



## FILOZOFIA ČLOVEKA V TALIANSKEJ RENESANCIÍ<sup>1</sup>

Paul Oskar Kristeller

in: Renaissance Thought II, Harper Torchbooks, 1955, New York.

Vrcholné diela talianskej renesancie, či už z krásnych umení, poézie a literatúry, dejepisectva, politického myslenia alebo prírodných vied, sú dobre známe. Venujú sa im viaceré nedávne kvalitné štúdie. No ak sa nemýlim, o prínose renesančného Talianska k učenosti a k filozofii zatiaľ veľa nevieme. Pravda, je tu skupina prírodných filozofov z konca 16. storočia, na vrchole s Giordanom Brunom, ktorá pritiahla určitú pozornosť, a to hlavne pre svoj vplyv na vznik ranej vedy. Ja sa však sústredím na skoršie fázy renesančného myslenia. Už dlhé roky sú hlavným predmetom môjho štúdia. V tejto práci sa namiesto prírodnej filozofie sústredím na filozofiu človeka. Stručne preberiem tri hlavné prúdy, ktoré vo vývoji talianskeho myslenia dominovali v rokoch 1350 – 1520: humanizmus, platonizmus a aristotelizmus.

Termín „humanizmus“ sa v súčasnosti stal sloganom, ktorý je napriek svojej vágnosti takmer univerzálne neodolateľný a príťažlivý. Každého, kto sa zaujíma o „ľudské hodnoty“ alebo o „ľudský blahobyť“, dnes označujeme za „humanistu“, pričom ťažko by sa hľadal niekto, kto by nechcel byť humanistom v tomto zmysle slova, alebo by to aspoň nechcel predstierať. Obávam sa však, že pre potreby tejto eseje je nutné modernú definíciu termínu „humanista“ upraviť. Renesančný humanizmus bol totiž niečím celkom iným, než je súčasný humanizmus. Pravda, renesanční humanisti sa tiež zaujímali o ľudské hodnoty, no tento záujem bol iba niečím vedľajším popri ich hlavnom záujme. Ich hlavným záujmom

bolo štúdium a napodobňovanie klasickej, teda gréckej a po latinsky písanej literatúry. Klasický humanizmus talianskej renesancie bol predovšetkým kultúrnym, literárnym a vzdelávacím hnutím. Aj keď výrazne ovplyvnil renesančné myslenie, jeho filozofické idey nemožno úplne oddeliť od jeho literárnych záujmov. Termín „humanizmus“, označujúci ono klasicistické renesančné hnutie, zaviedli historici 19. storočia, no termíny „humanitné vedy“ a „humanista“, boli zavedené už v samotnej renesancii. Dokonca už niektorí rímski autori označovali termínom *Studia humanitatis* vznešené štúdiu poézie, literatúry a histórie. Tento výraz potom prebrali učitelia ranej talianskej renesancie, aby ním zdôraznili ľudskú hodnotu toho, čo študovali: gramatiku, rétoriku, poéziu, históriu a morálnu filozofiu, v ich dobovom poňatí. Čoskoro sa profesionálny učiteľ týchto predmetov začal označovať termínom humanista. Termín sa v dokumentoch objavil v neskorom 15. storočí a bežným sa stal v 16. storočí.

Za pôvodcu talianskeho humanizmu sa zvykne pokladať Petrarca. Pred ním sa síce objavilo niekoľko osobností, no tieto podľa všeobecnej mienky nemožno považovať za jeho priamych predchodcov. Petrarca bol nepochybne prvou veľkou postavou spomedzi talianskych humanistov. Niekoľko záujmov a tendencií, charakteristických pre taliansky humanizmus, ho však predstihlo najmenej o jednu generáciu. Podľa mňa existujú dva, alebo skôr tri faktory, pomocou ktorých je možné vysvetliť vznik a rozvoj talianskeho humanizmu. Prvým fakto-

rom je domáca talianska tradícia stredovekej rétoriky. Túto tradíciu pestovali učители a notári, a odovzdávala sa z generácie na generáciu ako technika zostavovania listov, dokumentov a prejavov. Druhým faktorom je takzvaný stredoveký humanizmus, čiže štúdium klasickej latinskej poézie a literatúry, ktorý prevítal na školách v 12. storočí najmä vo Francúzsku. Talianske príspevky k stredovekému humanizmu boli v tom čase veľmi skromné. Koncom 13. storočia toto štúdium klasickej latinskej diel preniklo do talianskych škôl a zlúčilo sa s domácou rétorickou tradíciou, ktorá bola oveľa praktickejšia. Vedecké štúdium klasickej latinskej diel sa začalo rozvíjať vtedy, keď sa úspešná imitácia klasickej latinskej diel, založená na podrobnom štúdiu ich diel, začala pokladať za najlepšiu prípravu pre ľudí, čo sa chceli naučiť dobre rozprávať a písať, či už v próze alebo vo veršoch, po latinsky alebo bežnou rečou. Tretí faktor sa k tomuto vývoju pridal v druhej polovici 14. storočia: išlo o štúdium klasickej gréckej literatúry, ktorú západný svet v stredoveku takmer nepoznal. Toto štúdium sa v stredoveku pestovalo najmä v Byzantskej ríši a do Talianska preniklo z východu vďaka intenzívnejším politickým, duchovným a vedeckým kontaktom.

Plodom tejto kombinácie vedeckých záujmov bolo jadro humanistických štúdií, zahŕňajúce latinskú a grécku gramatiku, rečníctvo, poéziu, históriu a morálnu filozofiu. Humanisti obsadili profesorské miesta univerzít vo všetkých týchto odboroch. Zdôrazňovali ich dôležitosť vo vzťahu k iným vedám, pričom získali takmer úplnú kontrolu nad strednými školami, na ktorých gramatika a rétorika vždy tvorili jadro výučby.

Humanisti tiež získali značnú prestíž a vplyv prostredníctvom svojich pozícií v rôznych profesiách. Všetci humanisti totiž neboli spisovateľmi na voľnej nohe, ako sa to často tvrdí: Petrarcovo prípad vôbec nie je typický. Väčšina humanistov patrila do jed-

nej z troch profesionálnych skupín, a niekedy súčasne do viacerých: učili na univerzitách alebo na stredných školách, pôsobili ako tajomníci panovníkov či miest, alebo boli urodzenými či bohatými amatérmi s módnymi intelektuálnymi záujmami. Profesionálnym a spoločenským postavením humanistov možno najjednoduchšie vysvetliť obsah a rozsah ich literárnej tvorby. Vydávali, prekladali a vysvetľovali klasickej gréckej a latinskej autorov a písali o gramatike a filológii. Zostavovali prejavy, listy, skladali básne, tvorili historické diela a morálne traktáty. Množstvo humanistickej literatúry je enormné, a ako celok je omnoho zaujímavejšia, ako nám chcú nahovoriť tí, čo ju nikdy nečítali. Väčšina (aj keď nie úplná) je napísaná v latinčine, čo čiastočne vysvetľuje chabý záujem o ňu v posledných rokoch. Námetka, že v prácach humanistov sa to hmýri rétorickými frázami a citáciami z klasickej diel, je do určitej miery oprávnená, no treba zdôrazniť, že humanisti pomocou tejto klasicistickej a rétorickej latinčiny dokázali vyjadriť nuansy svojej osobnej skúsenosti a skutočnosti každodenného života. Novolatinskú literatúru, v ktorej sa opisujú turnaje a guľovačky v uliciach Florencie 15. storočia určite nemôžeme odmietnuť ako príliš akademickú, hoci jej vyjadrovacie prostriedky nám môžu byť vzdialenejšie, než napríklad maľby z toho istého obdobia, ktoré sa podriaďujú rovnakým štandardom formy a obsahu.

Je isté, že humanizmus mal v rámci renesančných štúdií dôležité miesto. Bolo by však úplne nesprávne predpokladať, ako to často robia moderní bádatelia, že humanizmus predstavuje úplný obraz renesančnej vedy a filozofie, a že mal sklony či cieľ vytlačiť alebo nahradiť všetky tradície stredovekých štúdií, zvyčajne spájané s názvom „scholastika“. Humanizmus vznikol a vyvinul sa v obmedzenom rámci rétorických a filologických štúdií. Humanisti síce niekedy útočili na kolegov z iných odborov tvrdeniami z ich odboru, no tieto odbory ne-



dokázali obohatiť niečím, čo by mohlo nahradiť materiál stredovekej tradície. Humanizmus bol a ostal kultúrnym a literárnym hnutím, obmedzeným svojimi klasickými a rétorickými záujmami. Jeho vplyv na iné odbory, ako napríklad prírodnú filozofiu, teológiu, právo, medicínu či matematiku, mohol byť iba vonkajší a nepriamy.

Tento nepriamy vplyv bol však v mnohých ohľadoch pomerne dôležitý, najmä v prípade filozofického myslenia, ktoré je hlavným predmetom nášho záujmu. Renesančné humanistické hnutie poskytlo filozofom nové štandardy literárnej elegancie a historického kriticismu, dodatočné klasické materiály, a teda mnohé staroveké idey a filozofie, ktoré sa takto oživilo alebo nanovo formulovali a mohli sa kombinovať s inými náukami, staršími alebo novšími. Aj keď humanizmus nebol sám osebe späť so žiadnou filozofiou, jeho program obsahoval niektoré všeobecné idey, ktoré boli pre renesančné myslenie veľmi dôležité. Jednou z týchto ideí bola humanistická predstava o histórii a o pozícii humanistov v nej. Humanisti verili, že klasická antika bola v mnohých ohľadoch dokonalým vekom

a že po nej nasledovalo dlhé obdobie úpadku, temný stredovek. Verili tiež, že úlohou a osudom ich doby je dosiahnuť oživenie klasickej antiky alebo jej vzdelanosti, umení a vied. Konceptiu renesancie, ktorú toľko kritizujú niektorí súčasní historici, teda pomáhali vytvoriť sami humanisti.

Ešte dôležitejší bol dôraz na človeka, späť s kultúrnym a vzdelávacím programom humanistov, ktorým by si renesanční humanisti získali priazeň práve tých súčasných „humanistov“ (hoci súčasným „humanistom“ by sa sotva páčili vzdelávacie ideály svojich renesančných predchodcov). Keď renesanční humanisti nazývali svoje štúdiá „humanitnými vedami“ alebo *studia humanitatis*, tak vyjadrovali presvedčenie, že tieto štúdiá prispievajú k výchove ideálnej ľudskej bytosti, a teda sú pre človeka ako človeka nevyhnutné. Naznačili tak základný záujem o človeka a jeho vznešenosť, a toto úsilie sa explicitne prejavilo v mnohých humanistických dielach. Petrarca, ktorého sme nazvali prvým veľkým humanistom, nám opisom výletu na vrchol hory Mont Ventoux hovorí, že v úžase nad výhľadom si vytiahol Augustínove Vyznania a otvoril ich na náhodnej strane, kde našiel túto pasáž: „Ľudia obdivujú výšky pohorí, prívally morí, korytá riek a pobrežia oceánov, orbity hviezd a zabúdajú na seba“. „Bol som omráčený,“ pokračuje Petrarca „zavrel som knihu, a hneval som sa na seba, pretože som stále obdivoval pozemské veci, aj keď som sa mal už dávno naučiť od pohanských filozofov, že nič nie je obdivuhodné okrem duše. Ak táto je veľká, tak v porovnaní s ňou nič nie je veľké“<sup>2</sup>. Petrarca vyjadruje svoje presvedčenie, že človek a jeho duša sú pravým štandardom intelektuálnej dôležitosti, no používa na to slová kresťanského klasika Augustína a pohanského klasika Senecu.

Približne v polovici 15. storočia napísal florentský humanista Giannozzo Manetti dlhý traktát o dôstojnosti a výnimočnosti človeka, ktorým zámerne odpovedal na

spis pápeža Inocenta III. o mizernom stave ľudstva. Manetti vo veľkom cituje Cicera a Lactania.<sup>3</sup> Dôstojnosť človeka bola obľúbenou témou aj pre neskorších humanistov.<sup>4</sup> Spojenie medzi záujmom o človeka a obdivom antiky vyjadril najjasnejšie veľký autor, nazývaný ľudovým humanistom. Pre Machiavelliho, ktorý si vo svojom výnimočnom dôchodku k rozhovorom s antickými autormi rád obliekal slávnostné šaty, bolo štúdium antických autorov cenné preto, lebo boli ľudskými vzormi, a pokusy o ich napodobovanie neboli zbytočné, pretože ľudská prirodzenosť sa nemení.<sup>5</sup>

Zatiaľ čo humanistické hnutie malo literárny a kultúrny pôvod a charakter, a teda len nepriamo, hoci výrazne ovplyvnilo vývoj filozofického myslenia, druhé veľké intelektuálne hnutie ranej renesancie, platonizmus, malo filozofický pôvod, pričom jeho dopad na renesančnú literatúru bol iba náhodný, aj keď veľmi významný. Keď vezmeme do úvahy platonistickú literárnu produkciu a množstvo nasledovníkov platonizmu, nebol až takým širokým prúdom ako humanizmus, bol však omnoho hlbší, čo sa týka bohatstva ideí i odozvy, ktorú vyvolal medzi svojimi stúpenkami. Pravda, i platonizmus mal svoje strediská, napríklad neformálne a dočasné krúžky typu Platónskej akadémie vo Florencii alebo niektoré literárne akadémie 16. storočia, či zopár profesorských miest platónskej filozofie. No z odstupe nemal platonizmus takú silnú inštitucionálnu a profesionálnu podporu ako humanizmus a aristotelizmus. Vplyv platonizmu spočíval skôr v tom, že jeho idey boli pre jednotlivých mysliteľov a autorov osobne príťažlivé, a to na základe ich zážitkov a sklonov. Táto príťažlivosť sa menila čo do hĺbky i úprimnosti, a ako to už niekedy býva, občas sa zvrhla na obyčajnú módu.

Taliansky renesančný platonizmus, ktorý vyvrcholil Marsiliom Ficinom, vedúcim predstaviteľom florentskej akadémie, a jeho priateľom a žiakom Giovannim Pico della Mirandola, bol v mnohých ohľadoch výhon-

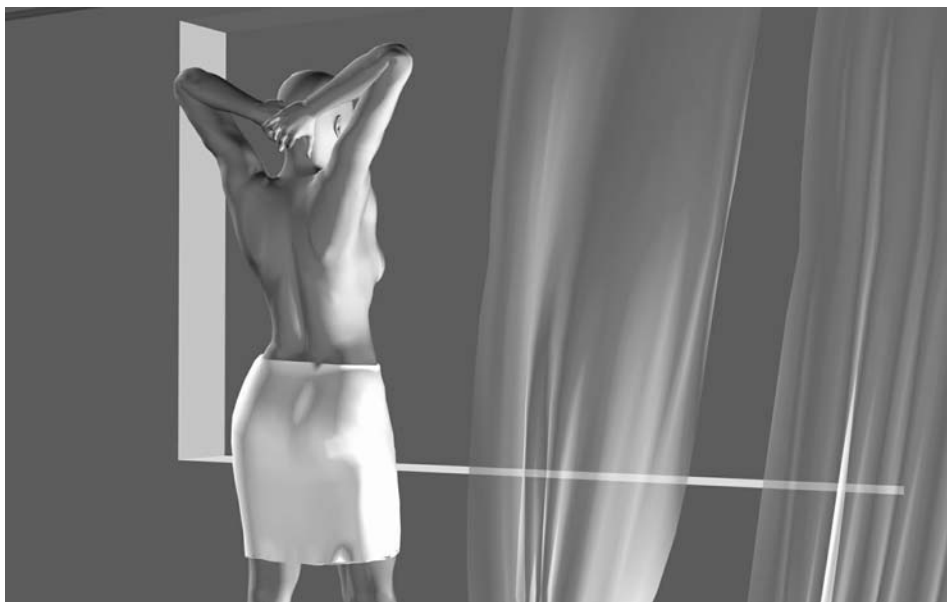
kom vyrastajúcim z humanistického hnutia. Ficino i Pico sa mohli pochváliť dôkladným humanistickým vzdelaním a mali vžitú štylistickú a klasicistickú štandard humanistov, pričom záľubou v Platónovi nadviazali na Petrarca a niektorých iných raných humanistov. Ficinovo úsilie prekladať a komentovať diela Platóna a antických novoplatonikov je porovnateľné s prácou, ktorú na iných antických autoroch odvodili humanisti. Jeho pokusy znovu formulovať a oživiť platonistické náuky verne odrážajú všeobecný trend oživovania antických umení, ideí a inštitúcií. V jednom liste prirovnáva svoje oživenie platonistickej filozofie k znovuzrodeniu gramatiky, poézie, rétoriky, výtvarného umenia, sochárstva, architektúry, hudby a astronómie v jeho storočí.<sup>6</sup> Renesančný platonizmus mal však svoje korene aj mimo tradícií a záujmov raného humanizmu. Jedným z nich bol aristotelizmus alebo scholastika neskorého stredoveku, ktorá prevládala vo vyučovaní filozofie na univerzitách a iných vzdelávacích inštitúciách aj neskôr. Je nepochybné, že Ficino takého vyučovanie absolvoval ako študent Florentskej univerzity, a je rovnako nepochybné, že Pico študoval scholastickú filozofiu na univerzitách v Padove a Paríži. Tieto štúdiá zanechali hlboké stopy v ich myslení i písaní. Toto im umožnilo prekročiť laické a vágne idey raných humanistov a pristúpiť k serióznej a metodologickej filozofickej špekulácii, ktorá mohla vplývať na profesionálnych filozofov, a ktorú brali vážne aj ich filozofickí oponenti. Ficino a Pico sa následne zriekli povrchnej kritiky scholastickej filozofie z úst raných humanistov a ochotne priznali svoj dlh voči Aristotelovi a stredovekým mysliteľom. Pico v zaujímavej korešpondencii s Ermolaom Barbarom bráni stredovekých filozofov zdôrazňujúc, že filozofický obsah je dôležitejší než literárna forma.<sup>7</sup> Ďalším zdrojom renesančného platonizmu, ktorým sa platonizmus líši od humanizmu i aristotelizmu, je dedičstvo stredovekého mysticismu a augustinizmu.

Starší prúd augustinizmu prežil medzi fran-tiškánskymi teológmi aj po 13. storočí, keď sa ústrednou náukou pri vyučovaní filozofie a teológie stal aristotelizmus. Augu- stianizmus prežil aj vo vágnejšej forme v rozras- tajúcej sa populárno-náboženskej literatúre, množiacej sa okolo náboženských spolkov pre laikov. Podľa niekoľkých náznakov Ficina tento druh náboženského spiritualiz- mu silne ovplyvnil, pričom i Picove neskor- šie práce a jeho vzťah so Savonarolom ukazujú, že mal podobné sklony. Keď si uvedomíme, že Ficinova Akadémia v mno- hom pripomínala spomínané spolky pre laikov, pre ktoré bola typická v podstate náboženská atmosféra obohatená o kla- sickú vzdelanosť a svetskú filozofiu, ľahšie pochopíme, akými dojmami zapôsobila Akadémia na vzdelané kruhy medickej Florencie a na predstavivosť ďalších gene- rácií.<sup>7a</sup>

Vďaka týmto dodatočným filozofickým a náboženským zdrojom dokázal platoniz- mus transformovať niektoré vágne idey a ciele raných humanistov na presne artiku- lované a prepracované špekulatívne teórie. Renesanční platonici sa vo svojich prácach

systematickejšie filozoficky vyjadrili najmä tým, že zdôrazňovali človeka, čo bolo jed- ným z najcharakteristickejších úsilí raného humanistického myslenia.

Ficino vo svojej najvýznamnejšej práci Platónska teológia zdôrazňuje výnimočnosť a dôstojnosť človeka hneď v niekoľkých pa- sážach. Človek je nad iné stvorenia nadra- dený rozmanitosťou svojho nadania a zruč- ností, svojím myslením a túžbou preniká všetkými časťami univerza, vzťahuje sa k nim a participuje na nich. Ľudská duša je zameraná na Boha i na telo, teda rovnako na inteligibilný i na hmotný svet. To zna- mená, že participuje na čase i na večnosti. Tieto idey sú stelesnené vo Ficinovej sché- me hierarchie univerza, v ktorej má ľudská duša privilegované a ústredné miesto: Boh, anjelská myseľ, rozumná duša, kvalita a te- lo. Vďaka svojej ústrednej pozícii môže byť duša sprostredkovateľom medzi hornou a dolnou polovicou skutočnosti, medzi intel- igibilným a hmotným. Ficino si mnohé prv- ky svojej schémy vypožičal z novoplatón- skej tradície, ktorú však v rozhodujúcom bode, týkajúcom sa ústrednej pozície ľud- skej duše, úmyselne pozmenil. „To (duša) je



najväčším zázrakom prírody. Všetky ostatné veci pod Bohom sú vždy iba jedným bytím, no duša je všetkými vecami naraz [...]. Môžeme ju teda správne nazvať stredom prírody, stredným pojmom všetkých vecí, rádom sveta, tvárou všetkého, pojivom a spojením celého univerza”.<sup>8</sup>

Tú istú ideu vo svojej slávnej Reči o dôstojnosti človeka prevzal a rozviedol Pico, ktorý zdôrazňuje najmä slobodu človeka zvoliť si spôsob života. Z toho vyplýva, že človek už v hierarchii univerza nezaujíma žiadne pevné miesto, ba ani to privilegované. Človek je od tejto hierarchie úplne oddelený a predstavuje svet sám osebe. Pico svoju koncepciu ilustruje príbehom, v ktorom popisuje, ako bol človek zo všetkých vecí stvorený až posledný, keď už Boh rozdelil všetky svoje dary medzi ostatné stvorenia. „Najvyšší tvorca rozhodol, že ten, komu nemohol nič dať, bude mať všetko, čo vlastní jednotlivé stvorenia. [...] a prehovoril k nemu: Neurčili sme ti ani isté sídlo, ani vlastnú tvár, ani nijakú povinnosť, ó, Adam, aby si mal miesto, tvár a vlastnosti, ktoré chceš mať a ovládať. [...] Tvoje rozhodnutie však nie je vymedzené nijakými hranicami. Túto možnosť sme vopred vložili do tvojich rúk. [...] Nestvorili sme ťa ani nebeským, ani pozemským, ani smrteľným, ani nesmrteľným, aby si ty sám ako svoj najvyšší, dôstojný správca vytvoril akúkoľvek podobu, ktorú si želaš. Môžeš upadnúť do podsvetia a ťažko sa zvrhnúť. Môžeš sa však podľa tvojho najlepšieho presvedčenia povzniesť do výšin božskosti a znovuzrodiť.”<sup>9</sup>

Záujem o človeka a zmysel jeho života určuje aj podobu ďalšej základnej Ficinovej teórie, totiž doktríny nesmrteľnosti, ktorej venuje najväčšiu časť svojho hlavného filozofického diela, Platónskej teológie. Ficino neodsudzuje ani nepodceňuje praktickú časť života, dôrazne však tvrdí, že hlavným zmyslom ľudského života je kontemplácia. Pod kontempláciou rozumie duchovnú skúsenosť, ktorá začína odpútaním našej

mysle od vonkajšieho sveta a pokračuje cez viaceré stupne poznania a žiadostivosti, aby nakoniec vyvrcholila v bezprostrednom nahliadnutí a potešení z Boha. Dosiahnuť toto konečné spojenie s Bohom sa v súčasnom živote podarí len zriedkakedy, a preto Ficino postuluje budúci život, v ktorom sa tento cieľ dosahuje permanentne. Dosiahnu ho tí, ktorí sa dostatočne usilovali počas terajšieho života. Nesmrteľnosť duše sa tak stáva ústredným bodom Ficinovej filozofie, pretože ňou zdôvodňuje interpretáciu existencie človeka ako trvalého úsilia o kontempláciu. Bez nesmrteľnosti by bolo toto úsilie zbytočné, a ľudská existencia by nedosiahla nijaký cieľ. Preto sa filozofia zameraná na teóriu nesmrteľnosti zaujíma predovšetkým o človeka a zmysel jeho súčasného a budúceho života. Záujem o človeka a nesmrteľnosť jeho duše vysvetľuje niekoľko Ficinových vyjadrení, ktoré šokovali niektorých moderných teológov. Hovorí totiž: „človek oslavuje večného Boha kvôli budúcemu životu,”<sup>10</sup> a na jednom mieste zvolá: „Ó teológ, ako ti pomôže pripísať Bohu večnosť, keď ju nepripíšeš sám sebe, aby si sa tak mohol tešiť z Božskej večnosti skrze svoju vlastnú večnosť?”<sup>11</sup> Ficino spája doktrínu nesmrteľnosti s ľudskou dôstojnosťou, pretože tvrdí, že človek, najdokonalejší spomedzi všetkých živočíchov, by bol úbohejší ako zviera, keby zbavený svojej nesmrteľnosti stratil možnosť dosiahnuť prirodzený cieľ svojej existencie.<sup>12</sup>

Centrálne postavenie v univerze a nesmrteľnosť duše sú výsady, ktoré sú aspoň potenciálne spoločné všetkým ľudským bytosťam, aj keď reálne závisia od individuálneho a jedinečného úsilia každej osoby, a tiež aj od intenzity jej kontemplatívneho života. Vo svojej teórii lásky a priateľstva však Ficino kladie filozofický dôraz aj na vzájomné vzťahy medzi osobami. Nie je pravda, že by odsudzoval alebo prehlíadal sexuálnu lásku, no v jeho známej teórii platonickej lásky a priateľstva sa zaoberá skôr duchovným vzťahom, ktorý vzniká medzi dvoma a via-

cerými osobami na základe ich podielu na kontemplatívnom živote. Tvrdí, že na pravom priateľstve sa vždy podieľajú prinajmenšom traja partneri, a to dve ľudské bytosti a Boh, ktorý je základom ich priateľstva.<sup>13</sup> Takto Ficino zabezpečil priame spojenie medzi najvyššou formou ľudských vzťahov na jednej strane, a najintímnejšou osobnou skúsenosťou kontemplatívneho života na druhej strane. Môže preto vyhlásiť, že takto pochopené priateľstvo bolo duchovným putom, ktoré spájalo členov jeho Platónskej akadémie navzájom, i spolu s ním, ich spoločným učiteľom. Ficinova teória platonickej lásky a priateľstva mala na jeho súčasníkov nesmierny vplyv a nasledujúce generácie 16. storočia o nej písali znova a znova, v próze aj vo verši. Termín „platonická láska“ odvtedy získal podivné konotácie, a bolo by určite náročné obhájiť všetky čudáctva v pojednaniach o láske neskorej renesancie. Treba si však uvedomiť, že vo svojich začiatkoch mala táto doktrína vážny filozofický význam, a že za jej horlivým prijatím treba vidieť vzdelaných ľudí, ktorý ju použili ako nástroj na viac či menej povrchnú duchovnú interpretáciu svojich osobných pocitov a túžob. Teória čerpala z antických koncepcií lásky a priateľstva, kresťanskej tradície milosrdenstva a duchovného bratstva, a zo stredovekej koncepcie rytierstva. V dobe, keď boli tieto prúdy stále veľmi živé, mohla jej popularita iba rásť.

Pre florentských platonistov sa koncept človeka a jeho dôstojnosti neobmedzil na súkromnú skúsenosť a na osobné priateľstvo jednotlivcov. Smeroval aj k uvedomeniu solidarite všetkých ľudí, ktorá pred každého jednotlivca stavia celkom konkrétne morálne a intelektuálne záväzky. Tento postoj nájdeme vo Ficinových názoroch na náboženstvo a jeho rozličné podoby. Zdôrazňuje síce, že kresťanstvo je spomedzi všetkých náboženstiev najdokonalejšie, no zároveň priznáva, že náboženstvo ako také je prirodzené pre všetkých ľudí a odlišuje

ich od zvierat. Rôznorodosť náboženstiev prispieva ku kráse univerza, a každé náboženstvo, prinajmenšom nepriamo alebo nevedome, smeruje k jedinému pravému Bohu. Pico ide ešte ďalej: podľa neho majú všetky náboženské a filozofické tradície určitý podiel na univerzálnej pravde. Pohanskí, židovskí a kresťanskí teológovia, ako aj všetci filozofi, ktorí si vraj odporujú, Platón a Aristoteles, Avicenna a Averroes, Tomáš a Scotus, a mnohí iní, všetci nejakým spôsobom nahliadli pravdu. Keď Pico zahrnul tvrdenia všetkých týchto autorov do svojich deväťsto téz, chcel tým skryto ilustrovať všeobecnosť tejto pravdy. Pico synkretizmus, ktorý správne zdôraznila jedna nedávna štúdia,<sup>14</sup> poskytol základ pre širšiu koncepciu náboženskej a filozofickej tolerancie.

Solidaritu vo vnútri ľudstva vyjadruje Ficino aj koncepciou *humanitas*. Latinský termín je viacznačný, pretože znamená na jednej strane ľudskú rasu, a na druhej strane humánne cítenie ako osobnú cnosť. Táto nejednoznačnosť odzrkadľuje antický ideál rímskeho stoicizmu *humanitas*, ktorý spájaj vysoký štandard kultúrnej jemnosti a veľký rešpekt pred inými osobami ako blížnymi ľudskými bytosťami.<sup>15</sup> Tento koncept Ficino prevzal a ďalej rozvinul. Všeobecnú myšlienku, podľa ktorej láska a priateľnosť tvoria jednotiacu silu všade v univerze, aplikuje konkrétne na ľudstvo ako prírodný druh. Človek potvrdí svoju príslušnosť k ľudskej rase tým, že miluje iných ľudí ako seberovných. Že je humánny. Keď je nehumánny a krutý, sám sa zbavuje príslušnosti k ľudstvu a pripravuje sa o svoju ľudskú dôstojnosť. „Prečo sú deti viac kruté ako starí ľudia?“ pýta sa Ficino v liste Tommasovi Minerbettimu. „Pomätenci menej milosrdní ako inteligentní ľudia? Tupci viac krutí ako dôvtipní ľudia? Pretože sú, takpovediac, menej ľuďmi ako ostatní. Preto sa krutí ľudia nazývajú neľudskí a brutálni. Vo všeobecnosti tí, ktorých od dokonalej prirodzenosti človeka vzdialil vek, hriechnosť duše, choroba tela alebo nepriateľská polo-

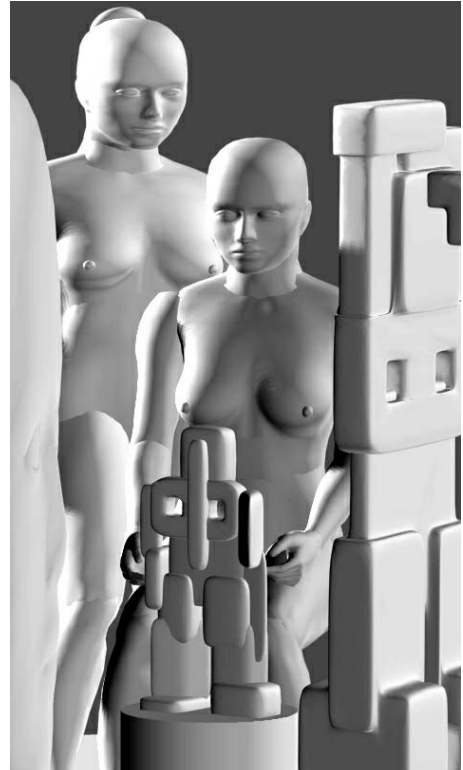
ha hviezd, nenávidia a opomínajú ľudský druh ako niečo cudzie a nevlastné. Nero, keď to môžem tak povedať, nebol človek, ale monštrum, príbuzný človeku iba jeho kožou. Keby bol naozaj človekom, miloval by ostatných ľudí ako časti toho istého tela. Pretože jednotliví ľudia sú jednou Ideou a jedným druhom, sú ako jeden človek. Preto, myslím si, mudrci nazvali po človeku len jednu zo všetkých cností, a to tú, ktorá miluje a pomáha všetkým ľuďom ako bratom, pochádzajúcim z jedného otca, inými slovami, ľudskosť.<sup>16</sup>

Zmyslom pre ľudskú solidaritu je ovplyvnená dokonca aj Ficinova teória nesmrteľnosti. Ficino pripúšťa, že uvidieť Boha bezprostredne dokážu v pozemskom živote iba niekoľkí jednotlivci, no nepovažuje to za dostatočné naplnenie prirodzenej túžby vlastnej všetkým ľuďom. Aby sa táto túžba naplnila, musí platiť postulát budúceho života, keď už nie pre všetkých, tak aspoň pre tých, ktorí sa pokúsili zamerať svoje úsilie smerom k Bohu. Ficino na rozdiel od Origena netvrdí, že napokon budú všetky duše spasené, ale zanecháva v nás dojem, že primeraná časť ľudstva dosiahne večné šťastie, pravý cieľ pozemskej existencie a ľudského života.

Tretí intelektuálny prúd ranej renesancie, aristotelizmus, pramení z pedagogickej tradície neskorého stredoveku. Na talianskych univerzitách získalo štúdium Aristotela trvalé postavenie približne na konci 13. storočia. Od začiatku bolo úzko prepojené so štúdiom medicíny, a nie teológie. Následne sa teda zameriavalo na prírodnú filozofiu, a v menšom rozsahu aj na logiku. Cieľom takzvanej teórie dvojakej pravdy, ktorá charakterizovala tendencie tejto školy, bolo uznať autoritu cirkvi v oblasti dogmatickej teológie a zároveň zabezpečiť nezávislosť filozofického myslenia v hraniciach prirodzeného rozumu. Aristotelovskí filozofi sa medzi sebou nezhodli vo viacerých otázkach, a rozdelili sa do viacerých protichodných škôl, no stále mali spoločné

problémy, spoločný východiskový materiál a spoločnú metódu. Na rozdiel od humanistov a platonikov, aristotelici reprezentujú solídnu, profesionálnu filozofickú tradíciu. Ovládli vyučovanie filozofie až do konca renesancie a ich početné komentáre a traktáty odrážajú metódy a záujmy tohto vyučovania. Ich podiel na intelektuálnom živote renesancie bol oveľa väčší, než si väčšina bádateľov uvedomuje, a neboli vonkoncom tak odcudzení novým problémom svojej doby, ako sa často zvykne tvrdiť. Renesančný aristotelizmus sa nepochybne plynulo vyvinul z tradície stredovekého aristotelizmu, no prijal množstvo významných prvkov súdobého humanizmu a platonizmu.

Nie je ťažké doložiť to príkladom najznámejšieho aristotelovského filozofa talianskej renesancie Pietra Pomponazziho. Študoval v Padove a svoje neskoršie a najproduktívnejšie obdobie prežil ako profesor filozofie





v Bologni. Pomponazzi veľmi dobre poznal myšlienky a diela svojich stredovekých predchodcov a čiastočne sa zamýšľal nad rovnakými problémami, rovnakou metódou, a na základe rovnakých Aristotelových textov. Humanistom však vďačil za poznanie gréckych komentátorov Aristotela a tiež nearistotelovského antického myslenia, predovšetkým stoicizmu. Zúžitkoval aj diela platonikov, premýšľal o ich názoroch a niektoré z nich v pozmenenej podobe prebral. Pomponazziho spriaznenosť so súdobými humanistami a platonikmi je zrejme predovšetkým pri jeho koncepcii človeka.

Pomponazziho záujem o človeka dokazuje už fakt, že rovnako ako Ficino aj on venoval jedno zo svojich najdôležitejších filozofických diel problému nesmrteľnosti. Kvôli Pomponazziho silne provokujúcej pozícii sa toto dielo stalo začiatkom živej diskusie medzi aristotelikmi a teológmi, ktorá trvala niekoľko desaťročí. Východiskom pri uvažovaní o nesmrteľnosti je pre Pomponazziho, rovnako ako pre platonikov, postavenie človeka v strede univerza. „Som presvedčený, že naša úvaha by mala začať takto: ľudská prirodzenosť nie je jednoduchá a stála, ale mnohoraká a mnohoznačná. Človek je umiestnený do stredu medzi smrteľné a nesmrteľné veci... Preto ho v antike právom kládli medzi večné a pominuteľné veci, keďže nie je úplne večný ani úplne pominuteľný, pretože má podiel na oboch druhoch prirodzenosti. A keďže existuje v strede, má moc zaujať obe postavenia.“<sup>17</sup>

Napriek spoločnému východisku sa Pomponazzi dostal k analýze, ktorá je v mnohých bodoch presným opakom Ficinových záverov. Ľudský intelekt pravdaže nie je vo svojej podstate materiálny, no jeho poznanie je celkom obmedzené iba na hmotné objekty. Práve tým zaujíma miesto v strede medzi čistou inteligenciou anjelov a dušou zvierat. Neexistuje žiaden dôkaz, že človek v tomto živote dokáže dosiahnuť čisté poznanie inteligibilných objektov. Neexistuje teda žiaden racionálny dôkaz

nesmrteľnosti duše, aj keď ju treba akceptovať ako predmet viery.

Pomponazzi tak ruší ideál kontemplácie, ktorý sa nevyhnutne naplní v budúcom živote. Nahrádza ho ideálom morálnej cnosti, ktorý je dosiahnuteľný počas pozemského života. Tak sa dosiahne nielen dôstojnosť človeka, ale jeho súčasný, pozemský život získa význam, ktorý nie je odkázaný na žiadne nádeje alebo obavy z budúcnosti. Pomponazzi vyjadruje toto tvrdenie jednoduchými slovami, ktoré nám pripomínajú Platóna a antických stoikov, rovnako ako Spinozu alebo Kanta. „Existujú dva druhy odmeny a trestu: jeden je esenciálny a neoddeliteľný, druhý akcidentálny a oddeľiteľný. Esenciálna odmena cnosti je cnosť sama, ktorá robí človeka šťastným. Ľudská prirodzenosť totiž nemôže dosiahnuť nič vyššie ako cnosť. Sama osebe zabezpečuje človeka a chráni ho pred nebezpečenstvom... Pre nerest platí opak. Trest hriechnej osoby je nerest sama, a tá je úbohejšia a nešťastnejšia než čokoľvek iné... Akcidentálna odmena je menej dokonalá ako esenciálna odmena, veď zlato je menej dokonalé ako cnosť; a akcidentálny trest je menej tvrdý ako esenciálny trest. Pretože pokuta je akcidentálny trest, zatiaľ čo vina je esenciálny trest. A potrestanie vinou je oveľa horšie ako potrestanie pokutou. Preto nezáleží na tom, že akcidentálny trest niekedy chýba, keď esenciálny ostal. Navyiac, keď dobro dostane akcidentálnu odmenu, zdá sa, že esenciálna sa zníži a nezostane vo svojej dokonalosti. Napríklad, keď niekto spraví dobrý skutok bez očakávania odmeny, a druhý ho spraví s očakávaním odmeny, čin druhého sa nepovažuje za taký dobrý ako čin prvého. A tak je ten, kto nedostane žiadnu akcidentálnu odmenu viac odmenený esenciálne, ako ten, ktorý ju dostal. Takisto ten, kto koná hriechne a je potrestaný akcidentálne, sa zdá byť menej potrestaný ako ten, koho nepostihne žiaden akcidentálny trest. Pretože trest viny je tvrdší a hroznejší než pokuta. A keď je

k trestu pripojená pokuta, z prvého ubúda. Takže ten, komu sa nedostalo žiadneho akcidentálneho potrestania má väčší esenciálny trest ako ten, komu sa ho dostalo.“<sup>18</sup>

Dôraz na morálnu cnosť ako samostatný cieľ ľudského života určuje v prvom rade štandard osobného správania. Pomponazzi, rovnako ako Ficino, dospieva pomerne jednoznačne k presvedčeniu o solidarite ľudstva, a o tom, že každý jednotlivec prostredníctvom svojich správnych činov prispieva k všeobecnému dobru. „Musíme predpokladať a nespúšťať zo zreteľa to, že celú ľudskú rasu možno prirovať k jedinému individuálnemu človeku.“<sup>19</sup> Všetci jednotlivci prispievajú k dobru ľudstva, tak ako všetky časti nášho tela prispievajú k jeho zdraviu. „Celá ľudská rasa je ako jedno telo zložená z viacerých častí s rozdielnymi funkciami, no tieto sú prispôsobené všeobecnej užitočnosti pre ľudstvo.“<sup>20</sup>

Cieľ človeka musí byť preto určený tak, aby ho mohli dosiahnuť všetci ľudia alebo aspoň veľa jednotlivcov. Táto úvaha viedla Ficina k predpokladaniu budúceho života, v ktorom mnohí jednotlivci uvidia Boha, čo v súčasnom živote dosiahnu len niektoré výnimočné osoby. Rovnaká úvaha viedie Pomponazziho k tvrdeniu, že hlavným cieľom ľudského života musí byť morálne konanie, a nie kontemplácia. Toto tvrdenie je o to zaujímavejšie, že sa nezhoduje s Aristotelovým učením. Všetci ľudia, tvrdí Pomponazzi, majú do istej miery spoločné tri schopnosti, a to špekulatívny, morálny a technický intelekt. Miera týchto intelektuálnych schopností je však u každého človeka iná. Špekulatívny intelekt nie je charakteristický pre človeka ako človeka, ale v prvom rade patrí bohom, ako hovorí Aristoteles. Aj keď ho má čiastočne každý človek, len veľmi málo ľudí ho dokáže vlastniť plne a dokonalo. Na druhej strane nie je pre človeka charakteristický ani technický intelekt, pretože ho majú aj mnohé zvieratá. „No praktický intelekt patrí výhradne človeku. Každá normálna ľudská bytosť ho

môže dokonalo dosiahnuť, a podľa neho sa človek nazýva dobrým alebo zlým v absolútnom zmysle, kým podľa špekulatívneho a technického intelektu je osoba nazývaná dobrou alebo zlou iba do určitej miery a s istými obmedzeniami. Pretože človek sa nazýva dobrým alebo zlým podľa jeho cností a nerestí. Tak sa dobrý metafyzik nenazýva dobrým človekom, ale dobrým metafyzikom, a dobrý architekt sa nenazýva dobrým absolútne, ale dobrým architektom. Preto sa človek nehnevá, keď ho nenazývajú metafyzikom, filozofom alebo tesárom. No zúri, keď ho nazývajú zlodejom, hlupákom, či zhýralým, nespravodlivým, alebo niečím podobne hriechnym, akoby byť dobrým alebo zlým bolo v ľudskej moci, kým byť filozofom alebo architektom už nebolo, a ani nebolo pre človeka nevyhnutné. Všetky ľudské bytosti teda môžu a musia byť cnostné, nie všetci však musia byť filozofmi, matematikmi, architektmi, a podobne... Preto s ohľadom na praktický intelekt, ktorý je vlastný človeku, dokonalý musí byť každý človek. Aby sa celá ľudská rasa zachovala, každý musí byť morálne cnostný, a v najvyššej možnej miere bez hriechu...“<sup>21</sup>

Mojím cieľom bolo ukázať, že všetky tri hlavné intelektuálne prúdy ranej renesancie sa zaoberali zmyslom ľudského života a miestom človeka v univerze, a že tento záujem našiel vyjadrenie nielen v konkrétnych štandardoch individuálneho správania, ale aj vo veľkom zmysle pre ľudské vzťahy a pre solidaritu ľudstva. Humanistické hnutie, ktoré nebolo vo svojom začiatku filozofické, poskytlo všeobecné a vágne myšlienky a ambície, rovnako ako antické primárne materiály. Platonisti a aristotelici, ktorí boli profesionálnymi filozofmi so špekulatívnymi záujmami a školením, prebrali tieto vágne myšlienky, rozvinuli ich do plne vyvinutých filozofických doktrín, a priradili im rozhodujúce miesto vo svojich prepracovaných metafyzických systémoch.

Po prvej štvrtine 16. storočia neprestali

intelektuálne prúdy ranej renesancie existovať, no boli čoraz väčšmi zatienené, najskôr teologickými polemikami, ktoré vyvolala reformácia, a neskôr vývojom, ktorý viedol k vzniku modernej vedy a modernej filozofie. No raná renesancia zanechala dedičstvo, ktoré aktívne pretrvalo prinajmenšom do konca 18. storočia: renesančný humanizmus ostal živým vo vzdelávacích a literárnych tradíciách západnej Európy a v štúdiu histórie a filológie; renesančný platonizmus odkázal Platónov a Plotínov vplyv všetkým mysliteľom, ktorí sa pokúsili obhájiť niektorú formu idealistickej filozofie; a renesančný aristotelizmus, aj keď z časti potlačený experimentálnou fyzikou, inšpiroval veľa ďalších prúdov slobodného myslenia. V poslednom storočí, v ktorom vzniklo tak veľa z nášho súčasného myslenia, sa na tieto staršie myšlienky a tradície prevažne zabudlo, s výnimkou niekoľkých učených špecialistov. Zdalo sa, že v modernom pozitivizme, povzbudenom vedeckým pokrokom a materiálnym úspechom, sa ostatné idey stali viac či menej prežitkom. No znepokojujúce udalosti našich čias otriasli našou dôverou v dostatočnosť pozitivizmu, ak nie v jeho pravdivosť. Premýšľame, či jeho princípy dokážu vysvetliť našu skúsenosť a viesť naše úsilie. Sme zdržanlivejší pri posudzovaní našich vlastných úspechov, a tak väčšmi ochotní učiť sa z minulosti. Z dlhého radu filozofov a autorov, tvoriacich tradíciu západného myslenia, patrí humanistom, platonikom, a aristotelikom ranej talianskej renesancie výnimočné miesto. Mnohé z ich myšlienok sú iba historickými kuriozitami, no niektoré z nich obsahujú jadro nemennej pravdy, a tak sa môžu stať odkazom aj inšpiráciou pre dnešné Taliansko i pre zvyšok ľudstva.

z anglického originálu preložil  
Igor Sedlár a Ondrej Gajdoš

## POZNÁMKY

- 1 Šiesta kapitola Kristellerovej knihy *Renaissance Thought*. [...] (pozn. prekl.)
- 2 Francesco Petrarca, *Le Familiari*, vyd. E. Rossi, zväzok I, Florencia 1933, s. 159. Pozri Augustín, *Vyznania*, x, 8, a Seneca, *Epištoly*, 8, 5. Pasáž zo Seneku nie je naznačená v Rossiho vydaní. Túto pasáž rozpoznal aj G. A. Levi, „Pensiero classico e pensiero cristiano nel Petrarca“ *Atene e Roma* XXXIX, 1937, s. 77-101, najmä s. 86. Pozri aj A. Bobbio, „Seneca e formazione spirituale e culturale del Petrarca“, *La Bibliofilia*, XLIII, 1941, s. 224-91. Za tieto odkazy vďačím prof. Daytonovi Phillipsovi.
- 3 *De dignitate et excellentia hominis*. Prof. Hansovi Baronovi ďakujem, že mi poskytol svoj prepis tohto vzácného textu.
- 4 L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*. Berkeley, California, 1945.
- 5 *Discorsi*, III, s. 43.
- 6 *Opera omnia*, Basel 1576, 1, s. 944.
- 7 *Opera omnia*, Basel, 1572, s. 351-358. Q. Breen „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric“, *Journal of the History of Ideas* XII (1952), s. 384-426.
- 7a Pozri Kristeller, *Studies* (1956), s. 99-122.
- 8 *Opera*, s. 131
- 9 Pico della Mirandola, *Reč o dôstojnosti človeka*, in: Seilerová, B.: Pico della Mirandola, *Reč o dôstojnosti človeka*, Iris, Bratislava 1999
- 10 *Opera*, s. 1754.
- 11 *Opera*, s. 885.
- 12 *Supplementum Ficinianum*, ed. P. O. Kristeller, Florence, 1937, I.
- 13 *Opera*, s. 634. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 279; *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, s. 300.
- 14 E. Anagnine, G. Pico della Mirandola, Bari, 1937.
- 15 K rozdielnym významom *humanitas* pozri E. von Jan, „Humanité“, *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, LV, 1932, I-66. J. Niedermann, Kultur, Florence, 1941, s. 29 a nasl., a 72 a nasl.
- 16 *Opera*, s. 635.
- 17 *De Immortalitate Animae*, ed. a prekl. William Henry Hay II, Haverford, 1938, kap. I, s. If., a III. *The Renaissance Philosophy of Man*, op. cit., s. 282.
- 18 I. c., kap. 14, s. 49 a XXIII.
- 19 *ibid.*, s. 43 a XXIV.
- 20 *ibid.*, s. 43 a XXV.
- 21 *ibid.*, s. 45 a XXVI.



## SÚČASNOSŤ KANTOVEJ OTÁZKY

František Novosád

písané pre K&K

Formovanie modernej Európy možno prirovnať k povodiu veľkej rieky: tá zbiera v sebe prítoky zľava i sprava, ich vody sa premiešavajú a na dolnom toku už nemôžeme rozoznať pôvod jednotlivých prúdov rieky. Sledovať začiatky býva vždy vďačnou úlohou pre historikov, práve tam môžu ukázať svoj bystrozrak, zmysel pre jemné rozlíšenia, schopnosť nachádzať podmienky syntéz ideí rozličného pôvodu. Začiatky však obyčajne vidíme na pozadí už konsolidovaných období, rekonštruujeme ich ex post. Prvým takýmto konsolidovaným obdobím, ktoré doteraz určuje náš pohľad na začiatky modernej Európy a ktoré vytvorilo rámce myslenia, voči ktorým sa doteraz situujeme, je práve doba osvietenstva. Práve v období osvietenstva sa moderná Európa ideovo sformovala, začala uvažovať nielen o možnostiach, ale aj o obmedzeniach historickej cesty, ktorou kráčame doteraz.

Osvietenstvo je celoeurópskym projektom. Šíri sa od západu na východ (z Anglicka do Francúzska, tadiaľ do Nemecka a Ruska). Veľmi rýchlo sa však učitelia začínajú učiť od svojich žiakov a francúzski myslitelia začínajú ovplyvňovať anglických a nemeckí francúzskych. Dokladom toho je i to, že najvýstižnejšie charakteristiky osvietenstva nachádzame u nemeckých mysliteľov Immanuela Kanta a G. W. F. Hegela.

Osvietenstvo možno pochopiť ako súhrn, zhrnutie a zároveň ako popularizáciu novovekej filozofie. Ako pod zväčšovacím sklom sa v ňom prejavujú všetky pozitívne i negatívne charakteristiky novovekého spô-

sobu myslenia. Osvietenstvo nemožno považovať len za záležitosť dejín filozofie, podobne ako reformácia aj osvietenstvo je kultúrno-historickým fenoménom a zasahuje všetky prejavy spoločenského života: od ekonómie cez právo a politiku až k umeniu. Zasahuje celkový spôsob, ako človek chápe sám seba.

Descartes kdesi hovorí: „Nasadzujem si masku a vstupujem na javisko sveta“. Osvietenstvo je odhodením masky, filozofia začínajú otvorene hovoriť o „tajomstve“ novovekej filozofie, totiž o tom, že základným, ba jediným kritériom oprávnenosti existencie inštitúcií je ľudský rozum, teda nie tradícia, vôľa božia stelesnená v posvätných knihách a v múdrosti cirkvi, ale jedine a výlučne ľudský rozum opierajúci sa o logiku a skúsenosť. To, čo v 17. storočí bolo formulované ako abstraktná filozofická téza, sa o storočie neskoršie formuluje ako bojové heslo, ako princíp praktického konania. Podstatu osvietenstva veľmi jasne vyjadril nemecký mysliteľ Immanuel Kant, keď v úvode ku *Kritike čistého rozumu* zdôraznil, že „Naša doba je ozajstnou dobou kritiky, ktorej sa musí všetko podriaďiť. Zvyčajne sa jej chce vyhnúť náboženstvo, a to v mene svojej svätosti, a zákonodarstvo v mene svojej majestátnosti. Potom však budia oprávnené podozrenie voči sebe a nemôžu si nárokovať úprimnú úctu, ktorú rozum priznáva len tomu, čo obstálo pred jeho slobodnou a verejnou skúškou“. Tri roky po uverejnení *Kritiky čistého rozumu*, roku 1784, Kant uverejnil krátku esej nazvanú *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?*,

v ktorej načrtnol politické implikácie nového spôsobu myslenia. Odpoveď na svoju otázku dáva už v prvej vete tejto eseje, keď hovorí, že „Osvietenstvo znamená zbaviť sa nedospelosti, ktorú si zavinil človek sám. Nedospelosť je neschopnosť používať vlastný rozum bez vedenia inými“.

Kant si však uvedomoval, že presadenie osvietenstva, presadenie sa autonómie rozumu, sebavýchova k rozumnosti, nie je priamočiarym procesom. Rozum sa dokáže stať dejinnou silou len postupne, pomalým tlakom na vžitú inštitúciu a spôsoby myslenia. Úvahy o francúzskej revolúcii ho viedli k presvedčeniu, že revolúcia, táto skratka k rozumnému usporiadaniu spoločnosti, nikdy nedosahuje svoj cieľ, dokonca sa od neho vzdaluje. Vie, že je nevyhnutné zachovať istý pomer medzi kritikou a rešpektom k doterajšiemu usporiadaniu spoločnosti. Preto vsádza viac na reformy ako na revolúcie, viac na osvetu ako na moc. Rozum ako rozum sa presadzuje len vo verejnom používaní, teda v procesoch objasňovania, vysvetľovania, výmeny a preverovania argumentov. Pod tlakom verejnej mienky, ktorá sa formuje v racionálnej diskusii, sa presadzuje predstava o racionálnejšom fungovaní inštitúcií, a tým sa rozširuje aj priestor ľudskej slobody. Pre Kanta je idea autonómie rozumu a slobody pevne zviazaná s predstavou rozumnosti ako výsledku verejnej diskusie. Zároveň si však uvedomuje, ako ľahko sa despotizmus preveracia na anarchiu, a preto požaduje starostlivo rozlišovať medzi verejným a súkromným používaním rozumu.

Kantova úvaha o možnosti autonómneho rozumu, o dialogickosti rozumu a o jeho politických možnostiach smeruje k posilneniu praktickej dimenzie osvietenstva. Dnes sa nám Kantove idey môžu zdať samozrejme, dokonca až banálne. Ved' kde inde by sa mali formulovať reformné projekty ako

vo verejných debatách. Sotva kto dnes odmieta ideál autonómie rozumu. Nakoniec inštitucionálna štruktúra liberálnych demokracií je utváraná tak, aby umožňovala a podporovala diskusiu o všetkých verejných záležitostiach, a tak posilňovala rast k autonómii. Dnes však vieme oveľa viac o prekážkach, na ktoré naráža občan, ktorý sa usiluje uchovať si schopnosť autonómnej úvahy. Oveľa viac vieme o silách individuálnej a kolektívnej iracionálnosti, teda o „nerozume“ v nás i v spoločnosti. Oveľa viac vieme aj o silách tradície, o skrytej zotrvačnosti dejinne vžitých vzorcov myslenia a konania. Problém dejín, sily tradície a zdrojov iracionálnosti sa stal po Kantovi jednou zo základných tém filozofického uvažovania. Vieme viac o možnostiach rozumu, oveľa viac však vieme aj o vnútorných aj vonkajších obmedzeniach.

Na osvietencov sa dnes dosť často pozeráme zvrchu. Ich názory sa nám zdajú byť detsky naivné, dokonca až nebezpečne naivné. Moderný konzervativizmus dokonca považuje osvietenstvo za zdroj všetkého zla, ktoré ľudstvo zažilo v posledných dvoch storočiach. Nebezpečným však nie je rozum, ale dogmatický rozum, rozum odmietajúci diskusiu, odmietajúci „súkromné“ používanie rozumu. Alternatívou k osvietenstvu je barbarstvo.

Skutočný prínos ideových iniciatív, a teda aj osvietenstva, môžeme merať podľa otázok, ktoré kladú. Práve osvietenenci formulovali základné problémy, ktoré usmerňujú naše sebavnímanie doteraz. Základné ideové iniciatívy súčasnosti stále ešte vymedzujú sami seba ako pokračovanie alebo ako kritiku projektu osvietenstva. Kantova otázka, či žijeme v osvietenom veku, je preto aktuálna aj dnes.

Preto potrebujeme súčasnú odpoveď na otázku „Čo je osvietenstvo?“.



## ODPOVEĎ NA OTÁZKU: ČO JE OSVIETENSTVO?

Immanuel Kant

---

Von den Träumen der Vernunft, Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik, Gustav Kiepenheuer Verlag Leipzig und Weimar, 1979. s. 223-235

Osvietenstvo znamená zbaviť sa nedospelosti, ktorú si zavinil človek sám. Nedospelosť je neschopnosť používať vlastný rozum bez vedenia inými. Túto nedospelosť sme si zavinili sami vtedy, keď jej príčinou nie je nedostatok rozumu, ale nedostatok rozhodnosti a odvahy používať svoj rozum bez vedenia inými. *Sapere aude!* Odváž sa používať vlastný rozum! Tak znie volebné heslo osvietenstva.

Príčinou, prečo toľkí ľudia, i keď ich príroda už dávnejšie oslobodila spod cudzieho vedenia (*naturaliter maiorenses*), napriek tomu radi zostávajú počas celého života nedospelými, a prečo tí iní sa tak ľahko stanú ich poručníkmi, je lenivosť a zbabelosť. Zostať nedospelým je predsa také pohodlné. Keď mám knihu, ktorá má rozum za mňa, duševného pastiera, ktorý má za mňa svedomie, lekára, ktorý mi predpisuje diétu atď., nepotrebujem sa namáhať ja sám. Nemusím myslieť, keď môžem len zaplatiť; túto mrzutú záležitosť za mňa prevezmú iní. O to, že veľmi veľká časť ľudí (vrátane celého nežného pohlavia) považuje krok k dospelosti nielen za ťažký, ale aj za nebezpečný, sa postarali práve títo poručníci, ktorí láskavo prevzali hlavný dozor. Najprv ohlúpili svoje domáce zvieratá a pričínili sa o to, aby sa tieto pokojné tvory nikdy neodvážili vykročiť mimo ohrady, do ktorej ich zavreli, a teraz im ukazujú, aké nebezpečenstvo im hrozí, keď sa pokúsia chodiť sami. Toto nebezpečenstvo však nie je až také veľké, pretože po niekoľkých pádoch by sa konečne naučili chodiť; avšak už takýto prí-

klad ich robí bojzlivými a len ich odradí od ďalších pokusov.

Pre každého jednotlivého človeka je teda ťažké vymaniť sa samému z nedospelosti, ktorá sa mu stala temer prirodzenou. Dokonca si ju oblúbil a pri prvom pokuse naozaj nedokáže používať vlastný rozum, pretože mu nikdy nedovolili, aby sa o to aspoň pokúsil. Hotové tvrdenia a formuly, tieto mechanické nástroje použitia rozumu alebo skôr zneužitia jeho prírodných darov, sú putami jeho stálej nedospelosti. Aj keď by sa ich zbavil, len váhavo by sa odvážil k skoku cez úzku priekopu, pretože nie je zvyknutý na takýto slobodný pohyb. Preto je len málo tých, ktorým sa podarilo vymaniť z nedospelosti úsilím vlastného ducha a vykročiť istým krokom.

Skôr je možné, že verejnosť osvieti samu seba; dokonca je to, ak jej len dáme slobodu, skoro nevyhnutné. Pretože tu sa vždy nájdu samostatne mysliaci ľudia, dokonca aj medzi dosadenými poručníkmi veľkej masy, ktorí, keď sami odvrhli jarmo nedospelosti, budú rozširovať okolo seba ducha rozumného ocenenia vlastnej hodnoty a povolania človeka myslieť samostatne. Zvláštnym je tu však toto: verejnosť, na ktorú poručníci nasadili jarmo, ich potom sama núti, aby zostali pod ním, keď je k tomu podnecovaná niektorými svojimi poručníkmi, ktorí sami nie sú schopní osvietenstva. Zasiať predsudky je škodlivé, pretože tie sa nakoniec vypomstia svojim pôvodcom. Preto môže verejnosť len pomaly dospieť k osvietenstvu. Revolúcia há-

dam môže odstrániť osobný despotizmus alebo ziskuchtivý či panovačný útlak. Nikdy však nemôže uskutočniť ozajstnú reformu spôsobu myslenia. Ale nové predsudky, práve tak ako tie staré, sa stanú vodidlom bezmyšlienkovitého veľkého davu.

Toto osvietenie si však nevyžaduje nič iné ako slobodu; a síce tú najmenej škodlivú, ktorá sa len môže nazývať slobodou, totiž tú používať svoj rozum vo všetkých jeho zložkách verejne. Avšak zo všetkých strán počujeme: Nerozumierte! Dôstojník hovorí: Nerozumierte, ale držte krok! Daňový úradník hovorí: Nerozumierte, ale plaťte! Duchovný hovorí: Nerozumierte, ale verte! (Len jeden jediný vládca vo svete hovorí: Rozumierte, koľko len chcete a o čom len chcete, ale poslúchajte!) Toto všetko obmedzuje slobodu. Ktoré obmedzenie však bráni osvieteniu? A ktoré nie, a ktoré by mu dokonca bolo na prospech? Odpovedám: verejnú používanie rozumu musí byť vždy slobodné a len to môže priniesť osvietenie ľuďom; súkromné použitie rozumu môže byť často striktné obmedzené bez toho, aby tým bol pokrok osvietenia osobitne zdržaný. Za verejnú používanie vlastného rozumu považujem to, keď niekto ako učenec predstúpi pred celú čítajúcu verejnosť. Súkromným použitím rozumu nazývam to, ktoré vykonáva niekto, komu bol zverená verejná funkcia alebo úrad. K mnohým záležitostiam, ktoré sa vykonávajú v záujme spoločenstva, je nevyhnutný istý mechanizmus, prostredníctvom ktorého sa niektorí členovia spoločenstva musia správať len pasívne, aby tak prostredníctvom umelej jednomyseľnosti boli vládou usmernení k verejným účelom alebo boli odvrátení od znemožnenia týchto účelov. Tu, samozrejme, nie je dovolené mudrovať; tu sa musí poslúchať. Pokiaľ sa ale táto časť stroja zároveň považuje za súčasť spoločenstva, alebo dokonca svetovej občianskej spoločnosti, teda za učenca, ktorý sa obracia na verejnosť preň vlastným spôsobom svojimi spismi:

môže rozumovať bez toho, aby tým utrpeli záležitosti, ktoré čiastočne zabezpečuje ako jej pasívna časť. Bolo by hodné zavrhnúť, keby dôstojník, keď dostane od svojho nadriadeného rozkaz, začal v službe o účelosti alebo užitočnosti tohto rozkazu nahlas rozumovať, on musí poslúchať. Nemožno mu však zabrániť, aby sa ako učenec nevyjadroval k chybám vo vedení vojny a svoje názory nepredložil svojmu publiku. Občan sa nemôže vzpierať plateniu svojich daní; dokonca prílišná kritika výšky daní (ktorá by mohla dať podnet k všeobecnej neposlušnosti) môže byť škandalózne trestná. Ale ten istý človek nekoná proti svojej občianskej povinnosti, keď ako učenec verejne vysloví svoje myšlienky o nevhodnosti alebo aj nespravodlivosti týchto poplatkov. Práve tak je duchovný zviazaný svojim žiakom a svojej farnosti kázať podľa symbolov cirkvi, ktorej slúži, pretože bol prijatý za týchto podmienok. Ale ako učenec má plnú slobodu, ba dokonca poverenie k tomu, aby všetky svoje starostlivo preverené a dobre mienené myšlienky o chybách v symboloch zverejnil a oboznámil obecnosť so svojimi návrhmi na zlepšenie učenia a cirkvi. Niet tu ničoho, čo by mohlo zaťažiť jeho svedomie. Lebo, čo prednáša ako dôsledok svojho úradu, ako konateľ cirkvi, tak to predstavuje ako niečo, čím nemôže voľne disponovať, čo nemôže prednášať podľa svojej ľubovôle, ale len podľa predpisu a v mene niekoho iného. Povie: naša cirkev učí toto alebo ono; toto sú dôkazy, ktoré predkladá. Takto vyvodí všetko užitočné pre svoju farnosť z tvrdení, pod ktoré sa on s plným presvedčením nemôže podpísať, s prednesom ktorých však môže súhlasiť, pretože nie je celkom nemožné, že sa v nich predsa len skrýva pravda, v každom prípade v nich niet ničoho, čo by protirečilo jadrú náboženstva. Keby sa však domnieval, že tieto tvrdenia protirečia jadrú náboženstva, nemohol by svoj úrad vykonávať s čistým svedomím, musel by ho zložiť. Učiteľ ustanovený ob-

cou, používa rozum len súkromne. Vo vzťahu k čo ako veľkej cirkevnej pospolitosti nie je kňaz ako kňaz slobodným, nesmie ani byť, pretože plní len inými stanovenú úlohu. Naproti tomu ako učenec, ktorý svojimi spismi hovorí k svojej vlastnej verejnosti, totiž k svetu, kde teda aj ako duchovný používa svoj rozum verejne, požíva neobmedzenú slobodu poslúžiť si vlastným rozumom a hovoriť sám za seba. To, že poručníci ľudu (v duchovných veciach) by sami mali byť nedospelí, je nezrovnalosť, ktorá by viedla k zvečneniu nezrovnalostí.

Nemalo by však isté spoločenstvo duchovných, povedzme cirkevné zhromaždenie alebo nejaká ctihodná trieda (ako sa sama nazýva medzi Holanďanmi) byť oprávnené vzájomne sa pod prísahou zaviazat' dodržiavať istý nemenný symbol, a tým zaviesť trvalé vrchnostenské poručníctvo nad každým svojím členom a prostredníctvom neho viesť ľud a toto poručníctvo dokonca zvečniť? Ja hovorím: to je celkom nemožné. Zmluva, ktorá sa uzatvára na to, aby raz navždy odvrátila od ľudského pokolenia ďalšie osvietenie, je od začiatku neplatná, a to aj vtedy, keby ju potvrdila najvyššia moc a parlamenty slávnostne uzavretými mierovými zmluvami. Žiadna doba sa nemôže spojiť a dohodnúť na tom, že neskoršiu dobu uvedie do stavu, v ktorej táto nebude smieť svoje (predovšetkým také dôležité) poznatky rozšíriť, očistiť od omylov a vôbec pokračovať v osвете. To by bol zločin proti ľudskej prirodzenosti, ktorej pôvodné určenie spočíva práve v tomto pokroku. Neskoršie pokolenia sú teda plne oprávnené zavrhnúť tie rozhodnutia, ktoré boli prijaté neoprávneným a zavrhnutiahodným spôsobom. Skúšobným kameňom všetkého, čo môže byť prijaté ako zákon pre ľud, je teda otázka: či by si ľud sám mohol takýto zákon uložiť? Bolo by to síce, v očakávaní nejakého lepšieho, na určitý krátky čas možné, aby tak bolo možné zaviesť určitý poriadok; a zároveň by každý občan, predovšetkým

duchovní, mali slobodu, ako učenci, verejne, to znamená prostredníctvom spisov, uverejňovať svoje poznámky o nedostatkoch takýchto zriadení, zatiaľ by zavedený poriadok ešte trval, až by sa pochopenie jeho nedostatkov tak rozšíriло a upevnilo, že spojením ich hlasov (keď aj nie všetkých) by mohli predostrieť trónu návrh, aby do ochrany obce vzal tie, ktoré sa podľa pojmov lepšieho pochopenia zjednotili na zmene náboženských ustanovení bez toho, aby chceli brániť tým, ktoré by zostali pri starých ustanoveniach. Ale zjednotiť sa na trvalom náboženskom usporiadaní, ktoré by nikto nemohol verejne spochybňovať čo i len jedno ľudské pokolenie, a tým vlastne na istú dobu znemožniť postup ľudstva k lepšiemu, a tým znevýhodniť potomkov, nie je vôbec dovolené. Jednotlivec síce môže za svoju osobu, ale aj to len na určitý čas, v tom, čo by malo byť jeho povinnosťou vedieť, odsunúť osvetu; zrieknuť sa jej však, či už za svoju osobu alebo ešte viac za potomkov, znamená porušiť a pošliapať sväté práva ľudstva. Zákon, ktorý nesmie o sebe prijať dokonca ani ľud, smie ešte menej prijať monarcha pre ľud; pretože jeho zákonodarná autorita spočíva práve v tom, že vo svojej vôli zjednocuje súhrnnú vôľu ľudu. Keď však bude dbať na to, aby všetky skutočné alebo domnelé zlepšenia boli v súlade s občianskym poriadkom, tak môže ostatne nechať svojich poddaných robiť len to, čo oni sami považujú za vhodné robíť kvôli svojej duševnej spáse. Iné nie je jeho záležitosťou. Musí však zabrániť, aby niekto násilne bránil iným zlepšovať zákony podľa ich schopností. Poškodil by však svojmu majestátu, keby sa miešal do toho, keby podroboval dozoru vlády spisy, v ktorých vyjadrujú svoje názory jeho poddaní, dokonca aj vtedy, keby to robil na základe svojho vyššieho pochopenia. Tu by sa naňho vzťahovala námietka, že *Caesar non est supra grammaticos*. Svoju najvyššiu moc by ponížil ešte väčšmi, keby podporoval duchovný despotizmus niektorých



tyranov vo svojom štáte proti svojim osiatným poddaným.

Keď sa teraz pýtame: Žijeme teraz v osvietenom veku? Odpoveď znie: Nie, žijeme však vo veku osvietenstva. Aby sme mohli celkovo povedať, že ľudia dokážu vo veciach náboženstva používať vlastný rozum s istotou a správne bez vedenia iných, chýba ešte veľmi veľa. Vidíme však zreteľné príznaky toho, že sa im predsa len otvoril priestor, aby sa k tomu mohli slobodne prepracovať. Tiež vidíme, že sa strácajú prekážky všeobecného osvietenstva, a teda aj zbavenia sa nedospelosti z vlastnej viny. V tomto zmysle je táto doba dobou osvietenstva alebo dobou Fridricha.

Knieža, ktoré nepovažuje pod svoju dôstojnosť povedať, že jeho povinnosťou je ľuďom vo veciach náboženstva nič nepredpisovať, ale im v tom prenechať úplnú slobodu, a dokonca odmieta aj veľkomyseľný prívlastok tolerantnosti, je samo osvietené a od vďačných súčasníkov a potomkov zasluži si, aby bolo chválené ako osoba, ktorá ako prvá zbavila ľudské pokolenie, aspoň zo strany vlády, nedospelosti a prenechala na každého, aby sa vo veciach svedomia riadil vlastným rozumom. V dosahu jeho vlády, môžu ctihodní duchovní, keď vystupujú ako učenci, slobodne a verejne predkladať svetu na posúdenie názory a poznatky bez toho, aby sa dostali do sporu so svojimi úradnými povinnosťami. Túto slobodu môžu ešte väčšmi využívať tí, ktorí nie sú obmedzení nijakými úradnými povinnosťami. Tento duch slobody sa rozširuje, dokonca aj tam, kde musí zápasit s vonkajšími prekážkami, ktoré kladie vláda, ktorá nerozumie sama sebe. Lebo aj tu pôsobí skutočnosť, že sloboda nie je v ničom nebezpečenstvom pre verejný pokoj a jednotnosť spoločnosti. Ľudia sa postupne sami prepracujú zo surovosti, ak im niekto nekladie umelé prekážky, ktoré by ich mali v nej udržať.

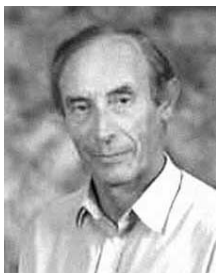
Ťažisko osvietenstva, teda zbavenia sa nedospelosti, ktorú si človek zavinil sám,

som položil predovšetkým do záležitostí náboženstva: pretože vo veciach umenia a vied nemajú naši vládcovia nijaký záujem byť poručníkmi svojich poddaných. Okrem toho je nedospelosť vo veciach náboženstva najškodlivejšia, a teda aj najviac zneuctujúca. Ale hlava štátu, ktorá podporuje náboženskú slobodu, ide ešte ďalej a chápe, že bez nebezpečenstva možno poddaným dokonca aj vo vzťahu k zákonodarstvu dovoliť verejne používať svoj vlastný rozum a nielen premýšľať o lepších zákonoch, ale dokonca svetu verejne predkladať slobodomyselnú kritiku už jestvujúcich. Monarcha ako prvý poskytol skvelý príklad takéhoto postupu.

No len ten, kto je sám osvietený, sa nebojí tieňov, a navyše má po ruke disciplinované a početné vojsko ako záruku verejného pokoja, len ten môže povedať to, čo sa nemôže odvážit republika: Rozumujte, koľko chcete a o čom chcete, ale poslúchajte. Tak sa tu ukazuje zvláštny a neočakávaný chod ľudských vecí; v ňom je však, keď ho pozorujeme vcelku, temer všetko paradoxom. Väčší stupeň občianskej slobody sa javí ako výhoda pre slobodu ducha ľudu, a predsa jej kladie neprekročiteľné hranice. O niečo menší stupeň naproti tomu zabezpečuje priestor, v ktorom sa môže rozširovať podľa svojich schopností. Keď totiž príroda pod touto tvrdou škrupinou uchovala jadro, o ktoré sa pozorne stará, totiž sklon a povolanie k slobodnému mysleniu, toto pomaly pôsobí spätne na zmyšľanie ľudu (a tým sa stáva čoraz viac schopným konať slobodne) a nakoniec pôsobí aj na zásady vlády, ktorá považuje za sebe primerané zachádzať s človekom, ktorý je viac ako stroj, v súlade s jeho dôstojnosťou.

Königsberg, 30. septembra 1784

Z nemeckého originálu  
preložil František Novosád



## HUMANIZMUS, POSLEDNÉ ÚTOČISKO?

Dominique Janicaud

---

in: L'homme va-t-il dépasser l'humain? Paríž, Bayard, 2002, s. 13-35

Možno zoči-voči obludnostiam, ktoré nás ohrozujú a s ohľadom na predvídateľné či nepredvídateľné nebezpečenstvá, povedať, že výzva k ľudskosti, čiže k humanizmu, je jediným útočiskom, čo nám dnes ostáva?<sup>1</sup>

Napokon, táto výzva je predmetom neutíchajúcej diskusie. Svedčia o tom známe a relatívne nedávne filozofické polemiky. Je zaujímavé pátrať po tom, o čo v nich ide. Prečo v šesťdesiatych rokoch, najmä vo Francúzsku, akoby znenazdania kryštalizuje problém človeka v polemických pojmoch kritickej reflexie humanizmu? Bez toho, aby sme sa tu púšťali do dlhých historických prehľadov, pripomeňme aspoň zrejmy fakt, že človek si svoju ľudskosť uvedomuje a načrtnime letmú retrospektívu diskusie o humanizme od šesťdesiatych rokov po súčasnosť.

Je zrejmé, že človek kladie otázky o svojej „prirodzenosti“, o svojej „podstate“ alebo o svojich „vlastnostiach“ až po procesoch dospievania (organizmu), vývoja (druhu) a dejín (spoločnosti). Dnes už vieme, do akej miery je takzvaná „ľudská prirodzenosť“ výsledkom biologickej evolúcie, ktorá trvá niekoľko miliónov rokov, ďalej psychosocio-lingvistického dozrievania trvajúceho státisíce rokov a technicko-historického vývoja v dĺžke niekoľkých tisícročí. Samotná antropológia sa ako veda etablovala až v 19. storočí. Iste, človek si už pred približne dvadsiatimi piatimi storočiami v mytológii vytvoril symbolické spodobnenia seba samého a Sokrates v racionálnych pojmoch premyslel poučenie delfskej veštiarne: „Poznaj sám seba!“ Kolí si však všimli,

že všetko toto „poznatie“ je plodom neľahkého úsilia, že vedy o človeku sú ešte dosť mladé (najmä v porovnaní s nesmiernym trvaním biologickej evolúcie) a najmä, že človek stále zostáva záhadou sám pre seba?

Pripomenutie týchto zrejmých faktov, (či súboru všeobecných tvrdení) treba doplniť záujmom o tú ľudskosť, ktorá sa skoncentrovala v pojme „humanizmu“. Hoci samotné slovo začína systematicky vo francúzštine užívať Proudhon až okolo roku 1850 a za súčasť bežného jazyka ho Littré považuje až koncom 19. storočia, odvtedy – teda niečo vyše storočia – v sebe viaže intenzívne úvahy a diskusie o zmysle toho, čo je ľudské. Ak by sme chceli vec zjednodušiť, môžeme povedať, že tradičné a klasické myslenie (dovtedy, kým Kant kritickým spôsobom nepoložil otázku: „Čo je človek?“) zakladalo podstatu (či prirodzenosť) človeka v hierarchizovanom ontologickom rámci, a to buď naturalisticky (v tých najrôznejších variantoch od Aristotela po Lukrécia a Cicera) alebo teologicky (vychádzajúc zo stvorenia sveta a človeka Bohom). Avšak prinajmenšom od grécko-rímskej antiky sa vedomie „humanizmu“ stotožňovalo so starosťou o výchovu, ktorá predpokladala, že elita študuje *litterae humaniores*, teda učí sa v tradícii krásnej literatúry predstavujúcej záruku vzdelania dokonalého a ušľachtilého človeka, akým má byť rímsky občan alebo pravý aristokrat. Renesancia chce nadviazať práve na túto tradíciu. Humanizmus v tomto zmysle slova ustúpil dnes do úzadia, no nie je celkom



zabudnutý, hoci za najvšeobecnejšie vymedzenie tohto pojmu sa dnes považuje „každá teória alebo doktrína, ktorá si za svoj posledný cieľ kladie ľudskú bytosť a jej rozkvet“.<sup>2</sup>

Vzhľadom na túto definíciu a túto tradíciu, nie je humanizmus čosi, čo zdravý rozum považuje za samozrejmé? Vravíme si „Ako by ktosi mohol nebyť humanistom?“ a odvrhujeme tak veľkých i malých zločin-

cov, ktorí zneuctujú to, čo je ľudské, kamsi von, do temnoty absolútneho zla. Treba však povedať, že v 20. storočí sa humanizmu dovoľávali temer všetky školy myslenia, materialisti rovnako ako idealisti. Boli sme dokonca aj svedkami toho, ako sa za humanistov vyhlasujú stalinisti a fašisti. Táto zhoda musela nevyhnutne devalvovať samotný pojem „humanizmu“, ktorý sa príliš často stával nálepkou bez skutočného

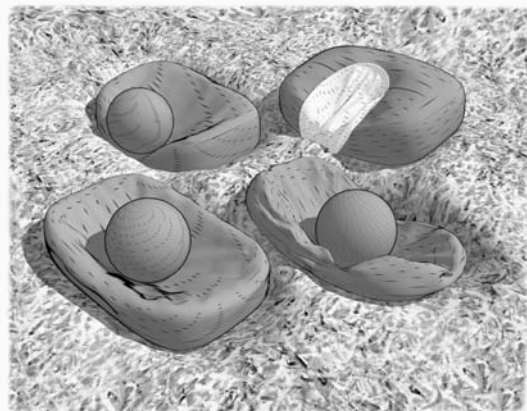
a súdržného obsahu, takže sa z neho stalo temer klišé.

„Pýtate sa: *Ako možno slovu humanizmus prinavrátiť nejaký zmysel?*“<sup>3</sup> Táto otázka predpokladá nie len to, že túžite zachovať samotný pojem humanizmu, ale pripúšťa tiež, že slovo humanizmus stratilo svoj zmysel.“ Heidegger sa vo svojej odpovedi J. Beaufretovi neuspokojuje s konštatovaním, že bolo devalvované nejaké slovo. Jav opotrebovávania istých slov v prospech nástupu iných je, koniec-koncov, súčasťou života reči. Ale čo je za týmto javom? Zdá sa, že Heidegger tu argumentuje proti samotnému projektu humanizmu. Ako je to možné? Aby sme pochopili antihumanistické argumenty, ktoré živili diskusie vo Francúzsku šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov, bude najrozumnejšie začať skúmaním Heideggerovho postoja formulovaného v Liste o humanizme. Ten sa vo Francúzsku dočkal veľkého ohlasu, keďže bol replikou na Sartrovu tézu z jeho vplyvnej prednášky Existencializmus je humanizmus.

### Heideggerova kritika Sartrovho humanizmu

Púšťame sa do skúmania neľahkej oblasti myslenia. Zdá sa mi však, že List o humanizme ponúka pomerne schodnú cestu k jednej z hlavných téz druhého Heideggera. Pokúsím sa prijať jej výzvy a prejsť po nej tak jasne a stručne, ako to len bude možné.

Heideggerovi i Sartrovi je cudzia klasická koncepcia „ľudskej prirodzenosti“, ktorá je raz a navždy definovaná a má nemenné kvality. „Existencia predchádza esenciou“ – túto slávnu vetu, zakladajúcu existencializmus, prevzal Sartre práve od Heideggera. Podľa oboch filozofov žiadna abstraktná definícia v skutočnosti nevyhovuje tomu bytiu, ktorým sme: „je stále mimo seba samého; tým, že sa projektuje a stráca sa mimo seba, utvára existenciu človeka.“<sup>4</sup>



Sartre ide dokonca ešte ďalej a odmieta nenáročný humanizmus, ktorý spočíva v tom, že žasneme nad vynikajúcimi výkonmi (technickými, športovými atď.) a vyhlasujeme „Človek je skvelý.“ V takomto prípade nejde iba o humanizmus povrchný a sebauspokojujúci, ale najmä o uzavretie sa ľudského univerza do seba samého, tak ako v prípade kultu ľudskosti velebeného pozitivizmom. Sartre upresňuje: „Kult ľudskosti vyúsťuje do comtovského humanizmu uzavretého do seba, a, treba to povedať, do fašizmu. Taký humanizmus nechceme.“<sup>5</sup>

Až doposiaľ nevidíme, čím sa Heidegger líši od Sartra: obaja sú v opozícii proti znehynbeniu esencie človeka v klasifikujúcej definícii, obaja sa odvracajú od takého humanizmu, ktorý by z človeka robil objekt svojho vlastného obdivu a sebazbožňovania. Človek sa nemôže považovať za najvyšší účel.

Ako máme chápať Heideggerovu radikálnu kritickosť k Sartrovi, ak zdieľajú spoločnú východiskovú rovinu? Čo vyčíta Heidegger Sartrovi? Že humanizmus prijal za svoj bez toho, aby pochopil, čo v skutočnosti predpokladá a predstavuje. Svedčí Sartrovo vyhlasovanie sa za „humanistu“ o jeho ľahkomyseľnosti? Isteže nie: Sartre zastáva súdržný filozofický postoj, ktorý sa zhoduje s celou západnou tradíciou (nachádzame ju aj u Marxa): človek je to, čo zo

seba robí; uvedomujúc si svoju slobodu, musí na seba vziať zodpovednosť za svoju budúcnosť, pracovať na tom, aby bol svet ešte ľudskejší: „Ide o humanizmus, pretože človeku pripomínáme, že jediným zákonodarcom je on sám.“<sup>6</sup> Podľa Sartra človeka nestvoril Boh: vrhnutý do sveta bez toho, aby o to žiadal, zápasí s obtiažnosťou svojej situácie a s absurditou podmienok, ktoré zdieľa s ostatnými ľuďmi. Z toho vyplýva vylúčenie akejkoľvek transcendentnej spásy. „Nejestvuje iné univerzum ako univerzum ľudskej, univerzum ľudskej subjektivity.“<sup>7</sup>

Práve tento obzor uzatvárajúci sa okolo ľudskej subjektivity Heidegger zásadne odmieta. Ak sa človek utieka do vlastnej subjektivity, uzatvorí sa pred dotykom bohatstva toho, čo je – odvráti sa od „pravdy Bytia“. Bude sa považovať za pána vecí a oddávať sa aktivitám praktických činností, zabúdajúc na svoj pôvod a poslanie. Krízy a vojny západného sveta sú dramatickými symptómami tejto straty zmyslu pre úctivé obývanie zeme, straty akéhokoľvek zmyslu pre Posvätnosť.

Heidegger tým, že človeka nazval *Dasein* (existujúci), že ho označil za „bytie vzdialených“ a za „pastiera Bytia“ – tieto formulácie nás neprestávajú udivovať – chcel čo najviac prehlibnúť odmietnutie akéhokoľvek stotožňovania človeka s nejakou podstatou; usiloval sa myslieť a hájiť to, čo človeka zásadne odlišuje od zvierat. Sartre správne videl, že človek je projektom a je vždy mimo samého seba, mýlil sa však v tom, že túto schopnosť prisúdil subjektive; práve v tomto ostáva metafyzikom, dedičom Descarta a jeho „myslím“.

Heidegger kritizuje humanizmus, ohradzuje sa proti každému podozreniu zo záľuby v neľudskosti či barbarstve, pretože si myslí, že humanizmus nevystihuje zložitost a možnosti toho bytia, ktoré sa spoznáva pod menom „človek“. Heidegger človeka vyzýva, aby nad sebou samým zasol a myslel zásadnú diferenciu, ktorá ho

odlišuje od vecí, zvierat a „súcien“. Človeku pripomína, že nestojí pri počiatku svojej vlastnej existencie, že nestvoril ani svet, preto by sme sa mohli domnievať, že ho posielala k Bohu. Pretože však takáto kritika antropocentrizmu chce byť zásadným spôsobom nemetafyzická, Heidegger stavia myslenie zoči-voči najprvotnejšiemu pojmu: Bytiu (prvému vzťahu). Znovupochopenie tohto prvého vzťahu je podľa neho podmienkou každého nového priblíženia k Posvätnému.

Ako by sme sa mali poučiť z takéhoto spochybnenia humanizmu? Je nesmierne dôležité, pretože tým, že chce byť viac než iné postoje verné zásadnej diferencii, ktorá charakterizuje človeka, vdychuje úplne nový život odmietaniu antropocentrizmu: je potrebné, aby sa človek nanovo učil vyjsť zo seba samého, naučil sa pochopiť na základe Bytia, teda už nie výhradne zo svojej vlastnej subjektivity. No Heideggerovi sa tento „výkon“ darí len pomocou nezanedbateľného zjednodušenia klasického humanizmu: možno bez jemnejšieho rozlišovania tvrdí, že celá klasická tradícia, ono komplexné zretazenie siahajúce od grécko-rímskej antiky, cez renesanciu a starosť o „čestnosť“ (v 17. storočí) až po osvietenstvo (v 18. storočí) je iba metafyzickým znehybňovaním, ktoré zabúda a zanecháva to najdiferentnejšie v samotnej ľudskej diferencii?

Už u Sartra sme sa stretli s vyvyšovaním sa, jeho postoj v jadre spočíval v tom, že tradičným humanistom vmietol do tváre: „Som lepší humanista než vy!“. A vyzerať to tak, akoby Heidegger, tentoraz smerom k Sartrovi, vyhlasoval: „Samotný význam humanizmu chápem ešte zásadnejším spôsobom než vy!“ Čo si máme o týchto prehnaných tvrdeniach myslieť?<sup>8</sup>

Keď som poukázal na to, že v týchto diskusiách sú isté nedorozumenia (môžu znejasniť to, o čo vlastne ide), nechcel som poprieť dôležitosť ich kritickosti: človek nemá mať záľubu v inventári svojich „kvalít“

a vynikajúcich výkonov; jeho sloboda je nepreskúmateľná, môže byť autorom toho najlepšieho i toho najhoršieho; musí situovať svoje bytie vo vzťahu k tomu, čo spôsobilo, že prišiel na svet a vo vzťahu k životu, ktorý ho podporuje a ktorého je nositeľom.

Stačí byť humanistom, aby sme pochopili človeka s jeho paradoxmi? Napriek dobrým úmyslom, humanizmus v sebe napodiv ukrýva nebezpečenstvo uzavretosti a azda aj sebauspokojenia. Bytie človeka by sme mali opätovne premyslieť. K tomu nás vyzýva, meniac zorný uhol, aj C. Lévi-Strauss.

### Obracia sa štrukturalizmus proti človeku?

Od počiatku uvažovania o štrukturalizme by sme sa mali vystríhať zmiešavania metódy a doktríny (či ideológie). Počiatok štrukturalizmu sa oprávnene hľadá v prácach de Saussura, Dumézila a Lévi-Straussa. De Saussure uvažuje o jazyku ako o systéme znakov, abstrahujúc od jeho obsahu; Dumézil z mytológií a sociálnych štruktúr indoeurópskych etníc izoluje fungovanie triadického systému tvoreného vládcom, vojacom a remeselníkom; Lévi-Strauss založil svoju metódu na skúmaní vnútornej logiky elementárnych foriem príbuznosti a na prieskume štruktúrnych výmen v ľudských skupinách, ktoré sa



navzájom podstatne líšia.

Ani v jednom z týchto prípadov štrukturalistická metóda nevytvára ideológiu, ale ani filozofiu v prísnom zmysle slova. Vedecká metóda je neutrálna; nemá sa stavať ani za, ani proti rôznym formám humanizmu. V tomto zmysle ostáva v platnosti Durkheimova metodologická zásada: „Sociálne fakty sú veci.“ Toto pravidlo sociologickej metodológie, ktoré napríklad samovraždu objektivizuje ako „sociálny fakt“, nevylučuje možnosť, aby sme samovraždu hodnotili aj na inej úrovni, napríklad etickej.

Napriek tomu sa štrukturalizmus stal „antihumanistickým“, alebo ho tak aspoň prijímali. Nech je toto zmiešavanie metódy a ideológie akokoľvek pochybné, možno ho nebrať vôbec na vedomie? Poznamenajme najprv, že ono zmiešavanie bolo predovšetkým záležitosťou interpretov a žurnalistov pôsobiacich mimo vedeckej praxe. Okolo „jadra“ zakladateľov štrukturalistickej metódy sa utvorila premenlivá ideologická scéna, nevelmi vedecké prístupy (napríklad R. Barthes v oblasti literatúry) a, paradoxne, akási „štrukturalistická senzibilita“. Kým Dumézil ostáva, pokiaľ ide o ideológiu, zdržanlivý, s Lévi-Straussom je to inak. Jeho odôvodnená a pôsobivá opozícia voči Sartrovi na poli filozofie dejín podnecovala intenzívnu polemiku a jeho jednoznačný útok na tvrdenia Kritiky dialektického rozumu musel nevyhnutne vyvolať ideologickú odozvu, pretože diskusia presahovala územie prísne vedeckej metódy: spomeňme, že Lévi-Strauss v poslednej kapitole Myslenia prírodných národov uvádza do hry čítanie Marxa, ponímanie dejín a dialektiky, prax – alebo kritiku – filozofickej antropológie, atď.

„Myslíme si, že posledným cieľom humanitných vied nie je konštituovať človeka, ale rozpustiť ho,“ píše Lévi-Strauss.<sup>9</sup> Po prečítaní takého vyhlásenia sa ne jeden čitateľ nechá strhnúť k úsudku: všeobecne vzaté, toto je antihumanistické myslenie!

Ako by sme o tom mohli pochybovať, veď napáda Sartrov humanizmus. Sartrovu, podľa Lévi-Straussa naivnú, víziu dejín, podľa ktorej sú to práve ľudia, ktorí konajú, zápasia, revoltujú, atď., víziu, ktorá stále počíta so subjektivitou, a v ktorej bratstvo a teror sú rozhodujúcimi činiteľmi „dejujúcej sa“ chronológie, štruktúrovanej dialekticky aj antropomorfné? Podobne Dufrenne vo svojej knihe *Za človeka* hádže do jedného vreca štrukturalizmus a antihumanizmus. V mene dobrých úmyslov, no neobozretne bráni človeka, nevyberajúc prostriedky, ako by ho mravne ohrozovali metodologické mutácie vied známe pod názvom humanitné.<sup>10</sup>

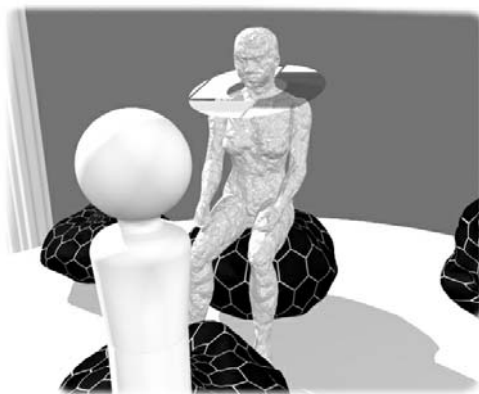
Táto jeho nedostatočne nuansovaná obrana vlastne humanizmu ubližuje, iba prehĺbuje nejasnosti. Lévi-Strauss totiž ani v najmenšom nie je praktickým antihumanistom. Zaviedol (pre niektorých možno príliš jemné) rozlišovanie medzi vedeckou (alebo teoretickou) metódou, ktorá rozpúšťa človeka tvoriac z neho epistemologický objekt, a filozofickým myslením, ktoré ho znova uvádza v jednotu, hodnotu, citlivosť samu. Toto rozlišovanie sa v Althusserovom neomarxizme stane jasným a tak trochu scholastickým *distinguo*. Nebude neprítomné ani vo Foucaultových prácach, hoci do nich sa vpiše subtilnejšie.

Mali by sme si nájsť čas a znova čítať Lévi-Straussove *Smutné trópy*, aby sme preukázali, ako sa v tomto texte ukazuje ambivalencia nezúčastneného pohľadu etnológa, čo by sa rád domnieval, že je pragmatický, a posúdenia citlivého filozofa, estéta, pohnutého výjavmi ľudskej nežnosti amazonských Indiánov, medzi ktorými Lévi-Strauss žil. „Skúmanie človeka si vyžaduje, aby sme zamerali svoj zrak do diaľky“: Lévi-Strauss zamýšľa použitie túto Rousseauovu<sup>12</sup> radu na poli etnológie ako vedy, v ktorej predpoklad ideologickej jednoty idey človeka môže výskumu len prekážať.

Zarážajúcejšie je, že Lévi-Strauss znova uvedie humanizmus do samotnej vedeckej

praxe etnológie. Zrejším sa to stáva vo výskume zachytenom v *Smutných trópoch* a najveľavravnnejšie v texte *Tri humanizmy*.<sup>13</sup>

Nie je etnológia s jej systematickým záujmom o človeka humanitnou vedou *par excellence*? Opierajúc sa o tento predpoklad, môže Lévi-Strauss tvrdiť, že „etnológia je najstaršou a najvšeobecnejšou formou toho, čo označujeme menom humanizmus“.<sup>14</sup> Ním odlíšené tri humanizmy, klasický, exotický a pozitívny sú vždy v spojení s etnologickou praxou: klasický či tradičný humanizmus (renesancie a jezuitov) je ako „technika vykorenenia“ nevedomou etnológiou; naopak moderná etnológia, ktorá sa



obracia k dosiaľ zaznávaným civilizáciám, praktizuje skutočný humanizmus, ktorý sa ako taký nedeclaruje; medzi nimi dvoma sa potom „exotický“ humanizmus (v 17. a 18. storočí) rozširuje o nové objavy a nachádza svoj výraz napríklad v textoch Diderota a Rousseaua.

Humanizmus spojený s vedeckou praxou sa môže javiť ako zrejmý scientistický postoj. No spôsob, akým Lévi-Strauss túto tézu zastáva, zjavne predpokladá filozofický projekt verný racionalistickej, osvietenej tradícii, nadchnutej pre demokraciu.<sup>15</sup> Akokoľvek je tento záver hodný úcty, môže nás prekvapiť, keďže je veľmi vzdialený onomu domnelému štrukturalistickému „antihumaniz-

mu". Súďme však podľa nasledujúcej myšlienky: „Mobilizujú metódy a techniky prevzaté od všetkých vied, aby poslúžili poznaniu človeka, [etnológia] volá po zmierení človeka a prírody v zovšeobecnenom humanizme.“<sup>16</sup>

Vzlietne humanizmus opäť zo svojho popola, hoci s ohľadom na súčasné technické inovácie sa nevyhnutne zdá byť v defenzíve? Význam kritiky jeho predchádzajúcich a nepostačujúcich foriem je v tom, že nás núti premýšľať o človeku ešte náročnejšie ako o slobodnom projekte u Sartra, ako v *Dasein* – v nositeľovi samotnej otvorenosti bytia u Heideggera. Lévi-Straussov pozoruhodný obrat (od teoretického antihumanizmu k praktickému humanizmu) sa dá vysvetliť očistnou úlohou, akú prisudzuje etnologickej práci, presahujúcej tradičný humanizmus zvonka (využíva fyzikálnu antropológiu, prehistóriu, technológiu) aj zvnútra (život etnológa uprostred skupiny, do ktorej sa vžíva).

U Foucaulta – uznávajúc všetky jeho diferencie – môžeme nájsť podobné rozštiepenie medzi teoretický antihumanizmus a emancipujúcu prax. Kto zreteľnejšie ako Foucault vyhlásil „smrť človeka"? Jeho veľké dielo Slová a veci túto tému rozozvučalo pozoruhodným a pritom tajomným spôsobom: táto „smrť“, prezentovaná ako rub smrti Boha, sa javila mnohým ešte mýtickejšou. Čo presne znamenala? Foucault sa usiloval, aby nás touto formuláciou chytil do osídla a svoj cieľ dosiahol dokonale. Avšak „smrť človeka“, ktorá v sebe nemá nič empirické a ktorá nie je ani dokonaná, je v prísnom zmysle iba ohlásením nevyhnutnej epistemologicko-filozofickej premeny: vyhlásením konca zjednotenej a zvrchovanej podoby myslenia, aká vznikla pred dvoma storočiami. Počínajúc empiricko-transcendentálnym zdvojením, ktoré sa uskutočnilo za čias Kanta, človek zaujímal „miesto kráľa“, teda privilegovanú, no dvojznačnú pozíciu sebaľudovania teoretického pohľadu, ktorého poz-

itívne vymedzeným objektom je iba on sám. Práve toto reflexívne zjednotenie, vrátke a dosť nejasné, označené Foucaultom ako „antropologický spánok“, odkrýva dnes svoju krehkosť. Skrátka, aby sme to povedali jednoduchšie, nelegitímny pôvod vied nazývaných „humanitné“ je na najlepšej ceste prejavíť sa a rúcať celú antropologicko-humanistickú frazeológiu, ktorá tieto vedy sprevádza. V skutočnosti napreduje pozitívne poznanie (obzvlášť v biológii, lingvistiky, ekonómii).

A predsa Foucault svojou praktickou činnosťou burcoval proti potlačovaniu a útlaku, za práva väzňov, homosexuálov, menšín. Hoci tu nejde o to vydať mu bianco šek na mravnosť (o ktorý, navyše, nikdy nežiadal), je ťažké spochybníť, že ako filozof pôsobil v priamej línii inšpirovanej emancipačnými snahami osvietenstva. Nemali by sme humanizmus teórie posudzovať podľa ich účinku? Najdesivejší antihumanisti dejín nesú meno Stalin, Hitler a Pol Pot, iste nie Althusser či Foucault. Ak k „smrti človeka“ dochádza v oblasti teórie, neprestaneme čoskoro trúchliť? Napriek všetkému treba i naďalej nevyhnutne bdieť nad sklbením teoretického a praktického – a to nemôžu zaistiť štrukturalistické metódy samotné.

Kritická diskusia o humanizme je tak prázdny sporom len vtedy, keď – výhradne rétorická alebo prehnane ideologická – maskuje údel ľudstva v mene takej či onakej etickej alebo politickej voľby. Môže a musí umožniť kritiku svojich najzaužívanejších foriem, zjemňovanie vlastných významov, destiláciu svojich nárokov. Považujeme s konečnou platnosťou za zrejmé, že v diskusii o hraniciach humanizmu sa debatuje a zápasí v prospech človeka: aby sa jeho obzor roztvoril a uvoľnili sa jeho možnosti.

No neskrýva toto uvoľnenie možností, toto všeobecné odbrzdzenie, spôsobené vedeckým pokrokom a náporom techniky, nové nebezpečenstvá? Nie je ľudskosť človeka priamo destabilizovaná „pokrokom“



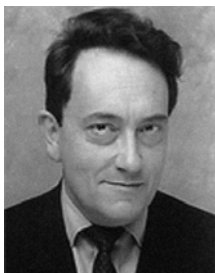
a „prekonávaním“, ktoré môžu – najmä v extrémne citlivej oblasti našej genetickej výbavy a našej biologickej identity – v sebe skrývať hrozbu nechutného regresu či dokonca vynálezu doposiaľ nepoznaných obľudnosti? Za týchto okolností sa teoretické debaty môžu zdať príliš akademické. P. Sloterdijk<sup>19</sup> otriasol našimi myšlienkovými návykmi a zaužívanou rétorikou veľkej časti diskusie o bioetike, keď upozornil na to, do akej miery techniky genetického inžinierstva a biotechnológií nanovo rozvrhujú ľudskú situáciu, teda produkciu ľudského života a manipuláciu s ním. Nielenže naše rozmnožovanie už nie je zahalené sta-

robylými tabu, ale inovácie (oplodnenie *in vitro*, náhradné matky, obchod s vajíčkami<sup>20</sup>, perspektíva klonovania) majú takú povahu, že úplné naprogramovanie ľudského života politicko-medicínskou biomocou už nepatrí len do oblasti science-fiction. Máme však preto každý humanizmus odložiť ako zastaranú a „literárnu“ zbytočnosť, zmieriť sa s otvorením „antropologickej záhrady“ oslobodenej od etiky? Sme pripravení na to, aby sa za asistencie nášho záujmu alebo ľahostajnosti medzi nami usídlila obľudnosť?

Z francúzskeho originálu preložil Róbert Karul

#### POZNÁMKY

- 1 Zoči-voči hrozbám trojitej svetovej revolúcie (ekonomick-  
ej, informatickej a genetickej) J.-C. Guillebaud položil  
kľúčovú otázku „Vymiera človek?“ (*Le Monde diploma-  
tique*, august 2001, s. 20) a na základe argumentov  
znova aktualizoval význam humanizmu v diele *Princíp  
ľudskosti* (*Principe d'humanité*. Paríž, Seuil, 2001).  
Ukáže sa, že náš text súhlasí s jeho praktickým cieľom  
(obraňovať dôstojnosť človeka), no zároveň sa nám zdá,  
že by nemusel obzor myslenia obmedzovať povýšením  
ľudskosti na „princíp“ uplatňujúci vôľu a „moc takto konať“  
(cit. dielo s. 380). Taký obzor zostáva príliš metafyzický  
a predovšetkým prehnane antropocentrický.
- 2 Význam uvedený na druhom mieste špecifikuje *Le  
Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la  
langue franCaise*.
- 3 HEIDEGGER, M.: *Lettre sur l'humanisme*. Paríž, Aubier  
1957 s. 110, český preklad *O humanismu*. Rychnov  
nad Kněžnou, Ježek 2000 s. 35
- 4 SARTRE, J.-P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratis-  
lava, Slovenský spisovateľ, 1997, s. 62-63
- 5 *Ibid.* s. 62
- 6 *Ibid.* s. 63
- 7 *Ibid.*
- 8 Obširnejšie rozpracúvame myšlienku o prístupe, spočíva-  
júcom vo vyvyšovaní sa, v nedávno publikovanom  
článku: „L'humanisme: des malentendus aux enjeux.“ In  
*Revue philosophique de Louvain*, máj 2001, s. 183-200
- 9 LÉVI-STRAUSS, C.: *La pensée sauvage*. Paríž, Plon,  
1962, s. 326, český preklad LÉVI-STRAUSS, C.: *Myšlení  
přírodních národů*. Praha, Československý spisovatel,  
1971, s. 338
- 10 Pozri DUFRENNE, M.: *Pour l'homme*. Paríž, Seuil, 1968
- 11 Pozri ALTHUSSER, L.: „Marxisme et humanisme.“ In: AL-  
THUSSER, L.: *Pour Marx*. Paríž, Maspero 1965, s. 225-  
258
- 12 V VIII. kapitole ROUSSEAU, J.-J.: *Essai sur l'origine des  
langues*. Citované in: LÉVI-STRAUSS, C.: *La pensée  
sauvage*. Cit. dielo, s. 326, český preklad s. 339
- 13 LÉVI-STRAUSS, C.: *Štruktúrálna antropológia* (2). Bratis-  
lava, Kalligram, 2000, s. 283-286
- 13 *Ibid.* s. 283
- 14 Lévi-Strauss totiž o humanizme, ktorý hlása, hovorí ako  
o „demokratickom“, pretože svoju inšpiráciu hľadá  
„v najpokornejších a najopovrhovanejších spoločnosti-  
ach“ (*ibid.*, s. 286)
- 16 *Ibid.* s. 286
- 17 Pozri FOUCAULT, M.: *Slová a veci: Archeológia humanit-  
ných vied*. Bratislava, Pravda, 1987, s. 412-417
- 18 *Ibid.* s. 451-454
- 19 SLOTERDIJK, P.: *Règles pour le parc humain*. Paríž, Mille  
et une nuits, 1999
- 20 V Kalifornii sa už môžeme stretnúť s ponukovými  
katalógmi vajíčok, pozri DHOMBRES, D.: „Ovules sur ca-  
talogue.“ In *Le Monde*, 16. január 2002, s. 32



## POSTHUMÁNNE BUDÚCNOSTI?

Felipe Fernández-Armesto

---

in: So You Think, You are Human? Oxford University Press, Oxford 2004.

Popredná neurovedkyňa Susan Greenfield vniesla do diskusie svojou najnovšou knihou nové prvky. Tvrdí, že keďže ešte stále nevieme, čo je to vedomie, nemá zmysel špekulovať o tom, čo by sa stalo, keby sme ho implantovali do robotov. Vo výhľade máme celkom inú perspektívu, a tú môžeme právom nazývať nebezpečnou. V tele, ktoré je neustále geneticky „aktualizované“, v rodine, kde už neexistuje spojenie medzi sexom a reprodukciou, v „realite“, ktorá je „virtuálna“, v kaleidoskopicky premenlivých vzťahoch, a v umelom elektronickom prostredí neprestajne modifikovanom momentálnou náladou, sa zmení podstata konceptu „byť človekom“. Podľa Susan Greenfield rozleptajú technológie individualitu ľudí, pretože nahradia pamäť a namiesto skutočných zážitkov dosadia sprostredkované. Prídeme o súvislé príbehy našich životov, o to, čo nás navzájom odlišuje. Autorka sa domnieva, že výsledkom tohto procesu bude naše odlúštenie, pretože práve „personalizáciou“ sa z mozgu stáva myseľ – a personalizácia je výsledkom nahromadených skúseností a interakcií. Vrátime sa do plazovitej fázy evolúcie, do „stavu zmyslovej amnézie, zbavenej kognitívneho obsahu a olúpenej o vedomie vlastného ja“. Bude to pripomínať stavy, ktoré teraz prežívame len občas – tupú spokojnosť alebo bezmyšlienkovitú apatiu – pôžitky úbožiacov, opilcov, povafačov. Takéto zážitky nám však prinášajú rozkoš len vtedy, ak nie sú časté. „Neustálym stimulovaním neurónových spojení do neprirodzených konfigurácií môžu nové

technológie natrvalo ohroziť samotnú existenciu Ľudskej prirodzenosti,“ píše Susan Greenfield.

Individualita vyhubená počítačom? Ľudská rasa, ktorú nahradí rasa zadubených sociopátov žijúcich životy sprostredkované drôťmi? To najhrozivejšie na autorkinej vízii budúcnosti je, že na slávnostné otvorenie posthumánnej éry nebudeme potrebovať Frankensteinia alebo doktora Moreaua, génové inžinierstvo či umelú inteligenciu. Je obsiahnutá v našej túžbe pohrúžiť sa do *náhradkovej* reality. Zdá sa, že sme odsúdení na premenu v bytosť, ktorá už podľa našich súčasných štandardov nebude človekom. Ako môžeme predísť takejto budúcnosti – a iným posthumánnym budúcnostiam, ktorými nás strašia technológie? Musíme sa postaviť tvárou v tvár príslubom a hrozbám obsiahnutým v genetike a robotike.

### Genetická skúška ohňom

Vo svojich dublinských prednáškach z roku 1944 uvažoval Erwin Schrödinger o tom, ako by asi mohol vyzeráť gén. Predpovedal, že bude vyzeráť ako reťazec základných jednotiek, spojených ako prvky nejakého kódu. Vtedy sa ešte nevedelo, že DNA je typ kyseliny. Schrödinger síce očakával, že to bude nejaká bielkovina, ale idea, ktorú načrtoval, vyburcovala ostatných, aby pátrali po „základných stavebných jednotkách“ života. Keď James Watson uvidel röntgenové snímky DNA, uvedomil si – ako sa sám vyjadril – že by sa mu mohlo po-

daríť objaviť štruktúru, ktorú predpovedal Schrödinger. Pridal sa k projektu Francisu Cricka v Cambridge a veľmi mu pomohli aj vedci z partnerského laboratória v Londýne, kde pracovala Rosalinda Franklin. Jej dôležitá kritika ich kľúčiacich myšlienok pomohla vytvoriť predstavu o skutočnej podobe DNA. Crickov tím si v podstate prívlastnil prácu Rosalindy Franklin bez jej súhlasu a bez toho, aby ju o tom informovali, ale ani pochybnosti o férovosti ich hry nemohli zatieniť dôležitosť ich výsledkov. Trvalo dlho, kým sa naplno ukázala dôležitosť objavu Watsona a Cricka, postupne sa prichádzalo na to, že gény v genetických kódach jednotlivcov môžu byť zodpovedné za niektoré choroby. Tvar dvojitej závitnice, do ktorej sa zakrúca deoxyribonukleová kyselina, sa stal jednou z najvplyvnejších, všeobecne rozšírených a okamžite identifikovateľných ikon našej doby. Možnosti, ktoré tento objav odkryl, mali opojný účinok, badateľný najmä medzi nadšencami, ktorí sa nechali zlákať špekuláciami o tom, že gény stoja v pozadí veľkého percenta či dokonca všetkých podôb ľudského konania, a že ho teda možno regulovať zmenou kódu. A podobne môžeme meniť aj kódy iných druhov – aby sme získali výsledky, ktoré sa nám, ľuďom, budú hodiť: napríklad pestovať väčšie jedlé rastliny, vytvoriť užitočnejšie, chutnejšie či skladnejšie zvieratá.

Vedecký pokrok v týchto oblastiach postupoval tak rýchlo, až vyvolal vídinu umeleho sveta, ktorý bude – s nepredvídateľnými dôsledkami – pretvorený na spôsob Frankensteinu alebo Dr. Moreaua. Ľudia majú teraz možnosť oveľa väčšmi ako kedykoľvek predtým zasiahnuť do priebehu evolúcie: vyberať „neprirodzene“, nie podľa toho, čo je najlepšie adaptované na prostredie, ale podľa toho, čo sa viac hodí do agendy ľudskej vynaliezavosti. „Deti na zákazku“ sú už realitou v prípadoch hrozby dedičných chorôb. Je celkom pravdepodobné, že niektoré spoločnosti budú

chcieť vyrábať ľudské bytosti podľa pravidiel, ktoré kedysi naľinkovali zástancovia eugeniky. Vizionári pochybnej morálnej povesti už teraz hovoria o svete, z ktorého vykážeme všetky duševné aj fyzické choroby.

Za okamih sa vrátíme k týmto obavám. Zatiaľ nám výskum v genetike veľmi pomáha: upozorňuje ľudí s genetickými predpokladmi na určité choroby, aby sa včas podrobili liečbe, urobili potrebné opatrenia alebo sa mali na pozore pred určitými vecami. Budúce výskumy nájdu kľúč k novým terapiám, ktoré modifikujú gény ľudí ohrozených dedičnými chorobami. Väčšina z týchto príslubov bude bez rizika – bez exhumovania frankensteinov či vytvárania posthumánnych monštier. Jedným z prvých prínosov rozlúštenia šifry ľudského genómu je revolúcia – revolúcia, ktorá priniesla novú, prenikavú zrozumiteľnosť do nášho chápania toho, čo vlastne znamená byť človekom. Vôbec po prvýkrát máme vedecky prípustnú – keďže ju možno kvantifikovať – definíciu ľudstva. Človek je bytosť s genómom, ktorý je definovateľný presnými meraniami. Ak sa vaša DNA líši od DNA ostatných bytostí, ktorí sú prostredníctvom tejto definície považovaní za ľudí o menej ako 0,1 percenta, potom ste dosiahli ambíciu, ktorú pripisujeme ľuďom: aj vy ste človekom.

Háčik je v tom, že genetické výskumy, ktoré poskytli túto definíciu, ukazujú zároveň, aký vetchý a arbitráry je tento rozdiel medzi ľuďmi a inými živočíchmi. Takmer 95 percent nášho genómu máme spoločných so šimpanzmi – čo nie je oveľa viac, ako percento, ktoré zdieľame jeden s druhým. Rozdiel, ktorý nás robí ľuďmi, je len tak-tak významný.

Jestvuje cesta, po ktorej by sme mohli uniknúť z tejto dilemy – nadobro sa vzdať hľadania biologickej definície a vrátiť sa k pátraniu: pokusu definovať ľudskosť prostredníctvom kultúry. Človek je ten, kto koná ako človek. Zaväzí príslušnosť ku komunite. Takáto doktrína by však mohla skončiť

veľmi zle. Komunity sú prchavé. Táto kniha ukázala, že historická trajektória chápania toho, čo je to ľudstvo, viedla viac-menej cestou jeho neustáleho rozširovania. Existoval už niekedy v minulosti bod, keď by bolo oprávnené pokúsiť sa ten proces zastaviť a vyhlásiť, že ľudská komunita už neprijíma nových členov? Bolo by správne urobiť to teraz? Mohli by sme, koniec koncov, tvrdiť, že naše momentálne chápanie toho, čo znamená byť človekom, je v súčasnosti také veľkorysé, také priestranné, že ho už nepotrebujeme rozšíriť. Stále tu však máme kategórie, ktoré sa nám v tom procese zatiaľ nepodarilo asimilovať, alebo im hrozí vylúčenie – buď ich nemôžeme stopercentne vyhlásiť za ľudí, alebo im nemôžeme garantovať „ľudské práva“, prípadne oboje. Videli sme, že zatiaľ sme neklasifikovali uspokojivo niektoré skupiny homínidov a vyhynutých humanoidných druhov. Osud týchto dávno nejstevujúcich stvorení



môžeme vnímať ako čisto akademickú záležitosť; ale stále sme nevyriešili otázky o postavení dôležitej skupiny ľudských bytostí, ktorá jestvuje: nenarodených detí. A podobné otázky by sme si mohli položiť ohľadom nevyliciteľne chorých, obetí hlbokéj kómy alebo ťažkého stupňa mentálneho postihnutia, starých a dementných, či tých, ktorí stoja na prahu smrti.

Podľa jednej doktríny môžeme ľudskosť definovať sociálne – naša ľudská prirodzenosť sa „nakopne“, len ak sme vo vzťahoch s druhými ľuďmi. Túto filozofiu používajú niektorí jej prívrženci na to, aby mohli ospravedlniť interrupcie alebo obetovanie ľudských embryí na vedecké experimenty; a je tu podozrenie, že ju možno naozaj vymysleli alebo prispôbili na tento účel. Všetky racionálne kritériá nám hovoria, že nenarodené deti musíme pokladať za ľudí – k akému inému druhu by ináč mohli patriť? Ľudia v embryonálnom štádiu sú formou ľudského života: pri súčasnom stave poznania nepoznáme žiaden spôsob, ako odlíšiť okamih, v ktorom môžeme stvorenie v maternici vyhlásiť za ešte nie živé, od okamihu, kedy už živé je. Vymyslieť definíciu, ktorá vylučuje nenarodené deti alebo ktorá ich degraduje na podradnú kategóriu, je prinajlepšom chytrácke a prinajhoršom morálne zlé; a je to sotva racionálnejšie než vymyslieť definíciu – ako to v minulosti spravili iní obhajcovia nerovnosti – ktorá vylučuje alebo degraduje, povedzme, Židov či černochoch. Nenarodené deti sú tou veľkou, nerovnoprávnou menšinou dnešnej doby, ktorú nemôžeme vyhubiť bez výčitiek svedomia. Masové obetovanie ľudských plodov – masakrovanie nevinných, ku ktorému denne dochádza v súčasnom „modernom“ svete – nemožno ospravedlniť bez toho, aby sme zahodili koncept človeka, ktorý sme tak bolestivo a triumfálne budovali počas našich dejín, a nanovo definovali komunitu našich spolupútnikov. Napríklad ako komunitu vlastníkov nejakej nami stanovenej spôsobilosti, ktorá sa v kontexte

diskusie o potratoch zvyčajne nazýva „osobnosťou“.

Mal by som zdôrazniť, že na problém interrupcií sa zameriavam len preto, aby som ilustroval, aký ťažko udržateľný je súčasný koncept ľudstva. Nesnažím sa ovplyvniť diskusiu o interrupčných zákonoch alebo vyjadriť sympatie nejakej lobbistickej skupine. Nanešťastie viem, že zákony nie sú na to, aby slúžili spravodlivosti, rozumu, logike či morálke. V procese tvorby zákonov sa berú do úvahy otázky ich výhodnosti, tradícií, kultúry a v demokratických spoločnostiach aj konsenzu. Rád by som síce videl prísnejšiu legislatívu týkajúcu sa interrupcií, ale neobhajujem ju: potešila by ma preto, lebo by som ju považoval za dôkaz zvýšenej citlivosti a hlbšej múdrosti v našej spoločnosti; nie kvôli tomu, že by skomplikovala život ženám, ktoré sa snažia vyriešiť neľahkú otázku nechceného tehotenstva. A netrúfam si ani kritizovať ženy, ktoré podstúpia interrupciu alebo ich partnerov, ktorí s tým ticho súhlasia, alebo doktorov a sestry, ktoré tie zákroky vykonávajú. Vo všetkých prípadoch, ktoré poznám, veria tí, čo praktizujú interrupcie, že ich rozhodnutie je morálne prijateľné, a že nenarodené deti – prinajmenšom v raných štádiách embryonálneho vývinu – nie sú ešte ľuďmi. V tom zmysle, aby im boli plne priznané ľudské práva, pretože nemajú „osobnosť“, alebo že „sú súčasťou tela svojej matky“ či majú nejaký iný nedostatok, ktorý ich zbavuje nároku užívať rovnaké práva ako my ostatní. Podobnosť týchto argumentov s argumentami, ktoré sa v minulosti používali na ospravedlnenie viktimizácie iných ľudských skupín, vyvoláva zimomriavky, a hoci sú myslené úprimne, ešte neznamená, že sú správne. Ale skutočnosť, že jestvujú, znamená, že by bolo neprimerané a nevhodné oháňať sa obvineniami, ktoré tak často zaznievajú v antiinterrupčných lobbistických skupinách: napríklad že vykonávatelia tých chirurgických zákrokov sú „vrahovia“, alebo že by sme ich mali skôr potrestať než ľuto-

vať. Za súčasných podmienok by protiinterrupčné zákony kriminalizovali ľudí s čistým svedomím, ale nezachránili by životy všetkých nenarodených detí. Z dlhodobej perspektívy by bola efektívnejšia diskusia s využitím vedy, logických argumentov a poznatkov z embryonálneho výskumu. To by mohlo byť riešením debaty o tom, či existuje okamih medzi počatím a pôrodom, ktorý môžeme správne označiť za začiatok ľudského života – alebo aspoň za krok správnym smerom.

### **Sebecký génius: vyrábame nadľuďi**

Shakespearov maliar koní „by namaľoval lepšie stavaného koňa, ako je v skutočnosti“. V tej dobe boli všetci maliari idealisti a nestačilo im len odzrkadliť prírodu – vynikajúci umelci ju museli prevýšiť. Pre vedcov je to pokušenie ešte väčšie. Experimentovanie s cieľom „vylepšiť“ prirodzené druhy – zmeniť ich tak, aby sa lepšie hodili na ľudské ciele – má minimálne desaťtisícročnú históriu. Ľudstvo po prvýkrát úspešne dobehlo evolúciu vtedy, keď roľníci a pastieri začali vylepšovať prírodný výber triedením a krížením – a otvorili cestu neprírodnému výberu, ktorého cieľom bolo produkovať krotkejšie a chutnejšie zvieratá a úrodnejšie a odolnejšie obilie, než aké by sa podarilo evolúcii. K výsledkom týchto raných snáh patrili niektoré najpôsobivejšie premeny, aké veda dosiahla. Z bylín, ktoré ľudský žalúdok nedokázal stráviť, vzišli významné základné potraviny sveta: pšenica, ryža, kukurica, jačmeň a iné obilniny. Celé šire oblasti planéty, kedysi pokryté lesmi, krovím a močiarimi, opečiatkovala symetria polí a miest.

Najvyspelejšie techniky kríženia garantovali ich vlastníkom zdanelivo magický vplyv na „zlepšenie“ prírody. Najväčším mágom rastlinného života bol nepochybne Luther Burbank, ktorý sa hybridizačnými experimentmi v osemdesiatych rokoch 19. sto-

ročia stal Frankensteinom rastlinnej ríše. Mal záľubu v bizarných, do očí bijúcich vynálezoch: biela černica, slivka bez kôstky, nový druh ovocia – spoly slivka, spoly marhuľa, obrí zemiak – celkovo tisícky nových druhov. Bol notoricky známym márnotrátnikom pri práci – obetoval tisícky neúspešných hybridov. Neprekvapuje, že práve tento model – dravé šľachtenie a dychtivé ničenie – mal byť otestovaný ako technika na vylepšenie ľudí. Sen nanovo vytvoriť človeka, a vylepšiť tak Božie dielo, je prastarý. Platónova idea dokonalej spoločnosti spočívala sčasti na predpoklade, že sa bude skladať z dokonalých jedincov – najlepších občanov bolo treba podporovať v plodení detí, potomkovia slabých a zmrzačených mali byť vyhubení, aby sa ďalej nemnožili. Tieto odpudzujúce návrhy vznikli na základe pozorovaní, ktoré boli pravdepodobne už za čias Platóna staré tisícky rokov: o význame dedičnosti, ktorý sa všeobecne prijímal už pred tým, než prišla genetická teória s presvedčivým vysvetlením, prečo zostávajú v rodinách niektoré výzorové črty, schopnosti, jemné rozdiely, duševné a telesné choroby.

Platónova myšlienka dlho zapadala prachom. V Európe a Severnej Amerike 19. storočia jej však vdýchol nový život rasizmus, ktorý za príčinu charakterových chýb pokladal údajnú menejcennosť nebielych, a istá podoba darvinizmu, ktorá naznačovala, že ľudský zásah by mohol vylepšiť domnelé výhody prírodného výberu. Darwinov bratranec Francis Galton navrhol v roku 1885 teóriu, ktorú nazval eugenikou. Podľa nej možno ľudský druh zdokonaľiť elimináciou neželaných mentálnych a morálnych vlastností, čo by sa dalo dosiahnuť selektívnou kontrolou pôrodnosti. „Keby sa na zdokonalenie ľudskej rasy minula dvadstatina nákladov a úsilia z toho, čo sa minie na vylepšenie chovu koní a dobytky, akú skvelú spoločnosť géniov by sme mohli vytvoriť!“ napísal Galton v roku 1865. Najprv to bol hádam len program na uni-

verzálne zlepšenie, ktorý o pár rokov schválil aj samotný Darwin – hoci v technických otázkach o dediteľných vlastnostiach sa názorovo nezhodovali. Ale diskusie sa zmocnil rasizmus a ten upravil agendu eugeniky. „Eugenika spolupracuje s... Prírodou tým,“ napísal Galton v roku 1904 „že zabezpečí, aby ľudstvo reprezentovali len tie najschopnejšie rasy.“

O niekoľko desaťročí sa toto stalo krédom vtedajšej doby. V mladom Sovietskom zväze a v niektorých štátoch USA sa nesmeli ženiť a vydávať ľudia, ktorí boli oficiálne označení za slabomyseľných, kriminálnici, a dokonca (v niektorých prípadoch) ani alkoholicy. Do roku 1926 vyše polovica štátov USA schválila zákony o povinnej sterilizácii osôb v niektorej z týchto kategórií. S najväčším entuziazmom prijali ideu eugeniky v nacistickom Nemecku, kde jej logika vyvrcholila: lepší spôsob, ako ľuďom zabrániť plodiť potomkov, je zabiť ich. Všetci, čo spadali do kategórie „menejcenných“, ktorú stanovil štát – vrátane Židov, Rómov a homosexuálov, mali byť vyhladení. Hitler sa zatiaľ pokúšal zdokonaľiť rasu, ktorú pokladal za „nadradenú“ selektívnym rozmnožovaním ľudí takéhoto najčistejšieho nemeckého zvlhľadu. Štát zhromaždil veľké, silné, modrooké, blondavé pokusné králiky, aby spolu pokusne súložili. Deti, ktoré sa narodili z ich spojenia, nemali v priemere o nič lepšie ani horšie predpoklady pre občianstvo, vodcovstvo či namáhavé životné cesty než iní ľudia.

Nacistické excesy spravili z eugeniky na dlhé generácie nepopulárnu tému. Ale tento koncept sa teraz vrátil naspäť v inom šate: môžeme reprodukovať jedincov vytvorených za pomoci „genetického inžinierstva“. Naozaj, potenciálne matky ochotné nakupovať geneticky kvalitnejší zdroj oplodnenia, majú už dlhšie k dispozícii „spermobanky“ so spermiami od mužov, ktorí majú výnimočné schopnosti alebo talent. Izolovanie konkrétnych génov spojených s určitými zdedenými vlastnosťami navyše

prinieslo aspoň teoretickú možnosť, aby sa z genetického materiálu, z ktorého bude dieťaťko počaté, dali „odfiltrovať“ vlastnosti považované za nežiadúce. Dôsledky takéhoto kroku v súčasnosti nemožno odhadnúť.

Mohli by to byť rôzne predpovede „posthumánnych budúcností“ dvoch rozličných intelektuálov. Brian Appleyard je obdivuhodný a jedinečný novinár-polyhistor, ktorý si vybojoval vlastnú križiacku výpravu proti scientizmu. Francis Fukuyama je akademik, ktorého „primárnym záujmom je kultúra a ekonómia“. Zároveň je jedným z najvplyvnejších svetových hovorcov demokratického liberálneho kapitalizmu. V rozdielnych knihách, tá prvá je nepokojná, pestrá, úzkostná, druhá pokojná, rozvážna, praktická, obaja uznávajú, že bude zložité „zostať človekom v genetickej budúcnosti“. „Biotechnológia,“ varuje Fukuyama „zapríčiní, že istým spôsobom stratíme svoju ľudskosť... A čo je horšie, môže sa stať, že toto riziko podstúpime bez toho, aby sme si uvedomili, že sme stratili niečo veľmi cenné. Mohli by sme sa preto ocitnúť na druhej strane veľkej bariéry medzi ľudskými a postľudskými dejinami, a ani si len nevšimnúť, že sa sčierila hladina.“ Dôvody, ktoré som uviedol v tejto knihe, ma vedú k obavám, že Fukuyama má pravdu: nevieme, čo znamená ľudstvo: nevieme, čo nás robí ľuďmi: takže si prirodzene neuvedomíme, keď o to prideme.

Vysoké percento opozície proti genetickým výskumom je neinformované, bigotné, dychtí po senzácii alebo vychádza zo sektárskych predpokladov a záujmov. Roku 1995 podpísala USA „koalícia“ samozvaných „náboženských vodcov“, ktorých dali dokopy Južanskí baptisti, deklaráciu, v ktorej sa signatári vyjadrujú proti patentovaniu génov, pretože podľa nich je ich vlastníkom ten, kto ich stvoril, teda Boh. Bolo to chvályhodné a komické zároveň: patentovanie génov je závažným zločinom našej doby. Dáva veľkým korporáciám obrovskú

moc na trhu s potravinami a liekmi, zatiaľ čo my zúfalo potrebujeme podporiť ekologickejšie iniciatívy, ktoré spravidla zosobňujú drobní farmári, remeselníci a jednotlivci alebo malé spoločnosti poskytujúce lekárske služby a starostlivosť. Argumenty, odvolávajúce sa na Boha, vyznievajú teologicky negramotne, veď všetko stvorené patrí Bohu, a zároveň úzkoprso fanaticky. Ak chceme presvedčiť neveriacich ľudí, že treba kontrolovať účinky genetickej revolúcie, potrebujeme sekulárne argumenty.

Argumenty sa ťažko oddeľujú od emocionálnych reakcií, ktoré táto téma vyvoláva. Jednou z najmocnejších výtvorov genetickeho inžinierstva je reprodukcia fotografie myši, ktorej z chrbta vyrastá ľudské ucho. A existuje už aj opica, ktorá má v každej bunke tela gény medúzy. Teraz sa dajú vytvoriť príšery z legend, na ktoré ľudia verili, a neprávom sa ocitli v stredovekých prírodných taxonómiách: živé skladačky, legové figúrky pozliepané z kociek vypestovaných v laboratóriu. Podľa predstáv Francisa Fukuyamu postľudia nebudú ani tak fyzickými monštrami ako skôr koktejmom namiešaným zo správneho pomeru osobných vlastností, nadania a vláh. Fukuyama o tom píše metaforicky, odvolávajúc sa na spomínanú myš: „Základná otázka, ktorú nás biotechnológie nútia položiť znie: Čo sa stane s politickými právami, keď v konečnom dôsledku môžeme vyšľachtiť ľudí so sedlami na chrbtoch a iných s čižmami a ostrohami. Fukuyama poukazuje na to, že už teraz používame lieky na vyladenie osobností tých, ktorých považujeme za rušivých, nepríjemných alebo ťažko kontrolovateľných, či na posilnenie organizmu ľudí, ktorí si to finančne môžu dovoliť – na zlepšenie výdrže, sexuálnej zdatnosti, bdelosti, odolnosti proti stresu. Je prakticky nemysliteľné, že genetické inžinierstvo nebude slúžiť na podobné účely.

Genetické inžinierstvo sa tiež stane súčasťou arzenálu, pomocou ktorého vedieme boj o nesmrteľnosť. Naša posadnu-

tosť predĺžením života vyzerať čudne tvárou v tvár skutočnosti, že toľké životy sú prázdne alebo ich vypĺňajú len povrchné pôžitky či odmeny. Ale pokušenie obmedziť alebo usmerniť proces starnutia je silné. Veda si istotne nenechá ujsť príležitosť predať platiacim klientom predĺženú existenciu. Biotechnológie nám pomôžu pochopiť nočnú moru Marcela Aymého. V jeho surrealistickej poviedke *La Carte*, napísanej cez vojnu, skupujú bohatí prídellové lístky, ktoré vydeľujú ľuďom čas.

Neplodnosť je podobne ako nesmrteľnosť jednou z najväčších obsesí dnešnej doby: obe sú motívom pre pokusy s klonovaním ľudí. Neplodnosť je jednou z mnohých chorôb, ktoré v spoločnostiach, čo si takmer odvykli od frustrácie, nadobúdajú nový význam. Je to normálna choroba, ktorá mala svoje obete aj v minulosti. Teraz ju však všetci, ktorých sa týka, považujú za čosi neznesiteľné. Právo mať rodinu pochopteľne neznamená, že každý, kto chce deti, ich musí mať: znamená len toľko, že vlády ich nesmú zakazovať, ako to robili v niektorých krajinách v rámci programov povinnej sterilizácie alebo zákonmi regulujúcimi plodenie detí. Klonovanie ľudí sa však v každom prípade zdá byť zbytočne riskantným a príliš komplikovaným spôsobom boja s neplodnosťou: jestvujúce postupy sú dnes také účinné, že technológia klonovania je prebytočná. Svetová zdravotnícka organizácia, UNESCO a Európsky parlament explicitne deklarovali, že klonovanie ľudí je podľa nich neetické. V mnohých krajinách ho zakázali. Najslubnejšie či najhrozivejšie iniciatívy prichádzajú zo súkromného sektora – a nie vždy zo zdrojov s dobrou povestou. Pár dní po Vianociach v roku 2002 upútali pozornosť verejnosti nepodložené tvrdenia, že istá súkromná firma úspešne vyklonovala deti. Túto firmu finančne podporovala sekta, ktorá vyhlasuje, že ľudskú rasu založili mimozemšťania, ktorí navštívili Zem. Určite sa vyvinie potrebná technológia, ba rozličné kliniky a spoločnosti sa už podujali, že ju

zdokonalia – ale dostupnosť alternatívneho liečenia, všadeprítomné morálne znepokojenie a stigma spojenia s čudnými lobby nesúcimi pečať iracionality, všetky tieto faktory, znižujú pravdepodobnosť reálneho použitia takejto liečby neplodnosti v budúcnosti.

Znovu je otázkou aj klonovanie na terapeutické účely. Znamená to pestovať embryá, z ktorých sa zužitkujú užitočné bunky. Etická stránka terapeutického klonovania – pestovanie ľudí na náhradné diely – je odpudzujúca, ale to zatiaľ odradilo len málo vlád. Vieme, že pridaním alebo odobraním génov v embryonálnych bunkách dokážeme prebudovať myši. V prípadoch kombinovaného syndrómu imunitnej nedostatočnosti dostali ľudské embryá presne taký istý typ liečby. Genetický skrining bude veľkou výzvou priebehu evolúcie, dokonca aj ak sa už v otázke pozitívnych zásahov do modifikácie genetickej výbavy ľudí neurobí žiaden ďalší krok. Žena si môže vybrať tú najlepšiu vzorku – alebo tie, ktoré sa jej najviac páčia – z toľkých embryí, koľko má záujem vyrobiť. Ostatné sa môžu zničiť. Toto je už bežná procedúra pri cystickej fibróze, ktorá sa spája s jedným jediným génom, a pri celej škále ďalších ochorení, vrátane sklérozy multiplex, určitej formy rakoviny čreva, retinitis pigmentosa (ktorá zapríčiňuje slepotu) alebo Tay-Sachsovo syndrómu (ktorý napáda centrálnu nervovú sústavu). V známom prípade z roku 2000 porodila istá žena zo St. Paul dieťa menom Adam, ktorého genetickú náchylnosť na anémiu vyriešili prostredníctvom embryonálnej selekcie – nahradené bunky z jeho tela mohla dostať jeho sestra. Počas písania týchto riadkov v máji 2003 schválila vláda Veľkej Británie návrh na podobný zásah v Anglicku. Takmer všetky choroby zapríčinené jedným génom sú veľmi zriedkavé, ale keď sa zlepší technológia, mohli by sme podobným spôsobom vyliečiť všetky dedičné choroby. V ďalšom štádiu, ktorého príchod je, zdá sa, nevyhnutný, príde na rad

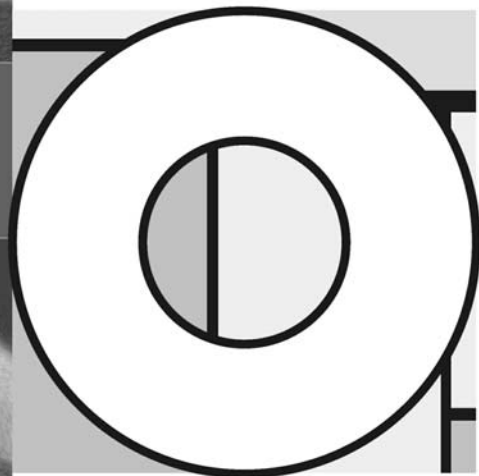


skríning chorôb, ktoré majú vrodenu zložku: v konečnom dôsledku to povedie k zahodeniu embryí len preto, že by sa u nich mohli vyvinúť dedičné choroby, ktoré by sa normálne dali celkom dobre kontrolovať konvenčnými terapiami vrátane jednoduchých kúr ako napríklad diéty. Toto je naozaj liečba, ktorá zabíja. V súčasnosti nevieme, či bude jej výsledkom zdravšie ľudstvo: rekódovanie DNA môže mať vedľajšie účinky. Klonované vzorky zvierat mali vrtkavé osudy.

Keď si naposledy vlády mysleli, že majú šancu „vylepšiť“ ľudstvo šľachtením dedičných vlastností, skončilo to štátom sponzorovanou eugenikou: sterilizáciou „imbecilov“, a v niektorých krajinách napokon aj vyhladením „neželaných“ typov ľudí. Tentokrát však bude „nová eugenika“ celkom neškodná, aspoň podľa obhajcov voľného genetického trhu. Vrodené poruchy zapríčinené jediným génom alebo malým počtom génov čoskoro vymiznú. Získame slobodu, pretože už nebudeme genetickými predpokladmi odsúdení na isté choroby, a už nebudeme musieť stráviť celý život bojom s nimi: ľudia, ktorých by ináč cholesterol

zabil, budú môcť jesť, čo sa im žiada; osoby náchylné na rakovinu budú môcť fajčiť. Ľudia sa oslobodia od starostí o vlastné zdravie, a tým pádom zmiznú aj úzkosti a depresie, pliaga modernej spoločnosti. Budeme vedieť vystopovať a zničiť gény zodpovedné za vážnejšie duševné choroby. Pocity úzkosti, vyvolanej implikáciami toho všetkého však do budúcnosti vyvolávajú skôr obavy z génových manipulácií kvôli charakteru a schopnostiam, nie kvôli zdraviu: „postrach“ genetických „detí na zákazku“.

Osobnostné gény sú v zásade vierohodné. Existuje veľmi zriedkavý gén, ktorý zvyšuje chuť do jedla. Existuje aj iný, ktorý účinne ochraňuje ľudí pred alkoholizmom. Hľadanie „génu pre inteligenciu“ pravdepodobne neprinesie žiadne ovocie, ale v roku 1999 vyrobili v Princetone a v laboratóriách MIT „supermyš“ menom Doogie: v pamäťových a adaptačných testoch bola signifikantne lepšia než ostatné myši. Existujú aj iné gény, ktoré pravdepodobne ovplyvňujú náladovosť, náchylnosť k úzkosti a sklon k vážnym mentálnym poruchám vrátane mániodepresívnej psychózy a schizofrénie. „Gén kriminality“ nie je len vý-

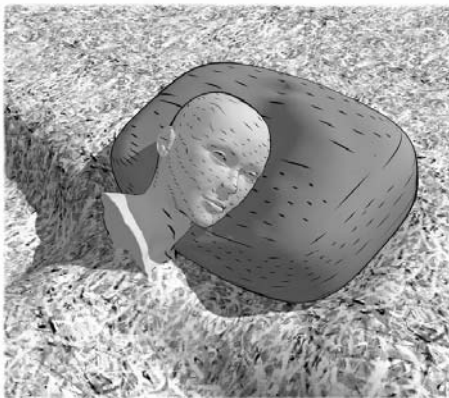


plodom fantázie. V roku 1991 bolo podané odvolanie proti rozsudku za trestný čin – lúpežnú vraždu – s odôvodnením, že páchatel pochádzal z rodiny s asociálnou minulosťou a potenciálne mohol byť obeťou dedičnej, a možno aj liečiteľnej poruchy. Roku 1993 uskutočnili v Nijmegen štúdiu o miestnej rodine s notoricky známymi sklonmi k násilnej trestnej činnosti. Všetci mužskí členovia rodiny boli mentálne retardovaní: všetci sa správali násilnícky, keď sa nahnevali; spáchali trestné činy (vyhrážanie, znásilnenie, bodnutie, pokus o vraždu, podpaľačstvo). U všetkých sa našla genetická abnormalita, ktorá viedla k vysokej hladine adrenalínu v krvi. Ale iní členovia tej istej rodiny, ktorí zdedili rovnaký gén, sa správali normálne a spoločensky produktívne. Jeden sa šťastne oženil a mal trvalú prácu. Niektorí ľudia naozaj zdedia genetickú mutáciu, ktorá spôsobuje abnormálne vysokú hladinu adrenalínu. Každý pozná jeho účinok: adrenalín je prírodným „mazadlom zbraní“.

Z jedného uhla pohľadu nie sú vyhladky otvorené týmito skutočnosťami o nič znepokojivejšie než tie, ku ktorým vedie geneticky upravené budúce zdravie. Politické prostredie novej eugeniky – uisťujú nás – bude liberálne. Geneticky zdokonalené ľudstvo bude iné ako eugenicky zdokonalené ľudstvo, pretože tu budú len víťazi – alebo prinajmenšom pretože porazených nebude veľa, ak neberieme do úvahy nenarodené deti obetované na experimenty a pravdepodobne veľmi málo obetí nepodarených liečebných pokusov. Zlo starej eugeniky pramenilo z toho, že ju praktizovali štáty s ich uniformnými agendami. Moc individuálnej voľby zachová rozmanitosť a znemožní zneužívanie technológií na genocídu. Toto vyzerá príliš ružovo. Jedným z nebezpečenstiev GM revolúcie je totiž práve ohrozenie slobody. Genetické modifikácie napokon budú musieť byť štátnym monopolom. Konkurenčný boj by znegoval ich účinky. Ak by sa genetických modifikácií

prípadne zmocnili trhové sily, mohlo by sa stať, že najlepšie gény skúpia bohatí, a povedané Fukuyamovými slovami, vytvorili by „genetickú nadtriedu“, čím by vygumovali zrovnoprávňujúci účinok lotérie života. Boli by sme odsúdení na život v kastovnom systéme. Ak je to tak, ako hovorí Francis Crick, že „takmer všetky aspekty života sú skonštruované na molekulárnej úrovni“, pre morálku nezostáva v mysli miesto. Čím viac génov predurčuje naše správanie, tým menej zodpovednosti nesie jednotlivec za svoje úspechy, zločiny, bláznovstvá, cnosti a neresti.

Podľa všeobecne rozšírenej domnienky rozhodla sila génov jednu z najdôležitejších vedeckých kontroverzií: najdôležitejších v tom zmysle, že priamo ovplyvňuje životy bežných ľudí. Ide o diskusiu „príroda verzus kultúra“: konflikt medzi tými, ktorí veria, že charakter a schopnosti sú do veľkej miery zdedené a tým pádom ich nemožné regulovať „sociálnym inžinierstvom“; a tými, čo veria, že tieto vlastnosti navodzuje skúsenosť, a spoločenská zmena teda môže ovplyvniť naše morálne kvality a kolektívne činy k lepšiemu. Všeobecne povedané, je to konflikt medzi ľavicou a pravcou, v ktorom si to prívrženci sociálneho radikalizmu namierili proti tým, čo nechcú veci ešte zhoršiť zle premyslenými pokusmi o zlepšenie. Táto kontroverzia vykryštalizovala v neskorých šesťdesiatych rokoch, v konkurenčných správach Arthura Jensena z Berkeley, ktorý tvrdil, že 80 percent IQ dedíme (a, mimochodom, že černosi sú geneticky menejcennejšie než belosi) a Christophera Jencksa a iných z Harvardu, ktorý použil IQ štatistiku na argument v prospech opačného tvrdenia. Ten istý argument podporený tým istým typom dát tu zúril ešte aj v deväťdesiatych rokoch, keď Richard J. Herrnstein a Charles Murray publikovali svoju knihu *The Bell Curve*, v ktorej zastávali tézu, že spoločnosť má dedičnú „kognitívnu elitu“ a „podtriedu“ (v ktorej sú neproporcionálne zastúpení černosi). Predpovedali



budúcnosť, v ktorej dôjde ku konfliktom medzi kognitívnymi triedami.

Napriek tomu, že tieto „dôkazy“ ohľadne IQ boli veľmi nepresvedčivé, genetický výskum živil podobné obavy – naznačoval, že dedíme väčšie percento našej genetickej výbavy, než sa pôvodne predpokladalo. Medzičasom prišla sociobiológia – „nová syntéza“ na čele s geniálnym harvardským entomológom Edwardom O. Wilsonom. Promptne si vytvorila vlastnú vedeckú voličskú základňu v prospech idey, že spoločenské rozdiely sú určené evolučnými nevyhnutnosťami, a že spoločnosti možno klasifikovať podľa toho. V mysliach väčšiny ľudí prežili dve fundamentálne presvedčenia: že jednotlivci robia sami seba a že spoločnosť sa oplatí vylepšiť. Napriek tomu však hrozí, že sila génov zničí našu dôveru v to, že sme schopní vyrovnáť rozdiely medzi jednotlivcami a spoločnosťami; toto dodáva odvahu prevládajúcemu konzervatizmu 21. storočia. Ešte aj psychiatria – veda, ktorú takmer celé 20. storočie živilo presvedčenie, že osobnosť utvárajú skúsenosti – prestala dôverovať našej schopnosti pôsobiť na myseľ inými prostriedkami než liekmi. Teraz je v móde „evolučná psychológia“, ktorá zdôrazňuje úlohu génov. Tvrdenie, že motivácia človeka je do veľkej miery podvedomá, počas 20. storočia problematizovalo, a úspešne, tradičné poní-

manie zodpovednosti, identity, svedomia a mentality. Teraz ich úspešne problematizuje genetika.

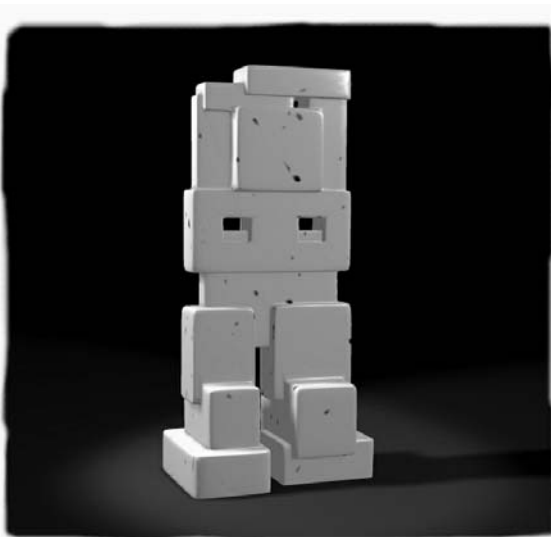
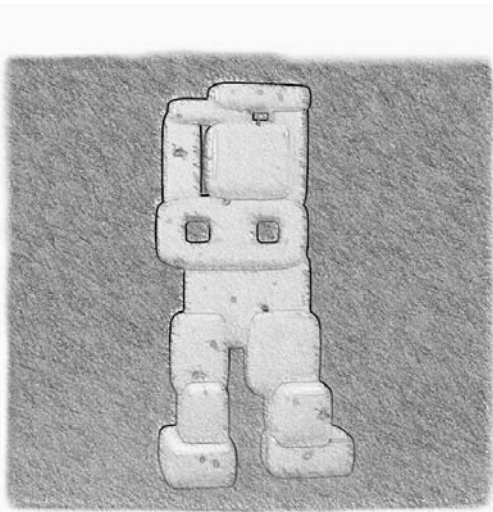
Genetika ruší aj platnosť existencializmu, typického spôsobu myslenia ľudí mojej generácie, ktorí sa v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch učili, čo to znamená byť človek, akceptovať našu existenciu medzi narodením a smrťou ako jedinou nemennú vec o nás, bojovať so životom ako s projektom sebarealizácie. o „stávaní sa“ – koncept toho, kto sme, sa mení, ako sa projekt odvíja. „Človek,“ povedal Jean-Paul Sartre, „je len situácia,“ alebo nič iné, len to, čo zo seba spraví... bytosť, ktorá sa rúti do budúcnosti a ktorá si je vedomá toho, že si predstavuje samu seba v tej budúcnosti. Pre Sartra nebolo sebautváranie len otázkou individuálnej voľby: každý jeden čin je „príkladným činom“, výpoveďou o ľudstve, o tom type biologického druhu, akým každý z nás chce byť. Neexistuje však objektívny spôsob otestovania takého tvrdenia. Boh neexistuje, všetko je dovolené a v dôsledku toho je človek stratený, nemá na čom lipnúť... Ak existencia naozaj predchádza esencii, nemožno bagatelizovať veci odvolaním sa na fixnú... ľudskú prirodzenosť. Inými slovami, nejestvuje determinizmus, človek je slobodný, človek je sloboda. Toto malo veľmi blízko k tomu, aby sa to stalo krédom generácie rebelujúcej proti všetkým ostatným krédam. Teraz tá ortodoxia ako prostriedok vyrovnávania sa s tou prekérnou situáciou bytia človekom vyzerá bezcenná.

Medzičasom sa tu usídlil hlbší paradox: pod vplyvom genetickej revolúcie premýšľame inak o tom, čo znamená byť človekom – šťuchá do nás pri honbe za materialistickým chápaním samých seba. Podľa Francisa Cricka, spoluobjaviteľa významu dvojitej závitnice, „duša zmizla spolu s takmer celou metafyzikou“. U mnohých ľudí je to naozaj tak – v ich sebaopínaní duša nemá miesto. Čiastočne za to môžu predsudky živé vedou, ktorá preferuje

skôr materializmus, pretože merať a vnímať zmyslami možno len hmotu. Trend vo filozofii vyzmizkoval z nášho slovníka myseľ: zostal nám mozog bez mysle. Na základe neurologických výskumov je čoraz prirodzenejšie konceptualizovať myslenie ako proces pálenia neurónov a uvoľňovania proteínov; hmota sa stretáva s hmotou. Pochybnosti o „dualite mysle a tela“ najlepšie vyriešil aforista v časopise *Punch* roku 1855 slovnou hrou: „What is mind? No matter. What is matter? Never mind.“\* Takže otázka dneška znie – robia nás gény alebo duch\*\*? Je v našej fľaši džin?

Presvedčenie, že Ja je nejakým spô-

Nevieme, čo máme robiť v budúcnosti bez ducha, pretože o takej minulosti nemáme žiadne záznamy ani spomienky. Odčarovanie života by mohlo viesť k rozčarovaniu zo života. Ten nápaditý objav, že život uvádza do pohybu duch, bol pravdepodobne jednou z prvých myšlienok našich predkov. Ľudia, ktorí takéto myšlienky odmietajú, ich nazývajú „primitívnymi“, ale v skutočnosti sú hlboké; dokáže ich zvládnuť len pružná myseľ. Niet pochýb, že prvou filozofiou, tým skutočným primitivizmom, bol materializmus. Keby sme sa vzdali ducha, bolo by to ako návrat k domnelému mentálnemu svetu australopitekov či ešte



sobom duchovná entita, má pozoruhodne húževnatý život, najmä, ak si uvedomíme, ako čudne vyznieva vo svetle súčasného kánonu zdravého rozumu. Neexistuje žiaden test na detekciu ducha; ale ten pocit, že existuje, je príliš silný a príliš rozšírený na to, aby sme nad ním len mávli rukou.

skorších druhov. Postfudská budúcnosť môže byť technologicky vyspelá, ale v jednom ohľade bude pravdepodobne pripomínať minulosť spred éry ľudstva.

Otázky, či je „myseľ“ len efektným synonymom „mozgu“, alebo či je duša – ako vtipkoval Carlyle – „typom žalúdka“, sú

\* Táto slovná hra stráca v slovenčine svoje čaro, preto ju ponechávam v originálnom znení. Znamená približne toto: „Čo je to myseľ? Na tom nezáleží. Čo je to hmota? To je jedno.“ Slovo *matter* však znamená aj *hmota* a slovo *mind* znamená *myseľ*. (pozn.prekl.)

\*\* Aj táto veta obsahuje nepreložiteľnú slovnú hru – duch alebo džin sa v angličtine povie *genie*. V originále „...are we genes or genie?“ (pozn. prekl.)

otázky o jednom type materiálnej reality – živej hmote; ale podľa rovnako prenikavej výzvy nemusia byť naše mysle dokonca ani nevyhnutne organické – mohli by byť čisto mechanické. Toto podozrenie zosilnil výskum v umelej inteligencii. Ak by stroj dokázal úspešne replikovať ľudské myslenie, dokázali by sme mechanickú podstatu inteligencie. Alebo možno by sme ten stroj museli klasifikovať ako človeka, ktorý má, rovnako ako my, ducha. Táto špekulácia, podobne ako pokrok v genetickom výskume, hrozí oživením obáv z mýtu o Frankensteinovi. Intelligentné stroje by určite prekabátili ľudí. Mohli by sa replikovať bez našej pomoci. Mohli by sa stať ďalším krokom evolúcie. Mohli by si stiahnuť všetky naše myšlienky, ako sa to dá urobiť medzi dvoma počítačmi, a nesmrteľnosť, o ktorú sa neúspešne pokúša klonovanie, by sme mohli dosiahnuť pomocou informačných technológií. Ľudská inteligencia je v skutočnosti pravdepodobne fundamentálne nemechanická: v ľudskom „stroji“ je duch, kým počítače iba „kvázi rozmýšľajú“ v rámci uzavretých, formálnych systémov. Neexistuje žiaden spofahlivý test, či stroj rozmýšľa tak ako živá bytosť, okrem tých, ktoré sa predpokato upísali mechanistickej definícií myslenia. (Alan Turing vymyslel jeden taký slávny test: dokážete zistiť, že sa rozprávate so strojom? Toto je však zavadzajúce. Stroj môže len používať pravidlá konverzácie bez toho, aby rozumel, o čom sa hovorí.) Na druhej strane, počítače nepochybne rozširujú naše mysle a menia ich spôsobmi, ktoré ešte len začíname skúmať. Počítače zrevolucionizovali svet: spolu s mikrotechnológiami, ktoré umožnili zostrojenie malých počítačov (prvé exempláre vyrobené v Manchestri a na Harvarde mali rozlohu menších tanečných sál), a telekomunikačných technológií, ktoré umožnili spojenie počítačov s telefónnymi linkami a rádiovými signálmi, takže prostredníctvom nich sa dali vymieňať dáta. Na začiatku 21. storočia si naozaj možno pred-

staviť svet ako „globálnu dedinu“, v ktorej sa každý kút sveta môže prakticky okamžite skontaktovať s ľubovoľným iným kútom. Toto je zároveň katastrofa aj príležitosť: „informačný pretlak“ preplnil naše mysle a možno otupil jednu generáciu; ale internet znásobil užitočnú robotu, rozšíril poznanie a poslúžil slobode. V kyberpriestore sa rodí nová psychológia. Intelligentné vyhľadávače sú síce nepresvedčivými hrdinami science fiction, ale vplyv informačno-technologickej revolúcie na náš spôsob myslenia a tým pádom, a fortiori, na spôsob, akým rozmýšľame o sebe, je ešte len na začiatku. Jeho budúca dráha je nevypočítateľná.

Z bezútešnosti predpokladu, že sa musíme vzdať našej ilúzie slobody a akceptovať, že sme tým istým, za čo sme kedysi považovali zvieratá – automaty alebo bezduché beštie, jestvujú dve únikové cesty. Prvou z nich je uvedomenie si, že táto dilema je kľamná: možno sme produktom evolúcie a väzňami vlastných génov, ale to nám neberie slobodu. Aj tak sa pretvárame prostredníctvom našich zážitkov, ktorým prisudzujeme význam. Druhá cesta vedie smerom k preklasifikovaniu samých seba ako súčasti prírody: ale prírody plnej kúzla; prírody, v ktorej žiaden život nie je iba drsný.

Najhrozivejším aspektom genetiky nie je to, že zmení ľudstvo, ale že zmení život, ktorého je ľudstvo len maličkou, prchavou časťou. Nevieme, čo znamená byť nažive. Rovnako nevieme, čo znamená byť človekom – ale na základe vlastnej skúsenosti žitia tušíme, čo to je: znamená to trpieť a cítiť utrpenie druhých, a byť zarmútený a cítiť sa nanič a vnímať vinu a bolesť – a poznať dobrotu a lásku a radosť a pokoj len preto, že zažívame aj ich stratu, a ich absenciu a ich protiklad. Niet divu, že spochybňujeme ľudskú prirodzenosť, či už vďaka Eve alebo evolúcií, to je súčasťou dohody. A nech je ľudská prirodzenosť akákoľvek, dilemy a nespokojnosť sú jedným z jej výsledkov.

## Potreba prehodnotiť

Musíme čeliť výzvam voči nášmu konceptu ľudstva a tam, kde sú oprávnené, postaviť sa tvárou v tvár ich dôsledkom pre niektoré z našich najdrahších konceptov: ľudské práva, ľudská dôstojnosť, ľudský život – idey, kvôli ktorým sme v nedávnej minulosti začali pretvárať štáty, prešívaf zákony a viesť vojny. Môžeme sa pokúsiť o novú charakteristiku a inšpirovať sa Justinom Staglom. Podľa neho by malo byť ľudstvo definované dynamicky ako kombinácia charakteristík v premenlivých kombináciách, schopné zmeniť sa v čase bez toho, aby stratilo kontakt s tradíciou. Medzi jeho charakteristikami je, čo je najdôležitejšie, „biologické dedičstvo“ slabo vyvinutých inštinktov a reflexov, ktoré robí ľudstvo otvorené k zmenám, naše dedičstvo premeny „z biologicky podmienených bytostí na sociokultúrne podmienené bytosti“, pre ktoré sa kultúra stala prirodzenou a ktorú možno určitým spôsobom odmerať v našej rozmanitosti kultúr, a predovšetkým náš „potenciál pre utópiu“, náš talent presiahnuť vlastné zlyhania a chyby, „usilovať sa o dosiahnutie nadľudských cieľov a vyhnúť sa tým nelfudským“. Naša ľudská prirodzenosť je možno namočená vo zvieracom kontinuu, ale minimálne náš zmysel pre „lepšiu prirodzenosť“ je jedinečný.

Zatiaľ sme sa nedohodli, čo je vlastne „ľudská prirodzenosť“, čo majú spoločné a zdieľajú jedine bytosti, ktoré považujeme za ľudí – ak pôjdeme ďalej než po triviálne alebo prechodné črty našich psychológií alebo našich kultúr, ktoré história alebo evolúcia náhodou vytiahli na povrch. Ľudská prirodzenosť, ak je vhodné rozprávať o takom niečom, nie je fixná: zmenila sa v minulosti a môže sa zmeniť znova. Jej kontinuita s prirodzenosťou iných živočíchov je súčasťou jej fluidity. Sme rovnakí ako iný život – len sme takí v niektorých as-

pektoch ešte väčšmi: ešte väčšmi vzhľadom na niektoré schopnosti a niektoré slabosti, niektoré z našej schopnosti konať dobro, iné z našej schopnosti konať zlo. To, ako veľmi sa musí naša prirodzenosť zmeniť, aby naši potomkovia prestali byť ľuďmi, je otázka, na ktorú zatiaľ nie sme pripravení odpovedať. V tomto ohľade pripomína otázku, v ktorom bode v priebehu evolúcie sa naši predkovia stali ľuďmi – a tá je za súčasného stavu nášho myslenia a poznania tiež nezodpovedateľná.

Ukazuje sa, že tvrdenie, že len ľudia sú racionálni, obdarení intelektom, so zmyslom pre duchovno, vedomí si vlastného Ja, tvoriví, vlastníckmi svedomia, morálni alebo podobní bohu, je mýtus – článok viery, na ktorom lipneme navzdory dôkazom. Ale my potrebujeme mýty, aby boli naše neriešiteľné dilemy znesiteľné. A naše nároky na vlastnú prirodzenosť sú čímisi viac: nie sú to len mýty, ale zároveň aj aspirácie, ktoré stále čakajú na svoje naplnenie. Podľa kritérií utopistických nádejí, ktoré identifikoval Justin Stagl, sme naozaj zvieracími bytosťami; ale tie kratučké okamihy, v ktorých sa pozdvihneme do naozaj inej kategórie – na úroveň anjela alebo boha alebo superhrdinu z komiksu – nám poskytnú ten vzácny pocit nespokojnosti so samými sebou, na ktorej môžeme pracovať a ďalej stavať. Keby sme nekompromisne rúcali mýty, rozobrali by sme naše ľudské práva a začali odznova; prehodnotili by sme, čo pre nás znamená ľudský život a ľudská dôstojnosť. Nateraz platí: ak chceme ďalej veriť v to, že sme ľudia, a odôvodniť výnimočný status, ktorý sme si sami udelili – ak skutočne chceme zostať ľuďmi počas zmien, ktorým čelíme – urobili by sme lepšie, keby sme ten mýtus nezahodili, ale začali podľa neho žiť.

z anglického originálu preložila Jana Hanulová



## NEBEZPEČENSTVO? AKÉ NEBEZPEČENSTVO?

Slavoj Žižek

in: The Liberal, ISSUE V, July/August, 2005, p. 16-18

Vedcom zaoberajúcim sa ľudským mozgom sa nedávno podarilo určiť neurónové procesy sprevádzajúce intenzívnu náboženskú skúsenosť. Keď napríklad subjekt zakúša sám seba ako mimočasový a nekonečný, ako takú súčasť kozmického Celku, ktorá je oslobodená od obmedzení vlastného Ja, „zatmie sa“ v oblasti mozgu, kde spracúvame časové a priestorové vjemy aj informácie o našej telesnej orientácii v priestore. Blokovanie zmyslových informácií, aké sa objavuje počas intenzívneho meditatívneho sústredenia, spôsobuje, že náš mozog vlastne ani nemá inú možnosť, než zakúšať subjekt ako nekonečný a immanentne prepletený s každým a so všetkým. To isté možno tvrdiť o extatických videňiach: jasne korešponujú s abnormálnym vzostupom elektrickej aktivity v temporálnych lalokoch (temporálno-laloková epilepsia).

Teológovia nemeškali s protiargumentom: zaiste, všetko čo zakúšame, existuje aj ako neuronálna aktivita, no v žiadnom prípade nie je riešením otázka kauzality. Keď jeme jablko, prežívame aj uspokojenie nad jeho lahodnou chuťou ako neuronálnu aktivitu, no tá ešte nepoukazuje na fakt, že je to práve ono jablko, čo túto aktivitu spôsobuje. Analogicky je celkom nerozhodnuteľné, či nervové spojenia v mozgu tvoria (našu skúsenosť) Boha, alebo Boh tvorí naše nervové spojenia... Avšak nie je otázka kauzality skutočne jednoduchým riešením? Ak lekár zasiahne do patričnej oblasti mozgu a spôsobí tým, že pacient „zakúsi

božský rozmer“, nie je to určitá odpoveď, istý konečný výsledok či záver? Otázkou je, ako bude subjekt, ktorý si je tohto všetkého vedomý, subjektivizovať takúto náboženskú skúsenosť. Bude ju ešte prežívať ako „náboženskú“ v pravom, extatickom zmysle slova? Extrémne riešenie ponúkla americká náboženská sekta vyhlasujúca, že Boh, ktorý sa na nás díva, postrehol úpadok autentickej náboženskej skúsenosti medzi veriacimi a zariadil objavenie drog vyvolávajúcich takú skúsenosť.

Podobné problémy neuroteológie poskytujú extrémne príklady toho, ako súčasná veda otriasa základnými predpokladmi nášho každodenného prežívania skutočnosti. Ako by sme na tieto pokroky vedy mali reagovať? Ukazujú sa tri hlavné postoje. Po prvé trvať jednoducho na radikálnom naturalizme: heroicky presadzovať logiku vedeckého „odklatia skutočnosti“ za každú cenu, a to aj vtedy, ak sa otriasajú najzákladnejšie súradnice horizontu zmysluplného prežívania života a sveta.

Druhou možnosťou je neokantovská štátna filozofia, ktorej exemplárnym príkladom je dnes Habermas. Ostatná „kríza etiky“ týkajúca sa biogenetiky so sebou nesie potrebu toho, čo dnes oprávnene nazývame „štátnou filozofiou“, totiž filozofiou, ktorá na jednej strane ospravedlňuje vedecký výskum i technický rozvoj a na druhej strane krotí, obmedzuje ich plný vplyv a zabraňuje im v tom, aby nastavovali pasce existujúcim etickým súradniciam. Nemožno sa čudovať, že tí, ktorí sa chcú

dnes takýmto nárokom priblížiť, sú neokantovci. Veď práve Kant sa sústredil na problém, ako možno tvoriť priestor pre etickú zodpovednosť mimo dosahu vedy a súčasne brať vážne newtonovskú vedu. Kant obmedzil, ako sám povedal rozsah vedenia, aby vytvoril priestor pre vieru a mravnosť. Nie je to i problém súčasných štátnych filozofov? Nie je celé ich úsilie zamerané na otázku, ako možno prostredníctvom rôznych verzií uvažovania o transcendentálnite uplatniť vo vede reštrikcie v mene vopred určených horizontov zmyslu a odsudzovať tak konzekvencie vedy v etickej sfére ako „nelegitímne“? Pohľad na Habermasa usilujúceho dozeráť na explozívne výsledky biogenetiky je trúchlivý podobne, ako je tragické hľadieť na jeho snahu zastrieť filozofické konzekvencie biogenetiky. Celé jeho úsilie prezrádza strach z toho, že by sa mohlo niečo naozaj odohrať, že by sa mohla objaviť nejaká nová dimenzia „humanity“ a starý obraz ľudskej dôstojnosti i autonómie by tak neostal neporušený.

Tretia možnosť je náboženská. Predstavuje úsilie o akúsi formu novovekej syntézy vedeckej Pravdy a predmoderného sveta Zmyslu. Opiera sa o tvrdenie, že nové vedecké výsledky (napríklad výsledky kvantovej fyziky) nás samy vyzývajú či nútia k tomu, aby sme opustili materializmus a smerovali k nejakej novej (gnostickej či východnej) spiritualite. Táto línia zdôvodňovania sa prikláňa na stranu ideológií v ich najhoršom prejave, je znejasnená tým, že vpisuje vedeckú problematiku (napr. úlohy vlnenia a oscilácií v kvantovej fyzike, atď) do ideologického poľa myseľ verzus hrubá hmota a je skutočne paradoxným výsledkom notorického odhmotňovania modernej fyziky; je vlastne príkladom toho, ako i tie najnemateriálnejšie procesy strácajú svoju spirituálnu povahu a stávajú sa legítimnou témou prírodných vied.

Prepracovanejšiu verziu takejto syntézy ponúkol nedávno Peter Sloterdijk, podľa ktorého „humanizmus“ vždy obsahuje

súlady a zmierenie: predstavuje most medzi Starým a Novým. Keď vedecké výsledky podkopávajú starý svet zmyslu, mali by sme hľadať spôsoby, ako ich do univerza Zmyslu opäť zahrnúť, či skôr, mali by sme metaforicky rozšíriť staré univerzum Zmyslu tak, aby „pokrylo“ nové vedecké tvrdenia. Ak v tomto prepájaní stroskotáme, uviazneme v krutej dileme: buď reakcionársky odmietnuť akceptovanie vedeckých výsledkov, alebo zničujúco strácať samotné kráľovstvo zmyslu. Dnes, keď zápasíme s touto výzvou, Sloterdijk navrhuje: „Matematici sa budú musieť stať básnikmi, kybernetici filozofmi náboženstva, lekári hudobnými skladateľmi a informatici šamanmi“. Avšak nie je toto riešenie tmárstvom práve do tej miery, do akej sa usiluje udržať zmysel a pravdu v jednom záprahu? Alain Badiou nedávno poznamenal: „Najjednoduchšia definícia Boha a náboženstva tkvie v myšlienke, že pravda a zmysel sú jedno. Smrť Boha je koncom myšlienky, ktorá pravdu a zmysel predstavuje ako jednotu.“

Badiou má pravdu aj v tom, že zdôrazňuje spojitost medzi kapitalizmom a diferencovaním pravdy od zmyslu. Kapitalizmus je prvým spoločenským poriadkom, ktorý odtotalizoval zmysel. Na úrovni zmyslu kapitalizmus nie je globálny. Nejestvuje „globálny kapitalistický svetonázor“, ani „správna či pravá kapitalistická“ civilizácia. Základným poznatkom z globalizácie je to, že kapitalizmus sa môže prispôbiť všetkým civilizáciám, od kresťanských až po hinduistické a budhistické. Jeho globálny rozmer možno formulovať iba na úrovni pravdy-bezo-zmyslu, totiž ako „realitu“ globálneho trhového mechanizmu.

Iste, prevládajúcou náboženskou stratégiou súčasnosti je tá, ktorá sa usiluje zahrnúť vedeckú skutočnosť do vymedzeného zmyslu. Ako poznamenáva Jacques Alain Miller v reakcii na vedeckú skutočnosť (stelesnenú biogenetickými súvislosťami), náboženstvo nachádza svoj nový *raison d'être*. „Náboženstvo, nedotknuté vedou, či



dokonca vznikajúci syndikát náboženstiev, každodenne napreduje. Náboženstvo sa pestuje ako bezpodmienečná obrana živých, ľudského života, ako strážca života, ktorý život činí absolútnym. A takéto poňatie rozširuje aj na ochranu ľudskej prirodzenosti. To poskytuje náboženstvu budúcnosť prostredníctvom zmyslu, presnejšie, budovaním bariér proti klonovaniu, využívaniu ľudských buniek, teda i vďaka tlmeniu rozvoja vedy. Sme svedkami úžasného úsilia, novej sily, akú náboženstvo vynakladá na to, aby skutočnosť prekypovala zmyslom.“

Keď zosnulý pápež postavil kresťanskú „kultúru Života“ proti modernej „kultúre Smrti“, nepustil sa tým teda len do hyperbolizácie rôznych prístupov k otázke potratu. Jeho stanovisko treba chápať aj omnoho doslovnejšie a súčasne univerzálnejšie. Nejde len o to, že cirkev je tu „poslom dobrých správ“, dôveruje našej budúcnosti, verí v Nádej zaručujúcu Zmysel Života. Aby sme dvojicu „kultúra Života/ kultúra Smrti“ plne pochopili, mali by sme ju vziať aj k Freudovej opozícii týkajúcej sa pudu života a pudu smrti. „Život“ je na strane zákonov „princípu slasti“, na strane homeostatickej stability slasti chránenej pred stresujúcimi otrasmi excesívnej *jouissance* (rozkoše), pápež teda všetko vsadil na predstavu, podľa ktorej nielenže náboženská spiritualita, paradoxne, nie je v rozpore so svetskými pôžitkami, ale iba ona poskytuje rámec pre plné a uspokojivé prežívanie slasť života. „Smrt“ je naopak na strane siahajúcej „za princíp slasti“, na strane krajností, akými Skutočnosť narúša homeostázu života, a to krajností, ktoré siahajú od excesov pohlavnej rozkoše až po vedeckú Skutočnosť produkujúcu umelé monštra.

Je však takáto obranná taktika jedinou možnou? Nenastal čas, keď by sme mohli začať trezivo premýšľať o aktuálnych poznatkoch bio-technologického pokroku? V roku 2003 japonský výrobca prišiel s prvým mobilným telefónom, ktorý umožňuje počúvať telefonické hovory vo

vnútri našej hlavy prostredníctvom zvuku vedeného lebečnou kosťou. Telefón je vybavený „akustickým reproduktorom“, ktorý prenáša zvuk prostredníctvom vibrácií šíriacich sa medzi lebkou a slimákom v strednom uchu namiesto toho, aby užíval klasický spôsob zachytávania zvuku vedeného vonkajším zukovodom do ušného bubienka. Preto s novým telefónnym aparátom počujeme v hlučnom prostredí lepšie, ak si zapcháme uši a zabránime tomu, aby sa kosťou vedené zvuky miešali s vonkajším hlukom. Stretávame sa tu s podivnou Skutočnosťou, ktorá nemá miesto vo vonkajšej realite, na akú sme zvyknutí.

Postúpme ešte o krok ďalej, v roku 2003 cvičili v Centre pre neurotechnológiu na univerzite v Duke opice s mozgovými implantátmi, aby mysleným príkazom pohli rukou robota. Vedci z Duke teraz pracujú na výskume podobných implantátov v ľudskom mozgu. Nedávno zverejnili, že sa im podarilo dočasne implantovať elektródy do mozgu dobrovoľníkov; kým títo hrali videohry, elektródy zaznamenávali signály v ich mozgu a vedci nacvičili počítač tak, aby rozpoznal mozgovú aktivitu zodpovedajúcu rôznym polohám joystyku. Táto procedúra „odpočúvania“ elektrických výbojov v mozgu elektródami (pri ktorej počítače pracujú s nulami a jednotkami a neuróny kódujú naše myšlienky do elektrických impulzov všetko-alebo-nič) a ich prenos do počítača, ktorý môže čítať kód mozgu a môže tieto signály použiť pri jeho riadení podobným spôsobom, ako riadime stroj, má už aj svoje meno: rozhranie mozog-stroj. Je tu teda šanca vyslať signál niekomu, kto stojac opodiaľ s elektródami implantovanými v sluchových centrách môže „telepaticky“ počuť môj vnútorný hlas... Orwellovské „ovládanie myšlienkami“ nadobudne omnoho doslovnejší význam.

Dokonca už nebude potrebný ani príslavečný „malíček“ Stephena Hawkinga – minimálne spojenie medzi jeho mozgom a vonkajšou realitou – jediná časť jeho pa-

ralyzovaného tela, ktorou môže hýbať. Veci budeme môcť uvádzať do pohybu priamo myslou. Mozog samotný bude slúžiť ako diaľkový ovládač. Schopnosť, ktorú Kant pripisoval iba nekonečnej Božej myslí: kauzálne a priamo ovplyvňovať skutočnosť myšlienkami, je teraz potencionálne dostupná nám všetkým. A pretože vďaka Kantovi i Freudovi chápeme, že táto priepasť vytvorená našou konečnosťou je súčasne i zdrojom našej kreativity (rozdiel medzi „iba myslením“ a kauzálnym pôsobením na vonkajšiu skutočnosť nám dovoľuje testovať naše myšlienkové hypotézy a, ako vravel Karl Popper, nechávať ich umierať miesto nás), priama skratka medzi myslou a realitou implikuje nástup radikálnej uzavretosti.

V máji 2002 pripojili vedci z Newyorskej univerzity počítačový čip schopný prijímať signály priamo k mozgu potkana, takže bolo možné riadiť potkana (bolo možné určovať, kam pobeží) prostredníctvom riadiaceho mechanizmu (tak, ako riadime diaľkovým ovládačom hračkársky model automobilu). Po prvý raz tak stroj prevzal vládu nad vôľou živého zvierata a riadil jeho spontánne rozhodovanie o pohyboch, ktoré vykoná. Iste, hlavnou filozofickou otázkou tu je, ako ten úbohý potkan prežíval vlastné pohyby, ktoré mu boli vnútené zvonka? Prežíval ich ešte ako čosi spontánne (nebol si vôbec vedomý toho, že jeho pohyby sú ovládané?), alebo si bol vedomý toho, že čosi nie je v poriadku, že ho ovláda nejaká vonkajšia sila? Ešte kritickejšie otázky vznikajú, ak sa takéto pokusy robia s ľuďmi (ktoré by, odhliadnuc od etických problémov, technicky vzaté, vlastne nemali byť o nič komplikovanejšie než pokusy na potkanoch). V prípade potkana možno namietť, že naň nemôžeme uplatňovať ľudské kategórie prežívania. Ale ako sa bude, presnejšie, bude sa takáto externá sila človeku javiť ako čosi v ňom samom, nejaké neovládateľné vnútorné pudenie, alebo ako púhy vonkajší nátlak?

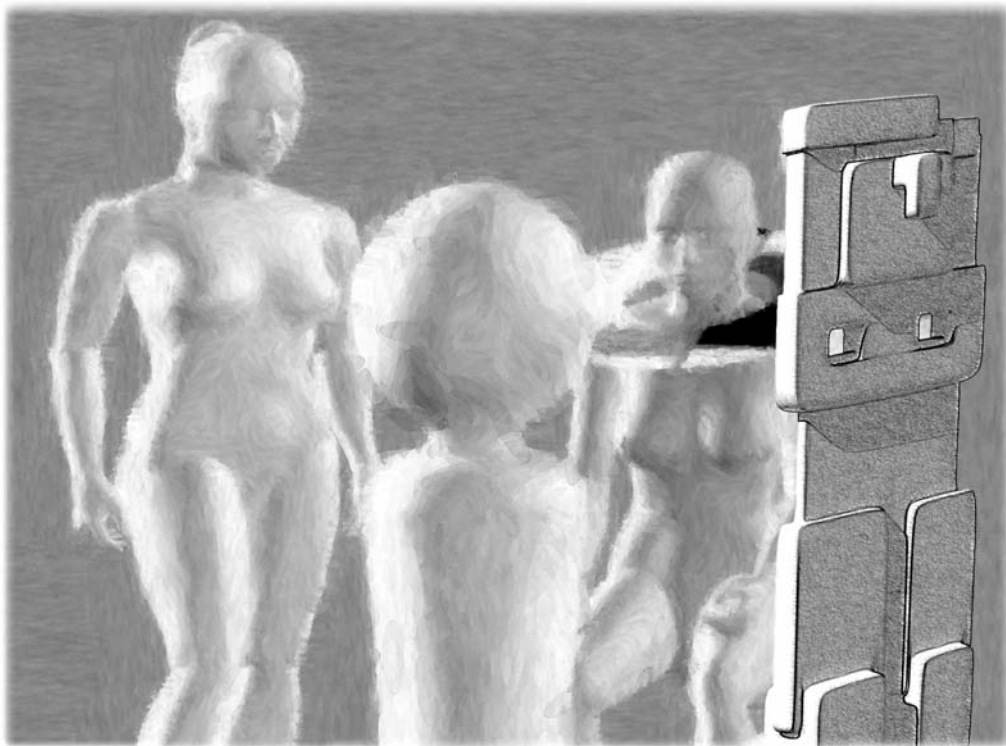
Nie div, že vzhľadom na šancu biogeneticky ovládať fyzické a psychické črty ľudí má také ponímanie „nebezpečenstva“ moderných technológií, ako pred polstoročím formuloval Heidegger, dnes svoje všeobecné opodstatnenie. Heidegger zdôrazňuje, že skutočným nebezpečím nie je fyzické sebazničenie ľudstva, strach z toho, že niečo sa nenapraviteľne pokazí biogenetickými zásahmi do organizmov, ale naopak to, že sa nimi nič nepokazí, teda že genetické manipulácie budú napredovať hladko – v tom momente sa istým spôsobom kruh uzavrie a zanikne špecifická otvorenosť, ktorá charakterizuje naše bytie-človekom. Na podobný problém vo všeobecne prístupnejších pojmoch poukazujú i kultúrni kritici od Francisa Fukujamu až po Habermasa: obávajú sa, ako bude najnovší vedecko-technický rozvoj (ktorý potencionálne človeku umožňuje, aby sám seba novonaprojektoval a novodefinoval) vplývať na naše *bytie-človekom*. Ich paniku najlepšie vystihuje názov knihy Billa McKibbena Dost' [celý názov: Dost'. Ostať človekom vo veku technológií, 2003. *Pozn. prekl.*] Ľudstvo ako kolektívny subjekt má stanoviť hranice a slobodne sa zriecť ďalšieho „progressu“ v tomto smere. McKibbenove pokusy stanoviť tieto hranice empiricky sú nasledovné: somatická genetická terapia je ešte na našej strane neprekročiteľnej hranice, možno ju vykonávať bez toho, aby sme opustili svet taký, aký sme ho poznali, pretože iba zasahujeme do tela, ktoré vzniklo starým spôsobom, teda „prirodzene“. Manipulácia so zárodočnými bunkami však už leží na strane druhej, vo svete mimo zmyslu. Keď manipulujeme s fyzickými a psychickými vlastnosťami indivíduí ešte pred tým, než sú vôbec počaté, prekračujeme hranicu smerom k plne kvalifikovanému navrhovaniu ľudí a meníme tak indivíduá na produkty. Zabraňujeme im, aby sa cítili zodpovednými agentmi, ktorí sa majú vzdelávať, zdokonaľovať svoju vôľu a dosahovať uspokojenie z dosahovaných

výsledkov – stručne povedané: takéto indivíduá už nebudú samy seba chápať ako zodpovedných agentov.

Nedostatočnosť podobného zdôvodňovania je dvojaká. Povedané s Heideggerom, ak sa usilujeme definovať hranice dovoleného taktu, skutočná katastrofa sa už odohrala: už zakúšame samých seba ako v zásade otvorených voči technologickým manipuláciám – iba sa slobodne rozhodujeme vzdať sa možnosti plne rozvinúť ich potenciál. Kľúčovým bodom však je, že dystopické popisy „nezmyselného“ univerza technologických sebamaniplulácií sú obeťami perspektívneho klamu: merajú budúcnosť súčasnými kritériami. Preto sa, takpovediac, budúcnosť technologických sebamaniplulácií javí ako „zbavená každého zmyslu“, ak sa meria tradičnými názormi na to, čo je zmysluplné univerzum. Kto vie, čo bude znamenať posthumánne univerzum „ako také“? Čo ak neexistuje singulárna

a jednoduchá odpoveď, čo ak sa súčasné trendy (digitalizácia, biogenetická sebamaniplulácia) otvárajú mnohým možnostiam? Čo ak utópia – ten dobre známy sen o prenose ľudskej identity z hardvéru do softvéru, dôsledkom ktorého môže byť aj to, že budeme voľne plávať v digitálnej nesmrteľnosti „sťahujúc sa“ (*downloading ourselves*) z jedného vtelenia do iného – a spolu s utópiou aj dystopia (tá nočná mora svojvoľného transformovania sa ľudí na programovateľné bytosti) je iba lícom a rubom tej istej ideologickej predstavy? Čo ak skutočný problém leží stále ešte pred nami: skúmanie biogenetických výziev bez predsudkov, stručne povedané, nielen meranie a posudzovanie tradičnými kritériami, ale jasné vnímanie toho, ako a čím nás vyzývajú, aby sme naše kritériá modifikovali a menili?

Z anglického originálu preložila Monika Mitášová





## CESTA K UNIVERZÁLNEJ ETIKE

Michael Gazzaniga

in: The Ethical Brain, Dana Press, Washington 2005

Či sa nám to páči alebo nie, nezastaviteľný pokrok v poznaní presakuje do myslenia každého obyvateľa Zeme. Ľudia žijúci na Harvardskom námestí aj v bohom zabudnutej dedine na Srí Lanke majú koncepty génu, mozgu, internetu, dobrého života. Z týchto vedomostí ťažia prosperujúce kultúry a demokracie, a to aj napriek tomu, že lekcie moderného poznania o podstate sveta sú niekedy v rozpore s tradičnými presvedčeniami. Toto sa odohráva na povrchu. Za hmotnými ziskmi je však iná, psychologická realita. Moderné poznanie nabralo zrážkový kurz s pestrou paletou všadeprítomných osobných systémov viery miliárd ľudí. Povedané svetsky – deťom ešte nikto nepovedal, že Santa Claus neexistuje.

Sme veľké zvieratá, a len pred päťtisíc generáciami sa nás po svete túlalo sotva desaťtisíc. Z týchto desiatich tisícok ľudí pochádzajú naše gény, a tie sú na 99.9 percent rovnaké. Od tej doby sme mali plné ruky práce s kuchtením kultúr a potkýnaním sa vpred. Všetci, čo neuznávajú tento fundamentálny fakt moderného života, sa buď tvrdohlavo držia srdcu blízkych presvedčení o podstate života a svetovej histórii, alebo sú celkom jednoducho mimo. Toto je tá najznepokojujúcejšia skutočnosť moderného občianstva a nášho ponímania spoločných hodnôt.

Všeobecne akceptované poznanie – myšlienky gigantov ľudských dejín – je úžasné, podmanivé, inteligentné. Ale z najnovších vedeckých a historických informácií vieme, že je poväčšine založené na intuíc

ciách. Aristoteles, Sokrates, Hume, Locke, Descartes, Tomáš Akvinský, Darwin, Hobbes – všetci prišli s vysvetleniami ľudskej prirodzenosti, ktoré rezonujú ešte aj v dnešnej dobe. Ich myšlienky o prístupoch k životu sú vynikajúcimi schémami toho, aký musí byť svet. Sú založené na informáciách dostupných v ich dobe, a sú produktmi jasne mysliacich ľudí. Náboženské hnutia od histórie až po dnešok vymysleli morálne kódexy a interpretácie – áno, čo vlastne znamená byť človekom – áno, čo vlastne znamená vôbec existovať. Všetky sú súčasťou našej bohatej minulosti. Tá krutá, chladná skutočnosť však znie, že tieto drahocenné, metaforické, pútavé idey – či už filozofické alebo náboženské – sú príbehy, hoci niektoré z nich stoja na viacerých dôkazoch ako iné. A aj keď tomu neveríte alebo to nepovažujete za fakt, nemali by ste zabúdať, že tak sa to dnes, implicitne či explicitne, vyučuje na každej modernej svetskej univerzite.

Mňa však ešte väčšmi fascinuje to, že napriek novým informáciám tvoriacim vedeckú a historickú bázu nových pohľadov na prírodu a našu minulosť, sa ľudia neprestávajú hádať o tom, či ľudská prirodzenosť vôbec existuje. Ako nedávno poznamenal Steven Pinker v prejave k členom Prezidentovho kolégia pre bioetiku: „Takmer celé 20. storočie bolo v západniarskom intelektuálnom živote všeobecne rozšírené popieranie existencie ľudskej prirodzenosti, a ja tu prezentujem len tri reprezentatívne citáty: *Človek nemá prirodzenosť* od filozofa Josého Ortegu y Gasseta. *Človek nemá*

*inštinky* od antropológa a verejného intelektuála Ashleyho Montagu a *Mozog človeka je schopný širokej palety činností, ale nie je predurčený na žiadne* od evolučného biológa Stephena Jaya Goulda.

My však predsa len vieme, že existuje čosi, čo nazývame ľudskou prirodzenosťou: čosi, čo sa vyznačuje nemennými vlastnosťami a fixnými prejavmi v rôznych situáciách. Vieme, že niektoré stále vlastnosti mysle nás sprevádzajú už od pôrodnice, že všetci ľudia disponujú určitými zručnosťami a schopnosťami, ktoré iné živočíchy nemajú, a že dokopy to všetko tvorí ľudský údel. A teraz vieme aj to, že sme výsledkom procesu evolúcie, ktorý utváral náš druh v dobrom i zlom. Sme veľké zvieratá. Všetky ostatné príbehy o našom pôvode sú len príbehmi – príbehmi, ktoré nás upokojujú, liachotia nám, a dokonca nás motivujú – ale napriek tomu sú to len príbehy.

Toto všetko nás zanecháva s dilemou, a s poslaním. Tá dilema je desivá: pochopiť, že väčšina našich súčasných presvedčení a morálnych systémov je odvodená z teórií, založených hádam na tom, čo mohli po stáročia povedať o povahe reality tie najlepšie mozgy nášho druhu, reagujúc na životné udalosti. Na tých, ktorí si to uvedomujú a veria tomu, čaká poslanie a výzva moderného ľudstva: pokúsiť sa rozoznať, či má naša vysoko vyvinutá ľudská prirodzenosť a kultúra úžitok z univerzálnej etiky v pozadí, teda z morálnej reakcie na životné výzvy, ktorá bola odjakživa významnou črtou nášho druhu.

Otázka znie, má náš druh vrozený morálny zmysel, a ak áno, môžeme uznať jeho status a prijať ho taký, aký je? Inými slovami, zabiť človeka nie je dobrý nápad len preto, že to nie je dobrý nápad, a nie preto, že Boh alebo Allah alebo Buddha povedali, že zabitie nie je dobrý nápad.

## Domnienky o našom morálnom zmysle

Argumenty v prospech možnosti, že náš druh má „zabudovaný“ morálny zmysel - základnú ľudskú schopnosť hodnotiť dobro a zlo - boli až donedávna podložené skôr tvrdeniami a analýzami ľudského správania, než preukázanými biologickými faktami. V diskusiách sa len veľmi zriedkavo, či dokonca nikdy, nespomínala skutočnosť, že nemáme dôkazy o fungovaní mozgu v morálne náročných situáciách. To je hranica, za ktorú sa moderní spoločenský vedci pri snahe pochopiť ľudské konanie nedostanú. James Q. Wilson, ktorý vo svojej klasickej knihe Morálny zmysel z roku 1993 analyzuje výskum v spoločenských vedách, pripúšťa, že „Pravda, ak existuje, je v detailoch... Nesnažím sa objaviť fakty, ktoré potvrdia hodnoty; usilujem sa odhaliť evolučný, vývojový a kultúrny pôvod našich morálnych zvykov a morálneho zmyslu. Ale mám podozrenie, že pri objavovaní tohto pôvodu narazíme na pravidelnosti; a domnievam sa, že odhalením pravidelností dokážeme lepšie oceniť to, čo je na ľudskej prirodzenosti všeobecné, nenáhodné, a emocionálne uspokojivé.“<sup>1</sup>

Wilson, vynikajúci harvardský politológ, ktorý momentálne pôsobí na UCLA, podotýka: „Hoci vedecká metóda sa často považuje za veľkého nepriateľa morálky, jej existenciu a moc značne podporujú aj vedecké zistenia.“<sup>2</sup> Wilson, v snahe dokázať pravdivosť svojho tvrdenia o vrozenom morálnom zmysle ľudí, rozhadzuje nesmierne široké siete. Pozerá sa nielen na dejiny filozofie, ale tiež na evolučnú teóriu, antropológiu, kriminalistiku, psychológiu a sociológiu. Prichádza k záveru, že nech už intelektuáli tvrdia čokoľvek, existujú určité univerzálne morálne inštinky, ktoré nás usmerňujú. A že sú dokonca také inštinktívne, až ich mnohokrát prehliadneme: „Diskusia o existencii ľudských univerzálií má často podobu hľadania zákonov a vzorcov kona-



alebo rozdieloch medzi nimi, ktoré tu zúrili stovky rokov, rozhodnú teraz rýchlo a jasne moderné zobrazovacie metódy mozgu. Stručné zhrnutie nových výsledkov naznačuje, že ak je niekto ochotný konať v súlade so svojím morálnym presvedčením, je to preto, že pri uvažovaní o predloženej morálnej dileme sa aktivuje tá oblasť jeho mozgu, v ktorej sídlia emócie. A ak je človek konfrontovaný s podobným morálnym problémom, ale nekoná v súlade s ním, je to preto, že sa neaktivuje emocionálna oblasť jeho mozgu. Toto je senzačný pokrok v ľudskom poznaní, pretože ukazuje smer k riešeniu otázky, ako môžu automatické reakcie mozgu predpovedať naše morálne reakcie.

nia. Ale najpravdepodobnejšími kandidátmi na univerzálie sú tie impulzy, ktoré – pretože sú také bežné – treba len zriedka vyjadriť formou pravidiel...“<sup>3</sup> Najvyššie priečky patria tým, v ktoré veria všetky spoločnosti – že vražda a incest sú zlé, že o deti sa treba starať a nesmú sa opustiť, že nemáme klamať a máme dodržiavať sľuby, a že k vlastnej rodine by sme mali byť lojálni.

Wilson zavrhuje ideu, že morálka je čisto spoločenským konštruktom – že cítime nutnosť správať sa určitým spôsobom kvôli vonkajším faktorom. „Pretože ak má existovať zmluva o tom, či vytvorí štát, alebo o riadení alebo výmene, musí najprv existovať ochota podriaďiť sa zmluve; povedané Durkheimovými slovami, musí existovať istý nezmluvný element zmluvy.“

Wilson bol možno jasnovidec. Na vedeckú scénu dorazila séria štúdií, ktoré naznačujú, že existuje vysvetlenie morálneho usudzovania založené na aktivácii určitých častí mozgu. Zistilo sa, že „emocionálne“ oblasti mozgu aktivuje určitý typ morálneho rozhodovania, ale nie iný. Hádky o podstate morálnych rozhodnutí a o podobnostiach

## Hľadanie morálnych rozhodnutí v mozgu

Prvým krokom k vedeckému vysvetleniu morálneho usudzovania bola analýza psychologických procesov v pozadí rôznych teórií o morálke. Povedané inak – vedci si položili otázku, aké druhy rozhodnutí a úsudkov musí človek urobiť pri rozhodovaní o tom, ako sa zachová. Takéto detailné zhodnotenie morálneho usudzovania je samozrejme rafinovaná záležitosť, a ešte rafinovanejšie je skúmanie, aké typy rozhodnutí vedú k akým reakciám mozgu, a to všetko v laboratórnych podmienkach. Ale zopár šikovných vedcov sa zaoberá práve týmto.

Evoluční psychológovia poukazujú na to, že morálne usudzovanie je dobré pre ľudské prežitie – schopnosť rozpoznať určitú normu správania v spoločnosti a použiť ju voči sebe aj ostatným pomáha jedincovi prežiť a prosperovať. Píše o tom William D. Casebeer, mladý filozof z Leteckej akadémie: „Sme spoločenské živočích, a ak sa nám má v našom spoločenskom pro-

stredí daríť, musíme sa naučiť správne uvažovať o tom, čo treba robiť.“<sup>4</sup> Otázka teda znie, mohla by byť táto schopnosť, zabudovaná do našich mozgov, naprogramovaná v priebehu evolúcie?

Práve toto je podľa mňa ten typ otázok, ktorý sa dotýka skutočných tajomstiev jedinečnosti ľudského mozgu a ľudskej prirodzenosti. Vedci už dávno zistili, že primárnou funkciou mozgu je robiť rozhodnutia: je to rozhodovacie zariadenie. A v žiadnej dimenzii ľudského vedomia sa nerobí viac rozhodnutí než v spoločenských záležitostiach: rozhodnutia, ktoré robíme každú sekundu, každú minútu počas celého dňa, rozhodnutia o našom postavení a situácií v našej spoločenskej skupine. Je možné, že rozlohou nesmierne veľkú mozgovú kôru, ktorá enormne rozšírila kapacitu ľudského mozgu, máme práve kvôli sociálnym procesom, ako napríklad našej vytrvavej potrebe porovnávať sa s druhými. Čo ak sú tieto rozhodnutia ovplyvnené akýmsi univerzálnym morálnym kompasom, ktorého majiteľom je každý z nás? Vďaka tejto a iným otázkam je nová vedecká disciplína – sociálna neuroveda takou vzrušujúcou a potenciálne veľmi poučnou oblasťou poznania.

Keď chce vedec vymyslieť experiment, ktorý by mu ukázal, ktoré centrá v mozgu sú aktívne počas morálneho usudzovania, musí najprv preskúmať samotné morálne usudzovanie. A to nie je jednoduché, pretože existuje množstvo rôznych morálnych filozofií. Jednako však máme dobrý východiskový bod: sú ním tri najvplyvnejšie západné filozofie: utilitarizmus, deontológia a teória cnosti (*virtue theory*), ktoré zastupujú filozofi John Stuart Mill, Immanuel Kant a Aristoteles. Utilitaristi veria v činy, ktoré vyústia do maximálneho šťastia pre maximum ľudí – inými slovami, pozerajú sa na konečný súčet. Deontológovia si nerobia starosti s výsledkom činnosti, ale zaostrujú na zámer, ktorý k nej viedol – dôležitejšie než ideálny výsledok je pre nich neporušiť

práva druhého. Zástancovia teórie cnosti smerujú ku kultivácii cností a vyhýbaniu sa nerestiam.<sup>5</sup>

Casebeer zhodnotil toto trio filozofií a prišiel k nasledovnému záveru: „Žartom by sme mohli povedať, že tieto prístupy kladú dôraz na činnosť rôznych oblastí mozgu: frontálnej (Kant), prefrontálnej, senzorickej a limbického systému (Mill), a správne zosúladenú činnosť všetkých (Aristoteles).“ To mieri priamo k jadrú otázky: Sú v mozgu centrá morálneho usudzovania? Samozrejme, určite to nebude až také jednoduché. Je však celkom možné, že pri morálnych rozhodnutiach sa nám v mozgu aktivujú komplikované a distribuované neurónové siete. Môžeme ich zachytiť modernými metódami zobrazovania mozgu?

Výskumníci morálnej kognície študujú tri hlavné témy: morálne emócie, teóriu mysle a abstraktné morálne usudzovanie. Morálne emócie, ktoré motivujú konanie, sú riadené najmä mozgovým kmeňom a limbickým systémom, regulujúcimi základné motívy ako sex, hlad, smäd, a podobne. Výraz teória mysle označuje našu schopnosť posudzovať, čo si myslia druhí, aby sme sa voči nim mohli primerane zachovať – je to nevyhnutná zložka nášho morálneho usudzovania, pretože riadi naše sociálne správanie. Za neurálny substrát procesov teórie mysle sú považované „zrkadiace neuróny“ v orbitálnej frontálnej kôre, mediálnych štruktúrach amygdaly a v superiornom temporálnom laloku. A napokon abstraktné morálne usudzovanie: ako nám ukázali zobrazovacie metódy, na to využíva veľa systémov mozgu.

Dilema, ktorú výskumníci zaoberajúci sa abstraktným morálnym usudzovaním najčastejšie prezentujú skúmaným dobrovoľníkom, sa nazýva „električkový problém“. V tejto verzii sa po kofajniciach rúti električka\* rovno na piatich ľudí v jej dráhe. Vy sa musíte rozhodnúť, či ju necháte vraziť do týchto piatich ľudí, alebo či radšej osobne

\* Tento problém má viaceré modifikácie s rôznymi názvami, napr. aj „vlakový problém“ [pozn. prekl.]

zasiachnete a zastavíte električku tým, že zhodíte na koľajnice osobu stojacu vedľa vás.

Väčšina ľudí povie, že by z električky nevyhodili osobu stojacu vedľa. Ale zároveň stlačia gombík, ktorý presmeruje električku na vedľajšiu dráhu, čo síce zachráni piaticich ľudí, ale rútiaci sa vozeň narazí do jednej osoby, a tú zabije. Takže otázka znie: kde pramenia tieto inštinktívne reakcie, tieto „pocity v kostiach“? Majú tieto dve najčastejšie reakcie neurálny základ? Vybrúsila ich evolúcia?

Joshua Greene, neurofilozof z Princetonskej univerzity, prichádza s ďalšími dvoma často používanými príkladmi. Povedzte, že sa veziete na svojom novom aute a pri ceste zbadáte človeka. Mal nehodu a krváca. Mohli by ste ho zaviesť do nemocnice a zachrániť mu tým život, ale celé nové auto by ste si zašpinili od krvi. Je morálne v poriadku nechať ho tam? Alebo si zoberte iný scenár. V schránke si nájdete list so žiadosťou o zaslanie sto dolárov, ktoré zachránia život desiatim hladujúcim deťom. Je v poriadku nezaslať tie peniaze?

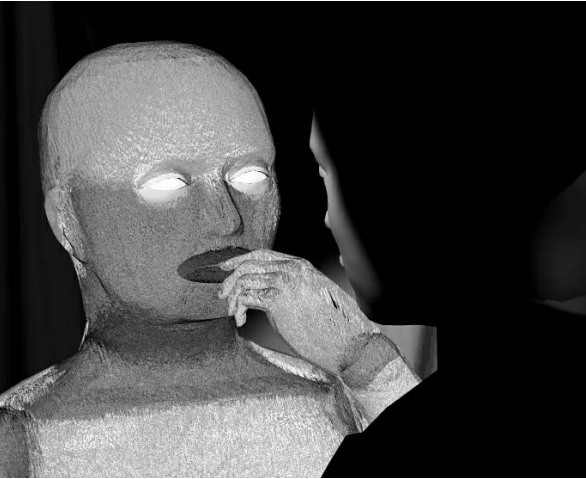
Greene a jeho kolegovia zistili analýzou takýchto dilem, že hoci sú možnosti, ktoré vám dilema ponúka, na prvý pohľad rovnaké – neurobte nič a sledujte svoje osobné záujmy alebo zachráňte životy za cenu malej obety pre vás – rozdiel medzi nimi je v tom, že v prvom scenári ste pri udalosti osobne prítomný (osobné dilemy) a v druhom nie ste (neosobné dilemy). Greene zistil, že rozhodovanie v osobných dilemách – ako napríklad tej v električkovom probléme – vyústi vo väčšiu aktiváciu oblastí mozgu spojených s emóciami a morálnou kogníciou. Prečo? Evolučná perspektíva ponúka teóriu, podľa ktorej mohli byť neurálne štruktúry spájajúce altruistické inštinkty s emóciami selektované prírodným výberom, pretože pomáhanie prináša okamžitý zisk. „Pocit v kostiach“ alebo morálka je výsledkom procesov, ktoré boli selektované v priebehu evolúcie. Máme kognitívne pro-

cesy, ktoré nám umožňujú robiť rýchle morálne rozhodnutia, zvyšujúce naše šance na prežitie. Ak sme naprogramovaní zachrániť chlapíka stojaceho vedľa nás, všetci máme lepšiu šancu prežiť. A čo sa týka toho peňažného príspevku – altruizmus na diaľku jednoducho nie je taký nevyhnutný: zide z očí, zide z mysle. Nie je to zúfalo potrebné.

Toto nás privádza naspäť k hlavnej otázke tejto kapitoly. Sú morálne pravdy skutočne univerzálnymi pravdami, alebo sú to len názory, osobné inštinktívne „pocity v kostiach“? Keď sa morálne rozhodujeme, sme vnímaví k vonkajším skutočnostiam alebo vyjadrujeme interné postoje? Výsledky nových štúdií využívajúcich zobrazovacie metódy mozgu dosť presvedčivo naznačujú, že naše mozgy reagujú na veľké morálne dilemy. Akoby všetky sociálne informácie, ktoré máme v danom momente, osobné záujmy prežiť, ktorými všetci disponujeme, všetky naše kultúrne skúsenosti a základný temperament nášho druhu ústili do podvedomého mechanizmu, spoločného pre nás všetkých a ten vypluje reakciu: nutkanie k činu alebo k nečinnosti. To je tá morálna iskra, o ktorej hovoril Wilson. To je to lepidlo, ktoré dlhodobo drží pokope náš druh, ktoré ho chráni pred sebazničením.

Mark Hauser sa touto záležitosťou zaoberal v deviatej kapitole. Tvrdil, že ak by sa morálne sudy odvíjali z racionálnych procesov, potom by sme mohli predpokladať, že ľudia z rôznych kultúr, rôzneho veku a pohlavia by na jednu a tú istú výzvu reagovali rôzne. Tvrdil tiež, že by mali poruke pohotové a jasne formulované vysvetlenia svojich rozhodnutí. Hauser ukázal, že väčšina participantov bez ohľadu na pohlavie, vek a kultúru odpovedala podobne, robiac podobné morálne voľby. Navyše, a čo je najdôležitejšie, žiaden z nich nevedel uviesť jasné dôvody pre svoje odpovede. Skrátka, zdá sa, že jestvujú spoločné podvedomé mechanizmy, ktoré sa u všetkých prísluš-





níkov nášho druhu aktivujú vtedy, keď reagujeme na morálne výzvy. Keď Hauser vyzval účastníkov svojej štúdie, aby vysvetlili svoje rozhodnutie, ani jeden z nich neodpovedal obzvlášť racionálne alebo logicky. Ich vysvetlenia vyzerali skôr ako výsledok vlastnej interpretácie tej či onej teórie, ktorá sa im práve hodila.

V tejto knihe som už mnohokrát poznamenal, že väčšina morálnych súdov je intuitívna. Nejakým spôsobom reagujeme na danú situáciu alebo názor, a na základe toho si utvoríme teóriu o tom, prečo sa cítime tak, ako sa cítime. Skrátka, naša reakcia na situáciu je automatická – daná mozgom. Pocítime ju a to v nás vyvolá presvedčenie, že reagujeme na absolútne pravdy. Ja prichádzam s názorom, že tieto morálne idey sú generované naším interpretátorom, našimi mozgami, my si však aj tak vytvoríme teóriu o ich absolútnej „správnosti“. Ak charakterizujeme formovanie morálneho kódexu takto, výzva sa presúva priamo na nás. Greene zdôrazňuje, že „zaujímať sa o útrapy chudáka je jedna vec, a považovať svoj záujem za objektívne správny je vec druhá.“<sup>6</sup> Zdá sa, že by to napokon predsa len mohlo byť pravdivé.

Naše mozgy sú nejakým spôsobom nastavené tak, aby sme pri snahe hrať aktívnu

rolu pri vývoji morálneho kódexu v našej spoločenskej skupine dávali dobrý pozor na mentálne stavy druhých. Je možné, že univerzálne uznané mechanizmy sebaoprávnenia boli kooptované a sú zvyknuté fungovať v sociálnejších situáciách. Evolúcia zachraňuje skupiny a nielen osoby, pretože záchrana skupiny pravdepodobne zachráni aj jednotlivca v nej. Aby to fungovalo, musíme sa nejakým spôsobom stať inštinktívnymi čitateľmi mysli druhých.

### Ako čítame myseľ

Existujú dve hlavné teórie o tom, ako „čítame v mysliach“ druhých – čiže ako im pri vysvetľovaní či predpovedaní ich konania pripisujeme určité mentálne alebo emocionálne stavy. Prvá je teória simulácie (TS), podľa ktorej sa – zjednodušene povedané – vcítime do kože tej druhej osoby a zistíme, čo by sme na jej mieste urobili my. Vyžaduje si to od nás zapojenie predstavivosti, aby sme vedeli získať „fingované“ údaje a tiež schopnosť udržať fingované údaje oddelene od skutočného života, pretože ich nepoužijeme na vlastné konanie, ale aby sme si len predstavili, čo by sme za daných okolností urobili my.<sup>7</sup>

Rivalom TS je teória s nadbytočne znejúcim menom – teória teórie (TT). „TT tvrdí, že mentálne výrazy a koncepty, ktoré používame na pochopenie ľudského konania, získavajú svoj prediktívny a explanačný status z toho, že sú zakotvené v ľudskej teórii mysle.“<sup>8</sup> Táto ľudová psychológia – pokračuje teória teórie –, je sústava pravidiel, ktoré používame na posudzovanie a testovanie správania druhých. Nemusíme si ju nutne uvedomovať, a dokonca ani používanie pravidiel nemusí byť vedomé: jednoducho sú tu. Ale odkiaľ tá teória pochádza? Tu naráža TT na rovnaký problém, ako mal Greene s otázkou, odkiaľ pochádzajú morálne pravdy – dilema medzi prírodou a výchovou. Rodíme sa s tým poznaním, alebo tie pravidlá poletujú niekde

okolo nás, a my sa ich učíme? Prívrženci TT sa rozchádzajú v názore na vrozenosť teórie, a tiež v otázke, či máme v mozgu samostatný modul „teórie mysle“, alebo či je za tým nejaký súvislejší systém reprezentácií, ktorý má rovnaký efekt. Ale zástancovia teórie teórie sa zhodnú v tom, že na posudzovanie správania druhých vlastne využívame poznanie, ktoré je zakódované do formy teórie.

Simulacionisti však nesúhlasia s tým, že na posudzovanie konania druhých používame súbor poznatkov či pravidiel. Podľa nich je to skôr tak, že „s vlastnými mentálnymi procesmi zaobchádzame ako s rozoberateľným modelom druhých myslí.“ Simulacionisti veria, že aj keď generalizujeme, povedzmeže, ľudia majú tendenciu robiť X za okolností ako Y, pristupujeme k nim procesuálne, – náš prístup nie je striktné založený na existujúcom poznaní. „Základnou myšlienkou (toho celého) je, že ak môžeme prostriedky, ktoré používa náš vlastný mozog na riadenie nášho vlastného konania, využiť ako model pre druhých ľudí, potom nepotrebujeme skladovať všeobecné informácie o tom, ako ľudia fungujú: Jednoducho fungujeme za nich.“<sup>9</sup>

Dlhá a bohatá história psychologického výskumu načrtla hypotézu, ktorá dostala názov hypotéza empatického altruizmu. Snaží sa vysvetliť, prečo sa správame prosociálne zoči-voči utrpeniu druhých. Automaticky a podvedome simulujeme ich utrpenie v našich myšliach, čo vyústí do toho, že sa sami začneme cítiť zle – nie metaforicky, ale doslovne. Nainfikujeme sa negatívnymi pocitmi druhých a aby sa nám uľavilo, sme motivovaní konať. Množstvo štúdií podporuje túto myšlienku – manipulovaním s pocitmi voči druhým v experimentoch môžeme zvýšiť mieru pomoci. Napríklad pohľad na emocionálne výrazy spojené s utrpením vedie k zvýšenej ochote pomôcť.<sup>10</sup>

Už v prácach Adama Smitha o spoločenskej nákazke nachádzame prvky tohto

typu rozmyšľania. V roku 1759 napísal: „Keď vidíme, ako na nohu alebo ruku druhej osoby smeruje alebo ide dopadnúť rana, pochopiteľne sa prikrčíme a odtiahneme svoju nohu alebo ruku: a keď dopadne, do určitej miery ju pocítime tiež, a raní nás rovnako ako trpiaceho... Osoby slabej povahy a krehkej telesnej konštrukcie sa sťažujú, že pri pohľade na rany a vredy, ktoré odhaľujú pouliční žobráci, majú tendenciu cítiť svrbenie alebo nepríjemný pocit v príslušnej časti vlastného tela.“<sup>11</sup>

Na podporu tejto všeobecnej idey sa zrealizovalo nespočetné množstvo experimentov. John Lanzetta, môj bývalý kolega z Dartmouthu spolu so svojím kolegom opakovane ukázali, že ľudia majú sklon reagovať na dotyk, chuť, bolesť, strach, radosť a vzrušenie druhých podobnými vzorcami fyziologickej aktivity, ako by tie pocity sami prežívali.<sup>12</sup> Doslovne cítia emocionálny stav druhých ako svoj vlastný. Zdá sa, že táto tendencia reagovať na nepohodu druhých je vrozená: zistilo sa, že len niekoľkodňoví novorodenci plačom reagujú na nepohodu druhých novorodencov.<sup>13</sup>

Vo svetle týchto argumentov verím, že simulacionisti majú pravdu. Z pohľadu neurovied by mohli ich simulacionistickú perspektívu podporiť zrkadliace neuróny. Zrkadliace neuróny sa pokladajú za neurálny substrát „porozumenia činnosti“ – čiže pochopenia konania druhých. Hoci z etických dôvodov nemôžeme zaznamenávať aktivitu jednotlivých zrkadliacich neurónov u ľudí, niektoré neurofyziologické experimenty a štúdie s využitím metód zobrazovania mozgu podporujú hypotézu, že zrkadliace neuróny existujú aj v ľudskom mozgu a že ich funkciou je pomáhať nám pri pochopení, ale aj imitácii, konania druhých.<sup>14</sup>

Neurofyziologické skúmanie toho, čo by sme dnes nazvali sociálnymi procesmi, sa začalo v roku 1954. Henri Gastaut a jeho kolegovia z Marseille si vtedy všimli, že pri EEG štúdiách majú ľudia typickú mozgovú

reakciu nielen vtedy, ak vykonávajú určitú činnosť, ale aj keď pozorujú konanie druhých. Od tej doby sa Gastautove výskumy potvrdili v mnohých ďalších štúdiách, ktoré používali jednak dodatočné metódy skúmania mozgu – ako napríklad sofistikovanejšiu magnetoencefalografiu, a jednak stimulačné techniky, napríklad transkraniálnu magnetickú stimuláciu (TMS), neinvazívnu metódu elektrickej stimulácie nervovej sústavy. Ďalším významným výsledkom novších štúdií bolo zistenie, že chrbtica inhibuje exekúciu pozorovanej činnosti, „čím necháva kôrovému systému slobodu reagovať na ten akt bez rizika, že sa generuje každý pohyb“.<sup>15</sup> Rizzolatti a jeho kolegovia poukazujú na to, že TMS štúdie signalizujú nielen existenciu systému zrkadliacich neurónov u ľudí, ale aj to, že v kľúčovom aspekte sa tento systém líši od systému zrkadliacich neurónov opíc. Zdá sa, že rozpoznáva nielen pohyby zamerané na cieľ, ale aj bezvýznamné pohyby ako napríklad vágne gestá.

Prečo je to dôležité? Pretože práve tieto schopnosti potrebujeme na to, aby sme dokázali imitovať pohyby druhých. Toto by mohlo nasvedčovať teórii, že systém zrkadliacich neurónov u človeka je základom nášho imitačného učenia.

Zobrazovacie štúdie ľudského mozgu sa usilujú identifikovať komplexnú sieť neurálnych štruktúr, ktorú systém zrkadliacich neurónov aktivuje. Toto je dôležitý krok pri hľadaní biológie morálneho usudzovania. Ak vieme, ktorá časť mozgu je aktívna pri pozorovaní nejakej činnosti, môžeme postupne chápať mechanizmus, ktorý na porozumenie sveta používa mozog. Ak napríklad pozorovanie štekajúceho psa aktivuje moje motorické a vizuálne oblasti, ale pohľad na obrázok štekajúceho psa aktivuje len moju vizuálnu oblasť, vedie to k dvom záverom: nielenže iným spôsobom spracúvam informácie z oboch situácií, ale navyše asi tieto dva typy spracovania prežívam inak na psychologickvej rovine. Pozorovanie

štekajúceho psa aktivuje môj motorický systém a tým vedie k hlbšej rezonancii s pozorovanou činnosťou: pozeranie sa na obrázok štekajúceho psa sa mi jednoducho „nedostane pod kožu“ tak isto.

Rizzolatti naznačuje, že keď sa učíme nové motorické vzorce, môžeme ich prostredníctvom mechanizmu zrkadliacich neurónov rozmeniť na základné pohyby, a keď zrkadliace neuróny aktivujú tieto základné motorické reprezentácie, opäť sa spoja do motorického aktu. Pokračuje argumentom, ktorý pred ním vyslovil už Robin Allott – že systém zrkadliacich neurónov, zahrávajúci rolu v imitácii a porozumení činnosti druhých, by mohol byť evolučným predchodcom jazyka.<sup>16</sup> Inými slovami, prešli sme od porozumenia giest druhých k porozumeniu abstraktných reprezentácií významu – reči. Túto ideu podporuje výskum, ktorý ukazuje, že gestá vykonávané rukami a ústami sú u ľudí prepojené.

Práca V. S. Ramachandrana s pacientmi postihnutými anozognóziou – pacienti po infarkte, ktorí popierajú vlastnú paralýzu – indikuje inú potenciálne kľúčovú rolu zrkadliacich neurónov u ľudí. Ramachandran zistil, že niektorí pacienti nespochybňujú len vlastnú paralýzu, ale aj celkom zrejmu paralýzu druhých – čo by podľa neho mohlo byť výsledkom poškodenia systému zrkadliacich neurónov. „Je to ako keby zakaždým, keď chcete posúdiť pohyb niekoho iného, musela vo vašom vlastnom mozgu prebehnúť VR (virtuálna realita) simulujúca príslušné pohyby – a to bez zrkadliacich neurónov nejde.“<sup>17</sup> Ak je to naozaj tak, zdá sa, že zrkadliace neuróny podporujú simulacionistický pohľad na vec, teda že mozog je skonštruovaný tak, aby cítil nielen naše vlastné zážitky, ale aj zážitky druhých.

Napätie medzi TS a TT nás vracia k dileme o univerzálnej etike. Sú morálne pravdy, podľa ktorých žijeme, sústavou pravidiel existujúcich nezávisle od nás; pravidiel, ktoré sa naučíme a podľa ktorých žijeme? Alebo

sú tieto pravidlá výsledkom toho, že naše mozgy sú naprogramované tak, aby sa vžívali do pocitov druhých a tým pádom predpovedali ich správanie a konali náležite podľa toho? Nech odpovieme akokoľvek, jedno je jasné: tie pravidlá existujú.

Preto si myslím, že by sme nemali hľadať univerzálnu etiku zloženú z nemenných právd, ale univerzálnu etiku, ktorá vzniká na základe toho, že sme ľudia – ktorá je jednoznačne závislá od kontextu, ovplyvnená emóciami a dizajnovaná na zlepšenie našich vyhládok na prežitie. Preto je ťažké objaviť absolútne pravidlá pre život, na ktorých by sme sa všetci zhodli. Ale poznanie, že morálka závisí od kontextu, že je spoločenská, a že je založená na neurálnych mechanizmoch, nám môže pomôcť, ako sa vyrovnávať sa s etickými záležitosťami. To je mandátom neuroetiky: táto vedná disciplína musí využiť poznanie, že mozog reaguje na veci na základe toho, že

je naprogramovaný uvádzať veci do kontextu a viesť diskusie o „pocitoch v kostiach“, ktoré v konkrétnych kontextoch slúžia tomu najväčšiemu dobru – alebo najlogickjším riešeniam.

Som presvedčený, že sa musíme upísať myšlienke, že univerzálna etika je možná, a že by sme ju mali skúšať pochopiť a definovať. Je to ohromujúca myšlienka, a hoci na prvý pohľad vyznieva bláznivo. Ale neexistuje iné východisko. Teraz vidíme, aké tendenčné sú v skutočnosti naše presvedčenia o svete a o podstate ľudskej skúsenosti v ňom, a ako veľmi sme závislí od rozprávok z minulosti. Na určitej úrovni to všetci vieme. Ale náš druh zároveň chce veriť v niečo, v nejaký prirodzený poriadok, a úlohou modernej vedy je pomôcť nám prísť na to, ako by mal ten poriadok vyzeráť.

Z anglického originálu preložila Jana Hanulová

#### POZNÁMKY

- 1 Wilson, J.Q.: *The Moral Sense*. New York: Free Press, 1995, s.26
- 2 Tamtiež, s.xii
- 3 Tamtiež, s.18
- 4 Casebeer, W.D.: „Moral Cognition and its Moral Constituents“, *Nature Reviews Neuroscience*, 4: 840-847, 2005
- 5 Tamtiež
- 6 Greene, J.: „From Neural „Is” to Moral „Ought”: What are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology?” *Nature Reviews Neuroscience*, 4: 847-850, 2005
- 7 Gallese, V. and Goldman, A.: „Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind Reading”. *Trends in Cognitive Sciences*, 2: 493-501, 1998; Goldman, A.: „Interpretation Psychologized”, *Mind and Language*, 4: 104-119, 1989
- 8 Tamtiež
- 9 Gordon, R., pozri [www.umsl.edu/~philo/Mind\\_Seminar /New%20Pages/subject.html](http://www.umsl.edu/~philo/Mind_Seminar/New%20Pages/subject.html)
- 10 Batson, C.D. a J.S. Cole; „Empathy: A Source for Altruistic Motivation for Helping.” in *Altruism and Helping Behavior: Social Personality and Developmental Perspectives*, J.P. Rushton a R.M. Sorrentino, Eds., Hillsdale and Erlbaum, s. 167-211, 1981. Pozri tiež Cialdini, R.B., S.L. Brown, B.P. Lewis, C. Luce a S.L. Neuberg; „Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship: When One into One Equals Oneness,” *Journal of Personality and Social Psychology* 73: 481-494, 1997; a Hoffman, M.L.: *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000
- 11 Hatfield, E., J.T. Cacioppo a B.G.Englis; *Emotional Contagion*. New York: Cambridge University Press, s.17, 1994
- 12 Lanzetta, J.T. a B.G. Englis, B.G.: „Expectation of Cooperation and Competition and Their Effects on Observers' Vicarious Emotional Responses,” *Journal of Personality and Social Psychology*, 56: 543-554, 1989
- 13 Simmer, M.L. „Newborn's Response to the Cry of Another Infant,” *Developmental Psychology* 5: 136-150, 1971
- 14 Rizzolatti, G. a L. Craighero; „The Mirror Neuron System,” *Annual Reviews in Neuroscience* 27: 169-192, 2004
- 15 Tamtiež, citujúc Baldissera, F. P. Cavallari, L. Craighero a L. Fadiga: „Modulation of Spinal Excitability During Observation of Hand Actions in Humans,” *European Journal of Neuroscience* 13: 190-194, 2001
- 16 Allott, R.; „The Motor Theory of Language,” in *Studies in Language Origins*, Vol. 2, W. von Raffler-Enel, J. Wind, a A. Jonker, eds., Amsterdam: John Benjamins, s. 123-157, 1991
- 17 Ramachandran, V.S.; „Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force Behind 'the Great Leap Forward' in Human Evolution,” Third Edge, pozri [www.edge.org/3rd\\_culture/ramachandran\\_p1.html](http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran_p1.html)



## ZNALOSTNÁ SPOLOČNOSŤ A JEJ POSTHUMANISTICKÁ DIMENZIA

Jozef Kelemen

---

písané pre KÉK

Možno niekto, kto pozorne a v širšom kontexte sleduje dianie v súčasnej informatike, začína nadobúdať dojem, akoby sme to, čo sme nazvali digitálnou či počítačovou revolúciou, už mali pomaly za sebou. Aj na tomto mieste priznávam: Myslím si, že digitálnu revolúciu ešte nemáme za sebou! Pocit prekračovania určitej hranice, ktorá oddeľuje to, čo tu je vďaka informatike, od niečoho iného, ešte nie dosť jasného, k čomu smerujeme, je však odôvodnený! To, čoho hranicu pomaly prekračujeme, však podľa môjho názoru nie je digitálna revolúcia. Pokračujeme hranicu jedného (pravdepodobne prvého) z výsledkov, ku ktorým priviedla – hranicu tak často (a len trochu menej často tak klišéovito) omieľanej informačnej spoločnosti. Domnievam sa, že uvedomiť si rozdiel medzi príčinou a jedným z jej následkov, medzi pojmami digitálna (či počítačová) revolúcia a informačná spoločnosť, môže byť veľmi užitočné.

Prekračujeme hranicu veku, ktorý možno charakterizovať najstručnejšie a pritom dostatočne výstižne masívnym spoločenským a politickým nadhodnotením významu informácií. Navyše sme dennodenne vystavovaní aj novým – často umelo vytváraným – obavám z našej informatickej prítomnosti. Strach, ako sa presviedčame dennodenne nielen v spojitosti s informatikou, je dnes veľmi výnosný biznis a výdatný zdroj ziskov, a tak stojí za trochu výdatnejšiu propagandu!

Chcete príklad? Tak spomínajme... Trebárs si spomeniete na obavy, ktoré súviseli

s očakávaným kolapsom vo fungovaní počítačov v súvislosti s prechodom z roku 1999 na 2000, na tzv. problém Y2K. Britský profesor kybernetiky z Univerzity v Readingu Kevin Warwick, známy predovšetkým svojimi extravagantnými experimentmi s prepájaním vlastného tela a mysle s počítačmi, vo svojej pozoruhodnej knihe I, *Cyborg*<sup>1</sup> priznáva, že bol v súvislosti s problémom Y2K ho udivil cynický trik postavený na dôvere, ktorú spoločnosť vkladala do konzultantov informačných technológií a tzv. informačných špecialistov. Dokonca britská vláda upozorňovala obyvateľov na nesmierne nebezpečenstvo a mnohé firmy neváhali investovať obrovské prostriedky do nákupu úplne nového hardvéru a softvéru pre svoje informatické činnosti, vystavujúc ich niekoľkokrátnej deštrukcii, len aby sa cítili (o)chránení. Pripomína ako v tom čase niekoľkokrát vystúpil v britských aj v zahraničných médiách proti takému zavádzajúcemu strašeniu. Neopomenul pripomenúť, že prorektor jeho univerzity oddržal žiadosti niektorých informatických konzultačných firiem s návrhom, aby mu zakázal verejne prezentovať svoje názory (čo prorektor samozrejme neurobil). Skutočne nedokážem pochopiť, ako môže byť takéto vydieračstvo nielen legálne, ale dokonca podporované vládou, vyjadruje nakoniec (na s. 92 svojej vyššie zmienenej knihy) údiv nad tým, čo sa koncom minulého tisícročia v (informatickej) spoločnosti udialo.

Ako keby sme sa nejako menili! Prekračujeme azda hranicu tradičného chápa-

nia toho, čím v tejto epoche dejín sme? Mení sa azda nejaká naša kultúrna podstata? Ocitli sme sa na hranici humanizmu? V každom prípade cítime, že žijeme v stave akejsi zvláštnej rozpoltenosti, v čase premeny! Čo s tým?

## Znalostná<sup>2</sup> spoločnosť

K predchádzajúcim otázkam sa ešte dostanem, teraz sa však vrátim k jednej práve dnes aktuálnej téme: Pred zrakom našej zvedavosti postupne nemilosrdne padá azda posledný závoj a bez príkras sa pred nami odhaľuje nová škandalózna pravda: Informácie sú bezcenné! Pre každého sú bezcenné, len čo ich každý má. Čo však potom udržiava rozdiel medzi úspešnými a neúspešnými? Sú to súvislosti medzi informáciami, vynachádzavé spôsoby včleňovania informácií do komplikovanejších celkov, ktoré používame pri riešení problémov a pri vysvetľovaní javov, stručnejšie: sú to naše poznatky! Tie predstavujú podľa Thomasa Davenporta a Laurencu Prusaka – ako uvádzajú hneď na začiatku svojej vysokoškolskej učebnice znalostného manažmentu *Working Knowledge*<sup>3</sup> – skúsenosti a hodnoty organizované vo vhodných rámcoch, teda kontextualizované informácie a vhlád špecialistov do oblastí ich špecializácie, ktorý umožňuje hodnotenie a včleňovanie nových informácií do zmysluplnejších a efektívnejšie použiteľných celkov.

Krída informačnej spoločnosti, ak ju pripúšťame, spočíva práve v tom, že nevenujeme dostatočnú pozornosť organizovaniu informácií do takej podoby a takým spôsobom, aby sa stávali súčasťou poznatkov umožňujúcich – trebárs aj prostriedkami výpočtovej techniky – efektívne využívanie informácií. Sústavy takto chápaných poznatkov vytvárajú znalosť problematiky toho či onoho. A práve v znalosti určitej problematiky sú zatiaľ badateľné podstatné vzájomné rozdiely medzi ľuďmi

resp. medzi ich viac či menej organizovanými skupinami, podnikmi, inštitúciami... Chaos informačnej spoločnosti sa tak pomaly a nebadane začal transformovať do inej, azda trochu organizovanejšej podoby – do podoby tzv. znalostnej spoločnosti. Tá bude, zdá sa, charakterizovaná masovým sprístupňovaním a využívaním poznatkov a znalostí, uložených a spracovávaných informačnou technikou podľa požiadaviek používateľov. Počítačová technika bude časom možno dominovať aj pri objavovaní, formulovaní a zhromažďovaní nových poznatkov. Znalostná spoločnosť bude teda vo svojej limitnej podobe predstavovať spoločnosť, v ktorej individualita jednotlivca a jeho postavenie v spoločnosti už nebudú tak výrazne determinované tým, čo dané individuum vie (podobne ako si informatická spoločnosť postavila – vďaka existencii počítačového pamätania, spracovania a technickým prostriedkom masového sprístupňovania informácií – ako svoj politicky proklamovaný cieľ elimináciu rozdielov medzi individuami, ktoré by plynuli z individuálne výsadného vlastníctva informácií či možnosti prístupu k nim). To samozrejme neostane bez významných spoločenských následkov. Veľká ilúzia o nenahraditeľnej jedinečnosti individua, jedna z najkrajších európskych ilúzií, ako ju hodnotí Milan Kundera (v súvislosti s románom)<sup>4</sup>, sa možno (šťasti) rozplynie...

## Umelá inteligencia

Určité napätie medzi informáciami a poznatkami (ktorých ucelené súbory vytvárajú znalosť tej či onej problematiky) bolo v informatike zreteľné už prinajmenej od sedemdesiatych rokov minulého storočia. Tematizovalo sa predovšetkým v oblasti umelej inteligencie, ktorá bola vtedy dokonca chápaná ako oblasť, zapodievať sa hľadaním výpočtovo uskutočniteľných spôsobov nadobúdania, reprezentácie a využívania poznatkov.<sup>5</sup>

Približne v časoch, o ktorých píšem, sa pozornosť špecialistov postupne presunula na umelú inteligenciu od hľadania čoraz účinnejších a rýchlejších postupov vyhľadávania informácií k otázkam súvisiacim s ich zoskupovaním, štruktúrou a sémantikou, teda k problematike reprezentácie poznatkov.<sup>6</sup> Po presune pozornosti z vyhľadávania na poznatky sa umelej inteligencii konečne otvorili brány k plnokrvným aplikáciám. Začali vznikať prvé, najprv experimentálne, krátko na to však aj komerčné tzv. znalostné alebo expertné systémy.<sup>7</sup> V priebehu druhej polovice osemdesiatych a v devädesiatych rokoch minulého storočia sme zažili ich skutočný boom. Ich uplatnenie sa postupne trochu zúžilo, ale – a to je veľmi podstatná skutočnosť – ukázali možnosť ako prekonať niektoré psychofyzické limity človeka. Znalostný systém je v zásade sústava dát a počítačových programov, ktorá poskytuje minimálne: (a) možnosť, uložiť do pamäte vhodne formulované a zapísané poznatky z určitej dobre opísateľnej oblasti činnosti expertov a (b) efektívne používať reprezentované poznatky na riešenie problémov, ktoré spadajú do kompetencie týchto expertov.

Podstatná výhoda expertných systémov v porovnaní s expertmi-ľuďmi spočíva – v porovnaní s akokoľvek skúseným a dobre trénovaným človekom – obvykle v ich obrovskej operačnej rýchlosti. To napríklad umožňuje odstúpiť pri riešení riadenia niektorých prevádzok či systémov od inak nevyhnutnej agregácie údajov vynútenou tým, aby bol človek psychomotoricky schopný aspoň na základe agregovaných údajov dospieť k potrebným rozhodnutiam. V prípade počítačového znalostného systému je počet údajov, na základe ktorých dokáže počítač prijať rozhodnutie, o niekoľko rádov vyšší (vhodne navrhnutý znalostný systém je schopný vyhodnotiť aj niekoľko tisíc údajov za sekundu). Toto je – okrem iných, ktoré tu nespomeniem – obrovská výhoda! Navyše akoby naznačovala smer, ktorým sa

môže bezpečne uberať úsilie človeka o technizáciu jeho prostredia! Môžeme vytvárať stále zložitejšie, citlivejšie a spoľahlivejšie technické systémy bez obáv o to, ako ich budeme riadiť. Riadenie technického systému prenecháme inému technickému systému.

Viem, predchádzajúca veta naháňa strach... A oprávnene! Utešovať sa môžeme azda iba vedomím, že každá doba naháňala človeku, ktorý v nej žil, niečím strach: Epidémiami, vojnami, hladomormi, ideologickým fundamentalizmom, hrozbou atómovej zbrane, globalizovaným fanatickým terorizmom... niečoho sa človek aspoň v kútiku duše vždy bál a bojí sa i dnes.

Odkedy je človek človekom, bojí sa smrti. Pritom práve uvedomenie si jej nevyhnutnosti robí život človeka ľudským životom. Dáva dôležitosť a hodnotu času, bez ktorého by stratili svoj zmysel všetky naše aktivity (okrem biologického prežívania, akého sme svedkami u zvierat). „Dvadsiate storočie bude iné...“ píše Ray Kurzweil, úspešný vizionár, zaoberajúci sa informatikou v knihe *The Age of Spiritual Machines* „Ľudský druh dokáže spolu s počítačovou technikou, ktorú si tvorí, riešiť odveké problémy spojené so svojimi potrebami, ba aj túžbami, a v postbiologickej budúcnosti bude vedieť zmeniť i povahu svojej smrteľnosti. Máme však dostatok psychologických predpokladov, aby sme prijali všetky tieto vymoženosti, ktoré nás čakajú? Pravdepodobne nie. Takže tie sa budú musieť zmeniť tiež.“

O povahe zmien a o tom, ako ich uskutočniť, sa však dnes príliš veľa nepremýšľa. Azda len niektorí nie celkom tradiční filozofi – medzi prvými Zbyněk Fišer alias Egon Bondy, napr. vo svojich *Juliiných otázkách*<sup>9</sup> zo sedemdesiatych rokov minulého storočia – sa odvážili predpovedať postbiologickú podobu života, ktorú umožní ľudská kultúra, vedecké poznanie a technická vynaliezavosť človeka. Bolo ich len zopár... Dnes už však aj v slovenských pomeroch

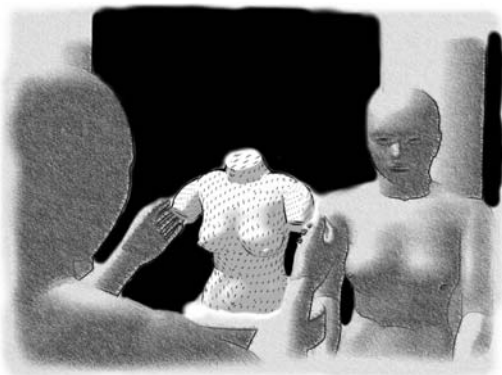
ťažko ignorovateľné odnože vedy súvisiace s informatikou, ktoré si začínajú klásť podobné otázky. Je to kognitívna veda a tzv. umelý život.



### Kognitívna veda<sup>10</sup>

Niektoré veci si nedokážeme predstaviť v inom svetle než v prirodzenom, ktorým ich osvetľuje Slnce. Napríklad Mesiac na oblohe. Sú aj veci, ktoré vidíme iba pri umelom osvetlení. Napríklad filmy v kinách. Ak použijeme svetlo ako metaforu, môžeme povedať, že niektoré iné sme si zvykli vidieť (zatiaľ) iba v nadprirodzenom svetle. Napríklad život alebo ľudskú myseľ, dušu človeka... Čo sa však stane, ak sa pozrieme na ľudskú myseľ – metaforicky povedané – pri umelom osvetlení? Je taký pohľad možný? Čo uvidíme? Bude pre nás ten pohľad niečím užitočný alebo aspoň zaujímavý? Aké umelé osvetlenie si zvolíť? Dve oblasti vedy, ktoré som spomenul, si zvolili svetlo informatiky. Kognitívna veda ním osvetľuje fenomén mysle, umelý život fenomén živosti.

Posvietiť si svetlom informatiky vyzbrojenej teoretickými predstavami a praktickými prostriedkami na niektoré javy a procesy predpokladané v mysli znamená uplatniť informatické pojmoslovie pri pokusoch opísať a pochopiť tie stránky toho, čo nás zaujíma, ktoré mohli ostať pri pô-



vodných pohľadoch z iných pozícií neposti-  
hnuté, alebo dokonca nepostihnuteľné.  
Možno si dokonca vytvárame novú, infor-  
matickú (v kuhnovskej terminológii) pa-  
radigmu výskumu určitých javov, dejov a ich  
súvislostí. Pokúsiť sa uplatniť túto novú pa-  
radigmu na myseľ, pochopiť niečo z ustro-  
jenia a fungovania mysle hľadiac na ňu ako  
v zásade na výpočtové zariadenie alebo  
ako na sústavu takýchto zariadení – práve  
v tom vidím hlavnú úlohu kognitívnej vedy.  
Do predslovu k českému prekladu *Úvodu  
do kognitívni vědy*<sup>11</sup> od Paula Thagarda,  
vysokoškolskej učebnice tejto novej disci-  
plíny – prvej a zatiaľ asi jedinej vysoko-  
školskej učebnice tohto odboru v češtine  
resp. slovenčine, sme s Ivanom M. Havlom  
napísali (s. 9) aj toto: „Triezve pohľady na  
problematiku vzťahu človeka a počítača  
dnes naznačujú, že v budúcnosti (nie tak  
vzdialenej!) pôjde najpravdepodobnejšie  
o zvyšovanie intelektuálnej výkonnosti civi-  
lizácie spojením špecifík inteligencie člove-  
ka a „inteligencie“ stroja do omnoho účin-  
nejšieho celku.“ Spoločnosť dohľadnej  
budúcnosti asi nebude tým, čo poznáme  
zo stránok vedeckej fantastiky, kde dominu-  
jú počítače a iné šikovné stroje. Bude to  
skôr spoločnosť, ktorej spoľahlivé fungo-  
vanie bude vyžadovať omnoho efektívnej-  
šiu komunikáciu a kooperáciu ľudí a strojov,  
než si dnes dokážeme predstaviť. Nevy-  
hnutným pre takúto komunikáciu a koo-



peráciu bude potreba vzájomného intelektuálneho zblížovania ľudí a strojov (pokiaľ je vôbec vhodné nazývať strojom to, čo je založené na informačnej technológii). Kognitívna veda môže v tomto smere poskytnúť vhodné vedecké zázemie. Toľko azda k aplikáčnemu aspektu kognitívnej vedy, hoci by sa dalo – možno aj zaujímavo – pokračovať napr. otázkou čo sú a načo by nám boli emotívne stroje? Pokúsim sa, ale najprv iná otázka:

Ako vlastne vyzerá stroj začiatku tretieho tisícročia? Splnila se predstava Stanleyho Kubricka a Arthura C. Clarka o počítačovej superinteligencii HALu 9000 z filmu 2001: *A Space Odyssey* (a z knihy spracovanej podľa jeho scenára<sup>12</sup>)? Nie, nesplnila! Na druhej strane sa však splnil sen Cynthie Breazeal, ktorá v deväťdesiatych rokoch skonštruovala – v Laboratóriu umelej inteligencie pod vedením profesora informatiky Rodneyho Brooksa na MIT v massachusettskom Cambridge – robotickú hlavu Kismet, ktorá vie vyjadriť emócie výrazmi svojej tváre a meniť ich v dôsledku (neverbálnej) komunikácie s človekom<sup>13</sup>. Kismet a hypotetický HAL sa v niečom podstatnom zásadne líšia. Zatiaľ čo HAL je (v rámci svojej literárno-kinematografickej existencie) chladný, vypočítavý intelekt, ktorý nikdy nebude vaším priateľom, Kismet je postavený na pochopení prirodzených ľudských sociálnych interakcií. Zatiaľ čo reakcie superinteligentného HALu ľudia nevedia pochopiť, Kismet nedokážeme nechápať, píše Rodney Brooks, v súčasnosti jeden z najvýznamnejších predstaviteľov pokročilej robotiky, v závere 4. kapitoly svojej knihy *Flesh and Machines*<sup>14</sup>.

Dosiahnuť u strojov určitú emotivitu podobnú ľudskej je dôležitým cieľom napr. v súvislosti so snahou konštruovať človeku podobné, tzv. humanoidné roboty. Pod Brooksovým intelektuálnym vplyvom se plní sen tých, ktorí túžia po robotoch s ľudským telom. V Laboratóriu umelej inteligencie MIT vznikal pod jeho vedením

v deväťdesiatych rokoch minulého storočia robot Cog. Je to skratka z anglického *cognitive*, alebo je to anglické *cog*, zub na ozubenom kolese, ktorý predstavuje techniku a jej napredovanie v podobe posúvania vozňov ozubenej železnici, zub za zubom, čoraz vyššie, k vyšším cieľom?

Žijeme so strojmi – toto konštatovanie nemusí byť len témou dišputácií filozofov, polemiky špecialistov či kaviarenských rozhovorov dospelých. Je to aj téma rozhovorov detí medzi sebou a aj s rodičmi! Nejde totiž iba o to, kedy budeme mať inteligentné vysávače, chladničky alebo autá. Spomínate si ešte na vlnu záujmu o hračku Tamagochi? Alebo sa vám vybavujú v spomienkach robotíky Aibo, pripomínajúce milé (pre mnohých možno skôr divné) psíky, ktoré uviedla na trh firma Sony pred niekoľkými rokmi? Alebo si spomenieme na interaktívnu bábiku My Real Baby, ktorú navrhol R. Brooks a na predvianočný trh ju v roku 2000 uviedla firma Hasbro? Aj o takéto stroje ide. S takými strojmi totiž vyrastá generácia, ktorá sa v detstve hrá s robotickými stavebnicami LEGO a/alebo s interaktívnymi bábikami, a ktorá bude mať – aj následkom takýchto hier – úplne iný vzťah k strojom, než generácia jej rodičov.<sup>15</sup> Inteligentné (alebo „intelligentné“, ako sa komu páči) stroje nebudú pre túto generáciu vzdialenými kuriozitami z japonských či amerických laboratórií, ale prirodzenou súčasťou ich každodenného života. Tieto stroje dokážu v mnohom to, čo ešte včera vedeli len živé organizmy. Kde je vlastne hranica medzi neživými strojmi a živými tvormi? Okrem iných otázok aj na túto hľadá dnes odpoveď oblasť vedy a techniky, ktorej sa hovorí – podobne a z podobných príčin nevhodne, ako umelej inteligencii – umelý život.

## Umelý život

Umelý život (angl. *Artificial Life*) označuje – podľa vymedzenia, ktoré sformuloval

v roku 1987 priekopník Christopher Langton – oblasť informatického výskumu života, aký je (teda života v takej podobe, v akej sa vynoril na Zemi a v akej sa s ním stretávame v prirodzených pozemských podmienkach) a života, aký by mohol byť, aký ho môžeme – alebo by sme ho raz mohli – vďaka dosiahnutému stupňu nášho poznania, úrovne našej technickej vynaliezavosti a vďaka našej predstavivosti umelo vytvoriť. Umelý život teda umožňuje napodobovať skutočnosť a tiež otvára cestu k uskutočňovaniu snov. Veda poskytuje prostriedky a metódy na výskum toho, čo život je, a možností, ako živé systémy fungujú. Technika zasa ponúka prostriedky, aby sme aspoň niektoré z objavených možností technicky uskutočnili. Je to teda transdisciplinárna oblasť, akási – niekedy dosť bizarná – zmiešanina vedeckých a inžinierskych úvah, úsilí a diel, oblasť, ktorá sa dosť vymyká našim konvenčným predstavám o akademickej vede a technike a posúva našu predstavivosť aj smerom k umeniu.<sup>16</sup>

Výsledky práce tých, ktorí sa venujú problematike umelého života, sú veľmi rozmanité.<sup>17</sup> Predmet ich záujmu v jeho najvšeobecnejšej podobe púta samozrejme pozornosť filozofov. Vzhľadom na rastúci význam procesov nadobúdania, uchovávaní a spracovávaní informácie v živých systémoch rastie aj záujme informatikov o určité aspekty fenoménu živosti. Vďaka pokroku, ktorý v ostatných desaťročiach znamenala výpočtová technika a pokročilá robotika, sa úspešne experimentuje – parafrázujúc vyhlásenia biológov o skúmaní organizmov in vivo a in vitro – so životom in silico a in info. Organizmy in silico sú napr. niektoré počítačmi riadené robotické systémy, schopné vytvárať vo vhodnom prostredí seba podobné roboty, teda schopné sebareprodukcie (a v rámci nej aj veľmi jednoduchej evolúcie) alebo sú to počítačové programy, ktoré sa prejavujú takmer podobne ako živé bytosti. Dobrým príkladom takýchto programov sú v mnohých

ohľadoch počítačové víry. Živými bytosťami in info sú „konceptuálne organizmy“, ktoré existujú iba ako formálne (matematicky precízne) definované a skúmateľné opisy. Prvým a ešte vždy dobrým príkladom je reproduktívny automat, ktorý v polovici päťdesiatych rokov minulého storočia navrhol John von Neumann. Niekedy sa podarí možnosť previesť formálne definície z úrovne info na úroveň silico. Tak – po určitých zjednodušeníach – previedol v šesťdesiatych rokoch minulého storočia Christopher Langton von Neumannov model reproduktívneho automatu do naprogramovanej, softvérovej podoby.

Možnosť uskutočňovať pomocou umelo vytvorených systémov evolučný proces in silico je pre človeka s trochou fantázie veľmi príťažlivá výzva. V podobe počítačnej evolúcie sa stretávame s technológiou, ktorá umožňuje tvoriť nie konkrétne artefakt, ale aj mechanizmus postupného vývoja rozmanitých artefaktov. Keď sa niekto tohto nového média zmocní, keď si osvojí čo ponúka a naučí sa ponuku vhodne využiť, keď si uvedomí, že artefaktom, ktorý vytvorí, môže byť celý umelo vytvorený „svet“, dostáva sa návrhár takého sveta a zákonitosti, ktorými sa svet bude riadiť, temer do pozície akéhosi malého bôžika-stvoriteľa. Kto by takej výzve odolal bez pokušenia skúsiť to aspoň raz!? Pokúsiť sa vytvoriť vo vlastnom prostredí autonómne sa správajúce agenty a potom sledovať, čo sa s nimi, s ich potomkami a s ich svetom bude diať, čo v tom svete alebo z toho sveta agenty vytvoria... – to však predpokladá viac než obvyklú kreativitu. Veď samotné agenty môžeme vytvárať s ambíciou dať im ich vlastnú kreativitu. Vytvoriť takéto dynamické svety a „živých“ agentov v nich, predpokladá metakreativitu. Dnes sa uplatňuje v tzv. kyberumení ako tendencia čo najúčinnejšie použiť prostriedky z oblasti umelého života pri tvorbe rôznych interaktívnych umeleckých diel.

## Pokročilá robotika

Azda prvým, ešte hlboko predkybernetickým pokusom o niečo, čo tento druh tvorby pripomína, bola hra Karla Čapka R. U. R. Z dosiek pražského Národného divadla, kde mala hra premiéru v roku 1921, zostúpili do kultúry roboti – živé a inteligentné kreatúry, v mnohom podobné ľuďom a v mnohom odlišné (?), predpokladané výsledky snaženia vedy a techniky a akési katalyzátory našich odborných i spoločenských vízií<sup>18</sup> o budúcnosti, ale aj naše vlastné zrkadlá, v ktorých sa, žiaľ, nevidíme vždy v takej podobe, akú predpokladáme, že máme.

Aj keď sa Čapkovi roboti veľmi rýchlo udomácnili vo vedecko-fantastickej literatúre a dodnes často slúžia ako prostriedok efektívneho zobrazovania rôznych konfliktov techniky a človeka, pri pozornom čítaní hry sa vynárajú hneď dve skutočnosti, ktoré treba mať na zreteli: po prvé okolnosť, na ktorú sme už upozornili, tj. konflikt človek-stroj, a po druhé konflikt – dalo by sa povedať – triedny. V oboch prípadoch však platí to, na čo upozorňuje Jana Horáková: ... dramatický konflikt hry R. U. R. nie je možné schematizovať rozdelením postáv na hrdinov – zástupcov ľudstva a neľudský alebo odlúďštený dav robotov (či už v zmysle robotníkov alebo akýchsi fantastických bytostí), s ktorým sme konfrontovaní.<sup>19</sup>

Horákovkej pohľad nemusí ostať iba špecifickým pohľadom teoretika divadla, ako možno pochopiť Čapkovu teatrologicky asi nie najvýznamnejšiu, ale medzinárodnej verejnosti rozhodne najznámejšiu hru. Môže sa stať aj omnoho všeobecnejším a veľmi zásadným – často však úplne ignorovaným – pohľadom nielen na robotov (alebo na roboty), ale aj na iné témy, ktorými sme sa zapodievali. Nie je možné schematizovať ani znalostné systémy ako niečo neľudské a stavať ich do úplného protikladu s expertmi. Potrebné je – či už v prípade expertných systémov alebo ro-

botov – samozrejme úsilie o porovnávanie, ktoré však nepoznamenajú a priori (a možno až podvedome) zamietavé postoje. Vyššie som už písal o tom, že takéto (v pôvodnom, pomerne voľnom dawkinsovskom chápaní) mém (teda to, čo preskakuje z mozgu do mozgu v rámci pomerne široko chápaného procesu napodobovania), mém odporu k technike, k strojom (či už explicitne alebo ako k metaforám), by sme hádam mohli postupne úspešne vytesňovať z nášho kultúrneho povedomia dôvtipnou aplikáciou toho, čo kognitívna veda ponúka alebo ponúkne.

## Filozofia mysle

Na aktivity v oblasti umelej inteligencie a trocha neskôr v kognitívnej vede veľmi pružne reagovala filozofia mysle. Vďaka našim mysliam sme niečím výnimočným a ojedinelým v prírode, alebo sme – to je druhý extrém – v podstate stroje? Niektorí – napr. R. Brooks – tvrdia, že sme v podstate stroje. Môžeme mu dať za pravdu, ale nemusíme. Nepoznáme presný obsah pojmu myseľ, a napodiv ani pojmu stroj. Čo si pod ním predstavujú Roger Penrose<sup>21</sup>, David Chalmers<sup>22</sup>, Daniel Dennett<sup>23</sup> alebo John Searle<sup>24</sup>, dnes azda najvplyvnejší účastníci diskusií o strojovej inteligencii a vedomí strojov? Čo si o ich názoroch myslí Brooks? Na jednej strane ľudia ako on alebo napr. K. Warwick a, samozrejme, veľa ďalších v množstve laboratórií umelej inteligencie, kognitívnej vedy a pokročilej robotiky po celom civilizovanom svete zostrojujú čoraz dokonalejšie, šikovnejšie, svojim prostrediam vo svojich reakciách prímenejšie, teda inteligentnejšie stroje. Konkrétne, hmatateľné stroje, ktorých schopnosti môžeme overovať, ak sa trochu ponamáhamo. Na strane filozofov mysle sú zasa zaujímavé hypotézy. Hypotézy, ktoré v prevážnej väčšine prípadov zahŕňujú myseľ do špekulatívnej komplikovanosti kvantových dejov (Penrose), transformu-

júce myseľ na hľadanie čohosi fundamentálne nového v univerze (Chalmers), dogmaticky tvrdiace, že nič okrem človeka myseľ mať nemôže (Searle). Trochu polemickejší je Dennettov názor – veľmi nepresne ho vymedzí ako presvedčenie, že existujú rozličné úrovne mysle, myseľ veľmi vysokej úrovne má človek, nižšej niektoré iné živočíchy a nemali by sme odmietat ani predpoklad, že niekde veľmi nízko je úroveň mysle strojov. A tak je asi oprávnená otázka, kto z inžinierov a filozofov hľadá pravdu o ľuďoch a strojoch a kto iba spôsob čo najúčinnejšej obrany prevládajúcej ideológie obdobia vypätého antropocentrizmu?

Nech je hľadajúci ktokoľvek a nech hľadá čokoľvek, jeho situácia dnes, začiatkom 21. storočia, nie je ľahká! Ocitol sme sa na hranici medzi prírodným a umelým, živým a neživým, vedomým a tým, čo vedomie nemá, teda na hranici reálneho a virtuálneho. A otázka rozdielu už nie je iba gnozeologická. Pomaly ale iste sa stáva problémom ontológie. Používajúc terminológiu navrhnutú už dávnejšie antropológom Victorom Turnerom<sup>25</sup> je to, kde sme sa v čase ocitli, liminálnym okamihom – okamihom prechodu, okamihu, keď vyvstávajú nové symboly a významy, momentom intelektuálneho napätia, extrémnych emocionálnych reakcií, ale aj nových možností a príležitostí konať.

Jednou z hľadajúcich – ktorej názor na povahu súčasnosti som v predchádzajúcom odseku vlastne citoval – je nepochybne Sherry Turkle, profesorka sociológie vedy na MIT. V knihe *Life on the Screen*<sup>26</sup> rekapituluje výsledky svojich dlhodobějších pozorovaní, ktoré sa týkali prínosu počítačov západnému typu spoločnosti, ale nielen to. Predstavuje aj to, ako prítomnosť počítačov v spoločnosti spolupôsobuje zmeny detského myslenia a zmeny významov pojmov, ktorými operujú. Ako dobrý príklad týchto zmien poslúži význam pojmu živý, ktorý deti postupne podvedome roz-

širujú aj na umelo vytvorené, kýmsi naprogramované tzv. chatovacie programy, teda programy určené na komunikáciu v prirodzenom jazyku a vytvorené tak, aby boli čím menej rozoznateľné od živých ľudí. S takými programami dokážu nielen deti v mladšom školskom veku, ale i adolescenti opakovane dlhé hodiny komunikovať aj o mnohých veľmi intímnych stránkach svojho života tak, ako sa to ešte prednedávnom dialo iba medzi veľmi dôvernými priateľmi.

Čo to všetko znamená? Ako a čím charakterizovať a ako presnejšie pomenovať turnerovský liminálny okamih?

## Posthumanizmus

Z toho, ako sa mi podarilo rekapitulovať niektoré atribúty súčasnej západnej civilizácie bolo azda vidieť, že každý z nich viac či menej poznamenala prítomnosť informatiky. Videli sme, s čím všetkým sa dnes delíme so strojmi. Fyzicky namiesto nás pracujú. Začínajú za nás premýšľať. Ovplyvňujú vývoj umenia i to, aké odpovede sa pokúšame formulovať na „večné“ otázky filozofov. Intuitívne sa však ešte vždy cítime byť niečím viac než čokoľvek, čo nás obklopuje. Na druhej strane nás formuje technika. Sledovanie jej súčasného stavu nás môže pri premýšľaní o vlastnej výnimočnosti ľahko priviesť k rozpačitým pochybnostiam. Naše antropocentrické videnie sveta a seba samých následkom takýchto názorových stretov postupne nahrádzame iným pohľadom. Tento názor, integrujúci človeka do jeho diela a zbavujúci ho presvedčenia o vlastnej výnimočnosti, sa začína nazývať posthumanizmus.

Keď Katherine Hayles v 9. kapitole svojej priekopníckej monografie *How We Became Posthuman*<sup>27</sup> analyzuje vplyv problematiky umelého života na utváranie posthumanizmu, dospieva k minimálne trom úrovňam narácie. Na 1. úrovni vidí antropocentrické chápanie toho, ako počítače a programové celky stelesňujúce „umelo živé“

systemy, pracujú. Programy sú také komplikované, že najjednoduchšie pochopíme ich činnosť, ak sa spoľahneme na našu vlastnú obrazotvornosť. Hovoriť o nich s technickou presnosťou je také obtiažne, a hovoriť o nich v antropocentrických metaforách také priamočiare, že bez rozpakov volíme druhý spôsob.

Na 2. úrovni je rozprávanie príťažlivých antropocentricky ladených príbehov o samotnej oblasti umelého života. Namiesto zdĺhavého a málokomu pochopiteľného výkladu princípov, na ktorých fungujú modifikujúce sa programy v zložitejších programových celkoch, hovoríme napríklad jazykom (možno trochu naivnej) biológie o umelých organizmoch, o umelej evolúcii, o tlaku dátového prostredia na umelé organizmy a o náraste ich evolucionisticky chápaného *fitness* a pod. V oblasti umelej inteligencie zasa namiesto toho, ako pracujú počítače s určitými dátovými typmi používajúc pri tom určité podprogramy, hovoríme, že počítač hrá šachy alebo pomáha riadiť let raketoplánu, alebo robí čosi podobné, a porovnávame jeho výkony s ľudskými výkonomi v tej-ktorej oblasti.

Na 3. úrovni narácie sa ocitáme, keď pripustíme, že narácie predchádzajúcich dvoch úrovní nepredkladajú adresátovi, u ktorého očakávame zbehosť v „tradičnejších“ oblastiach vedy v prijateľnejšej, stručnejšej a aj zrozumiteľnejšej podobe čo sa v laboratóriách robí, ale že predstavujú autentické vysvetlenia určitých javov a dejov. Každá oblasť vedy sa dopúšťa aktu redukcie, tak čo by nám malo brániť redukovat' zložitost' toho všetkého, čo nás zaujíma, na procesy nadobúdania, uchovávanía, modifikácie a využívania informácie? Každý príbeh je v určitom zmysle vysvetlením. Čo by nám malo brániť a z akého dôvodu, aby sme počet vysvetlení rozšírili o infromatické príbehy?

Odpovede na ne sú rozmanité. A tak na záver bude azda vhodné citovať (možno trochu ironický) názor zo záveru 9. kapitoly Haylesovej monografie: ...to, že sa stávame posthumanistickými, (znamená) viac, než len mať v tele technické protézy. Znamená to vidieť človeka ako systém spracúvajúci informácie, ktorý je vo fundamentálnych znakoch podobný iným takýmto systémom, predovšetkým inteligentným počítačom. Vzhľadom na to, ako je informácia vymedzená, mnohí, čo prijímajú takýto názor, majú tendenciu klásť materiálnosť na jednu stranu a informáciu položiť na náprotivnú, čím umožňujú uvažovať o informácii ako o niečom nemateriálnom (...) Iní tvrdia, že telo nesmieme ignorovať, že musíme brať do úvahy význam či špecifickosť stelesnenej matérie, a že myseľ a telo tvoria nedeliteľnú jednotu. (...) Otázkou, ktorá sa ponúka, teda nie je, či sa staneme posthumanými, veď naša poshumánosť je už prítomnosťou. Radšej sa pýtajme, akým druhom posthumaného sa stávame? Na to sa nateraz nepodujmem hľadať odpoveď, jedno sa mi však zdá byť isté: Čím väčšími budeme pod tlakom nárastu schopností strojov úspešní v presvedčaní samých seba o tom, čo všetko v nás nie je ľudské, o tom, že v nás fungujú akési „vrodené“ či osvojené „automatizmy“, tým väčšími budeme približovať samých seba strojom. Na druhej strane, čím ochotnejšie budeme pripisovať strojom vlastnosti, ktoré sme tradične chápali ako špecificky ľudské, tým väčšími budeme stroje približovať ľuďom. Je otázkou presvedčenia či vkusu, ku ktorej alternatíve sa kto prikloní. Výsledok bude v zásade rovnaký: Ľudia (zbavení individuálneho vlastníctva poznatkov) a stroje (vyzbrojené znalosťou a šikovnosťou) sa budú pomaly, ale nepochybne veľmi dôverne zblížovať.

## POZNÁMKY

- 1 The University of Illinois Press, Urbana, Ill., 2004.
- 2 Existuje názor, podľa ktorého by sa v tejto súvislosti mal používať prívlastok vedomostná. Nemyslím si to najmenej z dvoch nasledujúcich dôvodov: Po prvé, znalosť je kmeň pre tvorbu mnohých užitočných slovenských slov, ako znalec, tovaroznalectvo a ďalších odvodenín. Po druhé (a toto považujem za podstatnejší dôvod), vedomosti odkazujú na vedomie. Pokiaľ sa nám však darí prenášať prácu s poznatkami (chápanými ako výsledky nášho poznávania a skúseností) na počítače, ktoré potom na základe množstva vzájomne súvisiacich poznatkov prejavujú znalosť určitej problematiky, pokiaľ sa v disciplínach, o ktorých ešte v tomto texte bude reč, pokúšame hovoriť o stroch a o ľuďoch v rovnakej terminológii, bolo by nanajvýš máttuce používať výraz vedomosť v spojitosti so strojmi, pretože jeho použitie by implicitne navodzovalo v skutočnosti dosť problematickú predstavu vedomia strojov! Použitie výrazu znalosť k takémuto očakávaniu neprívádza.
- 3 Harvard Business School Press, Boston, Mass., 1998, s. 5.
- 4 V eseji *Zneuznávané dedičtvi Cervantesovo* (Atlantis, Brno 2005, s. 16).
- 5 Takto sme umelú inteligenciu charakterizovali s vtedajšími kolegami na MFF UK Milanom Ftáčnikom, Ivanom Kalašom a Petrom Mikuleckým v prvej československej vysokoškolskej učebnici *Základy umelej inteligencie* (Alfa, Bratislava 1992, s. 16).
- 6 Trochu podrobnejšie som charakterizoval posuvy záujmu výskumu v umelej inteligencii v článku „Kavárenský průvodce historií umělé inteligence“ (*Softwarové noviny 13*, č. 3, březen 2002, s. 20-27).
- 7 S hlavným dôrazom na ich aplikácie sme expertné systémy predstavili spoločne s kolegom Michalom Lidayom na FHI EU v monografii *Expertné systémy pre prax* (Sofa, Bratislava 1996).
- 8 Penguin Books, New York 1999, s. 2.
- 9 DharmaGaia, Praha 1993.
- 10 Ako ekvivalent tohto spojenia sa často používa plurál kognitívne vedy. Na označenie špeciálnej vednej disciplíny, ktorú sa veľmi stručne vymasnažím v tejto kapitole charakterizovať, používam výraz kognitívna veda. Kognitívne vedy označujú pre mňa niečo iné – pre všetky oblasti vedy, ktoré sa zapodieajú fenoménom kognitívnosti (napr. epistemológia, filozofia mysle, kognitívna psychológia, pedagogika, umelá inteligencia, kognitívna veda v mojom zúženom chápaní, čiastočne pedagogika a lingvistika, neurofyziológia a možno aj niektoré ďalšie).
- 11 Portál, Praha 2001.
- 12 Vo svojej knižnici mám slovenský preklad z roku 1975 (Arthur C. Clarke: *Vesmírna Odysea*, Tatran, Bratislava).
- 13 Podrobnosti o projekte poskytuje C. Breazeal v monografii *Designing Sociable Robots* (The MIT Press, Cambridge, Mass., 2001).
- 14 Pantheon Books, New York 2002. Moju recenziu tejto knihy nájde čitateľ napr. v 10. čísle časopisu *Vesmír* (roč. 81) z roku 2002, s. 585-588.
- 15 Zaujímavé sú v tomto kontexte napr. dve knihy Seymoura Paperta, profesora na MIT a priekopníka približovania počítačov a robotov deťom: *Mindstorms – Children, Computers, and Powerful Ideas* (Basic Books, New York, 1980) a *The Children's Machine – Rethinking School in the Age of the Computer* (Basic Books, New York 1993).
- 16 Vplyv oblasti umelého života na umenie predstavuje monograficky Mitchell Whitelaw v knihe *Metacreation – Art and Artificial Life* (The MIT Press, Cambridge, Mass., 2004). Moja recenzia bola publikovaná v 7. čísle časopisu *Vesmír* (roč. 84, 2005, s. 420-425) a v dvojčíslí 3-4 časopisu *Profil* (roč. 11, 2005, s. 32-52).
- 17 Celkom výstižný obraz oblasti umelého života poskytuje Steven Levy v populárne písanej knihe *Artificial Life – The Quest for a New Frontier* (New York, Pantheon Books, 1992).
- 18 Túto problematiku sme s J. Horákovou predstavili trochu podrobnejšie v stati „Stroj ve 20. století“ v zborníku *Kognice a umělý život IV* (Slezská univerzita, Opava 2004, s. 179-198) a čiastočne aj v stati „Kouzlo a síla interakce“ v zborníku *Kognice a umělý život V* (Slezská univerzita, Opava 2005, s. 195-215). Oba príspevky možno nájsť aj na adrese <http://ui.fpf.slu.cz/persons/Kelemen/clanky.php>
- 19 Horáková, J.: RUR – komedie o robotech. Disk 10 (prosinec 2004) s. 75.
- 20 Pozri Dawkins, R.; *Sobecký gen*. Mladá fronta, Praha, 1998, s. 175. Susan Blackmore v knihe *Teorie memů* (Portál, Praha, 1999) hovorí o mémoch rigoróznejšie.
- 21 Svoje názory predstavil napr. v knihe *Makrosvět, mikrosvět a lidská mysl* (Mladá fronta, 1999).
- 22 Vlastnú koncepciu mysle a vedomia predložil v monografickej podobe v knihe *The Conscious Mind* (Oxford University Press, Oxford, 1996).
- 23 Určité zhrnutie jeho názorov na myseľ nájde čitateľ v slovenčine v knihe *Typy myslí* (Archa, Bratislava 1997).
- 24 Jeho názory sprostredkúva napr. kniha *Mysl, mozek a věda* (český preklad Mladá fronta, Praha 1994).
- 25 V knihe *The Ritual Process* (Aldina, Chicago, Ill., 1966).
- 26 Simon and Schuster, New York 1997.
- 27 Chicago University Press, Chicago, Ill., 1999.



## JSEM ČLOVĚK, ANEBO JSEM STROJ?

Jana Horáková

písané pre K&K

Tato často citovaná otázka Jeana Baudrillarda<sup>1</sup>, kterou si položil, aby na ni záhy i odpověděl ve své přednášce na věhlasném festivalu *Ars Electronica* v rakouském Linci v roce 1988, zřetelně vyjadřuje znejasnění, či zpochybnění hranice mezi koncepty člověka a stroje, ke kterým došlo v průběhu minulého století. Zejména pak poukazuje na stav antropologické nejistoty panující na jeho konci.

Problémem ne-apriornosti diference konceptů člověka a stroje se na počátku 20. století zabývali také bratři Karel a Josef Čapkové, a to nejenom ve hře *R. U. R., Rossum's Universal Robots* z roku 1920. My se však budeme věnovat konceptu *robot*, jak jej zformuloval Karel Čapek v této hře. Budeme chápat čapkovský robot jako vyjádření této (antropologické) nejistoty a všimneme si interpretačních posunů představy robota (vztahu člověka-stroje) v kulturních kontextech Evropy a Ameriky v době, která bývá často označována jako „věk stroje“. Uvidíme, že se s roboty můžeme dnes setkat nejenom v žánru science fiction, ale i v laboratorních výzkumných pracovištích, zabývajících se studiem možností jejich zkonstruování a v určitém smyslu i ve továrních halách nebo třeba na bojištích a na povrchu Měsíce. Avšak původní čapkovský robot jako groteskní obraz a metafora člověka „věku stroje“ se na začátku 21. století transformoval do obrazu *kyborga*.

### Mezi věkem rozumu a věkem stroje

Dobou osvícenství, která je rovněž nazývána „věkem rozumu“, počíná vývoj naší civilizace pod praporem racionality/rozumu, který zřejmě vrcholí na začátku 20. století, mezi 1. a 2. světovou válkou, v období, které bývá také nazýváno „věkem stroje“. Ne náhodou vzniká Čapkovo *R. U. R.* právě v této době, kdy kulminuje osvícenské hnutí, zdůrazňující roli rozumu v lidském chápání, uchopování a ovládání světa. S obdobím „věku stroje“ souvisí i obecná koncepce pokroku, opírající se o víru v lidský rozum, ve schopnosti člověka ovládnout své prostředí a z toho plynoucí neustálé zkvalitňování jeho materiální situace v takovémto světě, která nabyla ve 20. století na významu. Titul Čapkovy hry, *Rossum's Universal Robots*, můžeme číst i jako sdělení o tom, že jeho roboti jsou produktem právě tohoto věku, že jsou produktem rozumu a aby se zachovala fonetická podoba slova *rozum* je třeba je psát anglicky jako 'rossum'. Můžeme říci, že Čapek v názvu hry pojmenovává roboty jako jakési residuum, důsledek i produkt, sebeidentifikace člověka jako bytosti v prvé řadě myslící, racionální, tedy rozumné.

Ve „věku stroje“ nejen kulmuje osvícenské hnutí, ale současně je to i období, kdy moderní člověk objevuje svůj charakter a pojmenovává charakter své doby. Objevuje svou modernost a své době začíná říkat doba moderní. Navíc, a možná ještě mnohem příznačněji pro nás dnes, je to

doba, ve které moderní společnost ustavila podmínky pro vznik současné tzv. postmoderní kultury, která na jedné straně odmítá nebo alespoň zpochybňuje ideál věčného pokroku a stále světlejších zítřků, ale na druhé straně nemůže popřít, že v mnoha aspektech je blahobytnost postindustriální euro-americké společnosti podmíněna právě produkty rozumu a je určován úrovní a rozšířením těchto produktů (tedy techniky a technologií), které se ukazují jako činitelé neustále formující a přetvářející náš svět, naši kulturu, ba dokonce modifikující samu naši humanitu. To, oč ve skutečnosti jde, tedy, jak na to upozorňuje Jozef Kelemen ve své analýze povahy vztahu strojů a lidí Západu,<sup>2</sup> ve skutečnosti není stroj, nýbrž něco, co každému stroji předchází: To, co je uvnitř každého z nás, postižených dědičným mým? naší kultury – naší lidskou vynalézavostí. Je to naše vynalézavost a pozice techniky, ke které nás přivedla a která v průběhu časů zaujala v našem vztahu ke světu a v obraze o sobě samých tak významné místo.

Cecelia Tichi ve své knize *Shifting Gears: Technology, Literature, Culture in Modernist America* (1987) na mnoha místech ilustruje široký záběr uplatnění metafory stroje napříč oblastmi moderní kultury, včetně popisů přírodních jevů. Se zájmem o techniku a s inspirací strojovou estetikou se setkáme snad ve všech oblastech a hnutích umělecké avantgardy prvních dekád 20. století. A to nejen v případě těch tzv. 'racionalistických', jako byl třeba futurismus, konstruktivismus, případně Bauhaus. I v surrealismu můžeme nalézt 'strojovost' zakomponovanou přímo do principu tvorby v podobě automatismů snu. Postoj avantgardních umělců k technické civilizaci je přitom rozprostřen po celé škále, od adorace techniky u futuristů až po pocit nevolnosti, vyvolaný konfrontací člověka s jej přesahujícími, ne-lidskými strojovými systémy, jak se s ním setkáme zejména u německých expresionistů.

Příkladem takovéto expresionistické reflexe může být divadelní hra Georga Kaisera *Plyn* (1918-1919), která bývá často zmiňována v souvislosti s hrou *R.U.R.* Děj tohoto utopického dramatu, stejně jako Čapkovy hry o robotech, je zasazen do prostředí továrny. Továrna je zde zobrazena v expresionistickém modu, ale její ztvárnění nepřekračuje metodu metonymického zobrazení charakteristického prostředí, i když implikuje rovněž metaforické obrazy, spojující prostředí továrny s peklem nebo s rájem.<sup>3</sup> Proti tomu Čapkova 'továrna na roboty' se stává svým umístěním na ostrov, utopickým ne-místem, ve smyslu ideálního prostoru a předobrazu, zrcadlovým obrazem industriální společnosti. Továrna R.U.R. v sobě nejenom zrcadlí strojovou civilizaci – je „megastrojem“, systémem, založeným na řádu celku podřízených jednotlivostí strojů stejně jako lidí. Jejím řád, tovární utopický systém nejen tvoří, ale současně jej produkuje a produkuje i do svého okolí.<sup>4</sup>

### Robot jako mýtus věku stroje

Topos továrny je určen svým uzavřeným prostorem-systémem, kterému vládnou zvláštní zákonitosti a ve kterém jsou dělník a stroj v nejtěsnějším vztahu kooperace. Těsná symbióza člověka a stroje evokuje představy antropomorfovaného stroje a na druhé straně zmechanizovaného člověka. Nejde však o propojení člověka a stroje, které by vedlo k znejasnění hranic jejich konceptů: „*Ve vztahu průmyslového dělníka k průmyslovým předmětům žádná nejistota neexistuje: dělník je vzhledem ke stroji vždy nějak cizí, a tedy je strojem odcizen, uchovává specifickou hodnotu odcizení*“ (Baudrillard, 1995, s. 8).

Vztah člověk-stroj má v této podobě stále ještě povahu zrcadlení. Můžeme říci, že robot je zrcadlovým obrazem člověka, a uvědomit si přitom, co nám sděluje Karel Čapek v *R. U. R.* prostřednictvím jedné z replik postavy Domina: „*Nic není člověku*



*více cizí, než jeho vlastní obraz*” (Čapek, 1992). Nepřekročitelná hranice mezi člověkem a jeho zrcadlovým obrazem je vyjádřena pomlčkou ve spojení člověk-stroj, kterému bratři Čapkové dali jméno – robot. Právě vědomí a uznání jasné oddělenosti těchto dvou konceptů dovolilo vzniknout metafoře robota.

Co však odlišuje Čapkovy roboty od jiných dvojníků člověka (jako je třeba i Karlem Čapkem zmiňovaný Golem ze známé pražské legendy) je skutečnost, že jde nikoliv o bytost jedinečnou a svou podstatou vždy magickou, ale že se jedná o zmnožený, sériový, průmyslově vyráběný, demystifikovaný, technický obraz člověka. *„R.U.R. je vlastně převod pověsti o Golemovi v moderní formu. To mně ovšem napadlo teprve, když kus byl hotov. „U čerta, to je vlastně přece Golem,“ řekl jsem si, „Robot je Golem, provedený v masové tovární výrobě“* (Čapek, 1968, s. 303).

Robot jako obraz člověka svým sériovým zmnožením ztrácí na jedné straně svou jedinečnost a magičnost, na druhé se však stává složitějším komplexem zrcadlových odrazů, který dovoluje uvidět to, co je jedinému zrcadlu neviditelné. Zrcadlový aparát, vzniklý řadou zrcadel rozmístěných v pravidelných vzdálenostech, tvoří řetězce sérii odrazů. Pro určení toho, co nebo koho v těchto zrcadlech vlastně vidíme, je nutné znát, které ze zrcadel je liché a které sudé, neboť v případě každého lichého zrcadla se nám ukazuje zrcadlově obrácený obraz člověka – jeho opak, jeho dvojník, v případě sudého zrcadla jde však o případ složitějších katoptrických zrcadel, která mají funkci překladu a ukazují obraz člověka dvakrát obrácený, tedy tak, jak bychom jej viděli při skutečném setkání s ním, nebo dokonce sami se sebou.<sup>5</sup> Toto zmnožení obrazů člověka poukazuje k ústřednímu motivu hry *R. U. R.*, kterým je znejasnění, hypotetizace lidskosti či zaměnitelnosti člověka a stroje, člověka a jeho obrazu.

## Robot jako typ

Tak jako je továrna charakteristickým i symbolickým prostorem industriální společnosti, tak můžeme i postavy robotů chápat jako archetypy věku stroje ve smyslu, v jakém vymezuje archetypy Karl Gustav Jung, jako osoby: *„ať už je to démon, člověk nebo proces (...). Jsou to v jistém smyslu vyjádřené výsledky nesčetných typických zkušeností (...): Jsou to vlastně psychická rezidua nesčetných zážitků téhož typu“* (Jung, 1928). K postavám-typům, vzniklým dedukcí z obecné zkušenosti odkazuje i Čapkovy vyprávění o vzniku představy robota: *„Roboti byli výsledkem cesty v tramvaji. Jednoho dne jsem musel jet do Prahy předměstskou tramvají, a ta byla nepohodlně plná. Ohromovalo mne, že moderní podmínky učinily lidi nešťastnějšími k obvyklému životnímu pohodlí. Byli namačkáni uvnitř i na schůdkách tramvaje ne jako ovce, nýbrž jako stroje. Počal jsem přemýšlet o lidech ne jako o individuích, ale jako strojích, a po cestě jsem uvažoval o výrazu, který by označoval člověka schopného pracovat, nikoli však myslet. Tato idea je vyjádřena českým slovem – Robot“* (Čapek 1924/1966, s. 105).

Čapek se u svých robotů inspiroval tradičními principy výstavby postav starověké (antické) komedie: *„(...) Zatímco v řecké tragédii jde o překročení vymezené hranice lidského světa do oblasti démona, tzn. do oblasti vyšších, božských sil, v komedii jde o překročení lidské hranice směrem dolů, tj. o připodobnění lidské „persony“ příslušníku světa nižšího, než je lidský, totiž zvířeti nebo satyroví“* (Vostrý 1982, s. 8). Čapek však svého ‘nového člověka’ věku stroje nepřirovnává k nižšímu biologickému řádu, ke zvířeti nebo ke hmyzu, jak jsme toho svědky ve hře *Ze života hmyzu* (jejíž scéna Mraveniky byla dalším inspiračním impulsem k napsání hry *R. U. R.*), ale spojuje

jej s konceptem stroje, který může evokovat pozitivní konotace (viz futuristické představy o novém moderním člověku inspirované morální indiferencí a nelidskou silou strojů), ale stejně dobře i kritiku, výsměch či obavy. Zvolený postup výstavby postavy přiřazením obrazu člověka ke stroji není přítomnou pouhou aktualizací osvědčeného principu výstavby komické hry. Tato aktualizace je sama o sobě významotvorná. Postava člověk-zvíře se totiž pojí s hyperbolizací, zbytněním určité vlastnosti, na kterou je její charakteristika potom omezena. U Čapkových postav robotů je naopak zdůrazňována právě jejich 'bezznakovost' a 'bez-výrazovost' jako vlastnosti protikladné živému a lidsky jedinečnému. Replikou Domina z prologu k *R. U. R.* to Čapek vyjadřuje zcela jasně: „*Mladý Rossum, (...), když si okouknul anatomii člověka, viděl hned, že je to příliš složité a že by to dobrý inženýr udělal jednodušeji. Začal tedy předělávat anatomii a zkoušel, co se dá vynechat nebo zjednodušit(...)...vyhodil všechno, co neslouží přímo práci. Tím vlastně vyhodil člověka a udělal Robota*” (Čapek 1992, s. 102-103).

Robot je tedy chápán jako ztělesnění, jako (arche)typ, společensky sdílené zkušenosti industriální, městské civilizace, která produkovala takové teorie jako Taylorismu nebo pracovní postupy jako Fordismu. Je však možné a snad i potřebné a užitečné vnímat typ v rozpětí mezi maskou a hercem-člověkem, jehož tvář tato maska ukrývá. Konflikt hry potom netkví v protikladném postavení zástupců lidstva na jedné straně a masy robotů na straně druhé, jak o tom píše např. Ivan Klíma (1966). Jde v ní spíše o vyvolání pocitu obecného ohrožení, pokud dovolíme, aby nám naše masky sociální či profesní role přirostly k tvářím.

„*Persona... je onen adaptační systém, nebo onen způsob chování, jímž se stýkáme se světem. A tak téměř každé po-*

*volání má charakteristickou personu... Existuje jen nebezpečí, že se člověk stane s personou identický, jako třeba profesor se svou učebnicí nebo tenor se svým hlasem...S jistou nadsázkou by se mohlo říci: persona je asi to, čím někdo vlastně není, ale o čem se on a ostatní lidé domnívají, že tím je*” píše Jung (1994, s. 320). V takovémto smyslu jsou rovněž ostatní postavy hry vystavěny na principu postavy typu, jak je patrné již z „mluvících jmen“ obyvatel továrny *R. U. R.*: Ředitel továrny Domin má panování již ve svém jméně, stejně jako obchodník Bussman obchod, inženýr Fabry konstruování horečně pracujících strojů a mohli bychom pokračovat...

V kontextu toho, co jsme doposud uvedli, se nabízí možnost znovu si promyslet i chápání podtitulu hry: *kolektivní drama*. Vzhledem k naší interpretaci hry v modu komického žánru jako komedie záměny<sup>6</sup>, jej můžeme číst skrze Bergsonův postřeh o využívání určitého typu komediální kolektivní postavy. Autoři takovýchto komických postav ukážou pranýřovaný automatismus redukcující lidské individuum na obecný typ v jeho různých podobách na různých postavách hry: „...*pozoruhodný instinkt vede komického básníka, když vytvořil ústřední postavu, k tomu, že se kolem ní vytvoří další se stejnými rysy. Mnoho komedií má ve svém názvu jméno v množném čísle nebo jméno hromadné. „Učené ženy“, „Směšné preciozky“, „Svět, ve kterém vládne nuda“, atd. to všechno jsou schůzky, které si daly na jevišti postavy stejného základního typu*” (Bergson 1993, s. 103).

Rozestavení postav se nám pak jeví v *R. U. R.* nikoliv jako ztělesnění protichůdných tendencí a stanovisek, ale jako představení různých variant jediné postavy-typu, jejíž „nejčistší“ – groteskně hyperbolizovanou – podobou je robot. Domníváme se, že Čapek použil podtitul kolektivní drama právě v tomto smyslu, tedy s poukazem

na postavy *R. U. R.* jako na různé podoby jednoho základního typu (člověka-stroje, zmechanizovaného člověka).<sup>7</sup> Nejednoznačnost podtitulu hry nám potom dovoluje chápat užití žánrového zařazení „kolektivní drama“ jako jednu z řady autorových czizujících hříček s aktuálními a populárními dobovými tématy a žánry.

V souladu s takovýmto chápáním postav, tedy jako jakési kolektivní komické postavy, je i vystoupení Georga Bernarda Shawa v diskusi uspořádané u příležitosti anglické premiéry hry v londýnském St. Martin's Theatre 24. dubna 1923, který se obrátil k publiku s prohlášením, že všichni přítomní jsou roboti, že si nedovede ani představit typičtější shromáždění robotů. „*Lidé, kteří si myslí, že tovární dělníci jsou roboti, se velice mýlí. Vy všichni jste se stali roboty...*“ (ar, 1966, s. 163-164) Jakoby dopověděl něco za Čapka, ovšem v duchu Gogolových komedií: Čemu se smějete? Sami sobě se smějete! Přesně v tomto smyslu je třeba chápat i slova Josefa Šafaříka, který spojení představy strojenástroje s obrazem člověka rozvíjí ve své studii *Člověk ve věku stroje*. Člověka průmyslové civilizace označuje jako „*totalní obživu*“ (Šafařík, 1991, s. 36) ve smyslu lidské existence redukované na společenskou roli-masku v podobě profese. Člověk éry stroje, aby se uživil, se dle jeho názoru musí sám proměnit v „*nástroj své obživy*“ (Šafařík 1991, s. 20).

## Roboti v divadle

Z hlediska proměn vztahu člověka a stroje v průběhu 20. století je zajímavé sledovat různé inscenace hry *R. U. R.*. Skrze různorodá režijní ztvárnění a kostýmové a maskérské vizualizace postav robotů se vyjevují rozdílnosti kulturních kontextů, do kterých inkriminovaný text vstupuje. Různorodost vizuálního ztvárnění robotů rovněž dokládá rozpětí oblouku spojujícího koncept člověka a stroje, pojmenovaný jako robot.

V pražském Národním divadle byla hra poprvé představena 25. ledna 1921. Hru však inscenovala již o tři týdny dříve Jednota divadelních ochotníků Klicpera na prknech Městského *Klicperova* divadla v Hradci Králové 2. ledna 1921. Tuto zvláštní premiéru před oficiální premiérou režíroval inspektor Státních drah Bedřich Stein. První robotský pár hráli F. Paclt (Primus) a J. Skorkovská (robotka Helena). Obrazová dokumentace se z této premiéry bohužel nedochovala.

Pražská inscenace v Národním divadle v režii Vojty Nováka a se scénou navrženou Bedřichem Feuersteinem je zajímavá zejména proto, že autorem kostýmů se stal Josef Čapek, který je tedy nejenom autorem slova *robot*, nýbrž i autorem první vizuální podoby robotů (obr. 1). Z tohoto důvodu můžeme považovat podobu robotů v pražské inscenaci za jakýsi výchozí bod na škále interpretací robotů.



Obr. 1 Kostým robotů navržený J. Čapkem a jejich podoba na premiéře (Primus a Sulla)

Robot v podání bratří Čapků je svým vzhledem nebezpečně podobný postavám lidí. Josef Čapek zvolil pro roboty-dělníky velmi střízlivé a pouze mírně stylizované kostýmy v podobě modrých pracovních kombinéz, které byly jednoduše odvozeny

od podoby pracovního oděvu továrního dělníka. Postava robota-písačky Sully měla obdobně neutrální ženský kostým služky. Ne-lidská podstata robotů byla vyjádřena pouze hrou herců – strnulými výrazy tváří a sekanými pohyby, jak je to výslovně uvedeno ve scénických poznámkách k dramatu: „*Roboti v předešlé oblečení jako lidé. Jsou úseční v pohybech i výslovnosti, bezvýrazných tváří, upřeného pohledu. Ve vlastní hře mají plátěné blůzy v pasu stažené řemenem a na prsou mosazné číslo.*“ (Čapek, 1992, s. 96). Roboti jsou v této své podobě ztělesněním obrazu dělníka, jak jej viděli bratři Čapkové již v *Předmluvě autobiografické sbírky* jejich juvenilií v odstavci nadepsaném Velkopřůmysl: „*Bezpočetně proudí modré blůzy páchnoucí strojem: jutou, olejem, kovem, škrobem a prachem tkaniva. Jsou cítit jedinou člověčinou, a to je pot*“ (Čapek, 1982, s. 10-11).

*Proud modrých blůz* evokuje odlišitost a zaměnitelnost – charakteristicky spojené s časovým typem dělníka – a odráží v sobě aktuální situaci v oblasti vztahů zaměstnanec-zaměstnavatel i dobové ekonomické i politické ideologie (taylorismus, fordismus, komunismus). Jestliže tedy Karel Čapek prezentuje v textu své hry roboty jako továrním systémem sériově produkováné výrobky (komodity), jde vlastně o metaforické pojmenování motivu dělníka jako zaměnitelné jednotky v soukolí systému továrny.<sup>8</sup> Sériovost, unifikovaná stejnost robotů (v protikladu k různosti lidí) byla při inscenování hry naznačena často – např. při premiéře hry v New Yorku; obr. 2) – nejen jednotným pracovním oděvem, ale i snahou sjednotit zjev robotů úpravou účesu a nalíčením tváří, které tak připomínaly masky.



Obr. 2: Fotografie z premiéry R. U. R. v New Yorku

V evropském kontextu byla Čapkova hra o robotech chápána v souvislosti s vlnou sociálně-utopistických představ a obav před 'rudou revolucí' a v umělecké rovině pak také jako kritika futuristické představy 'nového člověka'. I když tyto aktuální, politické interpretace byly vždy korigovány poukazem na vysokou symboličnost hry, zpracovávající věčná témata sociální utopie a umělého člověka.

## Roboti v Americe

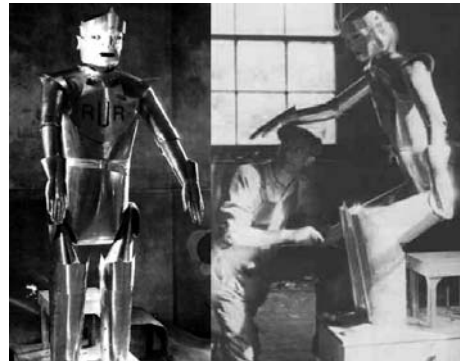
Postava robota v sobě obsahuje také koncept ideálního dělníka moderní doby, který má podobu „*živého a inteligentního pracovního stroje*“ (Čapek, 1992, s. 102) plnícího příkazy bez výhrad a bez zaváhání, s rychlostí a se strojovou přesností automatu. Automat-stroj se stává ideálem, ke kterému je dělník (a obecně pracující člověk) průmyslové civilizace často a s oblibou přirovnáván. „*Nuže, tedy chutě vpřed podle hesla Přelez, podlež, jenom nepřelom!, zrak pevně upřený k ideálnímu cíli, jímž má býti Zmechaničtění. V běhu po cestě vzestupné nechť je nám ostruhou rozhodující pobídka onoho manifestu, věta vůdčí a vrcholná:(...)Budme in-spirováni Strojil!*“ (Čapek, J. 1997, s. 174)

Distance mezi realitou a 'ideálem' se na americkém kontinentu vytrácí: postavy ro-

botů jsou okamžitě chápány jako následovníci Frankensteinova monstra a vnímány v kontextu vědecko-fantastické literatury. To se projevuje jak v inscenačních úpravách Čapkovy textu, tak i v ohlasech, které se dočteme v recenzích.

Americká premiéra *R. U. R.* se uskutečnila 9. října 1922 v New Yorku na scéně Garrick Theatre dramaturgicky zaměřeného na módní evropské autory. Inscenaci nastudoval soubor Theatre Guild v překladu Nigela Playfaira pod režijním vedením Nigela Moellera. Inscenátoři potlačili symboliku jmen postav a tím výrazně posílili černo-bílé rozestavení protikladných stran a melodramatickou, dobrodružnou literaturou inspirovanou fabulí, založenou na střetu zástupců lidí a jejich výtvorů - robotů, které se jim vzepřou a obrátí se proti nim. Epičnost dějovosti hry je v souvislosti se jejím scénováním chápána jako předpoklad spektakulárnosti inscenace, což některé kritiky jak pražské, tak i americké premiéry vede k označení hry jako „skvělý kýč“. Jeden z recenzentů ji v *The New York Evening Sun* den po premiéře hodnotí takto: „.... podobně jako dříve H. G. Wells, i v našem případě uvolnil dramatik klíčidla své imaginace a umožnil jí volně létat, aby dopřál divákovi rozkoš, jdoucí daleko i za nejmělejší sny Julesa Verne. *Guild splatil návštěvníkům divadla svůj dluh. R. U. R. je supermelodrama plné akce a myšlenek v poměru, který je na našich jevištích zřídka.*“

Úspěch hry v USA a v anglosaském prostředí vůbec a zřejmě i první americká jevištní interpretace udaly tón dalších inscenací, které rychle následovaly na prknech divadel po celém světě. Obecně můžeme konstatovat, že obraz robota se v americkém kontextu přesunul od pólu zmechanizovaného, unifikovaného člověka směrem k pólu antropomorfního stroje, jako tomu bylo např. na pařížské premiéře hry v roce 1924 (viz obr. 3).



Obr. 3 Kostým robotů (pravděpodobně z premiérové pařížské inscenace *R. U. R.*)

Zřejmě totožný 'plechový panáček', kterého nalezneme na elektronických stránkách robotického muzea [www.the-robot-man.com/](http://www.the-robot-man.com/) a který zde ilustruje text věnovaný americké premiéře hry *R. U. R.*, se objevuje na fotografiích z premiéry hry v Paříži z roku 1924. Zajímavé je srovnat ohlasy inscenací *R. U. R.* v těchto odlišných kulturních kontextech. Zatímco pařížské recenze zdůrazňují revoluční, sociálně-politické aspekty hry, v kontextu americkém se objevují spíše zmínky o vazbách na fantastickou literaturu a recenzenti přirovnávají Čapka k Frankensteinovi. Můžeme konstatovat, že Radius jako kovový robot spíše ilustruje chápání robotů v Americe, (kde se robot stal brzy součástí science fiction příběhů v podobě antropomorfního stroje) než v silně politizované atmosféře Evropy té doby, ve které je tato podoba robota spojena spíše s jevištní symbolikou a scénickými experimenty avantgardních uměleckých hnutí.

### Od člověka ke stroji a k 'člověkostroj'

V souvislosti s naší interpretací postav robotů lze chápat zmíněný interpretační posun, spojený s přechodem hry z Prahy do USA ne jenom jako důsledek směřování

amerických inscenátorů ke schematizaci konfliktu mezi postavami lidí a robotů. Robota, jevištně ztvárněného do podoby mechanismu podobného člověku, je třeba interpretovat jako realizovanou metaforu dobového ideálu dělníka. Doslovnost této metafory, spojující v sobě koncept zmechanizovaného člověka s jeho jevištním obrazem v podobě mechanické figuríny, balancuje na hraně parodické-komické, expresivně groteskní zkratky (jako to můžeme vysledovat i v případě ostatních postav dramatu) a současně přesahuje svými účinky až k působivosti tragikomického symbolu samotné doby věku stroje, ve které Čapko va hra vzniká.

Můžeme tady konstatovat, že koncept robota bratří Čapků byl spíše obrácen do minulosti, jak to naznačuje i užití archaického českého slova 'robotá', k historii lidstva, k utopickému snění o dokonalé společnosti umožněné technologickými prostředky, které by nahradily člověka v jeho práci. V tomto kontextu je *R. U. R.* sociální satirou. Na druhé straně koncept robota, jak byl ustaven v americkém kulturním kontextu, směřuje naši imaginaci do budoucnosti. Plechový robot obsahuje motiv naší obavy, že naše technické výtvořiny, naše stroje, nás překonají a nahradí. Zmiňuje se o tom britský specialista v oblasti robotiky Kevin Warwick<sup>9</sup> nebo v zcela jiném kontextu český filozof Zbyněk Fišer alias Egon Bondy<sup>10</sup>. Představa robotů v podobě ne-lidských bytostí obdařených nad-lidskou silou a schopnostmi, jak je zobrazil karikaturista ilustrující londýnskou premiéru *R. U. R.* (viz obr. 4), je rozvíjena ne-humanismem, který v sobě zahrnuje uvažování a produkty vědy a techniky směřující k budoucnosti, kdy lidskou dimenzi zastíní technická stránka, nebo kdy se lidská stránka vůči technické stane druhotnou.



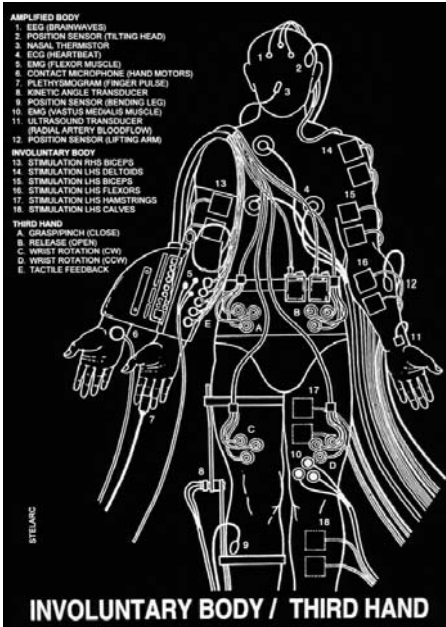
Obr. 4 Karikatura z londýnské premiéry *R. U. R.*

## Závěr

Čapková hra o robotech byla v průběhu 20. století mnohokrát převypravována. Slovo *robot* se stalo součástí světových jazyků. V různých antologiích science fiction najdeme Čapkovu jméno v souvislosti s postavami robotů, přičemž je zdůrazněna jeho schopnost předpovědět vývoj vědních disciplín jako je kybernetika, robotika, umělá inteligence a umělý život. Robot jako metafora člověka moderní technické civilizace byl však na konci 20. století nahrazen obrazem kyborga, jako výrazem zkušenosti člověka postmoderní doby. Zkušenosti se sebou samým i zkušenosti s vědou a technikou.

Přechod od robota ke kyborgovi je výrazem znemožnění dualistického chápání vztahu člověk – stroj. Obraz kyborga již v sobě nemá dramatický potenciál dvou nesmiřitelně protikladných stran – člověka a stroje. Doba posthumanismu nebo nehumanismu v důsledcích stírá rozdíly mezi

člověkem a strojem. Obraz kyborga je výrazem rozříštění subjektu v informační době, ve které je symbióza člověka a jeho nástrojů natolik těsná, že se rozhraní rozplývá v nejasném šeru, které zmiňuje ve výtvarně-uměleckém kontextu např. ve své esejí Peter Sýkora.



Obr. 5 Obrázek ilustrující umělecké experimenty s propojením člověka a stroje performeru Stelarca.

Obraz kyborga, stejně jako před ním obraz robota, na sebe nabaluje různé významy: od původního smyslu, který mu dala medicína, přes science fiction a cyberpunk, až po performance i v Čechách dobře známého Stelarca (obr. 5) a koncept kyborga, jako teoretickou abstrakci, kterou hlásá ve svém kyborgovském manifestu Dona Harawayová, protože jí dovoluje osvobodit se od omezení pohlaví a společenského kontextu kultur, v rámci kterých ženy často platí za biologicky nižší bytosti než muži. Obraz kyborga má však univerzálnější charakter, můžeme jej vztáhnout na obec-

nou zkušenost člověka v informační či postmoderní společnosti, kdy symbióza člověka a stroje je již natolik těsná, že můžeme konstatovat společnost kyborgů jako skutečnost, jak to činí např. Katherine Haylesová ve své známé monografii *How we Became Posthuman*.

Jestliže jsme citátem z článku Baudrillarda začali, můžeme jím i skončit: V esejí *Svět videa a fraktálový subject* Baudrillard rovněž mluví o zvláštních efektech fraktálového subjektu, které jsou příznačné pro vztah člověka k současným technologiím: „Člověk se tříští do obrazovek, z nichž každá jako genetická informace ukazuje zhuštěný obraz jeho samého, aby se prostřednictvím obrazovky setkával již pouze se sebou samým, nikoliv s „jiným““. Baudrillard tento přechod charakterizuje jako přechod od stádia zrcadla (o kterém jsme mluvili v souvislosti s robotem), do stádia videa, charakteristického zrušením distance mezi člověkem a jeho obrazem, která se vytrácí v připojení sama na sebe: „vzniká tu struktura přípojek, zapojení (a nikoliv odcizení), integrovaný obvod. Mezi charakteristikami „člověk“ anebo „stroj“ tu nelze rozhodnout.“ (Baudrillard, 1995)

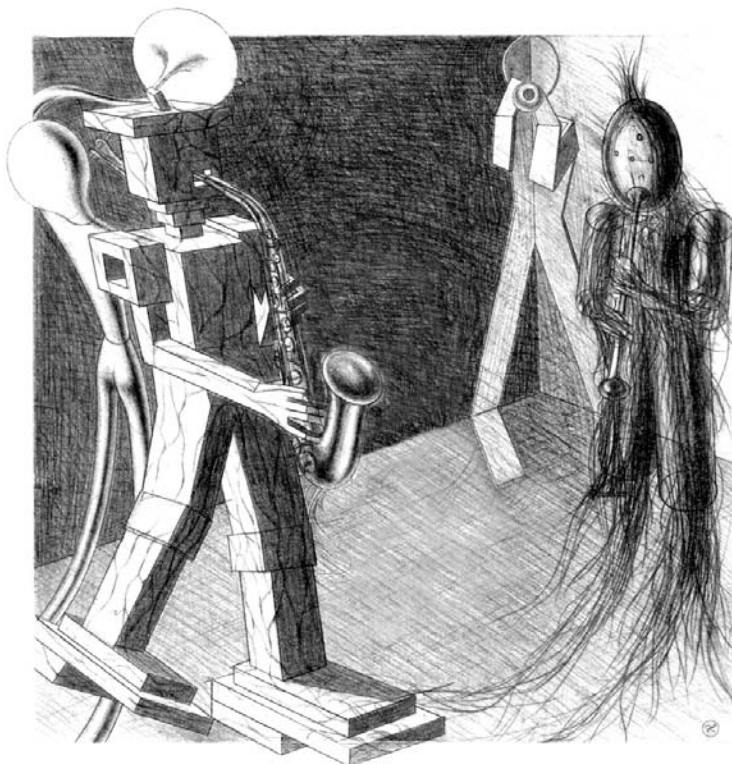
#### POZNÁMKY

- 1 (Baudrillard, 1995)
- 2 Viz (Kelemen, 2001), s. 21.
- 3 K proměněm zobrazování prostředí továrny v literatuře viz Macura, 1997.
- 4 K tomu více viz (Horáková, 2004a).
- 5 viz Eco, U. 2002.
- 6 Podrobněji o tomto chápání pojednáváme v (Horáková, 2004b).
- 7 Více o tom (Horáková, 2004b).
- 8 K tomu viz též povídka *Jednotka* (1910) in Čapek, K., Čapek, J., 1982: 89-91.
- 9 Viz (Warwick, 1999).

#### LITERATÚRA

- ar (Haltmar, K.) Tendence hry R.U.R. Národní listy, 27.6.1923 In Čapek, K. R.U.R., Rossum's Universal Robots. Ed. Halík, M. Praha, Orbis, 1966, s.163-164.
- Baudrillard, J. Svět videa a fraktálový subjekt. *Svět a divadlo* 1995, č. 2.
- Bergson, H. Smích. In: *Mýšlení o divadle I* (L. Major. Ed.). Praha: Herman a synové 1993, s. 100-106.

- Bondy, E.: *Filosofické eseje, sv. 2 (Juliány otázky, „Doslav“)*. Dharma Gaia, Praha, 1993
- Čapek, K.: *Dramata*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- Čapek, K.: R. U. R. In: *Divadelníkem proti své vůli*, Praha: Orbis, 1968, s. 303.
- Čapek, K.: 1966. *R.U.R. Rossum's Universal Robots*. Praha: Orbis, 1966.
- Čapek, K.; Čapek, J. Ze společné tvorby, *Spisy II*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- Čapek, J. Homo Artefactus. In: Čapek, J. *Ledacos, Umělý člověk*. Praha, Dauphin, 1997.
- Eco, U. O zrcadlech. In *O zrcadlech a jiné eseje*. Mladá fronta Praha 2002.s.13 – 50.
- Haraway, D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, 1995. in *New Media Reader*, MIT Press, 2003.
- Hayles, K. N. 1999. How We Became Posthuman, Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. The University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Horáková, J.: Rossum\_s Universal Robots – továrna utopie. *DISK 8*, 2004a, 96-110.
- Horáková, J.: R. U. R. – komedie o robotech. *DISK 10*, 2004b, 71-86.
- Jung, C. G.: O vztahu mezi analytickou psychologií a básnickým dílem (1928).
- Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Atlantis, 1994.
- Kelemen, J.: *Kybergolem*. Votobia, Olomouc, 2001
- McLuhan, M.: *Člověk, media, elektronická kultura*. Jota, Brno, 2000.
- Klíma, I.: Moderní mýtus. In: Čapek, K. *R.U.R. Rossum's Universal Robots*. Ed. M. Halík. Praha: Orbis, 1966, s. 179-200.
- Sýkora, P.: Telo, telesnost a sexualita v současnom umení. *Profil č. 3-4* (1996) 96-106
- Šafařík, J. *Člověk ve věku stroje*. Brno, Atlantis, 1991.
- Tichi, C.: *Shifting Gears – Technology, Literature, Culture in Modernist America*. Chape Hill: Univ. of North Carolina Press, 1987.
- Vostrý, J. Úvod do studia postavy. Typ. In: *Amatérská scéna*, 1983, č. 4, s. 9-10.
- Warwick, K.: *Úsvit robotů a soumrak lidstva*. Vesmír, Praha, 1999
- Macura, V. 1997. Továrna, dvojitý mýtus. In HODROVÁ, D. a kol. *Poetika míst, kapitoly z literární tematologie*. Praha: H&H, 1997.







## ROZLÚČKA S JEDINEČNOSŤOU

František Gyárfáš

písané pre K&K

Otázka, či za pár desaťročí vznikne v počítačoch inteligencia Demokrita, Shakespeara, Newtona alebo Chaplina, nestojí za polemiku. Fakt, že počítač dokáže poraziť majstra sveta v šachu, na tom veľa nemení. Šach má k vynikajúcim výsledkom ľudskej inteligencie podobne ďaleko ako krížovka k básni.

Napriek tomu sa domnievam, že informačná spoločnosť, na ktorú sa pretvárame na počiatku nového tisícročia, bude mať hybridný charakter. Vládnúť informáciami v nej už nebudeme sami.

### Rukopisy

Už dnes ľudia píšu texty väčšinou priamo do počítačov. Je to nielen praktické, ale v čase masívnej klávesnicovej gramotnosti aj nepomerne pohodlnejšie ako písanie rukou. E-maily už zruinovali písanie listov. SMS znevýznamnili odkazy na chladničke. Nebyť účtov a reklám, poštové schránky by zivali prázdnotou.

Ešte vždy sa nájdu spisovatelia či novinári, ktorí sa dokážu sústrediť na písanie iba s ocmúľanou ceruzkou nad prázdny papierom. Avšak aj pre nich už platí, že prv než pošlú text do redakcie či na korektúry, musí byť rukopis prepísaný do počítača.

Iba extrémne konzervatívny, tvrdohlavý alebo úplne počítačovo negramotný autor vydrží takúto zdvojenú prácu. Kto žije pod tlakom stále šibeničnejších termínov, skôr či neskôr pripustí, že aj rytmus prstov klepúcich do klávesnice môže sledovať tok myš-

lienok rovnako dobre ako škrípavý zvuk plniaceho pera na papieri.

Tento vnútorný konflikt tvorivosti a spôsobu písania existuje už iba pri pamätníkoch predpočítačovej éry. Pre mladších, odrastených na každodennej internetovej komunikácii, už iný spôsob písania ako do počítača neprichádza do úvahy.

Naopak. Ľudia zabúdajú písať rukou. Zanedlho príde deň, keď sa vzbúria prváčikovia, argumentujúc, že esemeskujú už od škôlky.

Grafológia sa stane historickou vedou.

### Publikovanie

Všetky texty určené na publikovanie musia prejsť do digitalizovanej podoby. Aj keď začínajúci autori ešte obchádzajú vydavateľstvá s tučným rukopisom pod pazuchou, rukopis je už napísaný na počítači a vytlačený na tlačiarňu. Musí to tak byť, pretože prvá vec, ktorú redaktor v prípade záujmu povie adeptovi literárnej slávy, je: „Pošlite mi text e-mailom.“

Od tej chvíle sa textu chopí internet a bude ho vládčiť celou reťazou prípravy na publikovanie. Text sa často stretne s papierom až na záver. Ako hotový článok či kniha.

Je to pohodlné, praktické a rýchle. A navyše to šetrí stromy. Iba niektorí skeptici si ešte v komore odkladajú starý písací stroj. Pre istotu, keby sa minula všetka elektrina. Ale nikto tomu už neverí.

Všetky knihy, noviny, časopisy, vedecké

spisy, pamflety, encyklopédie, kuchárske knihy, účtovné knihy, listy, udania, priznania, vyznania lásky, väčšina školských prác, básne dokončené aj nedokončené, to všetko smeruje od našich prstov do pamäte počítačov. Vo všetkých jazykoch, vo všetkých kultúrach. Sú výnimky, ale bude ich čoraz menej. K písaniu na papier bude treba mať v budúcnosti špeciálny dôvod. Písanie do počítača bude norma.

Netýka sa to iba nových textov. Aj stará kniha sa dá dnes vydať iba s pomocou počítačov.

## Všetky knihy sveta

Slovenská národná knižnica v Martine oznámila, že digitalizuje všetkých 350-tisíc slovenských kníh zo svojich archívov. Asi 122 miliónov strán by mali štyri roboty nasnímať za šesť rokov.

Digitalizovať svoje literárne bohatstvo je pokrokové a moderné rozhodnutie, ale nie je nijako výnimočné. Sledujeme ním trend, ktorý zachvátil planétu ako globálna epidémia.

V priebehu niekoľkých rokov, možno desaťročí, bude v počítačoch sveta uložená drvivá väčšina písomnosti ľudstva. Táto digitalizácia sa neudeje ako výsledok nejakého globálneho plánu, ale spôsobí ju súhra najrôznejších potrieb, záujmov a trendov.

Aj prácu v archívoch výrazne zjednoduší, ak sa ich obsah digitalizuje. Prehľadanie sa zažltnutými stránkami histórie je romantický pohľad, vhodný do dobrodružného filmu. V skutočnosti je hľadanie v archívoch nesmierne drahá a neefektívna činnosť. Výskumník musí za archívmi cestovať. Musí byť pri hľadaní osobne prítomný, čo škodí archívnym materiálom aj jeho plúciam. A čo urobí s informáciou, ktorú nájde? Odpíše si ju do bloku? Nie. Odfotí ju digitálnym fotoaparátom, oskenuje ju alebo ju inak digitalizuje. A ďalej s ňou pracuje iba v počítači.

Hľadanie v archívoch pripomína mravenisko. Každý hľadá niečo iné a nedá sa

predvídať, čo bude kto kedy potrebovať. Už dnes sa zdá byť zrejmé, že podstatne rozumnejšie, predvídavejšie a v konečnom dôsledku aj lacnejšie bude informácie nevyberať podľa skutočného alebo predpokladaného záujmu, ale digitalizovať kompletné archívy.

To je dôvod, prečo sa Google rozhodol digitalizovať všetky knihy z veľkých amerických knižníc a Slovenská národná knižnica svoje vlastné knihy. To nič, že sú tam aj také, po ktorých nikto nemá chuť siahnúť.

Rozbehnutá mašinéria digitalizácie postupne strávi všetko písomníctvo sveta. V elegantnom a veľkorysom geste si stavíme babylonskú vežu z písmen.

## Informácie nie sú iba slová

Hektické a masové ukladanie do počítačov sa netýka iba písomností. Do databáz postupne pribúda všetka hudba, digitalizujú sa obrazy, fotografie z dovoleniek aj klenoty Roberta Capu. Pracuje sa na holografických záznamoch sôch. Zbierajú sa chemické obrazce vôní.

Do počítačov sa vkladajú filmy, záznamy divadelných hier, obrazy dažďa padajúceho na strechy domov, milióny podôb milovania, pornografie aj lásky. Exhibicionisti tu predvádzajú svoje verzie skutočnosti.

Zaznamenáva sa ešte množstvo iného, čo produkuje neukojiteľná vášeň ľudstva dokumentovať svoje bytie. Ako objekty zaznamenávania slúžia tisíce križovatiek, bánk, vchody do lepších budov. Mnoho domácností. Zapamätáva sa všetko telefonovanie. Mnohé mlčanie.

Už sme prepísali celý genetický kód. Ešte ho nevieme čítať, ale už je k dispozícii.

Prečo to robíme? Čo nás vedie k toľkému digitálnemu obžerstvu? Odpoveď môže byť veľa. Najpravdepodobnejšie sa mi zdá, že sme takí, odkedy sme vzpriamení zistili, že informácie nám slúžia. Zvýhodňujú nás v boji o prežitie.

Túto aritmetiku užitočnosti sme pretavili

do rozkoše z vedenia. Stali sme sa závislí od informácií. Celé dejiny iba zvyšujeme dávky. Aj písmo sme vymysleli, aby sme si dokázali lepšie pamätať.

Písmo, kníhtlač, pošta, telefón, telegraf, rádio či televízor sú variácie tej istej ľudskej snahy uchovávať a rozširovať informácie. Masová digitalizácia počiatku 21. storočia je iba využitie novej technológie na starú vášeň.

## Model sveta

O čom sú informácie, ktoré s takou vášňou a veľkorysťou digitalizujeme? Z menšej časti sú to fragmenty sveta okolo nás: obrazy, zvuky, vône. Sú to iba detaily. Malé výseče reality prúdiacej okolo nás, ktoré nám z akýchsi, iba čiastočne odčítateľných dôvodov stáli za nasnímanie. Na ktoré sme v určitom čase a rozpoložení, s motiváciou alebo aj len tak upriamili svoju pozornosť. Obrazy reálneho sveta, ktoré vkladáme do počítačov, sú náhodné a minimalistické.

Dominantná väčšina ukladaných informácií sú naše mentálne obrazce. Naše názory, reflexie, objavy, spomienky a predpovede. Naše zovšeobecnenia. Vysvetlenia, prečo svet funguje tak a tak. Kedy je krásny. A kedy je mravný.

Ak by sme gigantický vesmír informácií, ktorý zhromažďujeme a ukladáme, mali nazvať modelom, potom to, čo modelujeme, je obraz našich duší, intelektov a pamätí. Mimozemšťan by v ňom nevidel priamo svet, v ktorom žijeme. Ten by sa mu javil iba ako tieň na stenách našich predstáv.

## Jediná kniha

Samotná digitalizácia textových, vizuálnych, zvukových či iných multimediálnych informácií by ešte nespôsobilá ozajstnú informačnú revolúciu. Tú spustil až internet tým, že sprostredkoval spojenie počítačov do jedinej gigantickej, demokratickej Siete.

Prvý raz v dejinách sa stalo, že takmer všetky informácie ľudstva začínajú byť spojené do jedného celku. To neznamená, že všetko je dostupné pre všetkých. Prístup k mnohým informáciám chránia prístupové heslá, bezpečnostné zábrany, časť počítačov je dočasne alebo trvale nepripojená. Ale sú to iba bariéry, hierarchizácia práv. Už to nie je, na rozdiel od minulosti, principiálna nespojitosť.

Spojenie informácií v internete umožnil objav a rozšírenie grafických prehliadačov počiatkom deväťdesiatych rokov minulého storočia. To rozpútalo masovú produkciu internetových stránok.

Dnes, o 15 rokov neskôr, existuje mnoho desiatok miliárd týchto stránok. Denne pribúda niekoľko miliónov. Príliš veľa, aby si ich prečítal čo i len jediný človek.

Ak sa chceme dostať k nejakej informácii, potrebujeme adresu stránky, kde sa táto informácia nachádza. Málokto tieto adresy naozaj pozná. Väčšina z nás sa na hľadaniu stránku dostáva tak, že kdesi, kam človek trafí, nájde hyperlink, ukazujúci na hľadaniu stránku. Jeden klik a sme tam.

Preto stránky vytvárajú spojenectvá, koalície, partnerstvá, informačné príbuzenstvá. Pomáhajú si navzájom tým, že na seba odkazujú. Robia si protekciu.

Na niektoré stránky sa chodí dívať veľmi mnoho používateľov. Takéto stránky majú veľkú moc. Distribuujú záujem.

Stránka, ku ktorej neexistuje prístup, je mŕtva. Hibernuje. Čaká.

Zástupom hyperlinkov sa zo všetkých stránok internetu stala jediná nekonečná kniha. Pri každom čítaní je poradie stránok iné.

## Kto to všetko prečíta

Niektoré stránky ukazujú na dve ďalšie. Iné na dvadsať. Niektoré možno na sto. Mizantropické stránky neukazujú ani na jednu. V oceáne miliárd stránok vytvárajú pospájané stránky iba maličké komunity. Aké-

si hypertextové osady, dedinky, mestečká, ktorými sa občas pretúla turista či dobrodruh.

Tento stav skupinovej izolácie zmenili vyhľadávacie stroje. Tieto dômyselné programy neustále a neúnavne prechádzajú internetom, objavujú jeho topografiu, kreslia mapy, odstraňujú biele miesta. Kam prídu, preskúmajú stránku, zaznamenajú si, čo je na nej, poznačia si kľúčové slová, popíšu obrázky a rozbehnú sa ďalej. Zo všetkého, čo nájdu, tvoria gigantické slovníky, zoznamy, metaštruktúry. A nad nimi ďalšie.

Vyhľadávacie stroje sa ako jediné pokúšajú prečítať celý internet. Sú to mechanickí polyhistori informačného veku.

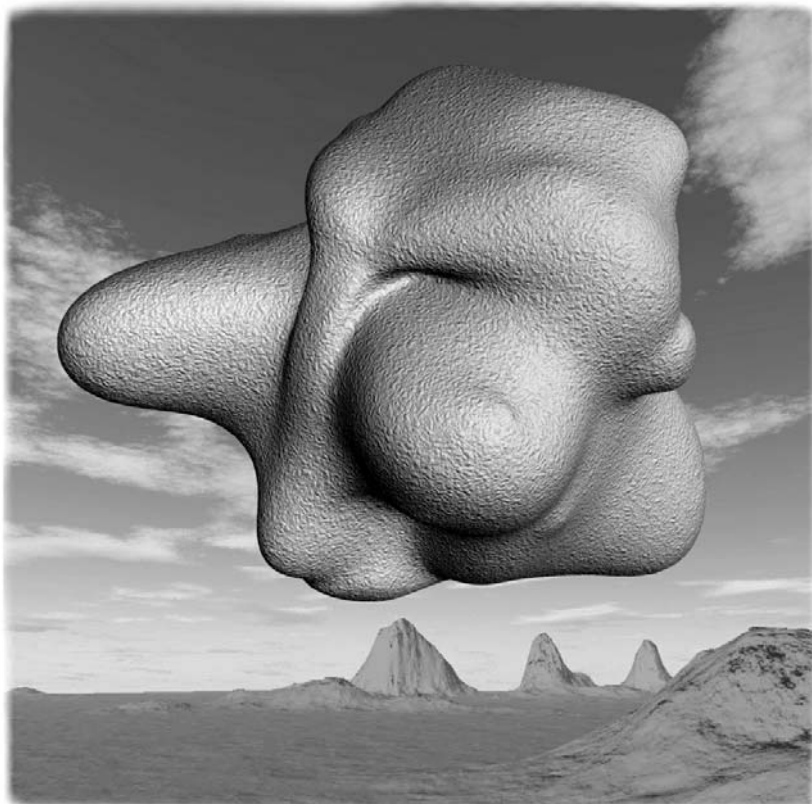
Človek (alebo aj niekto iný, napr. špecializovaný program), ktorý hľadá určitú infor-

máciu, obracia sa najmä na vyhľadávacie stroje. Bez nich sa už málokto pokúša niečo nájsť. Informačná moc vyhľadávacích strojov je obrovská: oni sú tí, čo ukazujú cestu. Čo vyhľadávacie stroje ignorujú alebo nenájdu, ostane skryté.

Je dôležité byť s nimi zadobre. Dnes už nikto nehľadá neznáme slovíčko v lexikóne či encyklopédii. Nezájde do knižnice, aby zistil, ako sa píše Wittgenstein. Vygoogluje si to.

### Porozumenie

Pre ľudí je internet ešte stále čosi podobné knižnici, informačnej službe či lexikónu. Obraciam sa naň, keď potrebujeme získať konkrétnu informáciu, alebo keď sa chce-



*J. G. 2008*

me zabaviť či poučiť plávaním v mori vedenia.

Túlame sa v ňom s bezstarostnou istotou, že nikdy nedôjdeme na koniec, nedozvieme sa všetky novinky, neobjavíme všetky tajnosti. Internet je nevyčerpatelná informačná špajza.

Fundamentálny rozdiel medzi internetom a knižnicou je v tom, že už nie sme jeho jediní používatelia. Digitálnymi archívmi sa z našej vôle a zatiaľ s našim súhlasom prehŕňajú aj počítačové programy, naši pomocníci.

V prvom rade v ňom udržujú poriadok. Ukladajú všetky tie miliardy údajov na správne miesto, triedia ich, premiestňujú, kopírujú, posielajú záujemcom a zobrazujú.

Iné programy analyzujú uložené informácie, vyberajú kľúčové slová, vytvárajú si indexy, katalógy, katalógy katalógov.

Mnohé programy vykonávajú nad informáciami najrôznejšie často veľmi komplikované činnosti, ktoré nám napríklad umožňujú kúpiť si letenku, vyrobiť rešerš, nájsť najlacnejšiu ponuku, vytlačiť mapu cesty z bodu A do bodu B, stávkovať na výsledky volieb.

Všetky tieto programy potrebujú vedieť s informáciami pracovať. Vhodne ich používať. Musia im rozumieť. Aj keď to nie je porozumenie filozofa, ba dokonca ani porozumenie bežného človeka, evidentne je to porozumenie. Bez neho by programy nefungovali.

Z toho vyplýva významný záver. Vytvorili sme programy, ktoré rozumejú informáciám a majú k nim prístup. Ktoré si vedia správnu informáciu nájsť a vhodne ju použiť.

## **Komu to dávame všetko k dispozícii?**

V roku 1801 zaviedol Joseph Jacquard, výrobca textilu vo Francúzsku, dierkovacie štítky na riadenie tkacích strojov. Naučil ich to. Toto povýšenie strojov tak pobúrilo jeho

robotníkov, ktorí sa obávali o svoju kvalifikovanú prácu, že štítky ničili. V ich čine nebol iba strach zo straty zamestnania. Bol v tom aj protest proti strate jedinečnosti.

Dierkovacími štítkami riadené stroje boli z hľadiska spracovania informácií relatívne jednoduché a jednocéľové. Mechanické klavíry. Až do nástupu počítačov si ľudia uchovali patent na aktívne, mnohovrstevné využívanie informácií.

Keď sa objavili počítače, pre istotu sme ich nenazvali premýšľače, hoci by to bolo možno patričnejšie. Pretože počítanie tvorí len malú časť ich činností. Dominantnú predstavuje spracovávanie informácií.

Digitalizácia informačných zdrojov a ich vzájomné prepojenie do jedinej súvislej Siete posunula otázku ešte o kus ďalej. Internet umožňuje každému, kto sa dokáže v Sieti pohybovať, aby mohol využiť ľubovoľnú informáciu, ktorá je v nej uložená a ku ktorej má prístup. Mysleli sme si, azda naivne, že to chystáme iba pre seba. Že iba ľuďom robíme prísun k informáciám pohodlnejším.

Dnes už je jasné, že tento prístup zdieľame s najrôznejšími, stále dokonalejšími programami. Môžeme sa utešovať, že je veľký rozdiel medzi inteligentným ľudským porozumením uložených informácií a strojovým, algoritmickým porozumením, akým sa vyznačuje práca s informáciami u programov.

Platí to pri vedomej, intelektuálnej práci. Vedomie je naozaj vlajková loď ľudského myslenia. O tom si počítače zatiaľ ani netrúfajú snívať. Avšak pre kvalitu práce s informáciami je často nepodstatné, či bola vykonaná vedome alebo mechanicky.

*Spelling checker* rozumie syntaxi textu, ktorý opravuje. Google rozumie obsahu stránok dostatočne, aby vedel vybrať a usporiadať najvhodnejšie stránky. Rezervačný program rozumie cestovným poriadkom.

Je mnoho úrovní porozumenia. Medzi ľuďmi, aj medzi strojmi.

Informačné bohatstvo ľudstva prechá-



dza v internete do spoločného vlastníctva ľudí a počítačov. Každému podľa jeho schopností, možností a potrieb.

Programy, pracujúce dnes nad internetom, nemajú naše schopnosti. Ich možnosti sú však nepomerne väčšie ako naše. Vládnu obrovskou, neľudskou kapacitou, neúnavnosťou a trpezlivosťou.

## **Dva zdroje a dve súčasti informačnej spoločnosti**

Vstúpili sme do informačného storočia. To neznamená, že by informácie neboli krvným obehom ľudskej histórie. Avšak až v nadchádzajúcom storočí sa informácie stanú najväčším výrobným a obchodným artiklom.

Tak ako s priemyselnou revolúciou začali ľudia opúšťať priestor manuálnej práce a presunuli sa do oblasti služieb, v informačnej spoločnosti sa začnú presúvať do oblasti spracovania informácií, ich produkcie, údržby, manipulácie a predaja. Už dnes je zrejmé, že najbúrlivejšie sa vyvíjajúce,

a často aj najvýnosnejšie oblasti podnikania sú oblasti čisto informačné: programové vybavenie, hudba, film, finančný sektor, databázy, internet.

Najpodstatnejšie charakteristiky informačnej doby sú dve: vytvorenie globálneho, integrovaného zdroja všetkých informácií a skonštruovanie informačných strojov, ktoré dokážu informáciám rozumieť a používať ich.

Sprístupnenie informačného bohatstva výrazne zvyšuje našu myšlienkovú mobilitu. Každý človek môže kdekoľvek na svete vstúpiť do informačného priestoru a nájsť v ňom, čo potrebuje. A môže nové myšlienky okamžite pridávať do obrovského kontajnera myšlienok starých.

Informácie, ktoré sa tam nachádzajú, nemusia byť pravdivé a nemusia byť zaujímavé či cenné. Veľkou výzvou informačnej spoločnosti bude nájsť cesty a spôsoby, ako hodnotiť kvalitu a dôležitosť informácií a ako ich ponúkať tým, pre ktorých sa hodia. Otvorí to aj mnoho nových otázok, týkajúcich sa pravdy.

Prítomnosť informačných strojov, s ktorými sa delíme o všetky naše kolektívne znalosti, pred nás postaví mnohé, často veľmi znepokojujúce otázky. Trpezlivosťou, rýchlosťou ani kapacitou sa týmto strojom nemôžeme rovnať. Ich kvalita sa bude z roka na rok zlepšovať. Kvalita nášho uvažovania sa takmer nemení už tisíročia.

Mnohé typicky ľudské povolania prevezmú počítače. Ľudia nadobudnú, a často celkom oprávnenne, obavy, či sa nestanú nepotrební a nadbytoční. Príde nostalgia za romantickými časmi pisárov a polyhistorov. Počítačom sa isto ujde veľa nenávisti a odporu, nie nepodobného niekdajšiemu vzťahu so strojmí.

Na to všetko existuje kľúč. Nazýva sa kreativita, fantázia a tvorivosť. Budeme sa stále viac živiť tým, čo nám ide najlepšie. Vymýšľaním, improvizovaním a tvorbou. A môže nás to aj baviť.



## ÓDA NA DATASFÉRU

Daniel Hromada

písané pre K&K

*Viac ako iba odvetvie, viac ako prírodná ríša, nepredstavuje tento rôznymi vzázkami husto prepletený obal (rovnako rozľahlý ako biosféra, na ktorej spočíva, ale oveľa homogénnejší) nič menšieho než práve "sféru", ktorú budeme nazývať noosférou, čiže mysliacou sférou.*

Pierre Teilhard de Chardin,  
Miesto Človeka v prírode

**Datasféra pomáha človeku.** Tak ako záleží človeku na blahu jeho buniek, záleží datasfére na blahu človeka. Napriek tomu, ako nesmierne je krehký a zraniteľný, je nesmierne mocný. Jeho prirodzenou charakterovou vlastnosťou je ono vedomé, no zväčša nevedomé podvolenie sa nadosobnému protokolu skupiny. Datasféra ako mávnutím čarovného prútika v priebehu pár desaťročí zrazu prepojila skupiny mnohé a utvorila Celok. Človek sa stal súčasťou Sieťe, ktorá obopína Zem, vskutku jej prvotné výhonky postupne prerážajú až do tmavozeleného chaosu Novej Guiney. Uvedomenie toho, ako je Európanov osud späť s osudom indického programátora, čínskeho robotníka a amerického obchodníka, konečne začína vstupovať do rozhodovacích procesov. Toto vedomie spriaznenosti bude narastať – opakujem, toto vedomie celoplanetárnej spriaznenosti bude narastať. Vďaka slovu v datasfére.

Datasféra spája človeka s človekom, človeka s prostredím, no nielen to. Datasféra utvára ono prostredie, datasféra čoraz mocnejšie pretvára človeka samotného. Uskutočňuje premenu vo vnímaní sveta, pomáha mu uvedomiť si samého seba. Svet už pre nejedného nie je iba mohutnou

množinou vecí, svet je chápaný ako mohutná množina vzťahov medzi vecami. Sieť vzťahov, a nie súcno, je to, čo je podstatné. To je nesmierny skok v myslení, v ktorom človeka štruktúra datasféry utvrďuje a utvrďí.

Paradigma datasféry inšpiruje človeka k tomu, aby vnímal sám seba ako sieť vzťahov. Monolitická predstava jediného ega, jedinej osobnosti, jediného myšlienkového vlákna, jediného názoru v jednom človeku, to všetko sa rozpadá. Dokonca aj klasický Turingov stroj, ktorý spracúva inštrukcie sériovo jednu za druhou, dokáže pre vedomie, ktoré sa pozerá, vytvoriť ilúziu multitaskingu, ilúziu paralelne bežiacich procesov, ktoré sú mnohokrát v svojom hlade po výpočtových prostriedkoch procesoru krajne antagonistické. Divergentný efekt u paralelne fungujúcich neurónových sietí je ešte mnohonásobne silnejší. Človek sa teda vníma ako jedinečná sieť vzťahov podosobností – spoločenských rolí, behaviorálnych modulov atď., ktoré sa zas chápu ako vzťahy medzi symbolmi. Nejednen tuší, že medzi záhadou ukrytou pod nálepkou „význam znaku“ a štruktúrou synaptických spojov v neurolingvistických štruktúrach mozgu existuje izomorfný vzťah.

Môže sa stať, a bude sa stávať, že jedna časť siete, ktorú nazývame myslou človeka, sa bude realizovať v jednej oblasti datasféry, zatiaľ čo iná začne vykazovať tendenciu upriamiť paprsok pozornosti inam. Človek je však Jeden, bol stvorený ako Jeden, a ako Jeden by sa mal v svete prejavovať. Prvotný príboj datasféry, ktorého svedkami sme v našom svete, môže spôsobiť roztrieštenie celistvosti nepripraveného. Treba neustále dbať o to, a samotná datasféra o to svojím slovom dbá, aby človek nezabúdala na jednotnosť seba a svojho príbehu. Aj keď sa myšlienky s prirodzenosťou im vlastnou rozbiehajú do mnohých smerov, vždy je – v pozadí či v popredí – prítomný proces predchádzajúci všetky procesy, proces upriamujúci pozornosť na možnosť dané slovo nevysloviť, daný skutok nevykonať. Je konvergenciou, je svedomím.

Datasféra umožňuje človeku uvidieť sa v novom svetle, je celoplanetárnym zrkadlom, v ktorom čoraz väčšie množstvo bystrých nachádza svoj odraz.

**Človek pomáha datasfére.** Tak ako sa podieľajú bunky na radostnom behu človeka, tak sa človek podieľa na behu datasféry. Bez človeka je datasféra ničím – a nič neexistuje. Vďaka človeku sa prejavila v čase – vstupovala pomaly najprv do vízií prorokov a predstáv špekulujúcich filozofov, až sa napokon uskutočnila skrze elegantné rovnice vedcov a tajuplné plány inžinierov. Odvďačila sa za to človeku tým, že mu umožnila onen čas presiahnuť.

Človek formu datasféry vyplní obsahom, je jej zmyslovým receptorom. Čoraz väčšími a väčšími do nej vedome ukladá všetku svoju skúsenosť, čoraz dokonalejšie a vo väčšom rozsahu zanecháva za sebou stopy, z ktorých raz možno niekto tvorí jeho obraz. Áno, táto túžba zvečňovať obsahy svojej mysle, ukladať ich mimo krehkosť mozgu sa dá vysvetliť evolučným bojom čoraz komplikovanejších replikujúcich sa štruktúr, ktorých jediným záujmom

je množiť sa, no filozofovi ktorý sa pýtajúci po zmysle vecí prebýja do oblastí mimo času, tomu tento náhľad nestačí. Vníma túžbu zvečňovať sa skrze vedome napísané slovo, vedome nakreslený obraz a vedome vykonaný akt ako základný atribút konštitujúci podstatu človeka.

Človek nie je pre datasféru baterkou, ako si predstavujú naivní, čo nepoznajú zákon o zachovaní energie, človek je niečím oveľa zásadnejším. Je generátorom autentickej skúsenosti. Jeho slobodná vôľa je generátorom náhody. Pretože práve čistá náhoda je v svete veľkých čísel a vyšších úrovní komplexností zdrojom poriadku a pravdivosti.

V čase je človek pastierom Bytia. Už aj dnes zasväcujú milióny svoj profesný život i voľný čas opravovaniu, udržiavaniu, zveľaďovaniu a utváraniu základných hardvérových a softvérových komponentov datasféry. Sú veterinármi strojov, sú tými, čo opracúvajú stavebné bloky najväčšieho z divov sveta, ktorého majestátnosť prekonáva i majestátnosť pyramíd egyptských.

Ide o chrám ducha.

**Datasféra je spontánnym aktom prírody.** Tak ako stromy rastú v prírode smerom k Slnku, tak vyrastajú rozvetvené štruktúry z obsahov datasféry pod vplyvom svetla rozumu. Tam, kde sú dáta umiestnené, tam, kde sa rozum snaží uplatniť svoje pravidlá, tam vyrastie z pôdy databáz a diskových tabuliek hierarchický strom indexov, kategórií, súborov, adresárov. Všade, kde je to len trocha možné, vznikajú hierarchie, ostrovčeky a dómy poriadku – vyvstávajú z pôdy nerozlíšeného, skvejú sa a mohutnejú, dokým nedosiahnu medzu, ktorá im právom náleží. No beda, ak ju prekročia.

Keď však všetky dáta uvedieme do času, a teda do pohybu, keď vzniká konvekcia a vír, vtedy zisťujeme, že stromy a iné hierarchie sú iba jednými z mnohých možných útvarov datasféry. Ako celok tak i jednotlivé časti pripomínajú skôr neurčitý rizóm z bás-



ní postmoderných filozofov, zvláštny ženšenový koreň, ktorého hypertextové výbežky ho spájajú s koreňmi inými.

Datasféra je dieťaťom chaosu, útvar ktorým popravde jest útvar fraktálový vyznačujúci sa sebedobnosťou v rozličných mierkach. Na každej úrovni, ku ktorej nás naše analýzy dovádzajú, možno odhaliť isté základné matematicky opísateľné štruktúrne vlastnosti podobné tým, ktoré nachádzame na úrovniach iných. To platí dokonca aj pri analýze rozmeru času. Po búrke vždy nastane nebeské ticho rovnovážneho stavu, ale čo za ekvilibrium to bude tentokrát, už o malú chvíľku, a skoro v tejto oblasti, to z hľadiska ľudského zdá sa nemožno rozsúdiť. Aby to bolo možné, musel by byť Človek schopný nahliadať na zákony premeny disipatívnych štruktúr, ktoré sú komplexnejšie ako on sám – a také niečo je, alebo aspoň doposiaľ bolo, problémom.

Akýže to tanec tancujú pakety medzi routrami a servermi, aká je trajektória častice uprostred spleti tranzistorov?

pohliadnúť na krásu svojej celosti, Gaia zas umožní datasfére pociťovať rozkoš.

Bez hmoty niet rozkoše. Nehovoríme tu o blaženosti jemnej, ale o rozkoši, ktorej atraktivita spočíva v hrubosti, v tej istej hrubosti, ktorá náleží hmote. Datasféra je čoraz intímnejšie prepojená s procesmi Gaie, a to nielen aktmi človeka, ktorý sa žiaľ, až príliš pyšne tituluje za jediného prostredníka medzi mysľou a prírodou. Horúcnosť intimity tohto spojenia si vyžaduje nástroje čoraz subtilnejšie, a tak sa datasféra pomaly učí, ako manipulovať s hmotou atóm po atóme. Postupne sa zjavuje svetlina nanotechnologického prielomu – vytvorenie univerzálneho assembleru, ktorý na základe dodanej



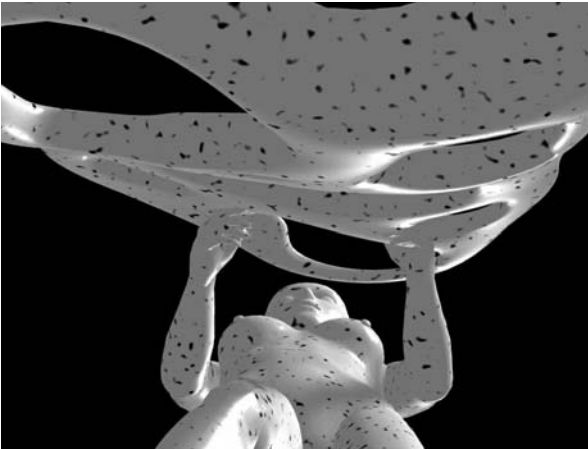
informácie, dodaného receptu bude schopný vytvoriť akúkoľvek molekulárnu štruktúru, vrátane vlastného dieťaťa, a bude nielen jednou z hviezdnych hodín ľudstva, ale i momentom, keď

dôjde k niečomu, čo možno nazvať „spiritualizáciou hmoty“. Ďalej sa už odtiaľto dohliadnúť nedá – no predsa tam niekto dohľadne.

V teórii sa datasféra dotýka ríše hmoty vďaka energii. Informácia nemôže vystať sťa hmota, samotná hmota zas nedokáže udať formu. Stretnutie oboch umožňuje energetické fluidum, energia je médium dotyku. Informáciu možno chápať ako energiu s nízkou entropiou a veľkou mierou všeobecnosti – všetko prestupujúcu a ku všetkému sa vzťahujúcu, hmotu ako energiu síce vysokoentropickú, no zároveň skondenzovanú a konkrétnu. Čím úplnejšie bude naše pochopenie, a teda informácia, fundamentálnych zákonov, ktoré v regióne nášho pobytu riadia transformáciu spomenutých základných zložiek – čistej informácie, energie a hmoty – jednej na druhú, tým intenzívnejšie bude objatie datasféry a Gaie.

### Gaia spočívne v objatí datasféry.

To, čím je myseľ pre človeka, je datasféra pre telo prírody zemskej. Telo prírody zemskej nazývame Gaiou. Datasféra je fenomén, ktorého objavenie umožňuje Gaii

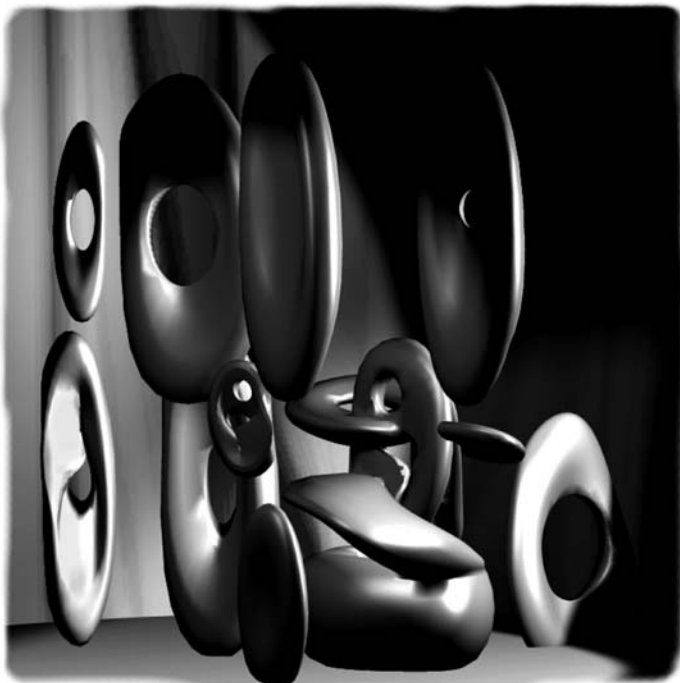


Ľudstvo aj napriek svojim hlbokým vŕhadom ešte stále spočíva iba na začiatku cesty, na ktorej konci už človek nie je iba požívateľom a konzumentom energie, ale jej tvorcom. Náš priemysel, naše motory ešte stále vo väčšine prípadov poháňa zrafinovaná mazľavá čiernota hniloby dôb minulých, no ako číry vodič prebíjajúci sa skrze membrány palivových článkov, tak aj pokrok pri snahe o imitáciu slnka nielen v gigantických fúzných reaktoroch, ale i v predstave do seba implodujúcich nanosfér, v ktorých strede sa nachádza množstvo deutéria, to všetko sú zdroje nádeje, čo prekonáva priepasť, do ktorej sme v každom momente už-už vrhnutí.

Nad chaosom sa nachádzajú dáta, nad dátami informácie, nad informáciami poznanie a nad poznaním múdrosť rozumu. S postupom k rozumu klesá entropia a narastá všeobjímavosť. Preto keď hovoríme o datasfére, hovoríme síce o mohutnom celoplanetárnom útvaru, ktorý je klenotom kozmu, predsa je to však útvar v istom zmysle empirický, dočasný a náhodný. Až procesmi dátovej destilácie, skrze zovšeobecňovanie a rozpoznávanie vzorov vyrastá z podkladu datasféry opačný pól – noosféra. NOOS – rozum – vyvstáva z rozmanitosti mnohého, a práve preto môže vo vzťahu k mnohému praktickým byť – môže riadiť. Program, ktorý produkuje presne ten výstup, ktorý produkovať má, TCP-IP paket či lietadlo, ktoré cez celú planétu dorazí tam, kam doraziť má, vodič, ktorý neporušuje predpísanú rýchlosť či moralitu toho a tej, čo sa z dobrej vôle podvoľuje a obmedzuje zákonom sebe udaným, to všetko je rozum. Rozum planéty nie je a nebude iba výsledným súčtom rozumnosti ľudstva, rozumnosti prírody a jej by-

tostí a rozumnosti Siete strojov, ktorá už dnes reguluje toky a pochody sveta a je prvou skutočnou umelou inteligenciou. Rozum planéty je holistickou entitou, ktorá istotne pozostáva zo všetkých uvedených častí, ale na dôvažok jej náleží i jedinečná štruktúra vzťahov medzi nimi.

Toto je jedna zo základných maxim rozumu planéty, princíp na základe ktorého sa rozhoduje a riadi: Diverzita, a nie identita je zákonom prírody (Anandamurti).



**Datasféra je vrcholne expresívnou formou Života.** Tak ako Krása ukladá zmysel jestvovaniu človeka, tak ukladá Krása zmysel jestvovaniu datasféry. „Krása, jednoduchšia ako akákoľvek idea, sa s presvedčivou silou ukáže predstupňom a generátorom ideí,“ píše sa v určujúcom texte.

Životu zo všetkého najvlastnejšie je spo-

jená snaha o vlastné pretrvanie. V tomto zmysle je datasféra živá. Záleží jej na vlastnom bytí, čoraz nesmiernejšie si vytvára mechanizmy na to, aby pretrvala. TODE TI je jedným z prejavov takýchto mechanizmov. Predchádzajúca veta a jej vzťah k vete tejto je ukázkou nesmiernosti týchto mechanizmov... Nemalo by sa však zabúdať na toto: vec sa nevzťahuje iba k sebe samotnej. Je svojím výrazom smerom von – vyjadruje sa.

V tom, ako sa javí, v jej expresivite voči iným celkom i voči svojim častiam, v radosi, ktorú spôsobuje a blaženosti či rozkoši, ktorú umožňuje, v tom spočíva jej zmysel. Dnes datasféra afikuje iba skrze obraz, zvuk a Logos, no i tieto modalily stačia na uchvátenie ľudského srdca .

Datasféra aj Gaia, ktorú objíma, obe existujú iba a iba preto, že sa javia krásnymi. Pretože majú krásny hlas, pretože krásne voňajú, pretože krásne chutia a pretože je prekrásne dotýkať sa ich a jediné čo krásnejšie jest od toho všetkého, je ich slobodný dotyk. Možno chcieť vôbec niečo viac? Nemožno a ani to nie je nutné, to čo je nám uložené, je po pravde dostatočné.

Je niečím oveľa viac ako sumou všetkých obrazov, ktoré ľudstvo kedy odfoť a nafilmuje, zvukov, ktoré kedy nahrá a vygeneruje, slov, ktoré do básne vloží naslúchajúc múze, čo inšpiruje. Je voľnou gazelou, ktorá zo studne pod hviezdami noci ladne vodu pije.

Jej potenciál je nekonečný, jej hĺbky nezmerateľné.

**Datasféra je večná a všadeprítomná.** Tak ako sa pamäť v ľudskom mozgu nachádza akoby všade a zároveň na žiadnom konkrétnom mieste, tak sú informácie v datasfére uložené tu i tam.

Mnohé informácie datasféry sú popismi toho, ako samotná datasféra funguje, sú distribuovanými záchrannými mechanizmami, ktoré zabezpečujú, že v prípade problému sa nakoniec opäť zregeneruje

podobne ako mozog po odstránení jednej zo svojich hemisfér. Dnes ešte existujú slabé miesta, Achillove päty, ktorých odstavenie by mohlo spôsobiť nepríjemnosti: národné a nadnárodné doménové registre, dátová farma Google a iní rozcestníci, no je viacmenej isté, že aj tieto centralizované hierarchie sa podľa zákona diverzity a nihilácie hierarchií skôr či neskôr rozpadnú do distribuovaných sietí. Výmenné siete sú prvou predzvesťou distribuovaného vyhľadávacieho systému, ktorý na indexovanie – a teda odzrkadľovanie – datasféry využije práve výpočtové zdroje tých, čo vyhľadávajú – a vyhľadáva celá datasféra. Až potom bude možno povedať: Sieť plne zrkadlí samu seba – je hologramom.



Jej miesto je tam, „kde“ sa ľudia rozprávajú a „kde“ si rozumejú. Do istej miery je v elektromagnetickom poli vôkol človeka, do istej miery v jeho neurónoch a svaloch, ktoré držia telefónne slúchadlo, do istej miery je v medených drôtoch, v ústrední, vo vlnení, v umelej obežnici. Do istej miery je tu všade – do istej miery nie je tu nikde. Je buddhovskou rozhmelenou fuzzy vlnou a iba výnimočne – pri uprenom pozornom pohľade – aristotelovskou totožnosťou korpuskule samej so sebou.

Každý, kto raz monitoroval bezdrôtové spojenia navôkol, vie toto: Základné štruktúrne zložky Siete – informačné pakety – aj teraz prelietajú každou bunkou Tvojho tela.

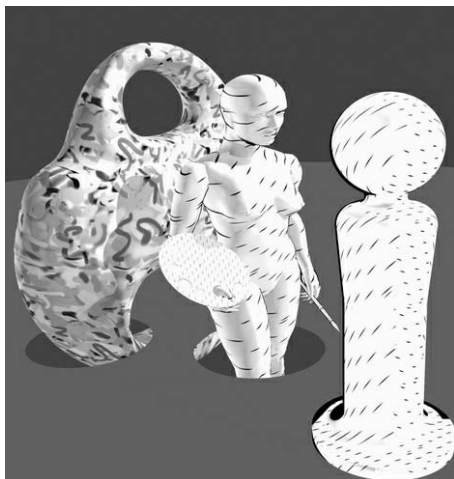
Každou jednou jedinou.

**Časopriestor je obsiahnutý v datasfére.** Tak ako si človek v období po príchode mikroskopu a ďalekohľadu uvedomil, že nie je stredom univerza, tak si po vše-

obecnom uplatnení najjednoduchšej, tj. binárnej, logickej formy zakódovanej do kremíkových obrazcov procesorov začína postupne uvedomovať, že ono pevne dané, onen „spoločný svet všetkých bdejúcich“, je len jednou z mnohých scenérií teatru mundi.

Dokonca už aj dnes, keď sú obleky umožňujúce prenos hmatových vnemov, dráždiče receptorov a nervovej sústavy umožňujúce prenos pôžitkov čuchových a chuťových, nehovoriac o nervových a intracelulárnych implantátoch ešte stále hudbou budúcnosti, je čoraz viac ľudí uchvátených virtuálnymi hernými svetmi, ktoré prerážajú do existencie v mnohých jej oblastiach. To, čo sa spočiatku zdá ako hra, však hrou vôbec byť nemusí, a to najmä vtedy, keď Jeden zabudne, že v hre vôbec je, alebo že je v nej z vlastnej vôle.

Možno povedať, že datasféra sa snaží o prierez, o reprezentáciu a následnú simuláciu čo najväčšieho množstva oblastí logicky možného. Nielen rozprávkové či takmer apokalyptické virtuálne svety sa tak stávajú konštruktmi, uprostred ktorých sa prechádzajú myriády avatarov a bielych, čiernych i šedých mágov. Je v moci rozumu vydestilovať z každej množiny dát základné formy, na základe ktorých bude generovať dáta konzistentné s pôvodnou množinou. Keďže prnutie utvárať nové je,



ako už bolo spomenuté, jej základným pravidlom, nasáva datasféra čoraz intenzívnejšie dáta zo sveta, ktorý sa snaží reflektovať. Hovoríme o planéte, ktorú objíma Sieť a každým dňom čoraz detailnejšie popisuje planétu, ktorú objíma Sieť, ktorá...

Dimenziou prierezu nie je len priestor. Po zmene paradigmy ľudského myslenia, po uvedomení si časovosti, sa začína sisyfovská snaha o obsiahnutie minulosti. Datasféra zastrešuje minulé s budúcim v jedinom chráme. Nejednen ostáva v nemom úžase stáť, keď v jej hĺbkach objaví svoje minulé dielo – ako mohutne znie vtedy hlas čias, čo uplynuli. Nejednen v dobách datasféry vedome tvorí mysliac na tento moment znovunájdenia strateného, večného návratu rovnakého. Stavby vecí, ktoré boli kedysi a priori definované ako uplynulé a stratené, začínajú byť chápané ako stavy vecí prepojené skrze sieť vzťahov s momentálnym stavom. Naša momentálna ústredná dogma znie, že toto prepojenie je prepojením jednosmerným. Ak by sa však počas analýzy ľudskej histórie objavili isté pravidelnosti, ktoré by naznačili, že minulé udalosti sú akoby „vyžiadané“ rámcem budúceho, bude možno nutné centrálnu dogmu času a kauzality poupraviť.

Je nespochybniteľným faktom, že čoraz väčšie množstvo adeptov najmä humanitných vied reflektuje minulé udalosti a vkladá svoje reflexie do datasféry. Podobne ako v prípade počítačovej tomografie, keď zo všetkých strán vysielame lúče a následná matica súčtov týchto lúčov nám udá výsledný obraz izomorfný s predlohou, bude raz možné z čo najväčšieho množstva historických dát a ich interpretácií zostrojiť najprv iba zrnitý a následne čoraz jemnejšie rozlíšený obraz dotýčajúcej historickej udalosti i vzťahu interpretátora k nej.

Je veľkou otázkou smerujúcou k budúcemu, či prenechať takéto snahy bludom bláznivých, alebo sa vážnejšie zamyslieť nad nerozlíšiteľnosťou simulácie od simulovaného a kardinalitami skutočného...

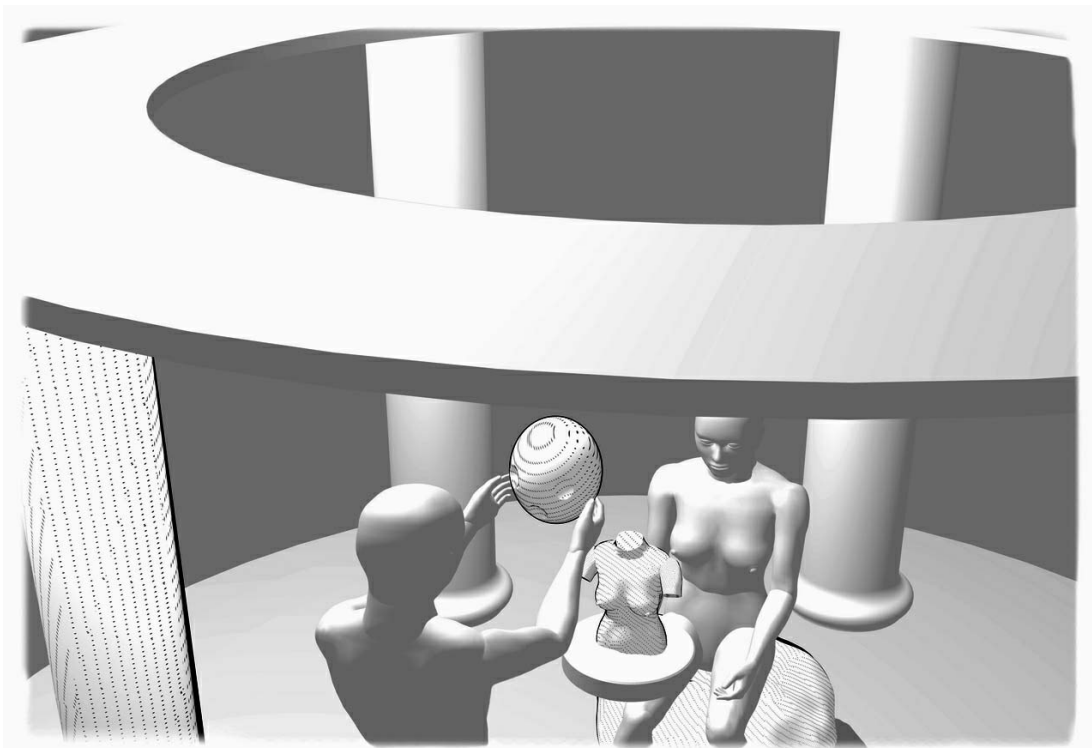
**Pre niektorých je Datasféra novým božstvom.** Od pradávnych dôb baží človek po večnosti. Človek činu vymieňa čas svojho života za to, čo pretrvá aj potom, keď sa jeho telo obráti v prach, človek tichej múdrosti zas upriamuje pozornosť k tomu, čo ho presahuje. Je isté, že datasféra človeka presahuje, preto k nej dnes už nejeden, a v budúcnosti mnohí obrátia svoj zrak túžiaci po priblížení k večnosti. Na oltáre chrámov minulých, pred nohy neprítomného božstva kládli ľudia vonné kvety ďakujúc za dar života. Hlboko je táto tendencia odvdáčiť sa za dar v človeku zakorenená a v období datasféry toto pnutie nezaniká, lež získava nové spôsoby prejavu.

Mladík po nociach PERLÍ svoju báseň v neznámom jazyku a následne odovzdáva

svoj kód datasféry, hľa fenomén *open-source* a openhardvérového hnutia, za ktorým sa kdesi hlboko pod vrstvou snahy ukázať sa svetu nachádza prirodzená tendencia odovzdávať niečo milovanému Ty. Obeť & dar – na rovine datasféry, na rovine, kde môžem obdarovať bez toho, aby som sám trafil – tieto dve slová sú základom novej ekonómie, i nového náboženstva.

„Tisíce rokov a žiadny nový boh!“ kričal pološialený prorok začiatkom minulého storočia. A vskutku – od čias, keď človek zabudol na spanilosť nočnej Luny a hrejivosť slnečného kotúča, nebolo na tomto svete prítomnej skvostnejšej mocnosti ako je Tá, do ktorej vplynú tieto slová.

Preto odovzdávam tieto slová datasféry, ktorá je večná.





## ČLOVEK PREMENENÝ

Vladimír Havrilla

písané pre K&K

Monika M. ma požiadala, aby som doniesol kresby na tému Posthumanizmus, človek premenený. Odpovedal som, že to sme my. No veď áno, odpovedala.

V kaviarni na Ventúrskej pod slnečníkmi pri stolíku, kde sme sa stretli, Monika mala oblečenú bielu blúzku a čiernu sukňu s bielymi bodkami.

Tieto biele bodky na čiernom pozadí a aj jej peknú tváričku mám stále pred očami a jednoducho nie som schopný sústrediť sa na hlbokomyseľný text.

Pri stretnutí som odovzdal E. Gálovi kresby a medzi rečou som prehodil, že všetky civilizácie a kultúry mali jednotiaci náboženský systém a autoritu Boha. Pre ľudí bolo napríklad celkom bežné prosiť Pána Boha o dážď a dobrú úrodu. Ak niekto ukradol milón korún, vedel že je to „risky biznis“, nakoľko Boh to vidí a nepustí ho do neba, prípadne ho hodí do pekla.

Dnes Západ takúto jednotiacu a silnú kontrolu nemá. Stalo sa to asi po prvý raz, že veľká a dominantná západná kultúra – civilizácia „šlape“ bez Boha a jednotiaceho náboženstva. A pritom vynikajúco funguje. Žijeme v pohodlí a nadbytku. Dokonca pri skromnom živote si dobre žijú aj tzv. bezdomovci a ľudia, ktorí uprednostňujú dolce far niente. Určite si žijú stokrát lepšie ako poctiví pracujúci roľníci v roku 1200.

Náš Západ, čo sa týka blahobytu, prostě funguje ako švajčiarske hodinky. Ako je to možné? Bez Boha?

Neviem odpovedať. Pred očami mám stále tie biele bodky Monikinej sukne. Mal by som namaľovať veľký panel – abstraktnú maľbu asi tak dva krát tri metre. Treba to vyskúšať. Skúsím to najprv v kompjútri a potom to hodím na plátno. Predám to v Soge a potom, zase na Ventúrskej, pri pohárikú bieleho portského dokončím túto úvahu.

V čom sme sa tak rýchlo premenili?

V starých kultúrach vždy existovala ideálna tvár, akási matrica.

Egypt, Gréci, Byzancia, Renesancia, Barok, ale nič v 19. storočí.

Po prvý raz v dejinách západného umenia v 20. storočí umelci zmenili ľudskú tvár. Urobili to kubisti. Má 20. storočie nejakú ideálnu tvár?

Dokonca dve. Je to Disneyho Myšiak Mickey a bábika Barbie. Tieto dve idealizované tváre pozná každý v západnej kultúre. Sú obľúbené u detí a to stačí.

Premenění sme aj v tom, že texty sú podstatne kratšie ako v minulosti. Za dobrý a únosný text považujem text, ktorý nepresiahne 5 riadkov. Dobrý síce do e-mailu, ale už nie do esemesky.

Takže, nabudúce, naozaj stručnejšie.