

PROČ NEJSEM BIOTECHNOOPTIMISTOU*

MARTIN ŠKABRAHA

Transhumanismus – konec rozdílu mezi přirozeným a umělým?

Technooptimismem jednoduše rozumím víru v to, že technika/technologie¹ nám umožňují zásadním způsobem přetvořit naše životní podmínky a zejména naši druhovou, biologickou výstavbu tak, jak to vyhovuje našim potřebám a nejdůležitějším emancipačním snům, v nichž jsme zbaveni tragických pout a břemen uvalených na nás přírodou nebo Bohem; tedy víru, která byla v moderní kultuře nejilustrativněji rozvíjena oním žánrem, který nese poněkud záhadný a paradoxní název „vědecká fikce“ (sci-fi).²

Nejnovější podoby technooptimismu lze označit spojením bio-technooptimismu, protože produkty, do nichž dnešní vizionáři vkládají své naděje, už nejsou vůči lidskému tělu vnější zařízení typu verneovských ponorek a skafandrů, ale „frankensteinovské“ technologie měnící přímo lidskou přirozenost (v biologickém slova smyslu), ať už prostřednictvím genetických zásahů nebo strojových implantátů, jako jsou umělé orgány předjímající vznik umělé inteligence.

Za konkrétní příklad současného technooptimismu jsem si zvolil transhumanistické či extropické³ hnutí, na jehož českých internetových stránkách se hned po otevření můžeme dočíst:

* Tento příspěvek je rozšířenou a přepracovanou verzí referátu, který byl pod názvem „Proč nejsem technooptimistou“ přednesen na Foucaultovském kolokviu, pořádaném Ústavem politologie FF UK 29. června 2006 v Praze.

¹ Pro účely tohoto textu používám obě slova synonymně, pomíjím tedy např. marcu-seovské rozlišení techniky ve smyslu výrobních prostředků a technologie jako výrobních vztahů, založených na mocenských praxích ovládnutí.

² Nutno ovšem upozornit, že jde o žánr bytostně dvojnásobný, neboť obsahuje i mnohé předpovědi vyslovené temně, koneckonců již jeho první velký klasik, francouzský spisovatel Jules Verne, měl cit nejen pro obrovské emancipační možnosti vědecko-technického pokroku, ale také pro nebezpečí spojená s různými „vynálezy zkázy“.

³ Slovo extropie je odvozeno jako protiklad entropie a jde tedy o rostoucí míru uspořádanosti systému.

Transhumanismus je nový způsob pohledu na budoucnost. Základem je předpoklad, že lidský druh ve své současné podobě nepředstavuje konec vývoje, ale naopak počátek. Formálně transhumanismus definujeme jako:

1. Intelektuální a kulturní hnutí zdůrazňující možnost, ale také víru ve zlepšení podmínek lidského života využitím rozumových schopností, které pomocí technologie potlačí proces stárnutí a výraznělepší intelektové, fyzické a psychologické schopnosti lidí.

2. Studování a kritické studium důsledků, příslibů a potenciálních rizik spojených s využíváním vědy, technologie, tvořivosti a dalších způsobů, kterými překonáváme základní lidská omezení.

Vědecké objevy a nové technologie nevedou nutně k odcizení člověka světu prostředí ani ke zničení přírody, ale k překonání všech omezení a k otevření se novým a nečekaným podobám lidství, přírody i civilizace. Nové technologie vlastně mění celé směřování a smysl evoluce, a podobného procesu se nemáme proč bát, i když je třeba racionálně a věcně diskutovat o jeho řízcích. Celé hnutí také navazuje na sekulární tradice, které člověka nechápu jako dokonatou a neměnnou bytost vytvořenou bohem, ale jako bytost, která mění svoje prostředí a sama sebe, když se novému prostředí musí také přizpůsobit. Dnešní prostředí i samotné lidské tělo jsou do značné míry propojené s technologiemi, a tento vývoj směřuje k překonání a zničení rozdílu mezi přirozeným a umělým.⁴

Na jednu stranu s těmito tvrzeními mohu souhlasit. Myslím si, že rozdíl mezi přirozeným a umělým v nějakém „metafyzickém“ slova smyslu nikdy pro člověka neplatil. Jsou pěštní klín a oheň přirozené, nebo umělé součásti lidského světa? Není i pro společenstva údajně nejbližší lidem doby kamenné (jako jsou Papuanci nebo Křováci) typická spousta věcí, které s přirozeností ve smyslu biologické danosti nemají nic společného (cílené deformace těla, tabu, podivné rituály)? A nejsou technické aparáty současně zjevným „prodloužením“ přirozených lidských orgánů, smyslů a úkonů?

Na druhé straně se ve mně cosi vzpouzí, jakýsi odpor, který v první fázi nelze nazvat jinak než předsudečný. Osvícenská kultura, na jejíchž vulgarizacích jsme byli školsky vychováni a ke které se sám v mnoha věcech hlásím, nás přitom učí, že předsudky jsou špatné, je třeba je vyvracet, bojovat s nimi a nahrazovat je „skutečným věděním“.

Jenže nejméně od druhé světové války a příslušných děl Frankfurtské školy víme, že osvícenství je „dialektické“ (jak říkali Horkheimer a Ador-

⁴ Viz <http://www.transhumanismus.cz> (cit. 22. 6. 2007).

no⁵ a že „etiologický mýtus“, jak jej kritizuje Zygmunt Bauman, může být spíše než čímkoliv jiným způsobem sebelégitimizace moderního totalitarismu.⁶

Habermasova kritika „liberální eugeniky“

Reflexi takové intuitivní nedůvěry k vědotechnickému procesu poskytuje v aktuálních debatách např. Jürgen Habermas, když kritizuje možnost cílených genetických zásahů do vyvíjejícího se lidského plodu podle přání rodičů:

Zdá se, že se dnes ve znamení neoliberalismu, který se stal globálním, opět obnovuje výbušná směs darwinismu a ideologie svobodného obchodu, která se rozšířila na přelomu 19. a 20. století pod záštitou *pax Britannica*. Nejde už pochoptitelné o nadměrné sociálně darwinistické zobecnování biologických náhledů, nýbrž o medicínsky a současně ekonomicky zdůvodněné uvolňování „sociálně morálních pout“ biotechnického pokroku.⁷

Jádrem Habermasovy polemiky se zastánci liberální eugeniky je hájení nedotknutelného prostoru osobní autonomie, který je narušen, jestliže někdo má možnost změnit genetickou výstavbu druhého člověka v situaci, kdy ten (coby nenarozený) ještě nemá žádnou šanci dát k tomu výslovný souhlas. Německý postmarxistický filosof se v té souvislosti dokonce hlásí k jisté „moralizaci lidské přirozenosti“, ačkoliv si je vědom jejich problematických, poněkud protiosvěcenských konotací. Snaží se ji pochopit „ve smyslu sebe-potvrzení určitého rodově etického sebeporozumění, na němž závisí, zda se i nadále budeme pokládat za bezyvýhradně autonomní jednatel“⁸ a zda se můžeme vzájemně uznávat jako autonomně jednatel osoby.⁹

⁵ Český překlad slavné knihy *Dialektika osvícenství* se podle mých informací připravuje k brzkému vydání.

⁶ Etiologický mýtus říká, že obsahem tzv. civilizacího procesu je proměna zvířete a barbara, jimiž původně jsme, ve skutečnou lidskou bytost. Bauman proti tomu staví tezi, že moderní civilizace v sobě nese obrovský dehumanizační potenciál, neutralizaci tzv. „morálních instinktů“ (tedy svého druhu předsudků), což se naplno projevilo v nacismu. Viz Z. Bauman, *Modernita a holocaust*, Praha 2003, zejména str. 31–66.

⁷ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?*, Praha 2003, str. 31.

⁸ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 35.

Habermasův rozchod s radikální levicí, z níž původně vzešel, je v tomto bodu velmi dobře patrný. Např. slovinický marx-lacanovský filosof Slavoj Žižek v souvislosti s Habermasovými námitkami proti biogenetice říká, že jde nesporně o reálné nebezpečí, na druhé straně ale oproti Habermasovu požadavku zakazu prenatalních zásahů zdůrazňuje:

Myslím si, že toto řešení jednoduše nefunguje; nejenom z toho vulgárního důvodu, že lidé to budou dělat tak jako tak, ale proto, že jakmile jednou víme, že geny mohou být manipulovány, pak se už tohoto vědomí nemůžeme zbavit. To by byl podvod, jistý druh fetišistického rozpolcení, kdy bychom byli v situaci vědění o tom, jak manipulovat s geny, ale současně bychom předstírali, že to nevíme, abychom uchránili svobodu. Takže paradox zde spočívá v tom, že Habermas, ten velký osvícenec, si v zásadě osvojuje onu starou katolickou strážtegi, lepší je nevědět: abychom zachovali lidskou důstojnost, nepokoušejme příliš. Paradoxně je tak Habermas nucen přijmout anti-osvěcenské stanovisko. [...] Jestliže zmanipuluji vaše genetické dědičství, jste nesvobodní; ale jakmile jste si jednou vědomi pouze možnosti mého zmanipulování vašich genů, ztratíte svobodu stejně tak – proč byste měli být více svobodní, když jste si vědomi, že to je ta hloupá přírodní kontingence, co determinuje, kým jste?⁹

Žižkova kritika je podle mého názoru nepřesná. Za prvé, Habermas ne- požaduje zákaz všech prenatalních biogenetických zásahů, ale jejich omezení na ty, které lze označit za terapeutické, tedy odstraňování zjevných zdravotních handicapů, oproti těm, které by měly charakter pouhých tržních zdravot- rencí rodičů, kteří si prostě přejí, aby měl jejich potomek ty a ty vlastnosti; hovoří v té souvislosti o „regulativní ideji“, kterou by se rozhodování mělo řídit: oprávněný je ten zásah, o kterém lze předpokládat, že by s ním dotyč- ný jednotlivec souhlasil. Takový „předpoklad konsensu převádí egocentrický řízené jednání v jednání komunikativní“.¹⁰

Vytknout lze ovšem Habermasovi to, že se zdá podceňovat obtížnost ono- ho rozlišení: co je normální „individuální rys“ a co je „handicap“? Není první jen krajní variantou druhého? Není ta hranice příliš křehká na to, abychom na jejím základě zakázali rodičům vybírat si fyzické vlastnosti svého dítěte? Nevybírají si vlastnosti dítěte již s výběrem partnera, pouze s mnohem větší mírou neurčitelnosti výsledku? A nemá celá lidská činnost ve fázi vysoce rozvinuté technické civilizace takový dopad na přírodu obecně, že biologická

⁹ S. Žižek – G. Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge (UK) 2004, str. 92–93.

¹⁰ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 63–64.

danost je tak jako tak ovlivněna množstvím vedlejších důsledků lidských intervencí, o nichž ti, kdo nesou jejich následky, nemají šanci hlasovat? A není – *last not least* – tím klíčovým rozhodnutím to, zda rodiče vůbec nějaké dítě chtějí a rozhodnou se přerušit antikoncepční praktiky nebo neprovést potrat? Zdá se, že pokud by chtěl být Habermas opravdu důsledný, pak mu skutečně nezbude než postavit se na jednu stranu s křesťanskými konzervativci.¹¹ Což není samo o sobě důvodem k odsudku, je to však přinejmenším zarážející. Výše citovaný Žižkův postřeh je oprávněný v tom, že poukazuje na možnou nekonzistenci v současném Habermasově myšlení.¹²

Především je ale třeba se ptát, zda není u Habermase obecně přecenen rozdíl mezi rodičovským vívem kulturním (tedy výchovou v nějaké tradici, zejména, samozřejmě, náboženské) a potenciálním biogenetickým zasahováním. Habermas předpokládá, že vliv výchovy je pouze relativní

¹¹ Což nakonec, zdá se, opravdu činí – viz jeho široce komentovaný výrok (pochází z eseje *Čas přechodu*) o tom, že „křesťanství – a pouze křesťanství – je konečným základem svobody, svědomí, lidských práv a demokracie, těchto věcí, typických pro západní civilizaci. [...] Do dnešního dne se neobjevila žádná jiná alternativa. Zřejmě z tohoto zdroje a zbytek je jenom postmoderní žvanění.“ Citováno dle článku D. Rause, „Evropský křesťanský comeback“, in *Magazín Christnet.cz*, dostupného na adrese <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=2018&zamysleni=true> (cit. 22. 6. 2007).

¹² Ta by mohla být důsledkem podstatných nedostatků, které byly znatelné již v teorii komunikativního jednání. Nejsem znalcem Habermase, ale myslím si, že její klíčový „argument“ je ve skutečnosti pouze rétorickým skokem. Habermas píše: „Identifikujili strategické jednání a komunikativní jednání jako typy, předpokládám, že konkrétní jednání mohou být klasifikována z těchto hledisek. Nechci používat termíny, strategický a „komunikativní“ jen k popisu dvou analytických aspektů charakterizujících totéž jednání – na jedné straně jako reciproční ovlivňování aktéra jeho protějšky jednajícími účelově-racionálně, a na druhé straně jako proces dosahování porozumění mezi členy životního světa. Spíše mohou být sociální jednání rozlišena podle toho, zda se účastníci adaptují na přístup orientovaný k úspěchu, nebo ten, jenž směřuje k dosahování porozumění. [...] Dosahování porozumění (*Verständigung*) lze považovat za proces dosahování shody (*Einkung*, doslova sjednocení – M. Š.) mezi hovořícími subjekty“ (J. Habermas, „Social Action and Rationality“, in: S. Seidman, ed., *Jürgen Habermas on Society and Politics. A Reader*, Boston 1989, str. 157). Jenže „rozumět si“ ve smyslu mít zhruba společnou definiční situaci, v níž se s druhými nacházíme, např. přibližně stejné významy užívaných slov (což lze chápat čistě funkcionálně), není totéž jako „shodnout se“ ve smyslu sdílet společné priority, nechat se, nesoutěžit sobecky mezi sebou, apod. Nemohu se zbavit dojmu, že Habermas je sveden právě rétorickým posouváním těchto významů, vážně skrytých za argument, že závislost strategického jednání na komunikačním rámci je do našeho světa vnesen, „kus ideality“. Žižkův postřeh o souznění mezi Habermasem a katolickým představením tady nabývá hlubší význam: argument spočívá na svou podstatu katolickém předstupu nadřazení jednoty a shody nad různost a rozpory, což v posledku nelze ospravedlnit jinak než vírou.

a nepřipravuje jedince o osobní autonomii, zatímco vliv biogenetický ano.¹³ Implicitně se tedy opírá o rozlišení přírody (přirozenosti) jako toho, co je nerelativizovatelné dáno, a kultury či společnosti jako toho, co je na tomto daném základě jaksi dodatečně vykonstruováno.

V té souvislosti je příznačné, že Habermas explicitně přiznává své souznění s teorií druhé modernosti Ulricha Becka.¹⁴ Podle francouzského sociologa Bruno Latoura je totiž Beckova teorie, resp. její kantovský (opět podobnost s Habermasem) kosmopolitismus závislý na typicky modernistickém „Velkém předělu“ mezi „reprezentací věcí“ a „reprezentací lidí“, tedy přírodou a společností, jako by tyto pojmy označovaly něco esencialisticky nebo materiálně absolutního a hotového. Latour zdůrazňuje, že příroda i kultura, resp. jejich rozlišení, jsou výsledkem politických praktik, negociace o tom, kdo a jak náleží do našeho světa; „přirozené“ je stejně vykonstruované jako „kulturní“, jsou to jen dvě podoby téhož.¹⁵ Toho si je ve světlejší chvíli vědom i Habermas, když říká:

Poté co Koperník a Darwin vyvrátili naši geocentrickou a antropocentrickou představu o světě a my jsme se cítili být uraženi ve svém narcismu, budeme snad s větší trpělivostí sledovat třetí decenteraci našeho obrazu světa, totiž podřízení těla a života biotechnice.¹⁶

*Toto je opravdu osvícenský pohled na svět, který se snaží otrást všemi náhražkami geocentrismu, jak je moderní myšlení „propašovalo“ do nejrůznějších –ismů novodobých dějin. To, co oproti tomu vede Habermase ke konzervativně znějícím argumentům ohledně nerelativizovatelné autonomie individuálního života by se dalo spojit s jiným postojem, totiž *humanismem*. Vymezení obou stanovisek poskytuje Michel Foucault v textu, jehož citací předjímám pointu tohoto článku. Foucault zdůrazňuje, že pojem humanismus může v evropském myšlení označovat velmi různorodé věci, přesto se snaží o obecné vymezení jeho povahy:*

¹³ Viz J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 61.

¹⁴ Viz J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 35–36.

¹⁵ Viz B. Latour, „Whose Cosmos, Which Cosmopolitics. Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck“, *Common Knowledge* 10 (2004) 450–462. Dostupné elektronicky na adrese <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/92-BECK-CK.html> (cit. 22. 6. 2007).

¹⁶ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 66.

Humanismus slouží na zkrášlení a odtvádnění koncepcí člověka, ve kterých je nucen sám hledat úročiště. Myslím si, že proti této tematice, která se tak často vrací a je závislá na humanismu, lze postavit princip kritiky a permanentního utváření sebe samého ve vlastní autonomii, tj. princip, který spočívá v srdci historického sebeuvědomění osvícenství. Z tohoto hlediska nevidím mezi osvícenstvím a humanismem totožnost, ale spíš napětí.¹⁷

Od morálky kodexů k etice starosti o sebe sama

Napětí může být plodné stejně jako ničivé. Důležité je, že je nelze zrušit filosofickou argumentací nebo vyřešit podobně, jako řešíme logické rozpory. Napětí nelze formalizovat, je spíš téměř živočišnou silou, která působí např. mezi dvěma diskurzí, v jejichž nitru lze teprve formalizovat a řešit problémy. Napětí působí na hranicích, je permanentní gravitační hrou odpuzování a přitahování, je to usebírání prostoru mezi prostory, působí v území na pomezí diskurzů, kde na sebe diskurzí naráží, prolínají se, mohou se vzájemně osvětlovat, ale i zatemňovat, když definují vlastní meze srozumitelnosti a racionality. Nexistuje mezi nimi definitivní shoda (byť i na tom, o čem a proč spolu nesouhlasí), mohou pouze metodou zkoušek a omylů dojednat svůj *modus vivendi*.

V takovém napětí, které není předmětem, ale spíš podmínkou možnosti samotného filosofického myšlení, se nacházíme – a to dokonce dvojnásob – také v okamžiku, když se snažíme myslet ne snad soulad či naopak rozpor, ale cosi jako sousedství Foucaultova a Habermasova myšlení na příkladu napětí dvou pojmů: humanismus a osvícenství. Jejich status je přitom odvozený od jiného napětí, kterým lze propojit (ne ovšem smířit) dva uvedené, zpravidla protikladně vnímané myslitelce: napětí mezi morálkou a etikou.

U Habermase je toto napětí (v souladu s mainstreamem současné politické filosofie) chápáno jako pomět mezi otázkou „Co je správné (či spravedlivé)?“ a otázkou „Co znamená věst dobrý lidský život?“. V situaci neredukovatelné světónázorové plurality, se kterou se Evropa vyrovnává nejméně od náboženských válek, je nutné zaujmout ve veřejném prostoru pokud možno neutrální postoj ve vztahu k hledání nějakého posledního účelu, nejvyššího dobra lidského života. Na tuto klíčovou etickou otázku dávají různé náboženské nebo je nahlazující koncepce různé odpovědi, rozhodnout, kdo má pravdu, jednoznačně nelze, a tak nezbyvá než se soustředit na realizaci čisté

¹⁷ M. Foucault, „Čo je osvícenstvo?“, in: M. Foucault, *Moč, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozborovov publikovaných v rokoch 1980–1988*, Bratislava 2000, str. 92.

morálního imperativu, který říká: každý by měl mít stejné právo sledovat poslední cíle svého života v souladu se svou etickou koncepcí dobra.

Vztah mezi správností a dobrem však nelze zcela přerušit, dokonalá neutralita je nemožná. Např. tam, kde nastává spor mezi náboženskou a sekulární odpovědí na otázku přípustnosti či nepřípustnosti potratu, je správné rozhodnout ve prospěch sekulárního přístupu. Kdybychom totiž rozhodli ve prospěch křesťanských konzervativců, nemohli by ateisté sledovat své etické cíle (z kterých např. plyne, že není správné přivést na svět dítě, pro které nevidí rodiče příznivou situaci), zatímco křesťané je sledovat mohou; musí je sice poněkud omezit (musejí se vzdát imperativu, že je-li potrat vražda, pak se mu musí dobrý křesťan nejen vyhnout ve svém životě, ale prosazovat i jeho zákaz v případě druhých, a to ve jménu dosud nenarozeného života), to je ale menší újma, než kdyby se ateisté museli zcela podřídít koncepci dobra, kterou nesdílí, a dostali by se svými jednání mimo zákon; křesťanům nikdo nezakazuje snažit se bojovat proti potratům alespoň ve sféře tzv. občanské společnosti a tím dostát imperativu ochrany nenarozeného života.

V rámci své polemiky s liberální eugenikou používá Jürgen Habermas popsané rozlišení morálních a etických principů následovně:

V podmínkách postmetafyzického myšlení už nelze ani z rodově etického sebezporozumění, do něhož jsou vepsány určité tradice a životní formy, vyvozovat argumenty, které by zvítězily nad nároky platnosti nějaké presumpčně obecně platné morálky (světónázorově neutrálního státu – M. Š.). Avšak tato přednost spravedlivého před dobrým nám nesmí bránit v tom, abychom pochopili, že abstraktní rozumová morálka subjektů lidských práv sama zase najde oporu v nějakém předběžném, všemi *morálními osobami* sdíleném *etickém sebezporozumění* rodu.¹⁸

Tímto etickým sebezporozuměním by zřejmě mělo být porozumění sobě samým jako bezvýhradným autorům vlastního životního přiběhu, což je závislé na existenci autonomie vůči manipulativním instrumentálním zásahům, o jejichž odsouhlasení nejme žádání. Pak se ale objevuje Žižkem nastíněný problém: proč bych si měl připadat autonomnější (svobodnější) tam, kde je má biologická přirozenost determinována naturální kontingencí (nebo nějakým bohem, chcete-li), více než tam, kde jsem ovlivňován technologickými zásahy nebo nespočetem odmalicka zakoušených výchovných praktik, vycházejících z kultury, do které jsem se náhodou narodil?

¹⁸ J. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, str. 51.

Aniž bychom tuto otázku uspokojivě zodpověděli, podvěme se, jak protiklad morálního a etického pracuje v myšlení Michela Foucaulta. Francouzský filosof, z jehož díla jsou v této souvislosti klíčové *Dějiny sexuality* a menší pozdní texty, používá pro popis problému několik komplementárních pojmů. Mj. rozlišuje morálku v širokém slova smyslu, od morálky v užším slova smyslu, již má na mysli „morálku kodexů“, která klade důraz na to, aby skutky byly v souladu s určitými pravidly či předpisy. Vedle této morálky staví morálku „směřující k etice“, jejíž podstatou je konstituce subjektivní prostřednictvím „asketické“ snahy o sebepoznání a sebeovládnutí. Oba tyto přístupy jsou provázány, Foucault se ovšem domnívá, že předkřesťanský řecký svět kladl větší důraz na druhý z nich, tedy na sebezvtaž a sebeutváření.¹⁹ To jej přitahuje a je to hlavní východisko jeho zkoumání, v němž mu nejde jen o historické bádání, ale také o to, jak je využít pro reinterpretaci naší vlastní situace.

Technologie sebe samého

Za tímto účelem zavádí Foucault do svého myšlení pojem technologie. Rozlišuje čtyři hlavní druhy technologií: 1) technologie výroby věcí a zacházení s nimi, 2) technologie znakových systémů, 3) technologie moci a ovládnání a 4) technologie sebe samého.²⁰

Každá z těchto technologií je více nebo méně (přímo či nepřímo) spojena s ovládnáním jednotlivců a většinou fungují provázaně. Běžně se zkoumají první dvě technologie, Foucault sám se dlouho zaměřoval především na třetí jmenovanou.

V jakém smyslu hovoří o technologiích v úvodu zmínovaní transhumanisté? Je vcelku nesporné, že jejich pozornost se zaměřuje především na technologii v prvním a druhém slova smyslu – autoři, na něž se transhumanisté nejčastěji odvolávají (jako Ray Kurzweil a další osobnosti kolem časopisu *Wired*), jsou zpravidla magové umělé inteligence a kyborgizace, zakořenění v prostředí bouřlivě se rozvíjejícího světa computerové techniky.

Poučení Foucaultem však víme, že tyto technologie neexistují v žádném instrumentalistickém vakuu, ale že stejně jako jsou v kapitalismu výrobní prostředky vestavěny do sítě výrobních vztahů, tak i technologie transhuman-

¹⁹ M. Foucault, *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*, Praha 2003, str. 36–45.

²⁰ Viz M. Foucault, „Technologie sebe samého“, in: M. Foucault, *Moc, subjekt a sexualita*, str. 187–188.

nistických vizí předpokládají určitý rámec sociálních, politických a kulturních praktik, v němž jediné mohou nabývat funkční význam.²¹

Jak je patrné z citovaného úvodu na webových stránkách tohoto hnutí, transhumanisté vědomě navazují na modernistickou rétoriku člověka jako sebetvůrce, člověka pojímaného antiesencialisticky, člověka jako bytosti, která je tím, čím se udělá. Tato rétorika se staví proti pojmu rigidní lidské přirozenosti jako něčeho definitivně daného vyšší autoritou (Boha, bohů nebo Matky přírody) a trvá na neustálém a vždy znovu započínaném svobodném tvoření sebe sama.

Toto vyprávění má svůj historický kontext, jímž je vzestup buržoazie a kapitalismu, kontext, který je v podstatě přítomen v našem veřejném prostoru dodnes jako určitý závažný vzor: člověk má být tím, čím se udělá. Je dobře známo, že za touto rétorikou, dnes prezentovanou např. v podobě étosu flexibility, se může skrývat nová forma mocenských vztahů, nadvlády a panství, jak ji popisují Zygmunt Bauman nebo Ulrich Beck.²² Levicová teoretička Nancy Fraserová pak v této souvislosti navrhuje i aktuální čtení Foucaulta.²³

Výše uvážené dva typy morálky (morálka kodexu, tedy morálka v užším slova smyslu, a etika sebeutváření) mají podle Foucaulta dva antické, úzce spojené zdroje: zásadu „starej se o sebe samého“ ve smyslu „zabývej se sebou samým“ (tedy ve smyslu sebereflexe, nikoliv egocentrismu jako čehosi morálně závadného) a delfskou výzvu „poznej sebe sama“, která podle Foucaulta získala během západních dějin nad tou první zásadou převahu – hlavně díky křesťanství a jeho moralce, ale i díky moderní kartézské filosofii.²⁴

Foucault se snaží tuto zděděnou perspektivu obrátit a ukázat, že poznání sebe sama můžeme chápat spíše jako následek jistého typu starosti o sebe sama: např. následkem křesťanského asketismu, který je praxí ctnostného, ke

²¹ Připomeníme v té souvislosti Heideggerův výrok, že „bytnost techniky není nic technického“ (M. Heidegger, „Otázka techniky“, in: M. Heidegger, *Věda, technika a zamýšlení*, Praha 2004, str. 7) – že totiž moderní techniku nelze redukovat na viditelný soubor jednotlivých „udělatek“, ale že to, co ji dělá technikou, je na první pohled neviditelné, za konkrétními (ná)stroji skryté a jen filosofickou analýzou odhalitelné působení „Gestell“.

²² Za čtá díla těchto filosofických sociologů uvedu pouze dvě: Z. Bauman, *Tekoucí modernita*, Praha 2002, a U. Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, Praha 2004.

²³ N. Fraser, „From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization“, *Constellations* 10 (2003) 160–171.

²⁴ M. Foucault, „Technologie sebe samého“, str. 189–191. Analogická tomuto rozlišení je pojmová dvojice *ars erotica* – *scientia sexualis*, kdy je druhý výraz spojen s institucí tzv. doznání – viz M. Foucault, *Yhle k vědění. Dějiny sexuality I*, Praha 1999, str. 68–74.

spáse vedoucího života, je poznání nejskrýtějších koutů vlastního já; pokorně, ba ponížene sebezavření je nutné spojení s tím, že se o sobě dozvídám to, co bych jinak nikdy nepřiznal a se svým já nespojil.

Co je přirozené?

Přestože Foucaultův přístup bývá běžně kladen do protikladu k autorům, kteří hájí přirozenost nebo jakýsi předzjednaný řád bytí, myslím si, že jeho analýzy mocenských vztahů nám budou nejprospěšnější, tj. poskytnou nám nejúčinnější prostředky v boji proti nadvládě a panství,²⁵ tehdy, když najdeme způsob, jak v nějaké reflektované, fundamentalistických konotací zbavené podobě rehabilitujeme ve foucaultovském kontextu právě např. pojem přirozenosti jako něčeho daného (darovaného), nevykonstruovaného, něčeho, co nás dělá tím, čím „přirozené“ jsme, a tak nám dává oporu v obraně před tlakem, který z nás chce učinit něco jiného (podle těch či oněch zájmů a nároků zvnějšíku).

Foucault sám před snadným užíváním slova přirozenost varuje:

Vždy jsem byl trochu nedůvěřivý k všeobecnému tématu osvobození; jestliže k němu totiž nepřistupujeme opatrně a v jistých hranicích, riskujeme, že nás přivede k myšlence existence lidské přirozenosti nebo podstaty, která je v důsledku jistých historických, ekonomických a sociálních procesů zastřená, odcizená nebo uvězněná v represivních mechanismech, a to jejich prostřednictvím. Podle tohoto předpokladu by člověku stačilo prolomit tyto represivní mříže a vzápětí by došel smíru se sebou samým, opět by našel svoji přirozenost, znovu by navázal kontakt svým původem a obnovil by plný, pozitivní vztah

²⁵ Pozdní Foucault je mj. zajímavý v tom, že reformuluje svůj diskurz tak, že uniká některým zásadním námítkám vůči tomuto diskurzu vzhášeným a týkajícím se nemožnosti odvodit z analýzy moci nějaký smysluplný odpor vůči ní – i tento odpor, dokonce i působení oběti na karta, by totiž byl jen projevem moci. (Přiznávána je v té souvislosti debata, kterou vedli v roce 1971 Foucault a Chomsky v jednom pořadu nizozemské televize – viz N. Chomsky – M. Foucault – F. Elders, *Člověk, moc a spravedlnost*, Praha 2005.) Později Foucault mocenské vztahy specifikuje tak, že rozlišuje vztahy praktikované svobody od vztahů nadvlády či panství; obojí je mocenský vztah, vztah nadvlády je jím však paradoxně méně, neboť zabráňuje plnému rozvíjení strategických interakcí a realizaci všech potenciálit. Oproti anarchistickému „svoboda proti moci“ bychom snad foucaultovsky mohli říci: „Čím více svobody, tím více moci!“ Srv. zejména M. Foucault, „Étika starostlivosti o sebe samého ako prax slobody“, in: M. Foucault, *Moc, subjekt a sexualita*, str. 132–154.

k sobě samému. Myslím si, že tuto myšlenku bychom neměli přijmout bez ověření.²⁶

Má-li nějaký smysl hovořit o přirozenosti, pak jen jako o tom, co je součástí mocenských her, které nikdy nelze redukovat na pouhé vztahy represivní (vlastně už ty jsou vždy něčím víc). Přirozenost není libovolným konstruktem, na druhé straně je její nalézání vázáno na konstitutivní praktiky, které jsou nepředvidatelnou praxí svobody. V následujícím citátu se tak s pojmem přirozenost pracuje v typicky foucaultovském dvojnásobném duchu:

Když se v 19. století objevila v psychiatrii, v soudní praxi i v literatuře celá série diskurzů o druzích a poddruzích homosexuality, o zvrácenosti, pederastii, »psychickém hermafroditismu«, umožnilo to jistě velmi výrazný pokrok ve společenské kontrole tohoto území »perverzé«, ale umožnilo to také konstituování »obráceného« diskurzu: homosexualita začala sama mluvit, začala vyžadovat svou legitimitu nebo svou »přirozenost«, a často slovníkem obsahujícím kategorie, jimiž byla medicínsky diskvalifikována. Neexistuje na jedné straně diskurs moci a naproti němu jiný, který mu oponuje. Diskurs, to jsou prvky nebo taktické bloky v poli silových vztahů; uvnitř jedné a téže strategie mohou existovat rozdíly, dokonce i rozpory; naopak mohou beze změny formy obíhat mezi protikladnými strategiemi.²⁷

Inspirováni Foucaultem můžeme tedy užívat slovo přirozenost antisencialisticky jako označení ne nějaké dané substance nebo látky, ale spíš »formální« či ještě lépe *politické* vymezení praktik, v nichž subjekt (bytí i konstituovaný v důsledku původně dohlížecích a represivních disciplín) usiluje o autonomní mocenskou praxi, tj. o svobodu v utváření vlastního života (bez ohledu na původ tohoto života). »Přirozenost« je spíš než ta či ona (biologická nebo kulturní) výbava určitý prostor, který si subjekt osvojil a který je současně zapojen do svého prostředí tak, že umožňuje tomuto subjektu realizovat vlastní strategická rozhodnutí (zatímco vztahy nadvlády jsou v tomto na jedné straně autonomii rušící, na druhé straně zabráňující svobodným interakcím přes hranice onoho prostoru, tj. přístupu ke zdrojům apod.).

²⁶ M. Foucault, »Étika starostlivosti o sebe samého«, str. 133.

²⁷ M. Foucault, *Věle k vědění*, str. 119.

Vylepšovat lidskou bytost?

Vrátíme se nyní k biotechnologiím – jaké je jejich postavení ve vztahu k takto chápaným praxím svobody a takto chápané přirozenosti?

Transhumanistický autor James Hughes²³ popisuje perspektivu v podstatě neomezeného sebevylepšování lidské bytosti: budoucí technologie umožní jednotlivci nepřijímat vlastní biologickou přirozenost a cílenými zásahy upravovat své fyzické i povahové vlastnosti tak, jak to bude nejlépe odpovídat aktuálním potřebám, zájmům a snům. Jednotlivec tak bude konečně svobodný, zbavený všech nezavinených omezení a limit.

Vtip je podle mne v tom, že touto cestou svobodu automaticky nezískáváme, naopak ji můžeme ztrácet. To, čím každý z nás svobodně je a oč se může opírat jako o své autorství, je to, k čemu se vlastním úsilím vypracuje, co sám založí. Jenže co to znamená, k něčemu se vypracovat? Znamená to překonat to, co je pouze dáno (přírodou, společenským původem atd.), udělat něco navíc, iniciovat něco vlastního, co mi nikdo jiný nedaroval a pod čím jsem podepsán jen já se svým úsilím; to je jediná možná cesta k sebeučtění a k poznání, že člověk není bez zbytku určován tím, co je prostě dáno – že se sám může stát původcem svých rozhodnutí.

Abych takto ale mohl vlastní danost překonat, musím ji nejprve přijmout právě jako danost, jako výchozí bod; musím přijmout zodpovědnost za něco, co jsem sám nezpůsobil (počínaje již samotným faktem mého bytí). Biotechnologické sebevylepšování mi sice (bude-li fungovat) umožní snadno získat vynikající vlastnosti, jenže k těm jsem se v takovém případě nedostal snahou, prací, zápasem, sebez(a)koušením, ale vnějším technologickým zásahem, který byl – paradoxně – *dán* (zřejmě někým, za něco a patrně i podle nějakého vzoru, dost možná manipulativně mi vsugerovaného); což jen posiluje závislost na vždy nahodilém, daném uspořádání genů, zatímco moderní ideál svobody předpokládá člověka, který je, jak se říká, tím, čím se udělá (*self-made man*).

Jiný případ: Donna Harawayová, pozoruhodná feministická autorka, ve svém *Kyboržákem manifestu*²⁴ vítá možnost překonat tradiční rigidní identitu a zrelativizovat údajně nepřekročitelné hranice mezi různými formami

²³ J. Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge (MA) 2004.

²⁴ D. Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, in: D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, 1991, str. 149–181. Dostupné na adrese <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html> (cit. 22. 6. 2007).

života: „z našich fází se zvířaty a stroji se můžeme učít, jak nebyť člověkem – mužem (v orig. Man – M. Š.), ztělesněním západního logu.“³⁰

Pozornému čtenáři jejího textu nemůže ale uniknout jeho ironické (zá- měrně?) vyznění. Neustálý důraz na vynalézání nové identity, na neukončitelnou sebe-tvorbu, k níž kyborgizace otevírá nebyvalé možnosti, je vlastně mezi řádky spjat s hledáním té *pravé* ženskosti, té skutečné *přirozenosti*, ke které se nepřiblížíme dogmatickým trváním na zděděných podobách lidství, ale naopak tím, že ji budeme vynalézat, spíš intuitivně než podle plánu.

Ostatně, třeba změny pohlaví, jež umožňuje dnešní medicína, nejsou u těch, kdo je podstupují, žádány jen tak ze zvědavosti, ale proto, že tělo, v němž dotyční vězí, podle nich neodpovídá jejích skutečné *přirozenosti*. Neodpovídá jejich „dané podstatě“, kterou poznáváme tak, že ji nepřestáváme vynalézat ve starosti o sebe samy; řečeno již poněkud archaickým slovníkem: je to esence, již odkryváme v procesu naší nepředvídatelné existence – a je- dině v ní jako její výsledek.

Vnější technologický zásah pak může být smysluplný, jestliže mi pomůže vyrovnat se s nějakou objektivně nepřekonatelnou překážkou, která mi evidentně brání v naplňování toho, co jsem v péči o sebe sama rozpoznal jako svou přirozenost, a která je vlastně formou nadvlády; v takovém případě je technologie něčím osvobozujícím. Může mne ale stejně tak o svobodu připravít, jestliže má technologický zásah jaksi za mne vyřešit problém, s nímž jsem se ve skutečnosti nedokázal vnitřně vyrovnat a od nějž chci de facto utéct – pak je technologie nadvládou, které se dobrovolně podrobují, neboť neumím zacházet se svojí svobodou. Hledání vlastního štěstí pak končí v pa- radoxu spokojeného otroka.

Proč nejsem biotechnooptimistou

Co z toho všeho plyne pro naše úvodní úvahy nad Habermasem a konečně i pro otázku, proč nejsem biotechnooptimistou?

Myslím si, že Habermas má správnou intuici, když hovoří o nutnosti osobní autonomie, která nám umožní být svobodnými autory vlastního života. V dalším kroku ji však pojímá příliš „metafyzicky“ (jakkoliv to u prominenta post-metafyzického myšlení zní překvapivě). Z foucaultovského hlediska, které zdůrazňuje polyvalenci mocenských her, jež se odráží i v samotném

³⁰ D. Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, str. 174.

pojmu *subjektu* (subjekt jako autor, ale i subjekt jako ten, kdo je konstituován doznáváním sebe sama před nějakou autoritou),³¹ je irelevantní, jestli jsme determinováni nahodilou přírodní událostí, členem biogenetickým zásahem nebo disciplinací v rámci nějaké kulturní komunity; tyto mocenské vztahy vždy vyvolávají inverzní protipohyb, působení protimoci, v němž si konstituovaný subjekt vydobývá svou autonomii, zakouší „přirozenost“ jako to, co je mu dáno, ale teprve v „asketickém“ osvojení si této danosti se mu stává opravdu přirozenou...

Důležitější než to, co je zdrojem naší prenatalní biologické výbavy, je schopnost a možnost jejího *osvojení* v praxi péče o sebe sama, z níž teprve dostává smysl morálka jako kodex určitých pravidel, včetně např. regulace zásahů do nenarozeného života. Příkladem předpokládaných regulí může být zákaz takových zásahů, které by dítě prokazatelně zdravotně poškodily nebo instrumentálně podřídily nějakým vyhraněným cílům rodičů; ale také je třeba zohlednit sociálně ekonomické souvislosti: mají mít např. právo na nákladné vylepšování jen bohatí? Nejsou biotechnologie především další zdroj, o jehož distribuci je nezbytné uvažovat s ohledem na politické souvislosti, zejména občanskou rovnost?

Biotechnologie nám dávají nové možnosti, jak onu praxi etické autonomie zvěšovat („poopravování“ některých „přirozených“ překážek osobního rozvoje), ale stejně tak otevírají nové příležitosti pro manipulativní vztahy nadvlády, např. v souvislosti s podřizováním jednotlivců požadavkům trhu nebo morálním kodexům nějaké kultury (potenciální genetické úpravy „nežádoucích“ sexuálních orientací apod.). V každém případě za nás nemožno vyřešit opravdu klíčový problém – jak se vyrovnat s tím, co jsem, a osvojit si svoji danou (ať už jakkoliv a kýmkoliv) situaci tak, abych se v ní mohl stát svobodným autorem vlastních rozhodnutí.

Přirozenost je něco víc než soubor genetických daností. Je to něco, čeho naplňováním se teprve *stáváme tím, čím (vždy už) jsme*; svou přirozeností se musíme *vy-nalézávat* „dělat“, současně si ji však nemůžeme jen tak naprogramovat a pak splnit ten program, není volně „objednatelná a disponovatelná“, jak by řekl Martin Heidegger. Přirozenost nikdy předem neznáme, ale když už ji (vy)nalezeme, víme, že je to právě to, co jsme vždy hledali, celou tu předchozí dobu. Pokud však takový okamžik (faustovské „Jsi tak krásný! Prošli jeni!“) vůbec může nastat...

Technologie sebe sama ve věku transhumanismu by tak neměla příliš podléhat vizím technooptimistů, jakkoliv lákavým. Obtížnost vy-nalézání

³¹ Srv. např. M. Foucault, *Vále k vědění*, str. 72.

231
toho právě JÁ je přímo úměrná vzrůstu možnosti, které nám technologie toho hledání nabízejí.

Why I am not a Biotechnooptimist

Martin Škabrda

In my paper I try to answer the question *Why am I not a biotechnooptimist?* I admit that my position is motivated by certain distrust of technological progress, which is a kind of prejudice. However, as we know from Z. Baumann, prejudices may contain some important moral impulses that are worth of defending.

In order to reformulate my prejudice in terms of philosophical rationality I firstly turn to Jürgen Habermas and his criticism of liberal eugenics. On the one hand, I agree with his focus on the necessity of protecting personal autonomy against illegitimate interventions that undermine individual authorship of our decisions. On the other hand, I – being inspired by B. Latour and S. Žižek – object to Habermas that the distinction he makes between natural and cultural (human-dependent) determination of someone's deal is not crucial; I think Habermas is too much humanist and not enlightened enough, meaning that he looks for some substitute for lost certainties of pre-Copernican world.

Therefore I turn to the late work of Michel Foucault, especially to his difference between morals and ethics, the latter pointing to the *care for oneself* (i.e. a self-reflective and self-trying auto-creation, not an approval of egoism). In this context it is important to reconsider the notions of power and freedom. Usually we tend to oppose them, but – according to Foucault – their relationship is much more complex since they are intertwined in one discourse game. There is, however, a crucial distinction between power relations as such and specific relations of dominance or masterdom; the latter can be normatively interpreted as undesirable because they prevent power relations from full-value development, of which practice of freedom is the best and most advisable example. Nature then might be reasonably described not as essence or material substance but as space of autonomy being permanently fought for in power interaction; nature is that what can be mastered and develop by an individual on his or her own, regardless of its origin. From this Foucauldian point of view the stance of Habermas seems to be too much fixed on nature as a given biological substrate.

Employing this philosophical apparatus, I deal with visions of transhumanist author James Hughes and pheminist Donna Haraway. I conclude that biotechnology can be helpful in emancipatory practices of care for oneself, but it can also strengthen the very danger of escaping this burden as well as intensify various forms of dominance-serving manipulation.