vyzdvihované odcizení se přírodě v reflexi, písmu a abstraktním myšlení. Jedním z důsledků této ambiguitaty těla, kterou popisuje fenomenologie, je, že člověk a kultura nestojí ostře proti přírodě, ale je mezi nimi kontinuita a možnost vzájemného usmíření. K tomu však může ekofenomenologie přispět pouze tehdy, stane-li se něčím víc než jen filosofií přírody založenou na popisu žité zkušenosti. Podle Pelluchonové je třeba, aby se více zpolitizovala a aby jejím postřehům odpovídala naše každodenní praxe, v níž bychom na mimolidské bytosti nejen brali ohled, ale dokonce bychom tento ohled pevně začlenili do fungování našich institucí. O tom, že by i v takovém případě šlo stále ještě o *ekofenomenologii*, jsme se přesvědčili díky Burchově úvaze o aplikované fenomenologii: aplikovat fenomenologii neznamená pouze zvolit si (ekologické) téma, jímž se ve fenomenologii dosud nikdo nezabýval, a zkoumat ho z perspektivy první osoby. Aplikovat fenomenologii znamená se již na samém počátku fenomenologickému uzávorkování jaksi vyhnout, vybrat si tematiku, jíž se zabývá jedna či více empirických věd, následně provést *epoché*, pokusit se daný problém popsat fenomenologicky, tedy s ohledem na subjektivní zkušenost a její podstatné rysy, a nakonec tyto popisy začlenit do diskusí empirických věd, z nichž ekofenomenolog na počátku své cesty vyšel.

To, že nic takového – ostatně jako mnoho dalších ekofenomenologů – Abram nečiní, ovšem význam jeho vlastní ekofenomenologie nesnižuje. Znamená to, že Abram v ní nevyužívá veškerého „aplikačního“ potenciálu, jež ekofenomenologie ve vztahu k ekologické krizi má. Abramova „ekologie

smyslové zkušenosti a jazyka“ jistě není dokonalým nástrojem řešení současných problémů, ale zcela jistě k němu přispívá. Už jen tím, že si uvědomuje, že samo „řešení problémů“ náleží ke starému myšlení, jež nás do krize přivedlo: myslet si, že krizi lze kontrolovat, počítat a řešit, že musíme snížit emise přesně o tolik a o tolik, nebo že máme jen tolik a tolik let. Jak jsme již uvedli na začátku, přílišná kontrola ve vztahu ke krizi nebo beznadějí jsou falešná dilemata. Snižování emisí a další přesně propočítaná řešení jsou bezpochyby důležitá, ale jde-li nám primárně o udržitelný život a vztah s přírodou, nesmíme propadat „ekonomicko-technicistnímu paradigmatu“.<sup>95</sup> To, co potřebujeme, je Naessovo „hlubší“ myšlení, jež by se oproti „mělké“ ekologii hledající řešení zabývalo hlubšími, subjektivními aspekty ekologické krize. To, co potřebujeme, je nový – posthumanistický – postoj. Nejkrásněji to vyjádřil Erazim Kohák: „[I]nstituční změny mají význam, jen pokud je provází změna hlav a srdcí.“<sup>96</sup> A právě proto je ekofenomenologie, jež se zaměřuje na tuto subjektivní stránku krize, tak důležitá. Podle Corinne Pelluchonové nebo Géralda Hesse<sup>97</sup> je výchozím bodem: jakožto zkoumání podstatných rysů žité zkušenosti přírody tvoří jakousi základnu celé pyramidy, na níž – v konfrontaci s nejrůznějšími antropocenními hybridy, v nichž se subjekt proplétá s objektem, člověk s přírodou nebo věda s politikou – může vyrůst vskutku kritická, širší celospolečenská diskuse, do níž se vedle ekofenomenologů zapojí nejen další zainteresované vědy, ale třeba i jiné větve environmentální etiky, jejichž perspektivy a vhledy jsou (eko)fenomenologii nedostupné.

95 Slovák, L., *Rehabilitace smyslově vnímaného světa z environmentální perspektivy Davida Abrama*. Praha, FHS UK, diplomová práce, 2015, s. 109.

96 Kohák, E., *Oheň a hvězdy*, c. d., s. 275. Srov. Abram, D., *Kouzlo smyslů*, c. d., s. 323–326.

97 Srov. Hess, G., *De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour*, c. d., s. 8.



# Člověk a „zvíře“, které není jeho protikladem: od dekonstrukce k etice biocentrismu

Michaela Fišerová

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

michaelafiserova@yahoo.fr

---

## Abstract:

### The Human and the “Animal” That Isn’t Its Opposite: From Deconstruction to the Ethics of Biocentrism

The paper invites us to revise the anthropocentric foundation of the philosophic distinction that is made between the concepts of human and animal. Following Derrida’s deconstruction, the author uncovers the systematic philosophic degradation of animals that helped to build modern humanism: human beings gave themselves the right to master non-human beings by comparing animal to man and defining it as an unequal, subordinated, and inferior being. The author suggests taking the concept of animal out of such an asymmetrically constructed binary opposition. By revising “animal” idioms burdened by the anthropocentric prejudice of human sovereignty, the author calls for a biocentric ethical position of interspecies mutuality. Firstly, she questions metaphysical presuppositions that make the philosophic conception of symbiosis between human and nonhuman beings impossible. Secondly, she suggests a philosophic solution, which opens inventive ways for an ethical approach to animals, both by means of a focus on nonverbal communication and by offering new idioms related to biocentric images of animality.

**Keywords:** animal, human, anthropocentrism, biocentrism, ethics, imagination, Jacques Derrida

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.96>

---

## Úvod: Problém vymezení (se)

Záměrem následující úvahy je zvážit možnost, jak překonat rezignovanou pozici aporie, ke které vede Derridova dekonstrukce binárních opozic člověka a zvířete. Jacques Derrida ukazuje tento metafyzický předsudek na vybraných příkladech z dějin moderní a současné filosofie a psychoanalýzy. Mým záměrem není prohloubit tuto jeho úvahu podáním vyčerpávající analýzy celého moderního myšlení pěstujícího pojmovou distinkci mezi člověkem

a zvířetem. Výčet moderních filosofických výhrad vůči „zvířeti“, kladenému do opozice vůči „člověku“, mne bude zajímat jen potud, pokud je to výkladově smysluplné a koncepčně funkční pro sledování Derridových úvah na toto téma.

Vlastním inovativním záměrem mé následující úvahy je ohledání limitů dekonstrukce, která se již vydala cestou k výše uvedenému cíli, ale na své cestě uvázla v rezignaci na nové možnosti etického myšlení v podobě aporetické kvazietiky.<sup>1</sup> Ačkoli Derrida otevírá cestu k překonání antropocentrického předsudku protikladnosti binárních opozic pojmů člověka a „zvířete“ svým návrhem dekonstruktivní subverze, sám po této cestě dál nejde, protože nevěří v její schůdnost.

Jako možné východisko z této slepé uličky navrhuji propojení Derridovy dekonstrukce s některými myšlenkami posthumanismu, které pomáhají překonat binarismus v pojmových definicích člověka a zvířete budováním společného významového intervalu mezi těmito koncepty. Filosofický posthumanismus je skrz své apelování na kultivaci soucitných, inkluzivních, pohostinných mezidruhových vztahů nápomocný při rozvoji biocentrické etiky založené na syntetickém přemostění filosofických definic člověka a zvířete. Jeho propojením s dekonstruktivní revizí antropocentrické definice člověka ukážu možnost biocentricky přerámovat zvířata z morálních outsiderů v morální insidery.

### Dekonstrukce antropocentrického rámování filosofické imaginace

Jacques Derrida v knihách *Bestie a suverén I (2001–2002)*<sup>2</sup> a *Bestie a suverén II (2002–2003)* ukázal, že filosofové od počátku novověku zvykli stavět pojem „zvíře“ do opozice vůči pojmu „člověk“, který jim ze srovnání vycházel jako ten lepší. Tato preference se v jejich úvahách projevovala dvojnásobným způsobem. Jednak konstrukcí homogenizujícího pojmu „zvíře“, který jim pomáhal ukázat výjimečnost lidského druhu. Častými metaforickými přívlastky nemoty, hlouposti, zvrhlosti filosofové budovali představu „zvířete“ coby vnějšku lidství. V Derridově četbě bylo „zvíře“ eticky devalvováno, představeno jako bytost méněcenná – nemluvící, nerozumná, nemravná. Předpojetí preferující člověka se projevovalo také tím, že filosofové označovali odlišnosti mezi člověkem a zvířaty za nedostatky zvířat. Zvykem se stalo posuzovat zvíře podle toho, jestli má přísně „lidské“ dovednosti, aby se pokaždé usoudilo, že nemá.

1 Tuto filosofickou pozici jsem vysvětlila v knize Fišerová, M., *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*. New York, Suny Press 2022, s. 183–184.

2 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001–2002)*. Paris, Galilée 2008; Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*. Paris, Galilée 2010.

Tímto dvojnásobným způsobem filosofové postupně poukázali na to, že „zvíře“ je neschopné všeho, co je typicky lidské. Descartes<sup>3</sup> – jako později Kant,<sup>4</sup> Heidegger<sup>5</sup> a Lévinas<sup>6</sup> – trval na tom, že zvíře na člověka reaguje, ale *neodpoví* mu. Filosofické „zvíře“ neumí mluvit lidskou řečí, protože nemá lidský jazyk. Descartes se domníval, že zvíře nemá lidskou duši a nemyslí jinak než instinktivně, *strojově*. Podle Kanta a Lévinase zvíře nechápe lidskou etiku. Kant tvrdil, že zvíře nemá lidské vášně. Podle Freuda<sup>7</sup> zvíře nemá lidské nevědomí a podle Lacana<sup>8</sup> zvíře nemůže předstírat, že předstírá. Kant a Heidegger poukázali i na to, že zvíře nemá lidskou ruku. Heidegger se domníval, že zvířecí svět je chudý, když neprodukuje lidskou vědu a lidské umění. Podle Kanta zvíře nerozumí lidskému snu o věčném míru a podle Heideggera zvíře nemá lidskou představu o smrtelnosti. S trochou nadsázky by se s Derridou dalo říct, že být uznán za filosofa lidskosti znamenalo umět přesvědčivě devalvovat různé bytosti nazývané souhrnně „zvíře“. Hostilní předporozumění rámovalo majoritní<sup>9</sup> filosofickou imaginaci do té míry, že myslitelé ve jménu lidskosti zdůrazňovali nesouměřitelnost člověka a zvířete. Proč ale pracovali na jejich vzdálení, nikoli přiblížení? Musí být představa člověka protikladná představě zvířete?

Jednu z možných odpovědí nabízí Derridova vlastní práce s pojmem *zvíře*. V knize *Bestie a suverén I*<sup>10</sup> popsal, jak se pohádky a bajky snaží poeticky

3 Viz Descartes, R., *Vášně duše*. Přel. O. Švec. Praha, Mladá fronta 2002.

4 Viz Kant, I., *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Přel. R. B. Loudon. Cambridge, Cambridge University Press 2006.

5 Viz Heidegger, M., *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Přel. W. McNeill – N. Walker. Indianapolis, Indiana University Press 1995.

6 Viz Lévinas, E., *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Přel. S. Hand. Baltimore, The John Hopkins University Press 1990.

7 Viz Freud, S., *Krysl muž a Vlčí muž. Slavné klinické případy*. Přel. M. Kopal. Praha, Portál 2022.

8 Viz Lacan, J., *Écrits*. Paris, Seuil 1966.

9 Jak upozornil i Rudmer Bijlsma, u novověkých filosofů Spinozy, Huma lze vidět mírnější kritiku zvířecí nedostatečnosti, ale ani jejich pohled není přátelský. Viz Bijlsma, R., *The Animal in Early Modern Anthropology*. In: týž – Dierckxsens, G. – Begun, M. – Kiefer, T. (eds.), *The Animal Inside: Essays at the Intersection of Philosophical Anthropology and Animal Studies*. Lanham, Rowman & Littlefield 2017. Podobně, jak ukázal Michel Malherbe, i Condillac, známý jako kritik Descarta i Buffona, s nimi přece jen souhlasí v tom, že zvíře je neschopné lidské řeči a pokroku. Viz Malherbe, M., Introduction. In: Condillac, E. B. de, *Traité des animaux*. Paris, Vrin 2004. V 19. století lze pozorovat srovnání člověka a zvířat u Herdera, který vidí tělesnou nedostatečnost na straně člověka a upozorňuje na jeho mimořádný kulturní rozvoj jako důsledek této prvotní deficiencie; Jeremy Bentham klade z pozic utilitarismu otázku, zdali může lidské jednání způsobovat zvířatům utrpení; Arthur Schopenhauer dokonce uvažuje o lidské schopnosti soucit se zvířaty jako o předpokladu pro soucitné vztahy s lidmi. Viz Herder, J. G., *Uměním k lidskosti*. Přel. J. Binder. Praha, Oikymen 2006; Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York, Hafner Publishing 1948; Schopenhauer, A., *The Two Fundamental Problems of Ethics* (1841). Přel. C. Janaway. Cambridge, Cambridge University Press 2009.

10 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain I*, c. d.

připsat typizované lidské vlastnosti vybraným druhům zvířat. Metaforická substituce umožňuje, aby imaginární zvířecí postavy jednaly v textech *jako* typizovaní lidé. Cílem této *zoopoetiky* není porozumět zvířatům, nýbrž kritizovat nedostatek lidskosti v lidském jednání. Hostilní předsudek, který nutí představovat si lidské nedostatky *jako* zvířecí vlastnosti, popisuje postavu „zvířete“ *jako* vnějšek lidství. V rozporu s touto tradicí Derrida navrhuje zvířatům filosoficky navrátit jejich druhovou různost a důstojnost. Z jeho pohledu je potřeba uznat, že „zvíře je již politické, a ukázat, což je snadné, na mnoha příkladech toho, čemu se říká zvířecí společenství, zjevení rafinovaných, komplikovaných organizací s hierarchickými strukturami, s atributy autority a moci, s jevy symbolické hodnoty, s tím vším, co se tak často připisuje a naivně vyhrazuje pro takzvanou lidskou *kulturu* stavěnou do opozice vůči *přírodě*“.<sup>11</sup>

Kromě zoopoetických předsudků zabudovaných ve filosofických definicích i obecných idiomech Derrida poukázal i na to, že novověká filosofie lidství pokládá člověka za druhově svrchovaného. V protikladu k vládnoucí „rozumné“ postavě člověka vystupuje postava zvířete jako podřízená a „hloupá“. Tento antropocentrický předsudek zabudovaný v jazyce je podporován jiným, falocentrickým předsudkem, který chápe jako lidské a rozumné pouze to, co je maskulinní. Na příkladu francouzštiny Derrida ukazuje, že jazyky patriarchálních kultur kladou „moudrost“ muže a člověka do protikladu k „hlouposti“ ženy a zvířete. Konstruují binární opozice pojmů člověk × zvíře, muž × žena, moudrost × hloupost, kde je první pojem z dvojice definován dostatkem a druhý nedostatkem požadované pozitivní hodnoty (lidskosti, mužnosti, rozumnosti). Když Derrida subverzivně obrací tuto hierarchii, ukazuje, že člověk vidí hloupost zvířete v tom, že neumí konstruovat absolutní násilí suverenity zákona. Připomíná, že u Hobbese je zakládajícím afektem zákona strach: „...není zákon bez suverenity. Mohli bychom říct, že suverenita se dovolává, předpokládá, vyvolává strach jako svou podmínku možnosti, ale i jako svůj hlavní účinek. Suverenita způsobuje strach a strach dělá suveréna.“<sup>12</sup>

V knize *Bestie a suverén II*<sup>13</sup> se pak Derrida ptá po tom, co mají společné bestie a lidé. Jak ukazuje, tyto dva plurály (sg. bestie, člověk) jsou problematické a asymetrické, protože „tyto dva plurály neodpovídají dvěma druhům nebo třídám, dvěma srovnatelným setům“.<sup>14</sup> Na jedné straně je jeden (lidský) druh se svými přednostmi, na druhé straně jsou všechny (živočišné) druhy

11 Tamtéž, s. 35.

12 Tamtéž, s. 68–69.

13 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d.

14 Tamtéž, s. 30.

se svými „nedostatky“. Podle Derridy „se má za to, že všichni lidé náležejí k témuž lidskému druhu, zatímco bestie – přesto, že náleží do říše živých bytostí jako člověk – označuje uskupení, které již nemá žádnou jinou jednotu než jednotu zvířecí, tedy pouze jednotu negativní: to, že není lidskou bytostí. Neuvažuje se o žádné jiné pozitivní jednotě mezi mravencem, hadem, kočkou, psem, koněm, šimpanzem – či kosátkou.“<sup>15</sup> Pokud bychom se chtěli filosoficky vyhnout této asymetrii, museli bychom mluvit o zvířatech v plurálu, nikoli o „zvířeti“ v singuláru.

Aby ukázal, jak filosofové budovali vzdálenost mezi představou člověka a představou zvířete, Derrida připomíná karteziánskou distinkci mezi zvířecí reakcí a lidskou odpovědí, poukazující k podstatné hlouposti zvířete. Příkladem této antropocentrické zoopoetiky je literární postava ztroskotance Robinsona Crusoa. Podle Derridy Robinson přesvědčil sebe samého, že je hodný k světu, který si přivlastnil – není pouze vše-mocný, je i vše-milosrdný, spasitelský. Svým civilizovaným jednáním přináší moudrost a dobro do přírodního světa – do světa bez rozumu a bez morálky. Derrida ve svém subverzivním komentáři ukazuje, že žádné zvíře není schopné *hlouposti*, právě tak, jako není schopné spáchat *bestiální* čin záměrné krutosti, brutality či perverze. Tyto vlastnosti jsou pouze zoopoetickými vlastnostmi lidstva, v jehož jménu Robinson ovládá přírodu na ostrově.

Podívejme se nyní na toto antropocentrické rámování pojmu zvíře v Derridově četbě Sigmunda Freuda. Derrida se v knize *L'animal que donc je suis*<sup>16</sup> zaměřuje na Freudovo tvrzení, že zvířata neznají neurózu a sublimaci, protože nemají vyvinuté nevědomí, tudíž nemohou rozumět lidské kultuře. Derrida upozornil, že stejně deficitně by bylo možné definovat člověka vzhledem k zvířeti – jako toho, kdo nemá dostatečně vyvinutý např. čich, tudíž není schopen efektivně pracovat s pachy a jejich významy tak, jak jim „rozumí“ kupř. psi. Srovnání s jinými druhy zvířat by ukázalo lidskou neschopnost orientovat se ve světě podle pachových stop. Ve Freudově vlastním vysvětlení může být důvod tohoto rozdílu ve vzprímeném postoji člověka, ve vzdálení se bezprostřednímu kontaktu s pachy v půdě a v intimních oblastech těl. Jako možnou odpověď na otázku: „Proč je tato oblast senzibility tak zanedbaná a odsunuta na druhořadé místo ve filosofii a uměních?“<sup>17</sup> – Derrida uvádí své přesvědčení, že zakrněný lidský čich se zredukoval na oblast sexuality, kde člověk pořád zůstává kvazizvířetem.

V Derridově dekonstruktivní četbě je dalším antropocentrickým myslitelem Martin Heidegger, který z mnoha důvodů hierarchicky nadřazuje člově-

15 Tamtéž.

16 Derrida, J., *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée 2006.

17 Tamtéž, s. 82.

ka nad zvíře. V jeho pojetí zvíře nedokáže nazírat podstatu, protože nemá rozvinuté metafyzické myšlení. Podle Heideggera se tento principiální rozdíl mezi člověkem a zvířetem projevuje dvojím způsobem. Především tím, že zvíře nemá lidskou ruku schopnou vyrábět nástroje a používat techniku. Z tohoto důvodu zvíře není schopné tvorby kulturních významů, netvoří umělecká díla, nemá lidskou řeč ani lidský pohled. Heideggerovské zvíře pouze „kouká“ kolem sebe bez toho, aby rozumělo významům lidské kultury. S tímto nedostatkem souvisí i další podstatný deficit, totiž že heideggerovské zvíře nezná lidské „bytí k smrti“, existenci, *Dasein*. Derrida upozorňuje, že vzhledem k významu tohoto pojmu to znamená, že zvíře nejenže nemůže uvažovat o své smrtelnosti, nemůže se ani rozhodnout pro sebevraždu, ani truchlit za svými mrtvými. Pro vysvětlení tak dlouhého seznamu negativních definic zvířete Derrida připomíná souvislost mezi Heideggerovým ontoteologickým pojetím suverenity a přesvědčením o eminentní schopnosti člověka konfigurovat totalitu světa podle svého obrazu světa, aby ukázal, že se často „slovník násilí nabízí jako slovník vhodný pro překlad téže rodiny slov s *Walten*, a patrně tato slova („dominance“ a „potence“, „moc“) ukazují i to, co je myšleno suverenitou obecně (*superanus*: ten, který je nad, hierarchicky transcendentní a který dominuje silou, násilím, mocí)<sup>18</sup>. Do kontrastu s tímto Heideggerovým grandiózním viděním lidské výjimečnosti Derrida staví jeho ponižující generalizující pojetí zvířete jako chudého na svět. Heideggerova teze o zvířecí chudobě, zbavenosti, nedostatečnosti je zavádějící tím víc, že je formulována způsobem, který by se „mohl podobat nějaké zoologické tezi“<sup>19</sup>.

Derrida srovnává toto Heideggerovo předpojetí s Lacanovým podobně předpojatým tvrzením, že „zvíře neví, jak předstírat předstírání, ani jak klamat či podvádět“<sup>20</sup>. Schopnost klamat a zklamat je právě to, co zakládá mistrůvství lidského druhu a opravňuje jeho suverénní status, jeho povýšení nad všechny formy života. Tímto fingováním člověk předstírá, že jako jediný zakládá říši Pravdy. Navíc, jak připomíná Derrida, Lacan určuje přechod mezi imaginárním a symbolickým jako přechod od zvířecího k lidskému řádu, čímž „nenápadně zavádí logiku antropocentrismu a nápadně upevňuje pozici karteziánského Cogita jakožto tezi o zvířeti-stroji obecně“<sup>21</sup>. Podle Derridy je od počátku novověku tento filosofický pohled na zvíře invariantní a v podstatných ohledech podobný Robinsonovu pohledu: „...všichni tito lidé, od Defoa po Lacana, přes Heideggera, patří k těmž světu, v němž je zvíře

18 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d., s. 384.

19 Tamtéž, s. 272.

20 Tamtéž, s. 381.

21 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain I*, c. d., s. 175.

odříznuté od člověka nedostatkem mnoha schopností (řeči, umírání, označování, pravdy a lži). Robinson si myslí o svém papoušku Pollovi přesně totéž, co si Descartes, Kant, Heidegger, Lacan a tolik dalších mysleli o zvířatech neschopných opravdové odpovědné a odpovídající řeči.<sup>22</sup>

Derridova dekonstrukce ukázala antropocentrické předpojetí v podobě dvou filosofických předsudků – předsudku nelidskosti v konstrukci homogenizujícího pojmu „zvíře“ a předsudku méněcennosti v konstrukci tendenčního srovnávání s „člověkem“. Abychom tyto předsudky nejen zpochybnili, ale i aktivně překonali limity antropocentrického rámování filosofické imaginace, navrhuji přejít od dekonstrukce zmíněného předpojetí k biocentrickému přerámování filosofické imaginace umožňujícím hledat možnosti mezidruhové symbiózy.

### Dekonstrukce biocentrického přerámování filosofické imaginace

Pro intelektuální situaci v prvních třech desetiletích po druhé světové válce je charakteristická potřeba vyvodit z holocaustu důsledky pro novou etiku, která by znemožnila vyhlazování lidských populací. Eticky zaměřeni myslitelé kontinentální tradice si kladli za cíl probudit smysl pro odpovědnost vůči druhým. K tomu jim měl lépe posloužit soucitný *erós* než racionální *logos*, který přispěl k oprávnění holocaustu tím, že generoval identitářské předsudky a strach z alterity.<sup>23</sup>

Jedno z možných řešení formuloval Emmanuel Lévinas, když obrátil pozornost filosofů k mystice „tváře“<sup>24</sup> druhého, člověka volajícího o pomoc. Etika zranitelnosti cizince, jinakosti, jíž je potřeba naslouchat, byla důležitou reakcí na racionalistické předpojetí v etické teorii. Přesto Lévinasova etika alterity nepřekonala limity antropocentrismu. Neoprávnila soucit s alteritou, která by byla jiná než lidská. V jeho mystickém pohledu zvíře nemá „tvář“, není v kontaktu s Bohem. Dokonce i toulavý pes Bobby,<sup>25</sup> přátelský k lidem vězněným v nacistickém koncentračním táboře, je pro Lévinase eticky méněcenný – neumožňuje mu setkání s „tvář“, s lidským druhým.<sup>26</sup> Navíc, jak upozorňuje Derrida v knize *O doteku – Jean-Luc Nancy*,<sup>27</sup> když Lévinas

22 Derrida, J., *Séminaire. La bête et le souverain II*, c. d., s. 382.

23 Viz Willett, C., *Interspecies Ethics*. New York, Columbia University Press 2014, s. 8.

24 Viz Lévinas, E., *Totalita nekonečno*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, Oikoymenh 2020, s. 168–194, passim.

25 Jak ukázala Paola Cavalieriová, Lévinas má tuto příležitost, když odmítá vidět „druhého“ pouze v člověku. Cavalieri, P., *A Missed Opportunity*. In: Castricano, J. (ed.), *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*. Ontario, Wilfrid Laurier University Press 2008, s. 102–106.

26 Viz Lévinas, E., *The Name of a Dog, or Natural Rights*, In: *týž, Difficult Freedom*, c. d., s. 151–153.

27 Derrida, J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Galilée 2000.

uvažuje o femininním bytí v souvislosti s hlazením a znásilněním, mluví o „nezodpovědné animalitě“, „infantilním“, „mladém zvířeti“, „ne-signifikantnosti nebo „signifikaci, která signifikuje falešně“.<sup>28</sup> Pokud je žena hlazena či laskána mužem, není už lidskou osobou, nýbrž zvířecostí, dětinskostí. V této linii úvahy Lévinas buduje vlastní předsudečnou konfiguraci pojmů: feminita – infantilnost – animalita – nezodpovědnost. Lévinasovský „druhý“, dárce a příjemce zodpovědného soucitu, je člověk dospělý a mužný. Žena, dítě a zvíře zůstávají za rámem imaginace umožňující Lévinasovu etiku druhého.

Mezidruhová etika, k níž Lévinas nedospěl, by vedla k vcítění se do zvířecí jinakosti prostřednictvím výzvy představit si sebe sama jako zvíře. Takto biocentricky zaměřená etika by kladla důraz na zakládání mezidruhových aliancí člověka a zvířete, na možnost vyjednávání vzájemných pozic. V kontrastu s antropocentrismem by biocentrismus zdůraznil potřebu vzájemných symbiotických vztahů a rovnovážnost podmínek pro udržení diverzity životních forem. Do centra pozornosti by položil život ve všech jeho formách, člověka nevyjímaje. Biocentrická etika by rovněž předpokládala odvahu vzdát se privilegované pozice suveréna a vyjít vstříc alteritě druhů – za této dvojí podmínky může člověk zvířatům porozumět. Pokud humanističtí filosofové podobnost člověka a zvířat odmítali, bylo to proto, že se jí obávali. Pokud by měli tuto „xenofobii“<sup>29</sup> překonat, museli by přistoupit na přerámování imaginace zvířat z nepřátel na přátele, z vnějšku na vnitřek nové lidskosti.

Podívejme se nyní, jestli takovou možnost nabízí Derridova dekonstrukce. Podle Derridy je člověk živočich zatížený násilím metafyziky, která ho nutí v kontrastu k sobě samému konstruovat morálně a mentálně deficitní postavu „zvířete“. Největší ořes takové představy o sobě samém může způsobit právě událost setkání s živým zvířetem. V knize *Zvíře, kterým tedy jsem* Derrida popisuje svou vlastní nahotu viděnu kočkou. Knihu otevírá událostí: setkáním s kočkou, která na něj hleděla, když stál v koupelně nahý. Derrida uvádí nejprve svůj pocit studu za to, že je viděn nahý – instinktivně si zakryje přirození ručníkem. Následně se ptá po svém vlastním jednání: Proč to udělal? Patrně proto, že byl „ nahý jako zvíře“. <sup>30</sup> Proč se ale cítil zostuzen po-

28 Tamtéž, s. 102–103.

29 Podle některých myslitelů komentujících Derridovo dílo lze strach z cizího překonat mezidruhovou pohostinností. Judith Stillová tvrdí, že „zvířata nejsou doopravdy *xenoi*, jsou pouze barbarská, protože nerozumíme jejich jazyku“. Still, J., *Derrida and Hospitality. Theory and Practice*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2010, s. 220. Autorka uvádí následující důvody pro pohostinnost k zvířatům, které u Derridy nenachází: 1. umožnit vztah mezi lidmi a (všemi) jinými zvířaty; 2. proměnit tento vztah v etický; 3. otevřít otázku hranic uvnitř a mezi druhy, která straší především filosofii a možná i fikci, za účelem definice (nebo spíš „konce“) člověka; a 4. uvažovat o mezilidských vztazích pohostinností oklikou k jiným druhům. Tamtéž, s. 220.

30 Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, c. d. s. 19.



hledem kočky? Zvířata přece nerozumí lidské binární opozici nahý/oblečený. Nestydí se, protože ve skutečnosti nejsou nahá. nahý může být pouze člověk, nikoli zvíře. Stud z nahoty je lidská reakce na pohled druhého, v němž anticipuje morální souzení. Být zahalený znamená mít co skrývat, mít něco navíc. Člověk se tímto gestem ujišťuje ve své druhové výjimečnosti. Pohled zvířete ho zneklidňuje tím, že mezi lidským zahalením a odhalením nerozlišuje. Zvíře člověku ukazuje, že ho vidí jako zvíře, čímž mu odebrává právo na svrchnost, které si sám udělil.

Derrida chápe tuto mezeru mezi lidským a zvířecím pohledem jako metafyzicky determinovanou, tudíž nepřekonatelnou přímo. Metafyzické násilí *logu* znemožňuje, ruší, zastírá společný mezidruhový základ, který pak lidem v komunikaci se zvířaty chybí. Jeho dekonstrukce proto ústí do pozic *kvazietiky*,<sup>31</sup> která hledí na prohumánní etiku z jejich limitních poloh. Jeho kvazietika končí v aporii nenabízející přímé řešení. Derrida užívá pojem *aporía* ve smyslu neprůchodné, slepé cesty, aby jím uchopil svou vlastní pracovní strategii ve filosofickém myšlení. Derridovská aporie je *double-bind*, odklad, mezera, interval mezi tím, jak prožíváme událost setkání s jiným, a tím, co z ní označujeme pojmy, v nichž o události přemýšlíme a mluvíme. Lze tuto „kvazietickou“ pozici dekonstrukce překonat ve prospěch mezidruhové etiky symbiózy?

Derrida do jisté míry překlenuje onu druhovou mezeru, když si představuje, jak ho vidí a interpretuje kočka. Přesto ale Derrida nestaví na tomto přesahu svou teorii dekonstrukce, jak ukazuje Matthew Calarco v knize *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*.<sup>32</sup> Calarco rozlišuje dva etické přístupy k zvířeti v „animal studies“ – ty, které kladou důraz na diferencii živočišných druhů, a ty, které hledají společné danosti a schopnosti lidských i nelidských živočichů. První přístup Calarco nachází u Derridy a dalších „teoretiků diference“, především v jejich kritickém vztahu k antropocentrickým koncepcím lidské přirozenosti. Prozvířecí teoretikové uznávají důležitost lidsko-zvířecích vztahů, v nichž se respektuje jinakost druhů i singularita zvířecích bytostí.<sup>33</sup> Druhý přístup spatřuje Calarco v teorii lidsko-zvířecích vztahů, která snižuje důležitost jejich odlišnosti. Nediferencující teoretikové a aktivisté hledají nové cesty, jak ukázat lidem jejich podobnost se zvířaty, přičemž zdůrazňují různé způsoby, kterými zvířata ukazují

31 Možnosti a limity Derridovy kvazietické pozice byly vysvětleny v publikacích Fišerová, M., *Event of Signature. Jacques Derrida and Repeating the Unrepeatable*, c. d., a Fišerová, M., *Of Deferral. Kafka and Derrida Before the Law*. In: Koblížek, T. – Kořátko, P. (eds.), *Lessons from Kafka. Philosophical Readings of Franz Kafka's Works*. Praha, Filosofie 2021, s. 183–206.

32 Calarco, M., *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Stanford, Stanford University Press 2015.

33 Tamtéž, s. 4.

svůj potenciál jednat a tvořit. Politický záměr těchto teoretiků je prosazovat nové způsoby soužití druhů, které umožňují lidským bytostem a zvířatům se vzájemně rozvíjet.<sup>34</sup>

Calarco zde ukazuje paralelu s diskurzem sociálních věd o sexismu a rasismu, který přesvědčivě ukázal, že tyto předsudky nejsou vysvětlitelné pouze či primárně na základě iracionálních přesvědčení a chování jednotlivců. Naopak, tento diskurz nás naučil chápat sexismus a rasismus jako výsledek dlouhodobého působení historických, lingvistických, kulturních a ekonomických mocenských systémů. Proto nelze tvrdit, že sexismus a rasismus lze zpochybnit skrz pouhou změnu v přebírání návyků u jednotlivců. Pokud chceme překonat sexismus a rasismus, musíme udělat fundamentální změny napříč různými institucionálními diskurzemi a praktikami.

Podle Calarca totéž platí o antropocentrickém předsudku o nadřazenosti lidského druhu zvaném druhismus neboli speciesismus. Calarco navrhuje chápat ponižování zvířat, které je jeho výsledkem, jako projev lidské druhové sebestřednosti. Antropocentrismus v jeho definici odkazuje k „souboru mocenských vztahů sloužících těm bytostem, které jsou dominantní kulturou pokládány za zcela a ryze lidské“.<sup>35</sup> Antropocentrické myšlení formuluje etiku pouze pro lidi jakožto privilegované bytosti.

Oproti tomu by mezidruhovú etika měla být biocentrická – vzájemně vstřícná, propojující, adaptabilní. Vztah člověka a zvířat, který navrhuje, je žádoucí a prospěšný tím, že prosazuje jinou než „prohumánní“ ctnost motivující lidské jednání. Tato jiná ctnost zvířata přátelsky valorizuje – z jiného je dělá druhým, z nepřítele přítelem, z otroka společníkem. Zvířata proměňuje v bytosti, kterých si lze vážit a uznávat je, povýšit je do role učitele. Člověk má příležitost se od zvířat učit tomu, v čem je sám druhově nerozvinutý – variabilnímu smyslovému vnímání, nuancované instinktivní odpovědi, vysoké emocionální inteligenci, mezidruhovú kooperaci, invenčním formám symbiózy. Díky tomuto přerámování imaginace lze znovuobjevit zvířata coby bytosti hodné úcty. Takto zaměřená biocentrická etika podporuje dva způsoby jednání, které antropocentrická etika vytěšňovala – rozvoj neverbální performativity a tvorbu mezidruhových idiomů. Podívejme se nyní na tu první.

## Posthumanistická performativita lidí a zvířat

Ačkoliv ani Derridovo myšlení zcela nepřekonává antropocentrismus, jen na něj nahlíží z jeho okrajových pozic, pomocí dekonstrukce bychom mohli uvažovat o neverbálních formách performativity, které by bylo možné rozvinout

34 Tamtéž, s. 5.

35 Tamtéž, s. 25.

a přivést k novým formám symbióz. Cary Wolfe v knize *What is Posthumanism*<sup>36</sup> připomíná Derridovu zmínku o tom, že jeho zkoumání „zvířecí otázky“ má smysl jen v mutační logice písma coby stopy struktury jakékoli formy notace, jakéhokoli „písma“, které překračuje a absorbuje hranici nikoli pouze mezi lidským a zvířecím, ale také mezi živým neboli organickým a mechanickým čili technickým.<sup>37</sup> Derrida ukazuje, že konstrukce lidské osoby je neoddelitelná od logocentrismu lidské kultury, diskurzů a disciplín. Současné ale trvá na zcizujícím *grammé* – na písmu předcházejícím a umožňujícím lidský jazyk, na zkusmé performativě lidmi i ne-lidmi zanechaných stop ve chvíli, kdy začínají interagovat a iterovat své stopy. Podle Wolfoho tím Derrida překonává dosavadní snahy odlišit zvíře pomocí humanistického pojmu lidské osoby, který zvířata eticky devalvoval.<sup>38</sup> Ctnost myšlení, které se k humanismu vztahuje kriticky, spočívá ve zpochybnění smyslu definice „osoby“ jako exkluzivně lidské bytosti. Dle Wolfoho se „právě zde, přesně v tomto klíčovém okamžiku, animální studia stávají součástí širší problematiky *posthumanismu*“.<sup>39</sup>

Pokud bychom se chtěli pokusit o posthumanistický přesah za antropocentrickou hierarchii, museli bychom klást důraz na biocentrické rámování pojmu zvíře v současné filosofii. Mezi druhové vyjednávání by vycházelo vstříc jinému; dělo by se tam, kde nevládne lidský jazyk a kde má člověk trvalé společné místo s jinými živými tvory – v oblasti neverbální komunikace. Zpřístupnění tohoto místa, disponovaného pro vzájemnou performativní výměnu, je hlavním předpokladem prosazení „funkčního biocentrismu“<sup>40</sup> v mezi druhové etice.

Podobnou iniciativu projevila Cynthia Willettová, když v knize *Interspecies Ethics*<sup>41</sup> upozornila na to, že etický přínos posthumanismu spočívá ve schopnosti zpochybnit antropocentrický předpoklad o právu na nadřazenost lidského druhu. Podle jejího názoru posthumanismus vděčí za svůj vznik hlavně poststrukturalistům, kteří ukázali omezení lidského jazyka, jeho ne-

36 Wolfe, C., *What is Posthumanism?* Minneapolis, University of Minnesota Press 2010.

37 Tamtéž, s. xviii.

38 Toto omezení humanistické etiky v důležitých ohledech překonává kniha Castricano, J. (ed.), *Animal Subjects. An Ethical Reader in Posthuman World*, c. d.

39 Tamtéž, s. 119.

40 Roberto Marchesini v knize *Beyond Anthropocentrism* prosazuje tzv. funkční biocentrismus, který umožňuje přejít od pouhé antropocentrické *sympatie* v interakci se zvířaty k biocentrické *empatii* umožňující tvůrčí symbiózu. Marchesini připomíná příklad funkčního biocentrismu známého z etologického výzkumu, který u sociálního zvířete, jakými jsou vlk nebo pes, předpokládá potřebu pracovat s určitými komunikačními signály, které mu pomáhají regulovat interaktivní chování typu výstraha, angažování se, zklidnění se a podřízení se. Marchesini, R., *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-Human Philosophy*. [Milano], Mimesis 2018, s. 26.

41 Willett, C., *Interspecies Ethics*, c. d.

schopnost poskytnout spolehlivý základ pro mezidruhové porozumění. Jako problematické se ukázalo především spojení humanismu a lingvistických kategorií, které vnucuje antropocentrické předporozumění a generuje odpovídající předsudky. Teprve až když Derrida obrátil poststrukturalismus proti předsudkům humanismu, „otevřel cestu multidruhové etice odpovědnosti, schopnosti odpovědět“.<sup>42</sup> Po vzoru dekonstrukce posthumanisté začali používat kritiku rozumu a jazyka k tomu, aby zpochybnili předsudek o lidské výjimečnosti. Z jejich pozic se Willettová ptá: „Proč by měl jediný – lidský – druh sloužit jako standard pro měření schopností nebo určování morální hodnoty pro všechny ostatní druhy? Mají být druhy s alternativními komunikačními technologiemi či kognitivními procesy hodnoceny jako vyšší nebo nižší podle standardů preferované filosofické tradice morálního myšlení? Neměli bychom raději uznat je i nás jako různé příspěvky ke komplexním biosociálním komunitám etického života?“<sup>43</sup>

Podle Willettové se ale dekonstrukce, navzdory reformulaci etiky odpovídi přátelské k zvířatům, distancuje od představy kontinua mezi lidskými a nelidskými živočichy. Na rozdíl od Wolfoho Willettová tvrdí, že Derrida naráží na své limity tam, kde podléhá metafyzickému násilí *logu*. Derrida nezkoumá vrstvy intersubjektivit napříč zvířecími komunitami a nezakládá etiku mezidruhové solidarity na požadavku interaktivně vyjednané komunikace. Jeho dekonstrukce proto není dostatečně funkčním etickým nástrojem pro uchopení mezidruhových konfliktů a spojenectví.

Cílem koncepce mezidruhové etiky Cynthie Willettové je překonat tyto limity a nabídnout „posthumanistickou, kosmopolitní etiku alternativních jednání a různých náležitostí k vlastním i jiným lidským i nelidským živočišným druhům“.<sup>44</sup> Její přístup je biocentrický, aktivně překonávající aporie dekonstrukce ve prospěch neverbální komunikační výměny, „vedený afektivním, ale nikoli iracionálním či nekognitivním, naladěním na shluky či komunální spojení skládající biosociální síť“.<sup>45</sup> Jejím záměrem není odložit etiku alterity stranou, nýbrž „propojit vertikální vektor této hluboce kvazináboženské etiky a potenciálně revoluční politiky s běžnými, horizontálními praktikami, které generují sociální kódy a očekávání reciprocity a rovnosti v rámci multidruhové komunity“.<sup>46</sup>

Tyto druhově rovné praktiky mají být v biocentrické etice ekvivalentně vstřícné. Pokud lidé přehlížejí nebo opovrhují zvířecími způsoby dorozumí-

42 Tamtéž, s. 11.

43 Tamtéž, s. 8.

44 Tamtéž, s. 6.

45 Tamtéž, s. 12.

46 Tamtéž, s. 17.

vání, je to proto, že jim *nechtějí* rozumět. Pokud by jim porozumět chtěli, museli by začít pochopením, že nemá smysl chtít po zvířatech, aby člověku odpověděla v lidských slovech. Rovněž nemá smysl počítat, kolik lidských slov „umí“ které zvíře.<sup>47</sup> Zvířata neumí dostatečně dobře odpovídat lidskými jazyky, stejně jako lidé neumí dostatečně dobře odpovídat zvířatům v systémech zvířecích zvuků, vůní či pohybů. Smysl by mělo zaměřit se na otázku neverbálního mezidruhového „překladač“: Kolika zvířecím zvukům a gestům spolehlivě rozumíme a co bychom mohli zlepšit? Jaké možnosti mezidruhové mediace, již zčásti popsané etologií,<sup>48</sup> nabízejí gestika, mimika, proxemika, haptika, akustika? Proč jsou v komunikaci se zvířaty dosud tak málo prozkoumané a používané?

Neverbální komunikace je performativní, představující, herecká. Je podmíněna schopností představit si sebe sama jako jiného, v těle jiné singularity, kterou pozorují a které se snažím lidsky porozumět i nelidsky odpovědět. Projevuje se pomocí zkusmých i naučených úkonů, které lze iterovat – zvukem, který má určitou melodii, intonaci, afektivní důraz; udržováním rytmického pohybu těl za společného běhu a chůze; interaktivním postojem v podobě narovnání, sklonění, opírání se; táhlým dotekem srsti či peří ve formě drbání, hlazení, přitulení. V iterovaném neverbálním kontaktu se zvířaty se na základě performativity rozvíjí lidská schopnost emocionální inteligence,<sup>49</sup> která v mnoha popsaných ohledech přesahuje antropocentrické předpojetí a ukazuje flexibilní limity lidských dovedností.

Toto neverbální přibližování druhů, v současnosti důvěrně známé více než 840 milionům lidí žijícím se zvířecími „společníky“,<sup>50</sup> není etickou hrozbou ztráty „lidskosti“.<sup>51</sup> Takto koncipované biocentrické etické myšlení umožňuje

47 Viz Mondémé, Ch., *Animal as a Subject Matter for Social Sciences: When Linguistics Addresses the Issue of Dog's „Speakership“*. In: Gibas, P. – Pauknerová, K. – Stella, M. (eds.), *Non-Humans in Social Science*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011, s. 90–93.

48 Viz Allen, C. – Bekoff, M., *Species of Mind. The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MIT Press 1997; Marchesini, R. – Celentano, M., *Critical Ethology and Post-Anthropocentric Ethics. Beyond the Separation between Humanities and Life Sciences*. Cham, Springer 2021.

49 Viz Goleman, D., *Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ*. London, Bloomsbury 2020.

50 V roce 2018 bylo ve světě chovaných jako společenská zvířata přibližně 471 milionů psů a 373 milionů koček. Další soužití se společenskými zvířaty, jako jsou papoušci, hlodavci nebo plazi, statistika neuvádí. *Dog and cat pet population worldwide 2018*, Statista [cit. 10. 5. 2023]. Dostupné z [www: https://www.statista.com/statistics/1044386/dog-and-cat-pet-population-worldwide/](https://www.statista.com/statistics/1044386/dog-and-cat-pet-population-worldwide/).

51 Pro pochopení lidské schopnosti hlazit zvířata jako empaticky silného gesta vycházejícího vstříc neverbální komunikaci mezi druhy je vhodná spíše „synteticky“, heuristicky založená etika, inspirovaná dekonstruktivně-fenomenologickým popisem událostí, v nichž došlo k setkání druhů. Hlavním přínosem takto orientované biocentrické etiky je kladení důrazu na rozvoj emocionální inteligence, jejíž pomocí bude člověk schopen zdokonalit své neverbální komunikační doved-

dekonstruovat imaginaci jiného a následně přerámovat filosofickou představu o zvířatech tak, aby umožnila neverbální vyjednávání singularit různých druhů. Vyjednávání podoby rovného přátelství mezi druhy předpokládá, že žádná ze stran nebude v pozici vládnutí či ztotočnění. Vyjednávání podoby symetrické péče by vyloučilo možnost týrání či úkolování a nahradilo je projevy pohostinnosti.<sup>52</sup> Vyjednávání podoby vzájemného učení se by znamenalo nikoli jednostranný trénink či drezuru, nýbrž důvěru provázenou symetrickým zájmem a snahou porozumět. Podívejme se nyní, jak bychom mohli uvažovat o lidsko-zvířecím přátelství, péči a učení se v nových idiomech, v novém předporozumění.

### Etická inkluze zvířat: nové předpojetí, nové idiomy?

Vraťme se ještě jednou k Cynthii Willettové, která se domnívá, že pomocí mezidruhovému etiky lze opustit staré antropocentrické předpojetí nutící k pojetí zvířete coby nepřítelů či otroka a prosadit nové biocentrické předpojetí umožňující uvažovat o zvířeti jako o příteli či spoluobčanovi. Willettová upozorňuje, že dosavadní etické myšlení, obzvláště to, které vychází z logicko-analytických základů, se mýlí s možností bioetického mezidruhového porozumění. Dokonce i těm filosofům, kteří pracují na etické problematice „práv“ zvířat, může jejich úzké zaměření na nefunkční vztah mezi zvířecím utrpením a lidskými právními závazky zamlouvat výhled na funkční a velmi komplexní biosociální formy solidarity, které již mezi druhy existují. Etika, která se zaměřuje pouze na institucionální a legální potíže, nemá nástroje pro ocenění důležitosti symbiotické existence mnohodruhových komunit, v nichž jednotlivci již jednají „jako rovní účastníci, ne-li jako *spoluobčané*“.<sup>53</sup>

---

nosti a oprávnění rozšíření dosavadních etických definic „lidskosti“ o pohostinnost, péči a soucit s nelidským. Podle Matthiase Fritsche je to způsob, jak překonat „sklon v naší antropocentrické a mechanistické tradici uvažovat o životě samotném – tedy o životě bez vědomí nebo rozumu – jako o pouhém stroji“. Fritsch, M., *An Eco-Deconstructive Account of the Emergence of Normativity in „Nature“*. In: Týž – Lynes, P. – Wood, D. (eds.), *Eco-Deconstruction. Derrida and Environmental Philosophy*. New York, Fordham University Press 2018, s. 281.

52 Derrida ve svém pojednání o poetičnosti pohostinnosti formuloval paradox cizince, který je povinen se naučit jazyk země, v níž se chce ucházet o přijetí a pohostinnost, aby jeho žádosti o pohostinnost místní rozuměli. Osvojil si tedy cizí jazyk a promlouvá jeho prostřednictvím k lidem, kterým je tento jazyk vlastní. V Derridových úvahách se stal cizincem, kterému je rozumět, proto je méně cizím, není již zcela „cizincem“. Viz Derrida, J., *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Stanford, Stanford University Press 2000, s. 15–17. Totéž lze říct o komunikaci se zvířaty – pokud se jim pokusíme přiblížit prostřednictvím jejich neverbálních „jazyků“, budeme si méně cizí, víc podobní. Součástí „absolutní pohostinnosti“ mezi druhy bude dar porozumění. Ville, J. de, *Jacques Derrida. Law as Absolute Hospitality*. London, Routledge 2011, s. 12.

53 Willett, C., *Interspecies Ethics*, c. d., s. 6.

Na druhou stranu je potřeba říct, že i biocentricky orientovaná etika má své omezení, jímž je absence efektivních pojmových a metodologických nástrojů pro vyřešení komplexního etického problému nerovnosti dané rozdílnými člověkem formulovanými „právy“ hospodářských a společenských zvířat. Přesto bych ráda ukázala vnitřní vazbu těchto dvou oblastí lidsko-zvířecích vztahů z biocentrického hlediska, jemuž se říká i posthumanismus. Jak dále ukážu, změnit postoj společnosti k utrpení zvířat zneužívaných v různých průmyslových odvětvích lze právě přes neverbálně vedené rozvíjení schopnosti přátelit se, pečovat a učit se od zvířat. Tímtež trojím gestem lze zároveň překlenout antropocentrický předsudek o propastném rozdílu mezi lidskou civilizací a „divokou“ přírodou. Jelikož lidské způsoby života jsou nutně provázané s komplexními ekosystémy, v nichž a díky nimž lidé žijí, nic takového jako „divočina“ zcela izolovaná od člověka neexistuje. Existují pouze přímé i nepřímé vztahy mezi různými bytostmi, lidskými i nelidskými, o jejichž nové, biocentrické nastavení lze usilovat.

Jak to ale udělat? – „Jak posílit náš etický vztah s nelidskými bytostmi, s nimiž se těšíme i trpíme; jak najít smysl ve vyvíjející se sounáležitosti k územím a spolutvorbě světů? Jaké předpojetí zakládají mezidruhový komunitarismus a světoobčanství?“<sup>54</sup> Pokud bychom měli na tyto otázky najít funkční biocentrické odpovědi, měli bychom rozvíjet to, co máme se zvířaty společné. Pro přechod k tomuto novému předpojetí, které zvířata nepodceňuje, bude ale potřeba udělat ještě jednu věc, typicky „lidskou“. Kromě rozvoje afektivní neverbální komunikace s nelidskými bytostmi bude potřeba rozvíjet inkluzivně rámovanou verbální komunikaci o zvířatech s lidmi.<sup>55</sup>

Tuto vstřícnou linii mezidruhové etiky již zčásti prosadil ve své kritice druhismu Peter Singer. Ve své utilitaristické koncepci „práv zvířat“ Singer požaduje, aby zvířata netrpěla, protože jsou cítícími bytostmi. Přesto je ale nepovažuje za osoby.<sup>56</sup> Odmítnutí druhové nadřazenosti pro něj překvapivě

54 Tamtéž, s. 9.

55 Místo zvířata ponižujících a lidi urážejících pejorativních idiomů, jako jsou „vůl“ nebo „čubka“, by bylo vhodné navrhnout a prosadit nové, více „pohostinné“ idiomy odpovídající biocentrické mezidruhové imaginaci, navádějící lidi k představě samých sebe v situaci zvířat, s kterými najdají. Judith Stillová zmiňuje anglické invektivum „bitch“ označující fenu i kurvu současně – „termín, jehož pejorativní konotace se stala tak převládající, že ho dnes lidé milující společenská zvířata jen stěží použijí, když mluví o samici psa“. Still, J., *Derrida and Other Animals. Theory and Practice*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2015, s. 13.

56 DeGrazia později kriticky reviduje toto Singerovo tvrzení s ohledem k sociální roli bytosti označené termínem „osoba“. Upozornil na neudržitelnost této binární opozice vzhledem k širokému spektru bytostí, které by spadaly mezi dvě tradiční kategorie lidských osob s nadřazeným morálním statusem na jedné straně a zvířecích neosob s podřazeným morálním statusem na druhé straně. DeGrazia, D., *On the Question of Personhood beyond Homo sapiens*. In: Singer, P. (ed.), *In Defense of Animals. Second Wave*. Oxford, Blackwell Publishing 2006, s. 40–53.

„neznamená, že všechny životy mají stejnou cenu“.<sup>57</sup> V *Osvobození zvířat* dokonce tvrdí, že zvířata jsou navzájem zaměnitelná, protože nemají „schopnost uvědomovat si sebe sama a myslet dopředu, schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti a schopnost smysluplných vztahů k druhým“.<sup>58</sup>

Lidé žijící se společenskými zvířaty by s těmito antropocentrickými tvrzeními nemohli souhlasit. Soužití se zvířaty nepotvrzuje žádnou z neschopností, kterou jim Singer připisuje. Společenská zvířata mají schopnost smysluplných vztahů s jinými druhy, i s lidmi, právě proto s nimi lidé žijí. Nejednou projevují vysoce strategické postupy při pohybu v teritoriu a taktické schopnosti manipulace lidí, zahrnující vyjednávání, obchodování až vydírání ve snaze dosáhnout svůj cíl. A zvířecí schopnost nadějí a inspirací do budoucnosti? Pokud vnímavý a etologicky poučený člověk komunikuje se zvířaty jim vlastními způsoby neverbální komunikace, dozvídá se mnoho o jejich důvěře a obavách, které mu často sdělují.

Navíc, pro „své lidi“ nejsou společenská zvířata nahraditelná, natož zaměnitelná. Zvířata žijící s lidmi v jejich domovech mají osobní jména, rodokmeny, čipy, cestovní pasy, zdravotní karty. Lidé s nimi udržují láskyplné vztahy. Nabízejí jim pohostinnost v podobě bezpečí, pohodlí, něhy. Dělí se s nimi o pohovky a postele, respektují jejich individuální osobnosti, přizpůsobují svůj denní program jejich fyzickým i citovým potřebám, berou ohled na jejich vyváženou, čerstvou a zdravou výživu, hledají jim zvířecí přátele, pečují o jejich hygienu a léčí jejich nemoci, v případě potřeby jim platí operace či rehabilitace, s ohledem k jejich pohodlí organizují či ruší dovolenou i další cesty, oslavují jejich výročí, truchlí za jejich ztrátou. Člověk se v osobním vztahu s těmito bytostmi mění – učí se naslouchat jinakosti. Snaží se zabezpečit „dobrý život“ bytostem s druhově jinými i zcela individuálními potřebami. Výměnou získává silnou emocionální účast, důvěru a performativní projev vzájemnosti, které mají podstatný vztahový význam.

Lze si představit antropocentrické námitky vůči přínosu takto biocentricky rámované etiky pohostinnosti. První je obvyklá „environmentální“ námitka bojovníků za ekologickou nápravu a „práva“ zvířat, podle které soužití se zvířecími společníky nepomáhá zachránit ani zvířata zneužívaná v průmyslu, ani divokou přírodu, ale pouze pěstuje lidské požitky a hájí lidské zájmy, na úkor těch „přírodních“. Biocentrickou odpovědí je, že přátelství se společenskými zvířaty pomáhá měnit etický vztah k přírodě i k trpčím zvířatům, ač nepřimo. Propast mezi diskurzy o lidech a „přírodě“ překlenuje právě osobní, neindustriální vztah se zvířaty, který lidi učí nejen pohostinnosti, ale i vyšší citlivosti a ohleduplnosti nutné pro soužití s nelidským.

57 Singer, P., *Osvobození zvířat*. Praha, Práh 2001, s. 35.

58 Tamtéž, s. 32–37.



Lidé žijící se zvířaty denně rozvíjejí dovednosti své emocionální inteligence ve prospěch osobních vztahů se zvířaty, v nichž překonávají dvě omezení antropocentrismu: povýšenecký lidský nezáměr o utrpení nelidského a manipulativní odosobnění v utilitárním hospodaření se zvířaty. Krok k změně lidsko-zvířecích vztahů vede přes nové biocentrické idiomy péče založené na ohleduplnosti k zvířatům jako osobám.<sup>59</sup>

Druhá je „industriální“ námitka, podle které soužití se společenskými zvířaty nepomáhá hospodářským zvířatům. Biocentrickou odpovědí je, že jim pomáhá nepřímo. Aby lidé mohli přehodnotit svůj vztah k zvířatům, musí je vnímat a chápat i jako individuální bytosti, nikoli pouze jako druh či kategorii. Osobní vztah se zvířaty lidem pomáhá změnit přístup k jiným než lidským bytostem. Je to jeden z kroků k přerámování etického myšlení, které by mohl podpořit biocentrický idiom péče založený na poznání nezaměnitelnosti individuálních životů lidských i zvířecích jednotlivců.<sup>60</sup>

Třetí je „nahrazovací“ námitka, podle které společenská zvířata pouze nahrazují lidem jiné lidi, tudíž soužití se zvířaty nesouvisí se vztahem k zvířatům. Biocentrickou odpovědí je, že pokud by člověk chtěl vztah s člověkem, nepochybně by si vybral pro vztah člověka. Zde je vektor zájmu opačný – ve vztahu se zvířecím společníkem nejde o to, polidštit zvíře, ale o možnost zažít symbiózu se zvířetem. Na cestě k této vzájemnosti je vůle vycházet si vstříc – snaha vyjednat společnou dohodu neverbálně, pomocí nových pojetí percepce a komunikace. Tuto změnu pohledu by mohl podpořit biocentrický idiom přátelství založený na ochotě porozumět druhově jinému.<sup>61</sup>

Čtvrtá je „mateřská“ námitka, podle které je soužití se zvířecími společníky skrytě mateřské. Biocentrickou odpovědí je to symbióza dvou rozdílných živočišných druhů. Pokud by člověk chtěl vztah s lidským dítětem, měl by

59 Tuto biocentrickou linii úvah prosazuje Élisabeth Fonteneyová ve své dekonstrukci předsudku o „tichu“ zvířat v knize Fonteney, É., *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard 1999. Fonteneyová je známá tím, že přesahuje Derridovo „aporetické“ pojetí zvířat ve víc eticky angažovaném, inkluzivním směru. Tematicky se k této problematice vztahují i vědní oblasti současné etiky, *animal studies* a *queer studies* zaměřená na otázky zranitelnosti a nezajištěnosti životů zvířat, např. Thierman, S., The Vulnerability of Other Animals. *Journal for Critical Animal Studies*, 9, 2011, No. 1–2, s. 182–208.

60 Této problematice věnoval pozornost David Farrell Krell v knize Krell, D. F., *Derrida and Our Animal Others*. Indianapolis, Indiana University Press 2013. Na rozdíl mezi generalizujícím kognitivismem věd o životě a jednotlivými životy individuálů poukazuje rovněž dekonstrukce vědění o životě a smrti Francesca Vitaleho v knize Vitale, F., *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*. New York, Suny Press 2018.

61 Tuto problematiku již delší dobu zkoumají filosofové situující své úvahy do oblasti mezi fenomenologií a dekonstrukcí, obzvláště Simon Glendinning v knize Glendinning, S., *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. London, Routledge 1998; a Matthew Calarco v knize Calarco, M., *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York, Columbia University Press 2008.

vztah s dítětem, nikoli se zvířetem. Ve vztahu člověka a zvířete nejde o vertikálně řízenou, polidšťující výchovu, nýbrž o vstřícné rozvíjení toho zvířecího v sobě. Na rozdíl od vztahu rodiče a dítěte osobní horizontální vztah se zvířetem umožňuje přehodnotit antropocentrickou binární opozici člověka a zvířete. Jeho cílem není vychovat člověka v zodpovědný protiklad přírody, nýbrž přestat se stavět do opozice vůči přírodnímu, a to nejen kolem sebe, ale i v sobě. Této proměně vztahů by nejvíc pomohl biocentrický idiom přátelství založeného na vyjednané rovnosti s nelidským.<sup>62</sup>

Pátá je „dětinská“ námitka, podle které je soužití se společenskými zvířaty infantilní. Biocentrickou odpovědí je, že v tom nejlepší smyslu je dětské (nezatížené omezenou antropocentrickou imaginací dospělých lidí), nikoli dětinské (vyznačující se nedostatkem vyspělosti, naivitou, pošetilostí). Osobní vztah se zvířaty není pošetilý, ale náročný, novátorský, cílevědomý. Prosadit tuto perspektivu by pomohl biocentrický idiom učení se symbióze založené na hravém vynalézání mezidruhového dorozumívání.<sup>63</sup>

Šestá je „otrocká“ námitka, podle které jsou společenská zvířata citovými otroky lidí, protože je lidé činí na sobě závislými a zvířata si nemohou vybrat, jak budou žít a koho budou „milovat“. Biocentrickou odpovědí je, že ani lidské děti si nemohou vybrat rodiče a rodinu, kterou budou „milovat“, ani zvířata si nevybírají členy smečky, do které se rodí a jejíž jsou součástí. Lidé i zvířata ale mohou na těchto vztazích pracovat a do jisté míry je aktivně měnit tak, aby lépe vyhovovaly jejich vlastním individuálním potřebám a ambicím. Pochopit tuto skutečnost by pomohl biocentrický idiom učení se adaptaci, založené na překonání naivní představy o „volnosti“ v přírodě a „svobodě“ v lidských vztazích.<sup>64</sup> Důvodem všech těchto antropocentrických námitek je právě lidská obava ze ztráty pozice sebestředného suveréna, kterou navrhuje etika biocentrismu.

62 Tuto filosofickou problematiku podstatným způsobem rozpracovala Donna Harawayová ve svých autobiograficko-etologických knihách: Haraway, D. J., *When Species Meet*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2007; Haraway, D. J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago, Prickly Paradigm Press 2003.

63 Této linii filosofického výzkumu se dosud produktivně věnovali deleuziánští myslitelé propojující *animal studies* s politickou teorií imanence, obzvlášť Felice Cimatti v knize Cimatti, F., *Unbecoming Human. Philosophy of Animality after Deleuze*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2013; Brian Massumi v knížce Massumi, B., *What Animals Teach Us about Politics*. Durham, Duke University Press 2014; a Krzysztof Skonieczny v publikaci Skonieczny, K., *Immanence and the Animal. A Conceptual Inquiry*. London, Routledge 2020.

64 Tuto biocentrickou pozici rozpracovala v oblasti fenomenologie Françoise Burgatová v knize Burgatová, F., *Svoboda a neklid zvířecího života*. Přel. O. Smolová. Praha, Karolinum 2018. Věnují se jí i další navazující výzkumy, obzvlášť ty, které propojují fenomenologické a deleuzeovské přístupy k pojetí zvířecích způsobů života, např. Brett Buchanan v publikaci Buchanan, B., *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York, SUNY Press 2008.

Nové subverzivní vizuální žánry, které zobrazují přátelské soužití se zvířaty, již tyto požadavky zohledňují. Lidé žijící se společenskými zvířaty využívají možnosti vstupu do veřejného prostoru, aby otevírali bezprecedentní možnosti diskurzivní změny v podobě přerámování sdíleného pohledu na zvířata. Jak podrobně ukazují v článku *Outsiders or Insiders? John Berger and the Ethical Reframing of Animals*,<sup>65</sup> dva nové žánry – investigativní žurnalismus kritizující zneužívání zvířat a virtuální komunity majitelů společenských zvířat sdílející a šířící pohledy na mezidruhovou vzájemnost – pomáhají měnit dominantní pohled veřejnosti na zvířata ve prospěch kultivace mezidruhového soucitu a s tím související morální inkluze zvířat. Zatímco první vizuální žánr odpovídá morálnímu pohledu Petera Singera na utrpení zvířat jakožto cítících bytostí, které ale odlišuje od utrpení lidských osob, druhý vizuální žánr koreluje s etickým myšlením Donny Harawayové, s jejím požadavkem na přehodnocení mezidruhových setkání se zvířaty chápanými jako živé „osoby“, společníci lidí. Oba žánry kladou důraz na morální roli soucitu a péče v lidsko-zvířecích vztazích.

Toto dvojí přerámování pohledu veřejnosti na zvířata je vedeno potřebou kritiky průmyslového zneužívání zvířat na jedné straně a potřebou kultivace kvality každodenního života se zvířaty na druhé straně. V tomto soucitem vedeném – přátelském, inkluzivním – pohledu se již zvířata nezobrazují jako cizinci v lidském světě, nýbrž jako bytosti morálně hodné být buď chráněny před utrpením, nebo pohostinně přizvány ke sdílení lidského soukromí. Protože toto nové rámování nezobrazuje zvířata jako cizince a outsidersy, vyzývá diváky, aby připustili v rovné míře lidskou a ne-lidskou hodnotu života. Soucitní diváci, kteří jsou ochotni vidět morální podobnost mezi lidmi a zvířaty, jsou těmi, kdo pomáhá proměnit jejich morální exkluzi v morální inkluzi. Tím, že formují konsenzuální komunity ochránců a přátel zvířat, uživatelé sociálních sítí proměňují zvířata z morálních outsidersů v morální insidersy.

### **Závěr: Biocentrická etika mezidruhového soucitu**

Biocentrická etika soustřeďuje pozornost na to, co mají zvířata a lidé společné, nikoli odlišné. Cíleně směřuje k těm komunikačním oblastem, kde se různí živočišové mohou potkávat a interaktivně vyjednávat bez omezení antropocentrickým předsudkem druhismu. Biocentrická etika uznává zvířecí individualitu a záměrně opouští oba hlavní antropocentrické předsudky, na které poukázal Derrida – předsudek nelidskosti v konstrukci ho-

65 Fišerová, M., *Outsiders or Insiders? John Berger and the Ethical Reframing of Animals*. *Visual Resources*, 11. 3. 2024 [cit. 10. 5. 2024]. Dostupné z [www: https://doi.org/10.1080/01973762.2024.2310915](https://doi.org/10.1080/01973762.2024.2310915).

mogenizujícího pojmu „zvíře“ neumožňující poznat výhody mezidruhové vzájemnosti a předsudek méněcennosti v konstruovaném srovnání s „člověkem“ neumožňující uznat komunikační schopnosti zvířat. V biocentrické perspektivě je lidský druh stejně hodnotný jako každý jiný živočišný druh a každý člověk je stejně jedinečný jako každá jiná bytost. Dosavadní antropocentrická chloubka novověkých filosofů i frustrace Derridy v této nové etické perspektivě postrádají původní smysl.

Za účelem přerámování antropocentrické etiky navrhuji posun v současném filosofickém myšlení směrem k aktivní účasti na soužití lidského a jiných zvířecích druhů, které by bylo vedeno biocentrickou etikou mezidruhového soucitu. Toto řešení je opřeno o zdůraznění společných rysů lidských a nelidských bytostí, jejichž podobnost bude vítána jako příležitost pro hledání nových možností mezidruhového soužití a soudržnosti. Ve zmíněných intencích navrhuji uvažovat o etice soucitu k zvířatům v pozitivním smyslu, jako o ohleduplné, životu přející emoci, která povzbuzuje ohled k druhému jakožto druhově jinému. Takto inkluzivně koncipovaná etika mezidruhového soucitu podporuje empatické lidské chování, vede ho k jednání zaměřenému na zlepšení životních podmínek zvířat. Pokud se zaměříme na soucit jako na derridovskou subverzivní sílu schopnou probudit v nás odpovědnost k živému obecně, rozvineme bioetický přístup k zvířatům zohledňující jejich potřeby, zájmy a touhy. Jelikož vychází z lidské sociality, soucit se zvířaty bude v linii posthumanismu Cynthie Willettové a Donny Harawayové chápán s ohledem k vtělené zkušenosti s mezidruhovou intersubjektivitou, která respektuje heterogenní mnohost živého. Místo slabosti bude soucit se zvířaty chápán tvůrčím, transformativním způsobem, dovolujícím pohlížet na něj jako na sílu vzájemnosti umožňující symbiotickou budoucnost na základě přerámování utilitaristické etiky „práv zvířat“ ve prospěch biocentrické etiky lidsko-zvířecích vztahů.

Biocentrická etika směřuje k mezidruhové symbióze, k níž lze dojít dvěma synergickými způsoby. První spočívá v budování společného komunikačního teritoria na vstřícném základu neverbální komunikace. V případě setkání se zvířecím jedincem je potřeba se vynajít, improvizovat, využít pozorovací schopnosti, performativitu, iteraci, etologické znalosti o druhu i empatii k zvláštnostem každého jedince. Mezidruhové vyjednávání to nechápe jako komunikační nedostatek, jde tomuto jinému „písmu“ vstříc. Cílem biocentrismu není „přírodu“ civilizovačně ovládnout nebo ekologicky ochránit. Cílem je směřování k symbióze různých bytostí prováděné adaptačními komunikačními foremami.

Druhý způsob, jak dosáhnout symbiózy s druhově jiným, spočívá v tvorbě nových idiomů, schopných překlenout antropocentrickou propast mezi lidmi a zvířaty. Lidský jazyk, v němž mezidruhové zkušenosti sdílíme, se ne-

obejde bez idiomů a bez předpojetí, které je generuje. Pokud chceme změnit slova, skrz která o zvířatech mluvíme, musíme změnit předpojetí, v němž si je představujeme. Pomocí protikladných antropocentrických pojmů si lidé udělili právo rozlomit přírodní pouto symbiózy druhů. Dekonstrukce těchto pojmů je prvním krokem k biocentrické etice humanity, která se oprávněně nikoli opozicí vůči animalitě, nýbrž aliancí s ní. Biocentrická etika zahájí spojení se zvířaty, která již nebudou protikladem člověka.

# Módní oděv jako paradigmatický model posthumanismu: teorie a praxe\*

Linda Muchová

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

[linda.muchova@ff.cuni.cz](mailto:linda.muchova@ff.cuni.cz)

---

## Abstract:

### **Fashion Clothing as a Paradigmatic Model of Posthumanism: Theory and Practice**

The study focuses on the theoretical articulation of the points of departure and assumptions of the so-called posthumanist turn in fashion design. In the first phase, we address the connection between fashion and modernity, which leads us to inquire about what posthumanist clothing fashion might have to say about the nature of modernity. In the ensuing discussion about the anthropology of clothing and the thinking of corporeality, we will point to a transformed understanding of the relationship between culture and nature, which questions the premises of classical, "humanistic" modernity. According to this concept, nature does not stand in opposition to culture and politics, it is not the past of the human race from which it should be emancipated. Nature as a utopia or a means of liberating humankind is placed in the same position as technology has been occupying. In the fourth, and final, section, we present an annotated sample of contemporary fashion theory, practice and creation in the narrow sense of the word. The productions of Iris van Herpen, Hussein Chalayan and Gareth Pugh vividly illustrate the posthumanist strategies in which human existence finds its realization in a close connection with the elements, technology and organic nature.

**Keywords:** posthumanism, fashion, anthropology of clothing, modernity, Iris van Herpen, Hussein Chalayan, Gareth Pugh

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.117>

---

Jednou z oblastí, do které si termín posthumanismus našel v nedávné době cestu, je módní, v užším slova smyslu oděvní, tvorba a její estetická reflexe. Oběma zmíněným sférám se také budeme explicitně věnovat v závěreč-

---

\* Studie vznikla s podporou programu Specifický vysokoškolský výzkum (SVV 1 *Kontinuita a dis-kontinuita ve filosofii, literatuře a umění*).

né části našeho textu. Než k nim přistoupíme, předložíme čtenáři několik exkurzů, v nichž se budeme zabývat filosofickými, antropologickými a estetickými předpoklady posthumanistického obratu v módě. Tyto výklady nemají primárně sloužit k tomu, aby rekonstruovaly přímé historické vlivy, spíše nám šlo o předložení perspektiv, z nichž lze posthumanistické módní produkci porozumět s větší adekvátností, takže se nebude jevit jako soubor výstředních experimentů. Fragmentární filosofické úvahy slouží proto především jako příklady obecnějších teoretických stanovisek, která by bylo možné podobně dobře představit i pomocí jiných filosofických koncepcí.<sup>1</sup>

### Móda, modernita, humanismus

Spojení módy a modernity se zdá čímsi samozřejmým, ačkoli etymologická příbuznost obou výrazů je v podstatě pouze nepřímá. Není proto překvapivé, že jeden z prvních teoretiků modernity (a propagátor výrazu *modernité*) Charles Baudelaire dokonce neváhal definovat moderní život a moderní umění právě prostřednictvím fenoménu módy.<sup>2</sup> I přes vzájemnou blízkost obou fenoménů je vztah módy a modernity podstatně složitější a vyznačuje se zvláštní tenzí.

Podle známých analýz Reinharta Kosellecka je modernita jako „nová doba“ (*Nova aetas, Neuzeit, New Age*) spjata s proměněnou temporální strukturou prožívání. Zatímco předmoderní společnosti jsou tradiční v tom smyslu, že minulost pro ně představuje bohatství normativních vzorů pro jednání, která v podstatě utvářejí horizont možné budoucnosti, pro moderní zkušenost toto neplatí. Svou současnost prožívá modernita totiž právě jako „nový věk“, který se nemůže smysluplně orientovat podle příkladů minulosti. Naopak, moderní přítomnost je už přicházející budoucnost, ovšem budoucnost radikální, zcela nová, nepředvídatelná podle minulých zkušeností. „Historické vědomí modernity vzniká tam, kde se řád minulého světa rozpadá, ale kde se dosud nevyjevil řád budoucnosti.“<sup>3</sup> Propasti, která oddělila minulost od přítomnosti, odpovídá dynamické, neustále nové vyvstávání horizontu budoucího. Lidské jednání, které se už nemůže orientovat podle minulých normativních vzorů, nalézá pouze jediný imperativ, totiž otvírat svou pří-

1 Přestože většina estetiků módního posthumanismu pracuje s dekonstruktivistickými autory nebo se odvolává na myšlení Gillesa Deleuze, my se v našich výkladech inspirováme spíše filosofií Maurice Merleau-Pontyho. Činíme tak z toho důvodu, že jeho teze o „stejně látce“, z níž je vnímané i vnímající, přístupněji ilustruje pozitivní východiska „nového materialismu“ než dekonstruování fixních hranic a hierarchií.

2 Baudelaire, Ch., *Malíř moderního života*. Přel. J. Vladislav. In: *týž, Úvahy o některých současnících*. Praha, Odeon 1968, s. 587–626.

3 Tamtéž, s. 8.

tomnost příchodu (zcela jiné) budoucnosti. Z tohoto důvodu patří k moderní zkušenosti krizovost, emancipace, revolučnost a utopičnost.<sup>4</sup>

Jestliže je bytostně moderní prožívání přítomnosti charakterizované odloučením od určujících motivačních faktorů z minula a otevřením se vůči budoucnosti, pak lze tuto vlastnost modernity popsat rovněž jako autonomii. Moderní přítomnost si rozumí a dává zákony jen ze sebe samé. Jinou rovinnou popisu pak je, že moderní člověk chápe sebe sama jako nositele a realizátora této dějinné autonomie, tedy jako subjekt svobody. Proto jsou za klíčové události moderní doby pokládány reformace, osvícenství a Francouzská revoluce, které každá svým způsobem přispěly k uvolnění individua z vazeb minulosti, přírody a tradicionality. Proto je svobodný, autonomně (a tedy racionálně) své jednání určující subjekt niterně spjat se západním konceptem modernity jako takové. Schematicky řečeno, pokud je lidský jedinec svobodný, tedy autonomně určující své jednání, potom nemůže být v lidských dějinách podstatnější faktor než uskutečňování této svobody. Dějiny se dějí jako realizování této svobody, čímž lidstvo poznává a v plném smyslu uskutečňuje sebe sama. Proto jsou dějiny primárně dějinami lidstva, mají lineárně progresivní, racionální a emancipační charakter. Potud je klasická modernita, jak jsme ji výše načrtli, niterně spjata s moderním humanismem.

Nicméně tato „občanská modernita“ (*bourgeois modernity*), která nalézá svůj výraz v neustálém procesu technické a společenské modernizace, představuje pouze jeden aspekt. Vedle ní a zčásti i proti ní se od 19. století profiluje „estetická modernita“.<sup>5</sup> Jeden z jejích prvních teoretiků, Charles Pierre Baudelaire, vychází ze stejných premis individualismu a osvícenství, aby z nich vyvodil odlišné závěry. V eseji *Malíř moderního života* Baudelaire rovněž zdůrazňuje dynamičnost moderní zkušenosti. Hrdina eseje je neustále v centru dění, „spěchá, prudký a plný činnosti“.<sup>6</sup> V další formulaci už Baudelaire uvádí slovo *modernité* ve spojení s módou (*la mode*): „Hledá cosi, co snad smíme nazvat moderností; lepší slovo pro myšlenku, o niž jde, se totiž nenajde. Jde mu o to, aby z módy vyhmátl veškerou poetičnost, kterou může obsahovat ve své historičnosti, aby z pomíjivosti vyprostil věčnost.“<sup>7</sup> Moderní krása, spjatá s přítomnou dobou, se podle Baudelaira ukazuje jako protnutí pomíjivosti a věčnosti, které konstituuje historičnost okamžiku. I zde vidíme auto-

4 Koselleck, R., Některé otázky spojené s dějinami pojmu „krize“. Přel. O. Vochoč. In: Pechar, J. (ed.), *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha, Filosofický ústav Československé akademie věd 1992, s. 47–57.

5 Calinescu, M., *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, Duke University Press 1987, s. 41n.

6 Baudelaire, Ch., *Malíř moderního života*, c. d., s. 597. Esej je věnován novinovému ilustrátorovi Constantinu Guysovi.

7 Tamtéž.



mii přítomnosti, která se nedefinuje jednoduše z opozice vůči překonanému minulému, nýbrž rozumí si jen sama ze sebe. V tom se Baudelairovo pochoopení modernity odlišuje od předmoderního topos *antiqui* versus *moderni*.<sup>8</sup> Ovšem, jak Baudelaire dodává: „Modernost existovala pro každého starého malíře; většina krásných portrétů, které nám zůstaly z předchozích dob, je oblečena v šatech své doby.“<sup>9</sup> Tomu lze porozumět jedině tak, že i staří mistři dokázali vystihnout svou dobu jako protnutí pomíjivosti a věčnosti, a to díky pozornosti vůči zdánlivým nahodilostem a detailům („každá doba má své vlastní držení těla, pohled a úsměv“).<sup>10</sup>

Pokud už moderní a staré nestojí v přímé opozici, potom je v principu každá moderní krása již starobylostí, antikvitou, a naopak každé staré umělecké dílo moderní. „Jedním slovem, aby byla kterákoli modernost hodna stát se starožitností, je třeba, abychom z ní vydobyli utajenou krásu, kterou do ní bezděky ukládá lidský život.“<sup>11</sup> Tím se objasňují oba „prvky“ krásy, o kterých mluvily první Baudelairovy uvedené formulace. Pomíjivý a věčný prvek krásy nejsou reálně odlišitelné komponenty. Díky prvku nahodilosti a prchavosti je každá lidská skutečnost pomíjivá a podrobena zániku. Ale právě tímto mnohonásobným podmíněním a spojením s konkrétními okolnostmi získává krásu, kterou do lidské skutečnosti neplánovaně ukládá historický život. Předmět, dílo se stávají krásné právě proto a právě tehdy, když pomíjejí. Z této perspektivy se stává zřejmé, proč mohl Baudelaire mluvit o pomíjivosti a věčnosti.<sup>12</sup>

Věčnost v Baudelairově smyslu není metafyzická mimočasovost, ale historicita, tedy vnitřní vztah mezi jednotlivými epochami. V uvedeném příkladu starých malířů se i pozdějšímu pozorovateli může odhalit moderní krása jejich děl, protože si tito mistři dali práci se zachycením maxima zdánlivě nedůležitých, nahodilých detailů. Tato krása v širším slova smyslu vytváří spojení mezi jejich dobou a dobami jejich pozdějších recipientů. Krása je tak na

8 Srov. Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Přel. F. Lawrence. Cambridge, Polity Press 1990, s. 9. Ke sporu „starých“ a „moderních“ viz např. Anton, H., *Modernität als Aporie und Ereignis*. In: Steffen, H. (ed.), *Aspekte der Modernität*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965, s. 7–31.

9 Baudelaire, Ch., *Malíř moderního života*, c. d., s. 614.

10 Tamtéž, s. 614.

11 Tamtéž, s. 598.

12 Adekvátní porozumění věčnosti v těchto Baudelairových výkladech představuje notorický problém jeho komentátorů a vykladačů. Není na první pohled jasné, jakou roli má věčnost hrát, když sebepochoopení modernity klade důraz na dynamickou proměnlivost a odmítá metafyzické nadčasové koncepce. Viz Carrier, D., *Baudelaire's Philosophical Theory of Beauty*. *Nineteenth-Century French Studies*, 23, 1995, No. 3–4, s. 382–402, zejm. s. 384. Naše řešení vychází z chápání podstatně historické povahy časovosti u Baudelaira, jak ji vyložil Hans Robert Jauß. Jauß, H. R., *Literarische Tradition und Gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*. In: Steffen, H. (ed.), *Aspekte der Modernität*, c. d., s. 150–185.

jednu stranu tím, co je maximálně vázáno časem (soustředění na množství dobově podmíněných detailů), a na druhé straně čímsi, co časem prochází a vytváří vnitřní vztah mezi jednotlivými dobami. Tento nadčasový (ale nikoli mimočasový) charakter krásy měl Baudelaire zřejmě na mysli, když mluvil o „věčnosti“. Aby dílo mohlo dosáhnout nadčasové krásy, musí být už vtaženo do pomíjivosti historického procesu.

Nyní se stává zřejmým, proč pro Baudelaira může móda být tím, co vysvětluje povahu moderního umění a moderního života. Sama je ztělesněním pomíjivosti, proměnlivosti a stálé novosti, na druhou stranu se vždy znovu chápe minulého, aby v něm našla to moderní. Podle známé formulace Baudelairova znalce a překladatele Waltera Benjamina je v módě vlastní bytostně historický smysl pro aktuální obsažené v minulém, podobně, jako tomu bývá ve vypjatých dějinných situacích: „Francouzská revoluce chápala sama sebe jako návrat Říma. Cítovala starý Řím právě tak, jako móda cituje někdejší šaty. Móda má čich na to, co je aktuální, ať už se to skrývá kdekoli v houštině někdejška. Jako tygr skáče do minulého.“<sup>13</sup> Tento motiv, jak známo, Benjamin rozvedl ve svém pojetí dějin jako mesiánského vztahu, jímž přítomnost vykupuje minulé epochy.<sup>14</sup>

U Baudelaira vidíme jiné pojetí modernity, které můžeme nazvat „modernitou estetickou“.<sup>15</sup> Na rozdíl od klasické „občanské modernity“ zde nenacházíme lineární pojetí času, spojené s pokrokem, utopii a emancipací. Lidské jednání ve vlastním smyslu tady nemůže být definováno v termínech sebepoznání, sebezdokonalování, angažování se v procesech ovládnutí přírody a modernizace společnosti.<sup>16</sup> Vytrácí se tu pouto, které pojí autonomní lidský subjekt s dějinným procesem. Jestliže jsme spolu s Baudelairem nahlédli důležitost fenoménu módy pro vymezení druhé, ale stejně původní podoby modernity, stane se zřejmým, že móda nám může sloužit jako průvodce při hledání moderních obrazů světa, které již nebudou definovány antropocentrickým humanismem klasické „občanské“ modernity.

13 Benjamin, W., *Výbor z díla II. Teoretické pasáže*. Přel. M. Ritter. Praha, Oikúmené 2011, s. 314. Názorný doklad fenoménu citace v módě podávají na příkladu osmdesátých let 20. století Harold Koda a Richard Martin viz Koda, H. – Martin, R., *The Historical Mode, Fashion and Art in the 1980s*. New York, Rizzoli International Publications 1989.

14 Ke vztahu Baudelaira a Benjamina viz více Muchová, L., *Móda jako most mezi minulostí a přítomností*. In: Kol. aut., *Súradnice estetiky, umenia a kultury IX*, [v tisku]. V jiných souvislostech též Málek, P. *Melancholie moderny: Alegorie, vypravěč, smrt*. Praha, Dauphin 2008.

15 Callinescu, M., *Five Faces of Modernity*, c. d., s. 41.

16 Místo toho se jako s paradigmatickým lidské existence setkáváme v rané estetické moderně s figurami „flanéra“ a dandyho. K tomu viz Coblence, F., *Dandysmus: povinnost pochybnosti*. Přel. K. Vávrová – L. Martínek. Praha, Prostor 2003. V tomto kontextu si stále uchovává hodnotu esej roudnického rodáka Arthura Breiského „Kvintesence dandysmu“, viz Breisky, A., *Střepy zrcadel: eseje a kritiky*. Praha, Thyrus 1996, s. 128–136.

## Proměny antropologie oděvu

Z předchozího je zřejmé, že u Baudelaira bychom mohli ještě setrvat a zmínit například jeho pojetí estetiky artificiální, která se orientuje vyhraněně na uměleckou krásu a nejeví příliš sympatií pro organickou přírodu,<sup>17</sup> nebo se zamyslet nad tím, jak myslet lidský „subjekt“ odpovídající estetické modernitě, což by nás přivedlo k modelovým postavám „flanéra“ nebo dandyho. Nyní však, místo těchto analýz, které by nás vedly do jistě zajímavých končin kultury 19. století, se raději obrátíme k vlastnímu oděvu a jeho obrazu v našem myšlení.

Jak je významnými představiteli antropologie zdůrazňováno, „celá antropologie je obsažena v odívání“.<sup>18</sup> Oděv slouží už od antiky takřka jako symbol kulturního statusu člověka. Zatímco zvířata mají od přírody těla pokrytá v dostatečné míře srstí, peřím, šupinami atp., musí si člověk svůj oděv vytvářet uměle. (A dlouho v tom bylo implicitně zahrnuto tím více, čím více „civilizovaný“ je.) Oděv je chápán jako jeden z prvních artefaktů, či jako artefakt par excellence, neboť s ním se kultura dostává doslova k našemu tělu. Určité pochopení zmíněného srovnání od přírody „oděných“ zvířat a na uměle vytvořené ošacení odkázaného člověka dalo vzniknout vlivné figuře antropologického myšlení, které chápe člověka jako deficientní, od přírody nedovybavenou bytost. Uměle vytvářený oděv doplňuje a nahrazuje chybějící srst atp., je tedy kulturním doplněním živého těla. I přes prvoplánovou přesvědčivost a velký vliv této antropologické výkladové figury tu zůstává řada nezodpovězených otázek. V první řadě jde o vztah těla a jeho fungování, které je mnohem komplikovanější, než aby bylo popsatelné jako pouhá deficiencie, nedostatečnost či nedovybavenost.<sup>19</sup>

Aby antropologie oděvu získala adekvátnější popis toho, jak „funguje“ lidské tělo a jaký je jeho vztah k oděvu a kultuře vůbec, je třeba se obrátit k preciznějším popisům tělesnosti. Z tohoto důvodu se většina autorů a autorek, kteří píšou o antropologii oděvu, obrací k fenomenologii Maurice Merleau-Pontyho.<sup>20</sup> Podle Merleau-Pontyho žité tělo v první řadě není objektem ve

17 K tomu Jauß, H. R., *Kunst als Anti-Natur, Zur Ästhetischen Wende nach 1789*. In: Krauss, H. (ed.), *Folgen der Französischen Revolution*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1989, s. 162–196.

18 Plessner, H., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart, Reclam 1982, s. 157; Buytendijk, F. J. J., *Woman. A Contemporary View*. New York, Newman Press 1968, s. 335. Oba výroky přebírají od Gerarda van der Leeuwa.

19 Ke kritice této antropologické figury viz Klouda, J. – Halák, J., *Instituce jako model významu: Gehlen a Merleau-Ponty k otázce antropologie*. *Filosofický časopis*, 66, 2018, č. 6, s. 869–888.

20 Směrodatné jsou zde texty: Entwistle, J., *The Dressed Body*. In: táž – Wilson, E. (eds.), *Body Dressing*. Oxford–New York–London, Berg 2001, s. 33–59; Negrin, L., *Maurice Merleau-Ponty, The Corporeal Experience of Fashion*. In: Rocamora, A. – Smelik, A. (eds.), *Thinking Through*

světě, věci mezi ostatními věcmi, ale situací, která nás teprve otevírá vůči světu. Žité a živé tělo (ne objektivní těleso) je jako situace (tj. vztah k věcem a druhým) vždy vědomím, nikoli však vědomím „čistým“, v pozici pozorovatele, ale vědomím inkarnovaným, vtěleným a praktickým.<sup>21</sup> Jako dynamická situace, skrze kterou mi je dán svět, se tělo vyznačuje specifickou prostorovostí. Tělo neexistuje jako souhrn částí umístěných vedle sebe, ale je vždy celkem: části těla „nejsou rozprostřeny jedny vedle druhých, nýbrž zahrnuty jedny v druhých... A podobně ani celé mé tělo pro mne není nashromážděním orgánů, které by byly rozmístěny v prostoru vedle sebe. Svě tělo držím v jednom nedílném vlastnictví a znám polohu každé ze svých končetin na základě *tělesného schématu*, do něhož jsou všechny zahrnuty.“<sup>22</sup> Pojem tělesného schématu zde Merleau-Ponty zavádí jako pozitivní formuli pro celkovostní charakter žitého těla. Samotný termín má sice v psychologii už delší tradici, pro nás je ale důležitý specifický význam, který mu Merleau-Ponty dává.

Pro něj je klíčové, že se žité tělo nevyčerpává faktickým momentálním stavem, je vždy primárně možnostmi způsobů, jak se mohu jako tělesná bytost pohybovat. Tyto možnosti nejsou libovolné, ale různým způsobem vzájemně vztažené (což je dobře vidět v různých patologických případech, jako je třeba ztráta končetiny, jež vede k radikální proměně tělesného schématu). Proto může Merleau-Ponty tvrdit, že své tělo máme „nejen jako systém aktuálních poloh, ale... i jako otevřený systém nekonečna poloh, které jsou s nimi při jiných orientacích ekvivalentní“.<sup>23</sup> Z toho vyplývá, že tato jednotka vzájemně vztažených pohybových možností („systém ekvivalencí“) je bytostně plastická, proměnlivá: „(..) je... bezprostředně daným invariantem, na jehož základě lze různé hybné úkoly okamžitě transponovat.“<sup>24</sup> Živé tělo je celkem, který předchází všem svým částem právě jako tento otevřený systém vzájemně provázaných možností. Takto představené dynamické tělesné schéma produkuje syntézy smyslu. Vnímání totiž představuje podle Merleau-Pontyho dění, v němž jsou vnímající a vnímané v jedné ontologické rovině. Jelikož je tělesné bytí vždy vztahem ke světu, motorika vnímajícího odpovídá dynamice vyjevování vnímané věci, oba tyto pohyby jsou de facto

---

*Fashion: A Guide to Key Theorists*. New York–London, Tauris 2016, s. 115–131; Young, I.-M., *On Female Body Experience „Throwing Like a Girl“ and Other Essays*. New York, Oxford University Press 2005; Hollander, A., *Fabric of Vision, Dress and Drapery in Painting*. London–Oxford, Bloomsbury 2002.

21 Entwistle, J., *The Dressed Body*, c. d., s. 44.

22 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*. Přel. J. Čapek. Praha, Oikoyomenh 2013, s. 134 (kurziva M.-P.).

23 Tamtéž, s. 186.

24 Tamtéž.

rubem a lícem jednoho a téhož procesu. Pro Merleau-Pontyho představuje geneze perceptivního smyslu základní paradigma smyslu vůbec, v tom pro něj spočívá „primát vnímání“.

Z nastíněného je zřejmé, že naše perceptivní vědomí se nevztahuje k jevícím se věcem z odstupů, jako k objektům nějaké radikálně odlišné oblasti (na způsob karteziánské *res cogitans* versus *res extensa*). Naše *žitě* tělo, právě jako tělesné schéma, má ovšem schopnost začleňovat do svého systému ekvivalenci i jiné, „nevlastní“ nástroje a věci, nakolik tyto mohou být rozšířením tělesné extenze a sloužit v syntetizování perceptivního smyslu. Markantní příklad poskytuje zkušený řidič automobilu, který je se svým vozem natolik srostlý, že dokáže koly a volantem vozu „cítit“ stav vozovky; nadto dokládá také ve slovní rovině toto inkorporování auta do svého tělesného schématu i tak, že při hledání vhodného místa pro parkování konstatuje: „Tam se nevejdu!“, nikoli: „Tam se mé auto nevejde.“ Vůz v tomto příkladu již není vnímán jako objektivní předmět přístupný vnějšímu pozorovateli, ale jako součást vlastních senzomotorických potencií.<sup>25</sup> Podle Merleau-Pontyho každá tvorba návyku, habitualizace, funguje podobným způsobem, totiž přivtělením do prereflexivního, praktického, tělesně ukotveného vědomí.<sup>26</sup>

Merleau-Pontyho výklad žitého těla jako otevřeného systému ekvivalenci poskytuje soudobé antropologii oděvu podstatně propracovanější teoretickou bázi, než byla s to nabídnout figura zdánlivé přírodní deficiencie lidského těla. Habitualizované tělesné chování („gesta“) se mohou vztahovat ke světu ve vícero rovinách významu. Když se tělo omezuje na gesta nezbytná k uchování života, prostírá se kolem něj biologický svět. Tato gesta mohou být užita v přeneseném smyslu, čímž se vyjevuje nové významové jádro (např. tanec jako nový smysl hybných návyků). V případě, kdy hledaný význam není dosažitelný přirozenými prostředky těla, si tělo vytváří nástroj a rozvrhuje kolem sebe kulturní svět.<sup>27</sup> Přitom ve všech těchto úrovních funguje tělo stejným způsobem, totiž propůjčuje spontánním pohybům význam. „Nechává se prostoupit novým významem, když si prisvojilo nové významové jádro.“<sup>28</sup> Tělo zde není definované jako kulturně deficientní a pasivní, ale jako aktivně kulturotvorné.

Nejdříve se antropologii oděvu naskýtá možnost využít myšlenku inkorporování, začleňování do tělesného schématu. To ve své nejhlubší rovině znamená maximálně využít spojení oděvu a těla. Teprve na této bázi lze v plném smyslu hovořit o antropologii oděvu, kde jsou šaty skutečně „součástí“, nebo

25 Viz příklady u Merleau-Pontyho. Tamtéž, s. 186.

26 Tamtéž, s. 187.

27 Tamtéž, s. 191–192.

28 Tamtéž, s. 192.

lépe, hledaným smyslem těla.<sup>29</sup> Tímto niterným spojením s tělem se odlišuje od většiny disciplín tematizujících oděv, jako je např. kunsthistorická vývojová morfologie oděvů nebo sémiotika oděvní soustavy (*fashion system*). Merleau-Pontyho uchopení žitého těla pomocí myšlenky tělesného schématu neproměnilo jen naše běžné chápání těla, ale též naše prvoplánové porozumění oděvu samému. Podle toho, co už víme, může totiž lidské tělo jako takové být nošeno, podobně jako oděv, i když je de facto neoděné. Jednoduchá motorika těla se totiž stává výrazovým prostředkem, čímž ztrácí svou biologickou či fyzikální determinovanost.

Kunsthistorikům je dobře známa skutečnost, že v západní tradici aktové-ho malířství jsou velmi dobře rozeznatelné posuny v zobrazování nahého těla.<sup>30</sup> Jde nejmarkantněji o změny tělesných proporcí, např. plnost nebo útlost paží, délka krku vůči trupu nebo situování pasu. Tyto nápadné rozdíly nelze uspokojivě vysvětlit biologickými proměnami těla, proto Anne Hollanderová přišla s tezí, že za těmito posuny ve vyobrazování proporcí stojí historické proměny oděvu, nakolik byl inkorporován do tělesného schématu.<sup>31</sup> Jinými slovy, zobrazená nahá těla přijímají tvary oděvů, které jsou navyklá nosit a v kterých je malíř navyklý je vidět.

Podobným směrem ukazují i bádání etnologů, kteří zkoumali chování těch skupin obyvatel, u nichž bylo standardní nosit minimální či prakticky žádný oděv. Přesto bylo jejich nahé tělo vždy nějakým způsobem přeznačeno (dekorace, tetování, skarifikace atp.), tedy „nošeno“ tak, aby dalo „povstávat významu“, který překračuje biologickou nutnost. Jde velmi často o nějaký detail, který rozhoduje o tom, zda se dotyčná osoba pokládá za oděnou, nebo nahou, takže pro necvičené oko pozorovatele pocházejícího z cizí kultury se dotyčné osoby jevíly jako „přírodně“ nahé. I z tohoto příkladu je zřejmé, že chápat oděv primárně z jeho utilitárního významu (jako ochranu před klimatem) je krajně problematičné. Odtud si můžeme osvojit náhled, že materiálnost oděvu může nabývat velmi netypických a překvapivých podob.<sup>32</sup>

Současná antropologie oděvu sleduje Merleau-Pontyho dále v tom, že lidské tělo zahrnuje konstitutivně nejen vztah ke světu, ale též dimenzi so-

29 Tak pro Anne Hollanderovou spočívá móda ve změně tvaru („reshaping“) jednoty tvořené oděvem a tělem. O módě v plném smyslu lze tedy podle ní hovořit až od 14. století, kdy se akcelerují proměny siluety těla pomocí vycpávek nebo naopak šňěrování. Hollander, A., *Fashion in Nudity*. *The Georgia Review*, 30, 1976, No. 3, s. 642–702; s. 649.

30 Clark, K., *The Nude. A Study in Ideal Form*. Princeton, Princeton University Press 1956.

31 Hollander, A., *Fabric of Vision, Dress and Drapery in Painting*, c. d., s. 165n.

32 K analogickým závěrům dospěl ze sémiotických pozic i Roland Barthes, kterého zaujalo, nakolik zůstávají zkušené striptérky nakonec vždy „oděné“ (totiž do habitualizací svého tělesného schématu). K tomu viz Fulka, J., *Roland Barthes – od ideologie k fantasmatu*. Praha, Togga 2010, s. 11–26.

ciality.<sup>33</sup> Tělo jako vnímající a vnímané je sociální a socializované už v perceptivní rovině, a tedy v hlubším smyslu, než postihuje většina explicitních zpředměťujících sociologických teorií. Toto založení intersubjektivní roviny perceptivního předreflexivního vědomí má dalekosáhlé důsledky pro další souvislosti, v nichž jsme zvyklí uvažovat o oděvu. Již jsme zmínili, že etnologická zkoumání empiricky zpochybnila představu, že primární funkce oděvu je utilitární, totiž ochrana před nepřízní klimatu. Merleau-Pontyho sepětí sociality s tělesným schématem (které umožňuje vnímání a být vnímán/vnímaná) ukazuje, že oděvu přináležejí sociální funkce z jeho vlastní podstaty (jakožto inkorporace). Pokud existuje něco takového jako čistě utilitární oděv, tak je to pouze druhotný a odvozený modus oděvu. Z primární sociální role oděvu plyne, že každý oděv je do nějaké míry oděvem „módním“. V tom spočívá hlubší oprávněnost anglického výrazu *fashion*, který lze užít pro veškeré neutilitární oděvy, tedy v širších souvislostech než český výraz „módní oděv“.

### Realita módy a utopie přírody

Z výše načrtnutého kontrastu dvou podob modernity by se mohlo zdát, že móda (a s ní spojená estetická modernita) představuje iracionální, antiosvícenský prvek, a proto je vůbec pochybné, proč pokládat módu za součást modernity. Pokud by ona estetická modernita byla jakýmsi ostrůvkem vyčleněným z ostatních podob moderního světa, obývaným pouze úzkou vrstvou konzumentů moderního umění a dandyovských umělců života, nemohla by vypovídat o modernitě vůbec, byla by v nejlepším případě vedlejším ramenem moderny, nikoli jejím hlavním proudem. Proto je zvláštní, že v Baudelaireových úvahách nenalzáme jakýkoli poukaz na pozitivní smysl módy, kromě její role v konstituci moderní krásy. Ačkoli přitakává její nevypočitatelnosti a vrtkavosti, nikde se nevypovídá s její všeobecně tolik kritizovanou iracionalitou. To nás přivádí k poslednímu zamyšlení: Je móda skutečně výsostným příkladem iracionality, pouhým popřením rozumu, nebo je spíše pozitivním fenoménem, na němž se neklamně ukazují hranice moderní deformace racionality? V čem spočívá slast spojená s bytím à la mode?

Můžeme vyjít od faktu přitažlivosti, kterou móda působí na většinu těch, kteří jí (více nebo méně ochotně) podléhají. Podléhání a závislost na módních trendech se dějí jakoby proti vůli vtěleného subjektu. Přitažlivost a slast módy spočívají z velké části právě v tomto „proti vůli“ subjektu, totiž proti osvojeným habitualizacím žitého těla a jeho schémat. Ačkoli je podle Merleau-Pontyho

33 Negrin, L., Maurice Merleau-Ponty, *The Corporeal Experience of Fashion*, c. d., s. 118n. Srov. její výklad Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., 436n.

žitě tělo bytím v nějaké situaci, a proto vždy vztažené ke světu, přesto i jako takto vztažené nepřestává být potencialitou: „Chceme-li sestoupit hlouběji do subjektivity, zpochybníme-li všechny věci a suspendujeme-li všechna svá přesvědčení, podaří se nám zahlédnout nelidský základ, skrze který, jak pravil Rimbaud, ‚nejsme ve světě‘, leč podaří se nám jej zahlédnout jen jako horizont našich jednotlivých angažování a jako obecnou potenci čehosi, co je preludem světa.“<sup>34</sup> Jak si pamatujeme, je podle Merleau-Pontyho žité tělo situací, vztahem ke světu. Nyní zde čteme, že naše existence má „nelidský základ“, kterým ve světě nejsme, cosi, co je ještě před perceptivním subjektem a světem jeho zkušenosti. Spolu s vnímáním, které je vždy tělesně situované, se jako horizont ukazuje i „možnost situací“, situovanost jako taková.<sup>35</sup>

Jak toto vše souvisí se slastí spjatou s módou? Horizontové spatření situovanosti jako takové znamená oslabení závaznosti, kterou vykazuje konkrétní daná situovanost. Ambivalentní přitažlivost módy spočívá v tom, že nás – jak jsme mohli sledovat výše – doslova svléká z určité zautomatizované podoby tělesné habitualizace, a tedy i ze vztahu ke světu, který je s ní spjatý, a obrazu světa vůbec. Proto podléhání módě přináší slast, i když je spojeno s vědomím iracionálnosti, neodůvodněnosti – nenachází totiž žádný důvod nebo motiv ve světě, z něhož nás móda vábí ven. Nicméně nelze adekvátně mluvit ani o iracionalitě, neboť ta je jen protikladem racionality, tj. sedimentovaného smyslu. To, co je na módě naopak pozitivně lákavé, je možnost alespoň náznakem prožívat moment ustavování nového subjektu a nového světa z onoho „nelidského základu“, který je před člověkem i světem. I když si móda hraje – baudelairovsky řečeno – s tím nejpopvrchnějším, nechává v tom zazářit odlesk toho nehlubšího.

Zde se nabízí srovnání s ambivalentním pojetím subjektu, s kterým o málo později po Merleau-Pontym přišli Louis Althusser a Michel Foucault. Subjekt je v jejich podání sice nositel vědění a aktér jednání, ale zároveň (nebo lépe – právě proto) i *subiectus* podle historické právní terminologie, tedy podmaněný, poddaný. Symbolické struktury, jimiž si vědoucí vykládá svět a podle kterých v něm jedná, jsou stejně tak mocí, která limituje jeho možnosti a ovládá jej („disciplinuje“) nepozorovaně tak říkajíc zevnitř. Ambivalentní slast módy by se v takovýchto teoretických modelech dala popsat jako podrývání subjektu, tj. racionálních a mocenských struktur, kterým je podroben. I zde by móda ve své proměnlivosti a nevyzpytatelnosti po-

34 Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 488–489. Srov. stejnou myšlenku v: Merleau-Ponty, M., *Primát vnímání*. Přel. J. Halák. Praha, Togga 2011, s. 78. „Ve své práci jsem Rimbaudovýmí slovy napsal, že vědomí má střed, skrze nějž ‚nejsme ve světě‘. Tohle absolutně prázdné je ale možné konstatovat až ve chvíli, kdy je zaplněno zkušeností. Jediný způsob, jak je vidět, je vidět je marginálně. Je vnímatelné pouze na pozadí světa.“

35 Srov. Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, c. d., s. 488.



ukazovala k něčemu mimo člověka v jeho moderním, humanistickém sebechápání.<sup>36</sup>

Mohli jsme sledovat, jak klasická podoba estetické modernity nedokázala překonat svou jistou závislost vůči modernitě občanské, nakolik se její působnost omezovala na uzavřenou sféru umění nebo ezoterický životní estetismus dandyho.<sup>37</sup> Privilegovaná pozice občanské modernity stála na ideji osvobodování člověka z přírody, která má být něčím, co bude jednou podmaněno a technicky ovládnuto, čímž estetismus 19. století nedokázal zásadně otrást. Teprve když myšlení 20. století akcentovalo, že ono modernistické ovládnutí přírody znamená též ovládnutí člověka samého (a ne jeho osvobození), začaly se objevovat nové teoretické rámce pro chápání vztahu člověka a přírody, které přinesly nové impulzy estetiky i módy.

Příroda už nestojí jako antiteze svobody, jako říše nutnosti proti oblasti volby a politiky. Z přírody pak není nutné se postupně vymaňovat („pokrok“), podrobovat si ji („technika“), nebo alespoň nechávat za sebou („umění“ jako druhá příroda či antipříroda). Lidská činnost proto už není výhradně kulturou (a přírodou nanejvýš jen nepřiznaně či potlačovaně), ale naopak příroda leží před lidskou praxí jako to, co má lidskou činnost do sebe absorbovat (podobně jako živé tělo je proměňováno, absorbováno oděvem). Posthumanisticky chápaná příroda pak nestojí v opozici vůči technice, svobodě a politice – naopak napomáhá oslabovat hranice i mezi posledně jmenovanými oblastmi. Nakolik je příroda zároveň vizí, technikou i cílem jednání, může přijímat podobu touhy nebo protestu. Velkou část současné inovativní módní produkce, již se budeme věnovat ve zbývající části tohoto textu, lze pochopit nejlépe právě jako *politickou přírodu materializovanou lidským jednáním*.

## Módní přehlídka posthumanismu

Předchozí text nám měl poskytnout určité střípky teorie, které mohou posloužit jako cesty k uvažování o řadě jevů, jež se pojí se současnou módní produkcí. Z bezbřehého množství teoretizování o módě a z módních kreací posledních dekád vybíráme záměrně ty, které lze v nějakém smyslu označit jako posthumanistické. Zároveň se jedná o díla či myšlenky, které vzdorují tradičním kategoriím estetiky odívání. Následující přehlídka ukázek součas-

36 Srov. Kužel, P., *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha, Filosofia 2014, s. 233n.

37 Před estetickou modernou tak stály principiálně dvě cesty, buď naprostý odvrát od organické přírody, jak to dobře ilustruje Baudelaire se svou fobií vůči rostlinám (viz dopis Fernandu Desnoyersovi, Baudelaire, Ch., *Œuvres Completes de Charles Baudelaire: Correspondance Générale*, ed. J. Crépet, Paris, L. Conard 1942, s. 321–323), nebo uznání své pozice jako pouze dekorativní „nadstavby“ bez kognitivního vztahu k přírodě.

né módní teorie a praxe pak má v ideálním případě netriviálním způsobem rezonovat s našimi filosofickými exkurzy, neboť oděvní kolekce mnohdy vznikaly v různě zprostředkovaném dialogu s myšlenkovými směry současnosti. Už od poloviny 19. století móda totiž funguje jako složitý komplex, který vedle materiálních šatů zahrnuje i „morální“ prvky.<sup>38</sup> Proto jsou také současní oděvní designéři školeni nejen v tvorbě vlastního návrhu, v technických provedení a v propagačních strategiích, ale též jsou vedeni k promyšlení a formulování ideových základů svých aktivit.

### **Pochybnosti a nová očekávání na teoretickém poli (Annamarie Vänskäová, Anneke Smeliková)**

Roku 2018 publikovala finská teoretička designu a módy Annamarie Vänskäová studii, v níž – inspirována některými současnými filosofickými proudy – vyzývá ke kritické posthumanistické reflexi módy.<sup>39</sup> Souhlasí totiž s opakovaně se objevujícím tvrzením, že móda je mrtvá,<sup>40</sup> dodává ovšem, že to platí pouze pro takové pojetí módy, které vycházelo z tradičních antropocentrických pozic. Móda, nakolik byla především prostředkem sebevytváření lidské identity, vedla skutečně pouze k hektickému střídání trendů, komercializaci a ekologické a společenské neudržitelnosti módního průmyslu. Jako alternativu předkládá vizi módy, která aktivně podkopává tradiční hierarchická uspořádání a hranice. Šlo by o módu, která nestaví muže proti ženě, člověka proti zvířeti, organické proti neorganickému, kulturu proti přírodě.<sup>41</sup> Vzhledem k tomu, že neexistuje žádná fixní lidská přirozenost, móda představuje způsob, jak se člověk může sebeutvářet nikoli v opozici, ale v různě vyjednávaných partnerstvích s organickými i neorganickými „spojenci“. Oproti tradiční estetizující módě Vänskäová klade nový důraz na její etickou a politickou povahu.

Výzvy, jak tento program realizovat, jsou patrné v o několik let pozdějším textu „Posthumanistický obrat v módě“, který pro reprezentativní kompendium módní teorie napsala nizozemská kulturoložka Anneke Smeliková.<sup>42</sup>

38 K počátkům módy jako komplexního fenoménu viz Muchová, L., *Móda a umění v Paříži druhého císařství: křížovatky teorie a praxe*. *Ostium*, 19, 2023, č. 3, s. 1–17.

39 Vänskä, A., *How to do Humans with Fashion: Towards a Posthuman Critique of Fashion*. *International Journal of Fashion Studies*, 5, 2018, No. 1, s. 15–31. Filosofické základy pro svá bádání nachází Annamari Vänskäová v textech Jacquesa Derridy a Judith Butlerové.

40 Srov. Edelkoort, L., *Anti Fashion, A Manifesto for the Next Decade*. Paris, Trend Union 2014; Steel, V., *Fashion Futures*. In: Geczy, A. – Karaminas, V. (eds.), *The End of Fashion. Clothing and Dress in the Age of Globalization*. London, Bloomsbury 2019, s. 5–19.

41 Srov. Vänskä, A., *How to do Humans with Fashion*, c. d., s. 28.

42 Smelik, A., *A Posthuman Turn in Fashion*. In: Paolicelli, E. – Manlow, V. – Wissinger, E. (eds.), *The Routledge Companion to Fashion Studies*. New York, Routledge 2022, s. 57–65.

I ona se hlásí ke koncepci člověka jako „hybridní postavy, která decentruje lidskou subjektivitu vyzdvihujíc mezi-pozici (*in-between-ness*) tím, že vytváří aliance se všemi typy nehumánního“.<sup>43</sup> Oproti Annamarii Vänskäové klade Smeliková větší důraz na sféru techniky, kyborg a android jí slouží jako paradigma k pochopení posthumanistických trendů v módě. Z těchto pozic se věnuje kritickým analýzám konkrétních přehlídek a módních kolekcí, čímž klade základy nového typu vztahu módní teorie a praxe.

### Událost přehlídky (Iris van Herpenová)

Módní přehlídky jsou už od poloviny 19. století součástí módní praxe. Jejich počátky se pojí s prostředím módních salonů, kde byly nákladné róby vyráběny a zákaznicím předváděny prostřednictvím manekýn.<sup>44</sup> V průběhu 20. století se zvětšoval jak počet přehlídek během jednoho roku, tak se změnilo jejich publikum, ve kterém už nepřevažovali potenciální zákazníci, ale představitelé médií. Ruku v ruce s tím je akcentováno centrální postavení manekýn, až ke kultu „topmodelek“ devadesátých let.<sup>45</sup> Tyto standardní praktiky se nicméně začaly výrazně měnit spolu s proměnami ideových a estetických východisek módy. Nizozemská návrhářka Iris van Herpenová, která pro Anneke Smelikovou představuje emblematickou postavu posthumanistické módní scény, se dokázala se zažitými schématy přehlídky rozejít snad nejradiálněji. Skutečnou událostí, jejíž přelomový charakter se časem – jak se domníváme – ukáže, byla přehlídka kolekce *Carte blanche* z ledna 2023, na níž van Herpenová spolupracovala s režisérkou, modelkou a rekordmankou v potápění Julií Gautierovou. Dějištěm této prezentace byl jeden z nehlubších umělých bazénů na světě (Y-40 Deep Joy nedaleko Benátek).

Na zhruba pětiminutovém filmovém záznamu lze vidět po sobě následující vystoupení tří účinkujících žen, které dohromady předvedou šest modelů. To, co se odehrává před zraky diváka, nicméně překračuje všechny konvence módní přehlídky. Místo na přehlídkové molo obklopené publikem vidíme protagonistky sestupovat pod vodní hladinu, neboť prakticky celá přehlídka se odehrává obklopena ze všech stran vodní masou, přičemž pouze nasvícení shora poskytuje jedinou možnost orientace našeho vnímání. Co je zají-

43 Tamtéž, s. 58.

44 K tématu módních přehlídek ve Worthově salonu více viz De Marly, D., *Worth: Father of Haute Couture*. New York–London, Holmes & Meier Pub 1990, s. 100; Evans, C., *The Mechanical Smile, Modernism and the First Fashion Shows in France and America, 1900–1929*. New Haven–London, Yale University Press 2013, s. 13.

45 K tomu viz Lipovetsky, G., *Třetí žena: neměnnost a proměny ženství*. Přel. M. Pokorný. Praha, Prostor 2000, s. 168–172.

mavé na choreografii modelek, je skutečnost, že se ve vodě (vlastně pod vodou) pohybují jako ve svém přirozeném živlu, bez jakéhokoli náznaku snahy se z vody, byť jen hlavou k nádechu, vynořit. Takto každá předvede cosi, co můžeme popsat jako krátký scénický tanec. Prezentované oděvy mají společné to, že jakoby těla od vodního živlu neoddělují, ale různými způsoby naznačují propojení s ním. Tohoto dojmu van Herpenová dosahuje jednak dlouhými splývavými prvky, které připomínají vodní rostliny, nebo naopak otvory v pevných strukturách oděvů. Řada těchto struktur se vyznačuje tvary, u kterých nevíme, zda je přiřadit k organickému, nebo technickému světu.

Jak napovídá francouzská idiomatická vazba „carte blanche“, užitá pro název, je tématem kolekce volnost.<sup>46</sup> Z rozhovorů, které van Herpenová v souvislosti s touto kolekcí poskytla, vyplývá, že tuto volnost chápe jako uvolnění z pout restrikce. Jak van Herpenová sama uvádí, šlo jí o to, „ovládnout ženské postavy choreografií, která pomalu vymazává z těl kontrolu“.<sup>47</sup> Vodní živel se tak jeví jako politický spojenec feministicky chápaného osvobození, který z módy činí „ódu na přetrvávající houževnatost a sílu žen po celém světě“.<sup>48</sup>

### Šaty dělají posthumanismus

V následující krátké přehledce několika málo modelů reprezentujících posthumanistickou estetiku začneme opět u Iris van Herpenové. Její zaujetí vodním živlem je mnohem starší než popisovaná přehlídka z ledna 2023. Už její první kolekce prezentovaná v Paříži roku 2011 obsahovala modely, které jsou nazývány „Splash Dresses“ nebo „Water Dresses“, tedy „rozstříknuté“, resp. „vodní šaty“. Na níže reprodukované fotografii můžeme kromě návrhářky vidět šaty, jejichž součástí je akrylová struktura, která připomíná vodní povrch vymrštěný nějakým úderem do nepravidelného vyšplíchnutí nebo ledovou kru. Tato dvojnásobnost není od věci, neboť van Herpenová se vyznává z fascinace „vodou, která existuje v tolika podobách: loď velká jako budova na ní může plout, přitom je tak měkká, že jí můžete projít; může padat z nebe a tvoří největší část toho, z čeho se skládáme“.<sup>49</sup> Podobné akrylové prvky byly součástí více modelů této kolekce, která vynesla Iris van Herpenovou mezi světovou špičku.

46 „Dostat zelenou“, „mít volnou ruku“ něco učinit.

47 Interview s Iris van Herpenovou je možné nalézt na webu Fédération de la Haute Couture et de la Mode [cit. 10. 12. 2023]. Dostupné z [www: https://www.fhcm.paris/en/news/a-conversation-with-iris-van-herpen](https://www.fhcm.paris/en/news/a-conversation-with-iris-van-herpen).

48 Tamtéž.

49 Cauvin, J.-P. – Wilson, M., *Iris van Herpen*. Groningen, Groningen Museum 2012, nepag. [s. 5].



Obr. 1 Iris van Herpenová a její model „Water Dress“

Zdroj: Wikimedia Commons, Creative Commons Attribution 2.0, autor Jos Groningen

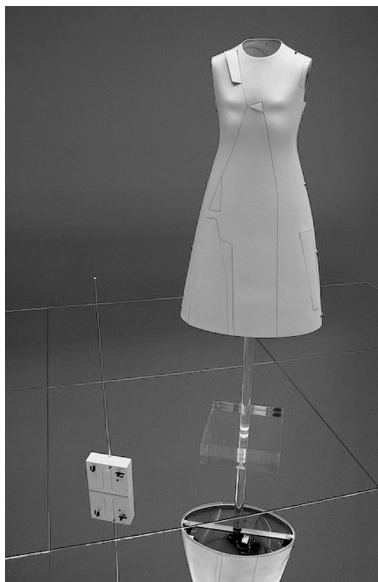
Jestliže jsme u van Herpenové mohli sledovat strategii spojenectví člověka s vodním živlem, u britsko-kyperského návrháře Hussein Chalayana je patrné zaujetí moderní technikou. Už na přelomu milénia na sebe upozornil kolekcemi, v nichž byly šaty vytvářeny technologiemi převzatými z leteckého průmyslu.<sup>50</sup> Své návrhy označuje jako „mechanické šaty“. Přesto tyto technické inspirace nestojí v rozporu s angažovaností v aktuálních politických a lidských otázkách, jakými jsou migrace nebo vysídlování.<sup>51</sup>

Níže lze vidět Chalayanův slavný model „šaty na dálkové ovládání“ („Remote Control Dress“), který způsobil senzaci na jaře roku 2000. Jde o šaty odlité ze syntetické pryskyřice, které mají postranní panely, jež je možné vzdáleně ovládat vysílačkou (na obrázku dole vlevo). Během módní přehlídky byly boční struktury šatů ovládány na dálku, takže se modelka ocitla v roli

50 K těmto kolekcím viz Evans, C., *Fashion at the Edge, Spectacle, Modernity and Deathliness*. New Haven–London, Yale University Press 2023, s. 271n. V naší stati citováno z českého překladu Evans, C., *Telegramy do budoucna*. Přel. M. Uhlířová. *Labyrinth revue*, 2003, č. 13–14, s. 192–196, zejm. s. 195.

51 Sherwyn, S., Hussein Chalayan. In: Jones, T. (ed.), *100 Contemporary Fashion Designers, 100 zeitgenössische Modedesigner, 100 créateurs de mode contemporains*. Hong Kong–Köln, Taschen 2011, s. 115.

modelu letadla (obojí „model“) s pohyblivými klapkami, přičemž vzadu a na bocích zvednutá sukně šatů vytvořila siluetu labutě. Tím se vytvořilo spojení mezi člověkem, přírodou a technikou. Teoretička módy a vizuální kultury Caroline Evansová ve své monografii věnované teoretickému uchopení módy konce milénia spatřuje v této prezentaci poukaz na „nicotnost nadvlády člověka nad přírodou, stejně jako nad technologiemi vymezenou modernitou“ a zároveň na „znepokojivou představu těsného vztahu mezi přírodou, technologiemi a odcizením člověka“.<sup>52</sup>



Obr. 2 Model Husseina Chalayana nazvaný „Remote Control Dress“  
Zdroj: Wikimedia Commons, Creative Commons Attribution 2.0, autor saschapohflepp

Snad nejokázalejším realizováním posthumanistických snah v módním návrhářství jsou pokusy o totální rozrušení lidské siluety, případně negaci znaků lidskosti *par excellence*, totiž tváře nebo rukou. Jak bývá často tvrzeno, tvář představuje to první, na co se orientuje náš pohled při setkání s druhým člověkem, je „médiem“, které zpřítomňuje lidskou osobu jako celek. Tím, že zároveň spojuje pohled a mluvu (ústa), je symbolem humanismu („řečová bytost“), jak to též známe z obrátů získat či pozbýt „lidskou tvář“ atp. Není tedy

---

52 Evans, C., *Telegramy do budoucna*, c. d., s. 195.

překvapivé, že nejradikálnější pokusy o překonání antropocentrické tradice směřují právě k symbolickému zrušení lidské tváře.<sup>53</sup>

Na fotografii (obr. 3) můžeme vidět model britského návrháře Garetha Pugha z roku 2007. Manekýna je kompletně od hlavy k patě oděna v elastickém úboru, který zcela proměňuje obraz paží a rukou do tvaru jakýchsi technologických křídel. Zcela tu mizí ruce, další ze signifikantních symbolů lidství (setkání v západní tradici doprovází podání rukou, lidská dlaň jako orgán umožňující přijímat obdarování v kontrastu k výlučnému uchopování v případě zvířecí tlapy).<sup>54</sup> Tvář manekýny je zcela zakryta a doplněna maskou, která nejenže ruší obrysy lidské hlavy, ale nijak neponechává ani žádný náznak základních konstituentů lidské tváře, jimiž jsou ústa a oči.



Obr. 3 Model Garetha Pugha

Zdroj: Wikimedia Commons, Creative Commons Attribution 2.0, autor Rebecca Cotton

53 K filosofickému významu lidské tváře srov. Rae, G., The Political Significance of the Face: Deleuze's Critique of Levinas. *Critical Horizons*, 17, 2016, No. 3–4, s. 279–303.

54 Buytendijk, F. J. J., *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*. Stuttgart, Koehler Verlag 1958, s. 97.

## Závěrem

V reprezentativním výběru posthumanistické módní tvorby jsme mohli sledovat různé tendence, které však mají něco společného. Integrovaní lidského těla do akcentovaně nelidských tvarů a struktur není pouhou provokativní negací humanismu. Tak by to totiž mohlo vypadat, pokud bychom tyto oděvní modely chápali jen jako symbol bouraných hranic mezi lidským a mimolidským světem. Náš obsáhlý exkurz k soudobé antropologii oděvu a jejím merleau-pontyovským východiskům měl oproti tomu ukázat skrytou pozitivní stránku mince, totiž onen „nelidský základ“ lidského tělesného bytí. Teprve díky němu jsou možná zmíněná spojení člověka s živou i neživou přírodou nebo technikou, a to v hlubším, nemetaforickém smyslu. I posthumanistický obrat v módě, spojený se snahou o destrukci privilegovaného antropocentrického postavení člověka v univerzu, tak dokládá produktivitu antropologické reflexe.



---

## ESEJE

---

# Posthumánní poznání v díle Rosi Braidotti

**Veronika Sellner**

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

428187@mail.muni.cz

---

### Abstract:

#### Posthuman Knowledge in the Work of Rosi Braidotti

Rosi Braidotti is one of the most distinctive thinkers of contemporary posthumanism. She approaches this term in an informed manner, at the same time endeavoring to redefine it and make it applicable to contemporary society, primarily through a critique of global capitalism. In the text, I will present this Italian philosopher's concept of posthumanism, specifically focusing on an analysis of the construction of "posthuman knowledge" and the new methods of knowledge proposed by her.

**Keywords:** posthumanism, Rosi Braidotti, critical posthumanism, new materialism, methodology, knowledge production

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.136>

---

Současný diskurz kritické posthumanistické teorie, do které Rosi Braidottiová spadá, redefinuje humanismus s důrazem na vzájemné vztahy aktérů a kontextů. Jak pojmenování napovídá, tato posthumanistická teorie odkazuje ke kritické teorii: výzvy současné společnosti jsou zkoumány za účelem odkrytí a zpochybnění mocenských vztahů a struktur. Dílo Braidottiové se řadí mezi přední současnou kritickou posthumanistickou teorii a poskytuje ucelený episteontologický rámec a návrh produkce posthumanistického poznání i metod zkoumání. Tato studie představuje posthumanistické poznání, jak je Braidottiová vykládá v díle *Posthuman Knowledge*.<sup>1</sup> První část studie

---

1 Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*. Cambridge, Polity Press 2019.

se věnuje operacionalizaci a kontextualizaci posthumanistického subjektu a posthumanistické situace, popisované v první polovině zmiňovaného díla. V druhé části navazujeme analýzou produkce posthumanistického poznání a praktickými příklady jeho aplikace. Záměrem této studie není vyčerpávající objasnění postojů Braidottiové v posthumanistické teorii, jejího vlivu nebo snad jejího vztahu k poznání, nýbrž představení jejího pojetí posthumanismu se specifickým zaměřením na produkci posthumánního poznání, teoretické principy i praktické aplikace metod v jejím díle.

### Kdo je posthumanistickým subjektem?

Základem pro kritický posthumanismus je odklon k postantropocentrickému chápání světa s důrazem na překonání člověka jako hlavního hybatele i zdůraznění vzájemného propojení aktérů. Za aktéry považujeme lidské, stejně jako ne-lidské bytosti i věci: pole aktérství se tak otevírá přírodě, zvířatům, technologiím, ekosystémům a dalším.<sup>2</sup> Překonání humanistického subjektu tkví v proměně vnímání jeho podstaty jako autonomní a jednotné entity a nahrazení posthumanistickým subjektem. Tento typ subjektivity dle Braidottiové spočívá v transversálním společenství entit, jež vzniká konvergencí posthumanismu a postantropocentrismu v kontextu planetární perspektivy. Tento posun ve vnímání subjektivity klade důraz na ontologickou relacionalitu, vzájemné propojování rozmanitých subjektů. Autorka zpochybňuje individualistické pojetí humanistické subjektivity a vyzývá k reimaginaci zažitého vnímání ve prospěch posthumánního „my“ jako mnohovrstevnatého a rozmanitého kolektivu. Součástí posthumanistických kolektivů jsou dle Braidottiové i virtuální entity,<sup>3</sup> a to kvůli možnému stávání se posthumanistického subjektu i důrazu na sociální transformaci, vytváření společných a společenských horizontů naděje a deakceleraci.

Při promýšlení posthumanistického subjektu hraje zásadní roli nový materialismus.<sup>4</sup> Ten používá Braidottiová jako kulturní teorii vycházející z odmítnutí dualismu kultury, přírody i hierarchie jejich vztahu.<sup>5</sup> Zdůrazňuje otázku hmoty, materiality a materializace, která je v dualistickém vnímání světa opomíjená. Poukazuje na latinské *mater* jako kořen slova materialis-

2 Haraway, D. J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press 2016.

3 „Virtuální“ je zde chápáno ve smyslu „potenciální“.

4 Analytickým a souhrnným příspěvkem na téma nového materialismu je publikace *New Materialism: Interviews & Cartographies* (Ann Arbor, Open Humanities Press 2012), editovaná Rickem Dolphijnem and Iris van der Tuinovou.

5 Podobně jako Manuel DeLanda, Donna Harawayová a Bruno Latour.

mus a na feministický rozměr emancipace hmoty.<sup>6</sup> Nový materialismus je pro Braidottiovou základem posthumanistického myšlení – i posthumanistický subjekt dle ní existuje na základě tzv. posthumanistického predikátu, radikálního odklonu od výhradně naturalistického paradigmatu ke konvergenci technologie a přírody, přirozeného a uměle vytvořeného.

Posthumanistickou subjektivitu označuje Braidottiová jako afirmativní projekt materialistické imanence a vnímá ji jako možnost rekonstrukce člověka v současných podmínkách, nikoli jeho zánik nebo odmítnutí lidství. Argumentuje za nový mód existence na základě ontologické relationality a komplexních společenských výzev, avšak ne s univerzální platností: „Tato regenerace člověka však není jednostranná nebo univerzální, ale spíše situovaná, perspektivní, a proto vnitřně roztržštěná a potenciálně antagonistická.“<sup>7</sup> Neopomíjí ani různorodé přístupy uvnitř posthumanistické teorie, např. transhumanistické zdokonalování, nicméně tvrdí, že většina má shodu na mezidruhovému solidaritě.<sup>8</sup> Kritická posthumanistická teorie zkoumá proměnu člověka, jeho vztahování se ke světu, zároveň analyzuje moc a způsoby jejího vlivu na naše vědění, způsoby produkce vědomostí, jejich účel a v konečném důsledku i to, kým jako posthumanistické subjekty jsme. Braidottiová apeluje na potřebu sociální imaginace vzhledem k novému typu sociálních vztahů mezi posthumanistickými subjekty – od humanistického subjektu „já“ k posthumanistickému subjektu „my“ – i na posthumanistický způsob produkce vědění reprezentované kritickými posthumanitními vědami.

### Kritické posthumanitní vědy

Posthumanistické poznání a jeho produkce jsou podmíněny prostředím, ve kterém jsou tvořeny. Braidottiová se kriticky vztahuje k produkci poznání v globálním neoliberálním kapitalismu. Ten adresuje v *Posthuman Knowledge* několikrát, např. skrze akcelerationistickou teorii zrychlení kapitalismu vedoucí k jeho zániku.<sup>9</sup> Samotná posthumanistická teorie v pojetí Braidottiové je vždy politická, čerpá z intersekcionalní, dekoloniální, feministické teorie, a i samotný odklon od antropocentrismu – s člověkem jako hlavním hybate-

6 Což vidíme i na přístupech dalších reprezentantů nového materialismu, např. Grahama Harmana.

7 Z anglického: „*This regeneration of man, however, is not one-sided or universal, but rather situated, perspectival, and therefore internally fragmented and potentially antagonistic.*“ Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*, c. d., s. 83.

8 Je tedy opět důležité zdůraznit, že se v této studii věnujeme především Braidottiové, jejímu chápání posthumanismu a přidružených problematik, byť jsou rozličnými teoretiky a teoretičkami chápány různými způsoby, které sama Braidottiová v díle zmiňuje a respektuje.

9 Srnicek, N. – Williams, A., *Vynalézání budoucnosti: Postkapitalismus a svět bez práce*. Praha, Masarykova demokratická akademie 2020.

lem ve svém středu – je inherentně spojen s odklonem od tlaku na individualitu a produktivitu logiky pozdního kapitalismu.

Na základě kritického zhodnocení nabízí autorka kvalitativní kritéria kritických posthumanitních věd založená na transformaci stávajících struktur: supradisciplinaritu, nelineárnost, neziskovost, kritický odstup, materiální uchopitelnost, komunitnost, transverzalitu, důraz na generativní síly a afirmativní etiku.<sup>10</sup> Staví proti sobě tzv. *hlavní* a *vedlejší* vědy, přičemž *vedlejší* splňují zmíněná kvalitativní kritéria a na rozdíl od *hlavních* jsou podfinancované a z podstaty se snaží o emancipaci vůči hierarchickým strukturám neoliberálního kapitalismu, znovuvytváření opomenutých vazeb i soustředění na marginalizované předměty výzkumu. To vše s vědomím komplexity, multidimenzionality za kolektivního křížení disciplín, označované jako supradisciplinarita a odkazující k postdisciplinaritě. Braidottiová tento projekt revitalizace humanitních věd pro posthumanistickou situaci přibližuje na konkrétních příkladech spojených s teoretickými principy posthumanistického poznání, které rozvádím níže.

Braidottiová tvrdí, že posthumanismus může poskytnout rámec pro řešení některých nejnaléhavějších globálních výzev, kterým lidstvo čelí, jako je změna klimatu, sociální nerovnost nebo technologický rozvoj, a pomoci rozvíjet inkluzivnější a udržitelnější způsoby života. Její posthumanismus není pouze vizí budoucnosti, naopak. Zaměřuje se na to, kým v současnosti jsme a kým se stáváme. Posthumanistická situace navazuje na kritiku evropského humanismu s cílem jeho reformulace. Jak jsem již uvedla výše, tato reformulace se vymezuje vůči antropocentrismu a zahrnuje do svých úvah člověka společně s ostatními ne-lidskými entitami a objekty, jako jsou zvířata, hmyz, rostliny a životní prostředí nebo technologie – dohromady tvořící posthumanistický subjekt.

Jiné než lidské entity a objekty byly a jsou zkoumány i současnou humanistickou metodologií, ať už se jedná o živou, neživou přírodu, nebo technologii, posthumanistickou premisu je však důležité držet na paměti a usilovat o kritické zhodnocení evropské tradice humanismu. Posthumanistické poznání proměňuje především zkoumající subjekt, jímž se stává rozmanité transverzální kolektivní „my“, citlivě a ohleduplně zacházející s předměty zkoumání. Zdůrazňuje přitom všudypřítomnou technologizaci ne-lidských entit a objektů, stejně jako technologizaci lidských entit.<sup>11</sup> Pro celistvý episteontologický rámec a efektivní produkci posthumanistického poznání

<sup>10</sup> Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*, c. d., s. 125.

<sup>11</sup> Braidottiová odkazuje například na Parikkovu teorii transformace *naturecultures* na *mediana-tures*, vznik mediálně-ekologického kontinua (viz mediální teorie Matthewa Fullera) utvářejícího obecnou ekologii (viz Erich Hörl) jako základ pro geologický a pozemský materialismus (viz Rosi Braidottiová, Jussi Parikka a John Protevi).

nestačí pouze redefinovat zkoumající a zkoumané, je nutné se zaměřit na konceptuální a metodologické nástroje.<sup>12</sup> V *Posthuman Knowledge* můžeme identifikovat tři teoretické principy posthumanistického poznání: touhu po dostatečném pochopení, odlišnou empirii<sup>13</sup> a odnaučování se.<sup>14</sup>

### **Teoretické principy posthumanistického poznání**

Pro kolektivní a mnohovrstevnaté subjekty nemusí být lehké zvědomování posthumanistického „my“ na rozdíl od individualistického „já“. Zvědomování popisuje Braidottiová v teoretickém principu jako touhu po dostatečném pochopení. Dostatečné pochopení má subjekty emancipovat i zvýšit jejich vůli jednat, což má vést k prožitku radosti a touze po dalším vědění. Vědění, prožitek i akt myšlení jsou limitované a je nutné k nim přistupovat kriticky, s vědomím vlastních privilegií, podmínek a s ohledem na všechny entity tvořící aliance a posthumanistické subjekty.<sup>15</sup> Při odkazování na specifické příklady praxe se autorka obrací k umělecké praxi, jelikož kreativita a imaginace hrají důležitou roli v myšlení možného. Mnoho praktických příkladů najdeme mezi žánry literární tvorby, jakými jsou spekulativní fikce a vědecko-fantastická literatura, neméně reflektovaná je posthumanistická teorie v umělecké teorii jako posthumanistická estetika a najdeme i institucionalizaci posthumanismu v kurátorských praktikách. Nelze vynechat specifické metody a postupy spekulativního designu či architektonické tvorby.

Dalším teoretickým principem je odlišný přístup k empirii. Tento nárok vychází především z podmínky nového materialismu v posthumanistické teorii poznání. Na materiál musí být nahlíženo komplexně, tedy ve všech důsledcích a vztazích ke všem typům entit a prostředím. Inkluzivně pracuje s lidskými i ne-lidskými aktéry i objekty, zohledňuje nejbližší prostředí, stejně jako pozemskou a kosmickou úroveň.<sup>16</sup> Nový materialismus nepracuje s pozitivismem přírodních věd – naopak, tato kulturní teorie, stejně jako přírodní vědy, je označena souhrnně humanismem.<sup>17</sup> Zvolené metody musí být dostatečně kreativní, imaginativní, mnohovrstevnaté a nereduktivní, zároveň umožňovat zvědomění charakteristik posthumanistického subjektu. Jako praktickou ukázkou navazuje Braidottiová oborem *disability studies*. Tento obor efektivně aplikuje posthumanistickou teorii v praxi, a to

12 Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*, c. d., s. 77.

13 Z anglického *a different empiricism*.

14 Z anglického *defamiliarisation*.

15 Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*, c. d., s. 132.

16 Tamtéž, s. 135.

17 V díle Braidottiové později narazíme na tzv. kritické posthumanitní vědy.

díky důrazu na jiné<sup>18</sup> s proměnou legislativy, etiky a konkrétních metod,<sup>19</sup> a napomáhá tím proměně chápání humanity a humanismu.

Posledním z teoretických konceptů je odnaučování se, s nímž operuje feministická, postkoloniální a mnohé další teorie. Jedná se o proces, během kterého subjekt reformuluje fakta či skutečnosti, které pokládá za normativní, a kriticky zhodnotí i reprezentaci sebe samého. Je pedagogickým nástrojem užitečným pro odkrývání mocenských vztahů, zažitých antropocentrických reprezentací a privilegií, stejně jako revitalizaci sociální imaginace na úrovni individuální i kulturní. Konkrétním příkladem je posthumanistická pedagogika, využívající tento princip svébytně v širším kontextu pedagogických věd. Cílem implementace posthumanistické teorie do pedagogických postupů je adresovat současné společenské výzvy spojené s životním prostředím a technologickým pokrokem. Jedním z příkladů aplikace je dekonstrukce hierarchických pozic ve výuce, která otevírá prostor pro spolupráci, společnou tvorbu a i pro ne-lidské entity v pestré škále svých manifestací.

### Vize posthumanistické univerzity

Vedle kritických posthumanistických věd a apelu na odlišný mód produkce poznání představuje Braidottiová koncept posthumanistické univerzity.<sup>20</sup> Ta má být nejen aplikací posthumanistické teorie a postupů, které zmiňuji výše, ale zdůrazňuje i signifikanci posthumanistické univerzity pro ochranu demokratické společnosti. Přibližuje nám z českého prostředí známou třetí roli univerzit, tedy, že mají být relevantními, silnými a semiautonomními aktéry ve veřejném prostoru a zastávat demokratické hodnoty. Vize této univerzity je založena na odmítnutí neoliberálního rámce fungování, tlaku na kvantitu na úkor kvality. Braidottiová apeluje na zpomalení akademické produkce, kolaboraci, odmítnutí zažitých disciplín a prostředí založené nikoli na kompetitivnosti, ale vzájemnosti. Více času na přemýšlení a reflexi podle ní není luxusem, ale nutnou podmínkou pro dostatečné kritické bádání i výuku. Tvrdí, že ruku v ruce s odmítnutím pozdního kapitalismu a jeho vlivů na akademickou produkci vědění i akademické prostředí obecně je nutné dbát na otevřenost univerzit ve smyslu jejich dopadů na bezprostřední blízkost.

Braidottiová přibližuje několik bodů, které mohou pomoci proměnit univerzity. Role a vnímání teorie jako abstraktních, nepodložených nebo nepodložitelných tvrzení jsou prvními z nich. Nabádá k práci s teorií jako kritickou kartografií s účelem tvorby nových konceptů a tyto teoretické koncepty ko-

18 Z anglického *others*.

19 Braidotti, R., *Posthuman Knowledge*, c. d., s. 138.

20 Tamtéž, s. 145.

munikovat napříč dalšími disciplínami i širokou veřejností jazykem, kterému jsou schopny porozumět.<sup>21</sup> Podobně by měl být reformulován účel myslitelů současných, ale i minulých, především kanonických děl a autorů z posthumanistických pozic. Je nutné oddělit z kánonu patriarchální, etnocentrická a androcentrická díla o lidské výjimečnosti a participovat na kánonu vhodném pro novou imaginaci. Z epistemologického hlediska by mělo dle Braidottiové být upuštěno od kategorizace některých metod a předmětů výzkumu jako příliš aktivistických: „Feministické, genderové, queer, LBGTQ+ teorie, post- a dekoloniální studia, kritická rasová teorie, environmentální studia a ekokritika, studia zdravotního postižení, neomaterialismus a kritický posthumanismus jsou zásadními nástroji, které pomáhají řídit současné univerzitní studijní programy a výzkumnou agendu přes nástrahy posthumán- ní konvergence.“<sup>22</sup>

Mezi dalšími body znovu zdůrazňuje nutnost spolupráce napříč disciplínami založenou na vzájemném respektu a zájmu na kolaboraci. Zapojuje i své rozlišení hlavních a vedlejších věd společně s odmítnutím kognitivního kapitalismu a nekoloniálních tendencí, tvůrčí potenciál by měl být vynaložen na proměny univerzitních struktur.

## Závěrem

Ať už se jedná o kritické posthumanitní vědy, posthumanistické poznání, nebo posthumanistickou univerzitu, Braidottiová nabízí ambiciózní vize a teoretické koncepce, které doprovází příklady aplikací. Studie si klade za cíl představit posthumanistické poznání, jak je Braidottiová vykládá v díle *Posthuman Knowledge*. V první části jsem prezentovala koncept kritického posthumanismu, jeho východiska, a především posthumanistický subjekt, který je pro výklad a aplikaci posthumanistické teorie dle Braidottiové klíčový. Mnohovrstevnatý kolektiv, fungující na principu solidarity, rovnosti a respektu vůči všem dalším subjektům, transformuje normativní vnímání lidství a jeho nadřazenou pozici.

Při představení kritických posthumanitních věd uvádí tři teoretické principy: touhu po dostatečném pochopení, odlišnou empirii a odnaučování se. Uvažuje o nich ve vztahu k praktickým příkladům, kterých není napříč postdisciplinárním polem málo. Kritickým posthumanistickým prismaticem přistupujeme například v pedagogické praxi skrze přístupy k dynamikám vy-

21 Tamtéž, s. 146.

22 Z anglického: „Feminist, gender, queer, LBGTQ+ theories, post- and de-colonial studies, critical race theory, environmental studies and eco-criticism, disability studies, neo-materialism, and Critical Posthumanism are crucial instruments to help steer the contemporary university curricula and research agenda across the pitfalls of the posthuman convergence.“ Tamtéž, s. 147.

učující–studující; v oblasti práva při obhajobě ne-lidských entit; v informatice jako celistvým komplexním problémem zdůrazňujícím materialitu technologií a dopad na životní prostředí při jejich vývoji a užívání apod.

Kritický posthumanismus je politickým projektem. Výzva k transformaci produkce vědění v podmínkách neoliberálního kapitalismu je výzvou strukturální i osobní. Tlak na produkci a profit se zrcadlí v akademické produkci jako každé jiné, a jelikož je to prostředí autorce blízké, v publikaci představuje i vizi posthumanistické univerzity založenou na zpomalení, postdisciplinaritě, relacionalitě, vzájemném respektu. Braidottiová je velmi specifickou filosofkou, která na rozdíl od jiných předkládá ucelený episteontologický rámec ve své teoretické komplexitě, snaží se ale i o překlad těchto abstraktních myšlenek do jazyka praktických manifestací, někdy se jedná téměř až o návod, jak na kritický posthumanismus v praxi. Představuje rámec, v němž můžeme objevovat nové konfigurace sociální imaginace a prozkoumávat obzory postantropocentrické společnosti pro solidární posthumanistické časy. Je však nutné poznamenat, že výše zmíněné koncepty jsou silně ovlivněny teorií a filosofií, jež Braidottiovou předchází.<sup>23</sup> Nejedná se o přelomové nebo snad originální myšlenky či vize, ale jejich kreativní a ambiciózní syntézu v koherentní celek.

## Doporučená literatura

- Braidotti, R., *Posthuman Critical Theory. Journal of Posthuman Studies*, 1, 2017, No. 1, s. 9–25 [cit. 12. 4. 2023]. Dostupné z [www.https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.1.0009](http://www.https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.1.0009).
- Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press 2013.
- De Landa, M., *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*. London, Bloomsbury Academic 2015.
- Ferrando, F., *Philosophical Posthumanism*. London–New York, Bloomsbury Academic 2020.
- Fullow, M., *Media Ecologies*. Cambridge, MIT Press 2005.
- Guattari, P.-F., *The Three Ecologies*. London, Continuum 2008.
- Haraway, D. J., *Manifestly Haraway*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2016.
- Haraway, D. J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago, Prickly Paradigm Press 2003.

---

<sup>23</sup> Považuje se za deleuziánku, čerpá ze Spinozy a mnoha současných filosofů a filosofek, teoretiků a teoretiček, které může čtenář najít mezi tituly doporučené literatury.



- Hörl, E. H., *General Ecology: The New Ecological Paradigm*. London–New York, Bloomsbury Academic 2017.
- Latour, B., *Politics of Nature*. Cambridge, Harvard University Press 2004.
- Parikka, J., *Genealogie médií*. Praha, Karolinum 2020.
- Protevi, J., *Deleuze and Geophilosophy*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2004.

# Kočka a chrt

## Derridovská poznámka k estetice zvířat

**Martin Kolář**

Fakulta umění a designu Univerzity Jana Evangelisty Purkyně  
v Ústí nad Labem

Metropolitní univerzita Praha

Martin.Kolar@ujep.cz

---

### Abstract:

#### The Cat and the Greyhound: A Derridean Observation on Animal Aesthetics

The starting point of our thinking is not only the post-human questioning of the animal – the “animot” – opened by Jacques Derrida in *L'Animal que donc je suis* and the actualization of the problem of logocentrism, but also the theme of the thinking of the other, or rather the “infinitely other” who is looking at me. And this also in the sense of a certain Lacanian notion of the mirror. Therefore, we will also focus on the problem of the gaze, the eye and the image in the sense of separation, as Michaela Fischer writes about it in *Fragmentární vidění. Rancière, Derrida, Nancy* (Fragmentary Vision. Rancière, Derrida, Nancy), and the making present of seeing, re-representation and a certain archaeology and nostalgia from the point of view of Derrida in *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Our guides for this wandering about in the post-human world will be John D. Caputo's *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, as well as Jacques Derrida's cat and Michaela Fischer's greyhound.

**Keywords:** animot, animal, cat, eye, representation, vision

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.145>

---

„Jak moudře příroda nařídila  
těma samýma očima plakat a vidět,  
že když se dívala na předmět marný,  
abychom byli připraveni si stěžovat.“

Marwel<sup>1</sup>

---

1 Derrida, J., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Réunion des musées nationaux 1991, s. 129.

„Kianty totiž od malička před fotoaparátem rád ‚pózoval‘: jakmile si uvědomil, že se mu věnuje zvýšená pozornost, zaujal hrdé držení těla a v obličejí se mu ustálil suverénní výraz.“

Michaela Fišerová<sup>2</sup>

„Knihami a z knih jsem se poučil, že nebesa nejsou vůbec humánní a člověk, kterému to myslí, také vůbec humánní není, ne, že by nechtěl, ale že to odporuje správnému myšlení.“

Bohumil Hrabal<sup>3</sup>

## Metafyzika?

Jakýmsi metodickým východiskem následující úvahy je přemýšlení, jímž John Caputo v knize z roku 1997 *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*<sup>4</sup> interpretuje Jacquesa Derridu. Caputo naznačuje jistý metafyzický ráz Derridova prožívání světa. Je to dle Caputa: „(..) nemožná hypotéza: Jacques Derrida má náboženství, jisté náboženství, své náboženství, a neustále mluví o Bohu. Smysl Derridy jako autora je náboženský, ale bez náboženství a bez Boha – a nikdo tomu nerozumí.“<sup>5</sup>

A právě zde se objevují i jeho „slzy“: „Je to úžasná scéna, jako by k našemu překvapení a rozpakům – nebo k jeho překvapení: nepřekvapil snad on sám sebe? Jacquesa Derridu v jeho kněžském domě, *coram dea*, osamocěného před Bohem, s hlavou skloněnou, s očima plnými slz, aniž by věděl, že ho pozorujeme!“<sup>6</sup>

Možná, že to má původ nejenom v našem voyeurství, ale i v jeho stylizaci se do postavy zvláštního sefardského „Augustina“ z El Biaru..., pro kterého byl pohyb dekonstrukce, v její tradici, tedy v unikání, zasazen do stálého gesta, gesta transcendence. Je to překračování reprezentací, předvídatelného a plánovatelného: „(..) takže dekonstrukce jako pohyb transcendence, znamená exces, překročení stabilních hranic přítomného, a proto je v ní tolik možného. Dekonstrukce je vášně pro transgresi, vášně pro překračování hranic.“<sup>7</sup>

2 Fišerová, M., *Fragmentární vidění: Rancière, Derrida, Nancy*. Praha, Togga 2019, s. 13.

3 Hrabal, B., *Přiliš hlučná samota*. Praha, Odeon 1989, s. 12.

4 Caputo, J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington, Indiana University Press 1997.

5 Tamtéž, s. xviii.

6 Tamtéž.

7 Tamtéž, s. xix.

Tento proces je vyvolán jakožto reakce na nerepresentovatelné a nemožné. Vztahuje se vždy k přízraku něčeho nepředstavitelného a nepředvídatelného. A je samozřejmě i provokací. Provokací, která tázáním se po nemožném, opakuje strukturu náboženské zkušenosti.

## Zvíře

Předchozí metodická poznámka nám umožňuje čtení Derridova textu *L'Animal que donc je suis* v rámci aktualizace Lévinasova myšlení druhého, v posunu k nekonečně druhému, který se na mne dívá. Právě v tom je zakládán požadavek zvířete i animalita člověka. Tento moment, příkladem je i text Michaely Fišerové (viz motto II), vytváří figuru autobiografického zvířete a otevírá i tázání po pohledu druhého a patosu s tím spojeného. Otázku po spojení člověka, tedy pohledu, jenž si projektuje svoji představu zvířete, a nelidského zvířete, které se však dívá zpět na lidi. Daná tradice, tradice pohledu, se vztahuje nejenom k jakémusi pozastavení zraku v imaginárním zrcadle jiného, ale i k nevidění, ke slepým a zastaveným vzpomínkám.<sup>8</sup> To, co je pro Derridu problematické ve vztahu člověka a zvířete, rostliny, je přivlastnění.<sup>9</sup> Zvláštní dogma, vycházející ze západní tradice, o rozlišování jiného, na základě vztahu k sobě samému. Tím je člověk odlišován od zvířete. Ve všech případech je východiskem struktura „(..) vztahu k sobě samému jako takovému (..)“.<sup>10</sup> Derrida proto dekonstruuje binární opozice člověk × zvíře, člověk × rostlina, avšak nevyklučuje rozdíly mezi nimi. Proto analyzuje vztah člověk–zvíře a pracuje s jinou nebinární logikou, kterou označuje termínem limitrophy.<sup>11</sup> Můžeme tak hovořit o strategii hranice, jak to je zřejmé z následující definice: „Limitrofie nabízí strategii pro zpochybnění platnosti těchto vnímaných hranic identifikací mezer, prostorů, diskontinuit, prostřednictvím zkoumání vsunutého prostoru mezi tím, co tvoří, a tím, co se odchyluje.“ (..) „Limitrophy jsou tedy mé objekty. Nejen proto, že se to bude týkat toho, co raší nebo roste na pomezí, kolem limitu, udržováním limitu, ale také tím, co limit živí, vytváří, zvyšuje a komplikuje. Vše, co řeknu, bude spočívat rozhodně ne ve smazání meze, ale v jejím znásobení, ve zkomplikování, v zahuštění, odčarování, přeložení a rozdělení hranice tím, že se bude zvětšovat a násobit... [Limit] je propast: Diskuse stojí za to, jakmile jde o určení počtu, formy, smyslu nebo struktury, konzistence této propastné meze, těchto hran, této plurální a opakovaně skládané hranice.“<sup>12</sup>

8 Derrida, J., *Mémoires d'aveugle*, c. d.

9 Derrida, J., *L'Animal que donc je suis*. Paris, Galilée 2006, s. 24.

10 Tamtéž.

11 Tamtéž, s. 53.

12 Tamtéž, s. 29–30.

Jak je z citace zřejmé, nejedná se o smazání hranice. Derrida nezpochybňuje existenci krajní meze. Jde mu ale o její přestrukturování a v jistém slova smyslu i o zmnožení. Pojetím meze, kterou reprezentuje linie, čára, hrana..., vytváří Derrida alternativu jakožto dynamické hranice, ukotvené v pohybu vnitřku a vnějšku toho, co vymezuje, můžeme tak hovořit o komplexních a plurálních „*limitropech*“. V případě zvířat nám zmíněná klasická hranice, vycházející z ustáleného zvyku, dogmatu,<sup>13</sup> zpodobňuje pojmově definovat jiné. Dle Derridy se jen pokoušíme do našeho jazyka převést nepřístupné a cizí pojmy, idiomy, které popisují zvíře. Zvíře je však jedinečné v mnohosti. Nejenom, že se váže naše promluva o něm k okamžiku, ale je i jedinečnou živou bytostí. A Derrida by dodal, je bytostí, kterou se já vidím, příkladem je zde jeho kočka a její znepokojivý pohled. Jak píše Derrida: „Často se ptám sám sebe, abych zjistil, kdo jsem – a kdo jsem právě teď, kdo jsem ve chvíli, kdy mě překvapí nahého, v tichosti, pohled zvířete, například kočky (...)“<sup>14</sup>

Pohled zvířete je znepokojující, vyvolávající otázku, proč já jako zvíře (ve své nahotě)<sup>15</sup> pocítuji stud před jiným zvířetem. Derrida toto zvíře pojmově osvobozuje použitím obecného termínu *animot*.<sup>16</sup> A to na základě uznání mnohosti individualit. Tím se, mimo jiné, dostává k etice zvířat.

## Animot

„Násilí páchané na zvířeti navíc začíná tímto pseudopojmem, ‚zvíře‘, toto slovo se používá v jednotném čísle, jako by všichni živočichové, od žížaly až po šimpanze, tvořili homogenní celek, kterému ‚člověk‘ radikálně odporuje.“<sup>17</sup>

V reakci na to Derrida zavádí termín *animot*, slovní hříčku založenou na rozdílu psaného a mluveného jazykového projevu (což je pro Derridu typické). Termín *animot* je vlastně nepřeložitelný, a proto lze jeho význam jen popsat: „Slovo ‚*animot*‘, které při výslovnosti vytváří množné číslo ‚zvířata‘, v jednotném čísle odkazuje na jejich extrémní rozmanitosti, jež ‚*l’animal*‘ překrývají. (...) slovo zvíře je tak jen označení.“<sup>18</sup>

Jedná se tudíž o hybridní termín, který se přizpůsobuje neredukovatelné mnohosti živých bytostí. *Animot* je nelogismus umožňující zbavit se rozdílu mezi zvířetem a mnou.

13 Vzpomeňme jen na Anatola France. France, A., *L’île des pingouins. La révolte des anges*. Scotts Valley, CreateSpace Independent Publishing Platform 2016.

14 Derrida, J., *L’Animal que donc je suis*, c. d., s. 17.

15 „S výjimkou člověka v podstatě žádné zvíře nikdy nepřemýšlelo o oblékání.“ Tamtéž, s. 19.

16 Tamtéž, s. 10–11.

17 Tamtéž.

18 Tamtéž, s. 12.

## Pohled kočky a hypotéza zraku

Pohled Derridovy kočky nám tak znova otevírá téma zraku. Pro Derridu existuje zvláštní výjimka, která je charakteristická pro lidské oko. Podstata lidského oka tkví i v oddělení jeho optické funkce.<sup>19</sup> Derrida však na funkci oka v souvislosti s hraniční linií člověk/zvíře nahlíží jinak. Pozastavení pohledu u člověka je způsobeno i skrze slzy. Znovu tak naznačuje problematiku vidění a nevidění skrze něco specificky lidského. Text *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* končí slovy: „Slzy, které vidí... Věříš? – Nevím, musíš věřit. (...).“<sup>20</sup> Rozdíl meze determinující člověka je vázán na termín „věřit“, možná i doufat. Tedy ve smyslu věřit, doufat, vidět, nahlédnout. Můžeme hovořit o myšlení skrze zrak. Dle Derridy nejde o jasnost, kterou vidění poskytuje. Jde o to, že o vidění je nutné prosit. Když se člověk modlí za zrak, doufá a současně začne i uvažovat o tom, zdali bude vidění obnoveno. „Člověk pak začne *myslet* očima. Jeho vlastníma, a ne očima zvířete.“<sup>21</sup> Aby člověk viděl, musí myslet, a aby mohl myslet, musí plakat. Taková je jedinečnost odlišnosti lidí. V *Mémoires d'aveugle* se Derrida zaměřuje na víru, možná i ve smyslu konverze. Vrátit slepci zrak lze přímo, zázrakem nebo vyléčením, ale lze jej vrátit i hrou na záměny, alterace a substitute. Zrak se pak stává hmatem, sluchem, nasloucháním a také myšlením a vírou. Přechod přes čas pauzy, pozastavení pohledu, však není bez následků. Z nevidění se rodí další, nová víra.

## Epilog – Jůlinka

V románu Zdeny Salivarové *Honzlová*<sup>22</sup> je jednou z postav kočka Jůlinka. Život z této kočičí dámy vyprchal kopancem místního pitomce: „Jůlinko, zašeptala jsem a přiklekla k ní. Podívala se na mě, vnitřní blanky se jí najednou zatahovaly přes panenky, svět mizel, všechno pro ni přestalo existovat.“<sup>23</sup>

Nevidění, blanky a zakalený pohled, jakožto zkušenost a metafora konečnosti jsou však v další části povídky vystřídány v pohádkové scéně nadějí: darem vidění a neviditelnosti i proměnou celé bytosti.

„Pivo mu chutnalo. Dal si ještě tři. Najednou se podívá do tmy za oknem a v té velké tmě zářily dvě zelené oči jako semaforey. I sakra, povídá si, to vypadá, že jsem tu potvoru trefil málo. Pudu ji dorazit. Vyšel ven a rozhlédl se.

19 Samozřejmě se zde například spolu s Bataillem můžeme ptát po funkci oka. Mimochodem právě Georges Bataille v beletristickém textu *Histoire de l'œil* tuto funkci posouvá od běžného vidění. Bataille, G., *Œuvres complètes 1922–1940*. Paris, Gallimard 1970–, s. 67–69.

20 Derrida, J., *Mémoires d'aveugle*, c. d., s. 130.

21 Tamtéž, s. 119.

22 Salivarová, Z., *Honzlová*. Toronto, 68 Publishers 1972.

23 Tamtéž, s. 249.

Ty oči najednou nikde. (...) To zařídila ta stará kočka. (...) stala se z ní krásná černovlasá princezna se zelenýma očima jako semaforey. (...) Když zavřela oči, byla ve tmě neviditelná.<sup>24</sup>

Možná, že kdyby Jacques Derrida znal popsany příběh, zařadil by kočku Jůlinku do svého bestiáře. Protože právě v tomto pohádkovém příběhu se metaforicky stírá rozdíl mezi člověkem a zvířetem, které je vždy někdo jiný. Ale i zvířetem, které chceme v jeho neuchopitelnosti vidět ve své projekci. V proměně, po které toužíme a jež je naším pokušením i vírou, a také již v úvodu zmíněným stálým gestem unikání, převrstvování, transgresí současného horizontu.

---

24 Tamtéž, s. 279.

---

## Shrnutí

---

MICHAEL HAUSER

### Od posthumanismu k hyperhumanismu

Humanismus se nalézá v krizi, která má tři hlavní důvody. Je způsobena teoretickou kritikou ze strany poststrukturalismu, feminismu, postkolonialismu a environmentálního myšlení. Dále je vyvolána vědeckým a technologickým vývojem (biogenetikou, evoluční teorií, robotikou, umělou inteligencí) a konečně také vědeckým a technologickým kapitalismem. Jsme v posthumánní době přechodu, která nás vybízí k hledání alternativních pojetí lidské bytosti. Článek představuje pojetí vypracované Rosi Braidottiovou, která patří k neomaterialistickému posthumanismu. Čtenáře seznamuje s argumentací Claire Colebrookové, podle níž si posthumanismus zachoval předsudek o hodnotě života. Ten je zapotřebí překonat a přijmout perspektivu vymřelí. Ukazujeme pak koncepční problémy a myšlenkové rozporny těchto teorií a navrhuje rozvíjet odlišnou alternativu, jíž je hyperhumanismus.

**Klíčová slova:** posthumanismus, nový materialismus, antropocentrismus, Rosi Braidottí(ová), Claire Colebrooková, Theodor W. Adorno, Alain Badiou, hyperhumanismus

VÍT POKORNÝ

### Post-trans-meta: k pojmové analýze posthumanismu

Posthumanismus je v tomto textu představen jako problém a analyzován z hlediska pojmové roviny, která zahrnuje další související pojmy, jakými jsou antropocentrismus, humanismus či antropocén, a zejména pak oblast předpon, tedy výrazy posthumanismus, transhumanismus, dehumanizace, nelidskost a nelidské, předlidské či subhumánní. Problém posthumanismu je zde interpretován v kontextu interregna jako doby přechodu, mnohočetné krize a proměny lidského v nelidské. Problém posthumanismu je uchopen jako problém filosofické antropologie kombinované s otázkou po místě člověka v kosmu, jako problém ontologický spojený se vztahem mezi identitou a hybriditou a jako problém eticko-politický spjatý s otázkou lidského technologického panství a kontroly. Posthumanismus je chápán jako příležitost pro formulaci obrazu transverzálního myšlení.

**Klíčová slova:** posthumanismus, transhumanismus, metahumanismus, dehumanizace, humanismus, transverzalita, interregnum



MARTIN RITTER

### **Starost na Zemi po humanismu**

Primárním cílem stati je představit posthumanismus jako myšlenkový přístup, který potřebujeme v éře antropocénu. Posthumanismem míním myšlení překonávající slabiny humanismu a zdůrazňující podstatnou propojenost člověka s jeho prostředím. Se zřetelem k této „ekologické“ dimenzi posthumanismu se s oporou v Bernardu Stieglerovi zaměřím na vztah mezi člověkem a technikou. Stieglerovy úvahy ukazují, že se člověk v éře antropocénu navzdory své rozumové schopnosti stává nerozumnou silou, která vtahuje do spirály destrukce i ostatní živé tvory technickým systémem, jež vytváří ve sdíleném pozemském prostředí. Toto prostředí je orgánem planetárně působícího, a zároveň planetárně závislého lidstva, jež proto musí převzít zodpovědnost za Zemi.

**Klíčová slova:** antropocén, Martin Heidegger, humanismus, posthumanismus, starost, Bernard Stiegler, technika

PETR PRÁŠEK

### **V dialogu s jinou-než-lidskou přírodou. Přínos a meze Abramovy posthumanistické ekofenomenologie**

Paradoxem antropocénu je, že se člověk stal celoplanetární mocností, a přesto čelí nebyvalé ekologické krizi a dalším silám, jež ovládat nedovede. Řešením není ani víra v dosud neexistující inovace technologií, nýbrž zcela nový postoj člověka k sobě samému i všem mimolidským bytostem a entitám: posthumanismus. Příroda totiž nemluví jen lidskými hlasy a člověk vždy byl a stále ještě je schopen těmto hlasům naslouchat. Podle ekofenomenologa Davida Abrama je to však stále obtížnější, neboť jsou přehlušovány čistě lidskou logikou abstraktního myšlení a vědecko-technické společnosti. Článek se zaměřuje na význam jeho myšlenek z hlediska posthumanismu a ekofenomenologie jako takové. Prostřednictvím toho se snaží ukázat, v čem tkví smysl fenomenologie aplikované na jednu z největších výzev současnosti a proč by měla jít dále než Abram.

**Klíčová slova:** ekofenomenologie, posthumanismus, environmentální etika, krize, David Abram

MICHAELA FIŠEROVÁ

### **Člověk a „zvíře“, které není jeho protikladem: od dekonstrukce k etice biocentrismu**

Příspěvek vyzývá k revizi antropocentrismu průzkumem novověkého filosofického vymezení pojmů člověka a zvířete. Prostřednictvím Derridovy dekonstrukce autorka ukazuje, jak systematická filosofická opozice vůči animalitě pomáhala budovat moderní humanismus: lidské ovládlo nelidské skrz definici zvířete coby člověku nerovné, podřadné, nedostatečné bytosti. Článek navrhuje vymanit pojem zvířete z takto asy-

metricky konstruované binární opozice. Pomocí Derridovy kritické revize „animálních“ idiomů zatížených antropocentrickým předsudkem o lidské svrchovanosti se autorka dostává k filosofickým pozicím biocentrické etiky mezidruhové vzájemnosti. Ukazuje nejen to, jak lze budovat odstup od metafyzických předpojetí znemožňujících filosofickou koncepci symbiózy lidských a nelidských bytostí, ale i to, jak tuto situaci filosoficky řešit. Článek otevírá invenční etické přístupy k zvířatům zaměřující pozornost na neverbální komunikaci a na návrh nových idiomů vztažených k biocentrickým představám o animalitě.

**Klíčová slova:** zvíře, člověk, antropocentrismus, biocentrismus, etika, imaginace, Jacques Derrida

LINDA MUCHOVÁ

### **Módní oděv jako paradigmatický model posthumanismu: teorie a praxe**

Studie se zaměřuje na teoretickou artikulaci východisek a předpokladů tzv. posthumanistického obratu v módní tvorbě. V první fázi se věnujeme spojení módy a modernity, což nás vede k tázání, co vypovídá posthumanistická oděvní móda o povaze modernity. V následujícím výkladu o antropologii oděvu a myšlení tělesnosti poukážeme na proměněné chápání vztahu kultury a přírody, které zpochybňuje premisy klasické, „humanistické“ modernity. Příroda v tomto pojetí nestojí v opozici vůči kultuře a politice, není minulostí lidského rodu, od které by měl být emancipován. Příroda jako utopie nebo prostředek osvobození dostává člověka na stejnou pozici, jakou zaujímala technika. V poslední části podáváme komentovanou ukázkou současné módní teorie, praxe i tvorby v úzkém slova smyslu. Produkce Iris van Herpenové, Husseina Chalajana nebo Garetha Pughy názorně ukazují posthumanistické strategie, v nichž lidské bytí nalézá svou realizaci v úzkém spojení s živly, technikou i organickou přírodou.

**Klíčová slova:** posthumanismus, móda, antropologie oděvu, modernita, Iris van Herpenová, Hussein Chalayan, Gareth Pugh

VERONIKA SELLNER

### **Posthumánní poznání v díle Rosi Braidotti**

Rosi Braidottiová je jednou z nejvýraznějších myslitelek současného posthumanismu. K tomuto termínu přistupuje poučeně, zároveň se snaží o jeho redefinici a aplikovatelnost pro současnou společnost, především skrze kritiku globálního kapitalismu. V textu představíme pojetí posthumanismu této italské filosofky, konkrétně se zaměříme na analýzu konstrukce „posthumánního poznání“ a jí navrhovaných nových metod poznání.

**Klíčová slova:** posthumanismus, Rosi Braidotti(ová), kritická posthumanistická teorie, nový materialismus, metodologie, tvorba poznání

MARTIN KOLÁŘ

### **Kočka a chrt. Derridovská poznámka k estetice zvířat**

Východiskem našeho uvažování je nejenom posthumánní tázání po zvířeti – „animot“, které otevírá Jacques Derrida v knize *L'Animal que donc je suis*, a aktualizace problematiky logocentrismu, ale i téma uvažování druhého, či spíše „nekonečně druhého“, který se na mne dívá. A to i ve smyslu jistého lacanovského pojetí zrcadla. Proto se zaměříme i na problematiku pohledu, oka a obrazu ve smyslu oddělení, jak o něm píše Michaela Fišerová v knize *Fragmentární vidění, Rancière, Derrida, Nancy*, a zpřítomňování vidění, re-representace i určité archeologie a nostalgie z pohledu Derridy v *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Průvodci putování v posthumánním světě nám budou John D. Caputo s *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* a také kočka Jacquesa Derridy s chrtem Michaely Fišerové.

**Klíčová slova:** animot, kočka, oko, reprezentace, vidění, zvíře, reprezentace

Filosofický časopis  
Mimořádné číslo 2/2024

## Kritický posthumanismus

**Hostující editor:** Vít Pokorný

**Odpovědná redaktorka:** Jana Křížová

**Grafická úprava:** Studio Designiq

**Sazba:** Jana Andrlová, 5. května 111, Mělník

**Tisk:** Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, Praha 1

Vydává Filosofický časopis a nakladatelství FILOSOFIA

© Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha 2024

© Filosofický časopis

CC BY 4.0

ISSN 0015-1831 (Print)

ISSN 2570-9232 (Online)

a

© FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu

jako svou 616. publikaci

ISBN 978-80-7007-786-3 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-799-3 (e-book, pdf)

Vydání první

Praha 2024

Tuto publikaci je možné objednat v e-shopu vydavatele: [shop.flu.cas.cz](http://shop.flu.cas.cz)



Toto mimořádné číslo Filosofického časopisu je věnováno posthumanismu, tedy širokému myšlenkovému proudu, který se na filosofické rovině zabývá vztahem lidského a nelidského a navazuje na odkaz poststrukturalismu ve smyslu odvratu od antropocentrického, logocentrického a koloniálního založení myšlení. Publikace vychází z příspěvků přednesených na konferenci *Kritický posthumanismus*, která se konala na FF UJEP v Ústí nad Labem v květnu 2022. Podařilo se zde shromáždit texty, které k problému posthumanismu přistupují skutečně kriticky, tedy jako k výzvě pro myšlení, jejímž jádrem je tázání po místě člověka v kosmu a po povaze naší současné situace. Shromážděné texty jsou tak výrazem společného úsilí o hledání nových podob myšlení a budou jistě vhodným příspěvkem do diskuze o vztahu lidského a mimolidského.

ISSN 0015-1831 (Print)  
ISSN 2570-9232 (Online)  
ISBN 978-80-7007-786-3

E 4236



9 788070 077863