

# Telo

Francesca Ferrando

---

Francesca Ferrando: Telo [The Body]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 4.

---

Kybernetický a biotechnologický pokrok dvadsiateho prvého storočia priniesol prehodnotenie tela. Ako v tomto článku uvidíme<sup>[1]</sup>, koncept „človeka“ je široko spochybňovaný, kým pojmy ako „postčlovek“ (posthuman) a „transčlovek“ (transhuman) sú predmetmi filozofického a vedeckého skúmania. Telesnosť už nepredstavuje hlavný priestor sociálnej interakcie. Decentralizácia ja do virtuálnych tiel a digitálnych identít premenila Baudrillardovo simulakrum na neprekonateľné hyper-reality, ako to naznačuje rastúci problém internetovej závislosti. Klonovanie ľudí sa stalo témou bioetických dišpút a náhradné materstvo rozkladá jeho prirodzenú koncepciu. Sémantická hranica medzi ľuďmi a kyborgami<sup>[2]</sup> sa rozmazala. Na jednej strane sú elektronické kardiostimulátory, high-tech protézy či plastické operácie akceptovanými praktikami obnovy tela. Na druhej strane narastajúci počet ľudí sa púšťa po ceste otvorenej projektom Cyborg 2.0<sup>[3]</sup> – implantujú si pod kožu RFID čipy v snahe pioniersky experimentovať smerom k technologickému pokroku.<sup>[4]</sup> Vyvolávajú tieto scenáre, ktoré sú pre niektoré hyper-technologické makro a mikro spoločnosti na planéte Zem tak charakteristické,<sup>[5]</sup> zmenu paradigmy v ontologickom a epistemologickom vnímaní ľudského tela? Ak áno, budú sa rod, rasa, vek a trieda, okrem iných kategórii, významne preformulovávať? Keď sa na to pozrieme radikálnejšie, z futuristickej perspektívy: budú postľudia (posthumans) vôbec potrebovať vtelenie? Posthumanizmus a transhumanizmus na tieto otázky ponúkajú odlišné odpovede. Než sa k nim dostaneme, musíme analyzovať kľúčové koncepty ako „človek“, „telo“ a „vtelené ja“. Každý z nich osobitne preskúmame, aby sme načrtli rizomatickú mapu intelektuálneho objavovania a akademickej precíznosti.

## Telo

„Telo“ je pojem používaný na definovanie všeobecného ľudského konceptu, ktorý okrem iných významov zahŕňa aj: „fyzickú štruktúru a materiálnu substanciu živého či neživého zvierata alebo rastliny“, „osobu“, „kolektív“. Keď premýšľame o telách, ľudské telo je prvým označovaným, ktoré nám zide na um, čím sa odhaľuje antropocentrická dialektika daného pojmu. Majú zvieratá,<sup>[6]</sup> rastliny a stroje telá tak, ako ľudia? „Telo“ je ľudský koncept vytvorený v ľudskom jazyku. Aj keď sa jeho konotácie môžu rôzniť v závislosti od kontextu (zvieracie telo, telo rastliny, mechanické telo, respektíve android, automat), denotáciu tela predstavuje ľudské telo. Táto denotácia sa manifestuje ako asambláž rôznych konotácií. Povedané fenomenologicky: ľudské telo sa javí rôznorodo a situovane. Jeho symbolický význam a sociálne vnímanie sa mení v závislosti od jeho rodu, rasy, veku, etnicity či fyzických – a navyše intelektuálnych – schopností. Svoju rolu hrajú aj kultúrne, historické či ekonomické kontexty. Telo osebe stále pretvára svoje hranice – zoberme si tehotné telo, menštruujúce telo, starnúce telo, choré telo atď. Telo je označujúcim pre širokú škálu označovaného (vrátane zdanlivých dichotómií ako živý/mŕtvy, jedinec/skupina a relevantných odlišností ako napríklad človek/zviera/rastlina). Telo odhaľuje svoje vnútorné pohyby, ako aj svoju absolútnu centralizovanosť v konštrukcii taxonomických pojednaní. Jeho ontologické usporiadanie by sme sotva poznali bez odhalenia jeho epistém<sup>[7]</sup> a epistemologických javov.

## Ako sme sa stali ľuďmi

Slovo človek (human) je odvodené od latinského slova „humanus“, ktoré je príbuzné slovu „humus“,

čo znamená „zem<sup>[8]</sup>, pevnina, pôda“. Tento pôvod vytvára perspektívu „pozemských bytostí“, ktorých symbolickú oblasť vymedzuje hranica medzi ich oblasťou a oblasťou nebeských bohov. Zem je čo do vzdialenosti treťou planétou od Slnka. Dôkazy naznačujú, že život na tejto zemeguli existuje tri a pól miliárd rokov. Ohľadom jeho pôvodu neexistuje vedecký konsenzus, no všetky organizmy zdieľajú fundamentálne bunkové mechanizmy, čo podporuje hypotézu posledného univerzálne spoločného predka (angl. LUCA), t. j. prvotného jednobunkového organizmu, z ktorého by mali vzísť všetky ostatné formy života.<sup>[9]</sup> V evolucionistickej histórii života zameranej na evolúciu živých a fosílnych organizmov pojem „človek“ odkazuje na druh Homo a zahŕňa nielen súčasných ľudí (Homo sapiens), ale aj ďalšie príbuzné druhy, ktoré už vyhynuli. Z posthumanistického hľadiska je dôležité všimnúť si, že najstarší dôkaz používania kamenného nástroja predchádza paleontologický príchod druhu Homo. Technológia nie je niečo oddelené od človeka, môžeme na ňu nahliadať ako na spôsob biologického odhaľovania.<sup>[10]</sup>

Vedecká klasifikácia človeka sa značne zmenila a jej presná povaha je neustále predmetom debát, prekračujúcich hranice medzi ontologickými, epistemologickými a metodologickými dimenziami ľudského vnímania. Podstatným dátumom v tejto genealógii je rok 1758,<sup>[11]</sup> kedy Carl Linné vytvoril dvojslovný pojem Homo sapiens (latinsky človek rozumný), ktorým označoval jediný žijúci poddruh druhu Homo. Zároveň Linné vytvoril aj termín „cicavec“ označujúci skupinu zvierat pomenovaných podľa ich prsných žliaz. Ľudia boli po prvý raz v histórii biologicky klasifikovaní tak ako iné zvieracie či rastlinné druhy. Avšak táto terminológia, ktorá sa stále používa, jasne reflektuje sexuálne predpojatosti. Londa Schiebinger zdôrazňuje:

„(...) prsné žľazy ‚fungujú‘ len v prípade polovice tohto zvieracieho druhu (žien) a aj to na relatívne krátky čas (počas laktácie) alebo vôbec. Ako uvidíme, Linné si mohol vybrať rodovo neutrálnejší pojem ako napríklad Aurecaviga (holo-uchí [hollow-eared ones]) či Pilosa (vlasatí)“ (Schiebinger 2000, 11-12).

Zatiaľ čo sa pojem „cicavec“, ktorý je tak príbuzný ženskej biológii a zdôrazňuje špecifickosti ľudského druhu,<sup>[12]</sup> používa na zaradenie ľudského druhu do systému prírody, pojem Homo sapiens zdôrazňuje ľudské kognitívne funkcie v mužskom rámci<sup>[13]</sup> a používa sa na oddelenie ľudí od iných primátov, čo odhaľuje sexizmus a nadradenosť nad ostatnými druhmi inherentnú obom pojmom.

### **Ktorí ľudia sú ľuďmi?**

Historicky sa vnímanie ľudského statusu podobalo sínusoide. Napríklad v prípade Ameriky boli otroci majetkom až do tej miery, že ich vlastníci mali právo zabiť ich.<sup>[14]</sup> V nacistickom Nemecku (1933 - 1945) tento model dosiahol dramatický vrchol. Ako hovorí Kete, nacisti:

„(...) zrušili hranicu medzi človekom a zvieratom a vytvorili hierarchiu založenú na rase. Táto nová hierarchia stavala isté druhy - rasy - zvierat nad isté rasy ľudí: orly, vlci a prasatá boli nad potkanmi, Poliakmi a Židmi“ (Kete 2002, 20).

Rozpad hranice medzi zvieratom a človekom bol spečatený krvou. Nacisti vyhladili okolo šiestich miliónov<sup>[15]</sup> európskych Židov a milión iných, vrátane Nemcov s mentálnymi a fyzickými postihmi, homosexuálov, Rómov, Poliakov, Svedkov Jehovových a sovietskych vojnových zajatcov. Procesy s čarodejnicami v ranom stredoveku, v ktorých padlo zhruba šesťdesiat tisíc<sup>[16]</sup> rozsudkov (išlo zväčša o ženy), ukázali ďalšiu nesúvislosť v ľudskom vnímaní: nielen že tí, ktorí boli považovaní za menejcenných, mohli byť pozbavení života, ale aj tí, u ktorých sa predpokladali nadprirodzené schopnosti, by mali byť obetovaní, aby sa uchránila sféra ľudí.

Procesy s čarodejnicami ukázali poveru ako jednu zo skrytých síl, ktorá hýbala zákonodarnými aparátmi spolu s biologickým determinizmom, vedeckým rasizmom a etnocentrizmom. Rosi Braidotti odhaľuje, že počiatky teratológie siahajú až k poverám. Braidotti redefinuje postavu monštra ako

„proces bez stabilného objektu“ (Braidotti 1996, 150), ktorý sa v priebehu histórie pripisoval rôznym stelesneniam a príčinám, ako napríklad ženskej schopnosti vytvoriť – a teda deformovať – život. Panoptiká šokovali publikum vystavovaním čudných tiel z okrajových zón ľudského. Ak použijeme slová R. Braidotti: „Všetci máme telá, ale nie všetky telá sú si rovné. Na niektorých záležitostiach viac ako na iných, úprimne, niektoré sú jednorazové“ (Braidotti 1996, 136). Ľudské telo vo svojej geo-historickej situovanosti predstavuje symbolický text kognitívnych a sociálnych procesov. Ustanovenie diskurzu zvrátenosti (pozri Foucault 1998 [1976]) a z toho vyplývajúce praktiky jej normalizácie ako napríklad nacistická genocída, hon na čarodejnice a zdisciplinovanie materského tela, neodmysliteľné pre vedeckú teratológiu, sú vpísané do genealógie takejto zvrátenosti ako opakujúca sa paradigma ľudskej biedy.<sup>[17]</sup>

Aj keď monštrum alebo nadprirodzené predstavujú sociálne a mýtické archetypy, ktoré vyznačujú doménu tela ako takého, mohlo by sa povedať, že ľudská identita sa historicky a teoreticky formovala skrze konštrukciu „Iného“. Zvieratá, androidi, deti, ženy, ľudia inej farby pleti, než je biela<sup>[18]</sup>, narúšatelia heterosexuality (queers)<sup>[19]</sup> atď. menia hranice toho, čo sa považuje za človeka prostredníctvom performatívnych odmietnutí. Rasa je jedným z takýchto kanonických odmietnutí, ako hovorí Yancy:

„Čierne telo bolo historicky označené, disciplinované a materiálne, psychologicky a morálne zapojené v záujme zaistiť existenciu nadradenosti bielej rasy, spolu s iluzórnou konštrukciou bieleho subjektu ako substancie, ktorá obsahuje seba samu a jej existencia nie je závislá od konštrukcie čierneho ako menejcenného“ (Yancy 2008, 1).<sup>[20]</sup>

Ak čierne telo fyzicky a symbolicky reprezentovalo pracujúci tieň nevyhnutný na validáciu bielej existencie, ženy v takomto usporiadaní predstavovali telo ako miesto dedičného hriechu. Z hľadiska karteziánskeho rozdelenia sa jednalo o ontológiu metafyzickej bezvýznamnosti. Ako tvrdia Price a Shildrick:

„Za cenu zavádzajúceho zjednodušenia by sa mohlo tvrdiť, že popieranie telesnosti a z toho vyplývajúce vyzdvihovanie ducha značí transhistorickú (transhistorical) túžbu dosiahnuť čistú Inteligibilitu ako najvyššiu formu bytia“ (Price/Shildrick 1999, 2).

Nielen v západných tradíciách symbolická štruktúra tohto dualizmu predstavovala ženu v dvoch zjednodušených javeniach: ako prvotné telo (matka) a zároveň ako sexuálne telo (prostitutka). Na druhej strane norma tela v biologických a medicínskych vedách jednoznačne predstavovala muža. „Žena, na ktorú sa nahliadalo ako na monštruóznou chybu prírody, bola študovaná pre jej odchýlky od mužskej normy“ (Schiebinger 1999, 27). Takéto výskumy neboli ničím iným, než schizofrenickým pokusom vytvoriť symbolické telo s pohlavím, ale bez orgánov a zároveň aj klinické telo s orgánmi, ale bez pohlavia, telo, ktoré by bolo neutrálne – t. j. biele<sup>[21]</sup> a mužské.

Ľudia sú vtelení a podobne je to aj s ich myšlienkami, jazykom a fenomenologickým vnímaním. Sedemdesiate roky dvadsiateho storočia predstavovali úsvit kritických prístupov k „neutrálnemu subjektu“. Feministické myslenie, čierni, gejovia a lesby, postkoloniálni teoretici a teoretičky spolu s rôzne zdatnými aktivistami a inými ľuďmi poukázali na zaujatosť konštruovania diskurzu.<sup>[22]</sup> Irigaray brilantne použila slovo „Speculum“ na označenie symbolickej ženy predstavovanej v tomto diskurze temný kontinent, nepoznatelné či iracionálne. V sedemdesiatych rokoch boli tiež vytvorené práva zvierat, podľa ktorých sú zvieratá neludskými osobami (non-human persons) a členmi morálneho spoločenstva. V tomto kontexte bol spopularizovaný pojem „speciesizmus“ (speciesism) (pozri Singer 1975), ktorý označuje prax privilegovania ľudí nad ostatnými zvieratami. Ekofeminizmus predstavoval novú vlnu environmentalizmu, založenú na paralelách medzi utláčaním a podriadenosťou žien a prírodou v západných kultúrnych tradíciách (pozri Merchant 1980), kým výskumy spoločností postavených na matriarcháte a kulte Bohyne začali podnecovať archeologický

výskum ako napríklad v prípade Márie Gimbutas (1974). V roku 1970 Shulamith Firestone publikovala *Dialektiku pohlaví* (Dialectic of Sex), ktorá predstavovala filozofický obrat technofóbnych feministických perspektív. Technológia môže otvoriť nové možnosti „oslobodením žien z tyranie reprodukcie“ (pozri Firestone 1970, 221). Firestonovej teória znamenala zrod technofeminizmu. V deväťdesiatych rokoch získava vplyv feministická epistemológia. Vedkyne ako Sandra Harding, Evelyn Fox Keller a teoretičky ako Patricia Hill Collins a Helen Longino prišli s tvrdením, že objektivita je vtelená a situovaná. Povedané slovami D. Haraway: „Feministicky chápaná objektivita znamená jednoducho situované znalosti“ (Haraway 1996, 253). Vedecké pozorovania sa tradične vykonávali zo špecifického sociokultúrneho kontextu, ktorý predstavovali faktory ako biela pleť, západný pôvod, ekonomické výsady, heterosexuality a mužský rod. Technológia a veda nie sú imúnne voči sexistickým, rasistickým a eurocentrickým predsudkom; v ich metódach a praxi je vpísaná ich sociálna konštrukcia.<sup>[23]</sup>

## Posthumánne telá

Ludia sú vtelení. A čo postľudia?

„V tomto momente inaugurácie doby počítačov sa maže stelesnenie a ‚inteligencia‘ sa stáva skôr objektom formálnej symbolickej manipulácie než konanie vo svete ľudskej existencie (human lifeworld)“ (Hayles 1999, XI).

Pri sledovaní kritiky zmazania telesnosti v dobe počítačov by sme si mohli položiť otázku: bude posthumanistické telo stále určované okrem iného rodom, rasou, vekom, spoločenskou triedou, fyzickým zdravím alebo postihnutím [(dis)ability] a sexualitou? Presnejšie povedané, budú postľudia potrebovať zobrať do úvahy histórie a herstórie (herstories), ktoré určovali historické konfigurácie ľudského tela? Posthumanizmus ako taký sa zrodil z radikálnej dekonštrukcie pojmu „človek“, ktorá začala v sedemdesiatych rokoch dvadsiateho storočia ako politický projekt a v deväťdesiatych rokoch daného storočia sa tento projekt zmenil na epistemologický. Posthumanizmus prišiel s a po postmoderne. Aj keď sa tento pojem objavil už v diele *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* (pozri Hassan 1977), v deväťdesiatych rokoch vyrástol z literárnej teórie a do filozofie vstúpil na konci dvadsiateho storočia s dôkladnou kritikou humanizmu a antropocentrizmu (Braidotti 2013). Navyše posthumanizmus označuje nielen akademickú pozíciu, ale aj transhistorickú perspektívu nazerania na človeka.

Hybrid bol súčasťou ľudského kultúrneho dedičstva od začiatku dejín: od figuríny s hlavou leva nájdené v Hohlenstein Stadel<sup>[24]</sup> cez egyptskú sfingu, Geneshu – hindské božstvo s hlavou slona až po biblického diabla stelesneného hadom v záhrade Eden. Chiméra, maskulínny minotaur a ženská harpia sú len vybranými postavami z pestrej plejády gréckej mytológie. V psychologických, spirituálnych a náboženských oblastiach sú premýšľané alternatívne stelesnenia. Islam má svoj základ v snovej iniciácii – Isra a Mi'raj – nočnej cesty počas ktorej Mohamed vystúpil do neba a hovoril s Bohom –, je rovnako fyzickou ako spirituálnou cestou. Upravené stavy vedomia, tranz-rituály a psychoaktívne substancie tvoria časť šamanistických tradícií v rôznych kultúrach a majú za cieľ dosiahnuť spirituálne sebazdvihnutie cez sprostredkované vnímanie fyzického tela. Na jungovské kolektívne nevedomie a paranormálnu aktivitu sa dá pozerať ako na ďalšie vyjadrenia špekulatívnych vtelení. A čo tak virtuálne telá ako súčasné interpretácie našich alter identít? Podľa McLuhanovej definície médií ako „rozšírenia človeka“ (pozri McLuhan 1964) sa online identity chápu ako rozšírenia ja, ako „druhé ja“ (pozri Turkle 1984). V kybernetike avatar značí jednu (z mnohých) grafickú reprezentáciu používateľa, kým jeho etymológia napovedá spojitost' s transcendentnom: v Sanskrte „avatar“ predstavuje zjav alebo manifestáciu božstva z neba na zemi a v širšom význame sa do angličtiny prekladá ako „inkarnácia“.

Posthumanizmus rozšírením svojich skúmaní za hranice vedeckého diskurzu a otváraním sa novým typom porozumenia a poznania ponúka pozvanie na inkluzívne teoretické premýšľanie, na

genealogickú relokáciu ľudstva v multiversalite („post-humanizmus“ ako kritika humanizmu, antropocentrizmu a univerzo-centrizmu) a inakosti vo vlastnom ja („posthuman-izmus“ ako poznanie tých aspektov, ktoré sú konštitutívne ľudské, a predsa mimo ľudského chápania). V tomto dvojitom zmysle sa „posthumánne“ stáva kľúčom nielen k prítomnosti a budúcnosti, ale aj k minulosti.<sup>[25]</sup>

Posthumanizmus sa radikálne otvára inakosti a šíreniu diverzity, a tým reflektuje alternatívne ľudské vtelenia. Širšie povedané: Vyvinie sa Homo sapiens do množstva poddruhov tak, ako to predpovedá Warwick (1997)? Táto otázka vedie k domnienkam. V blízkej budúcnosti môžu niektorí ľudia presídliť na iné planéty. Vďaka prirodzenej adaptácii ich DNA môže mutovať. Iní ľudia sa možno radikálne zlúčia s technológiou a strojmi, následkom čoho sa u ich potomkov vyvinú špecifické črty, ktoré nakoniec povedú k druhu nazývanému Homo cyberneticus. Posthumanistické pojednania sa pre svoje postmodernistické korene snažia zohľadniť heslo historia magistra vitae a narušiť antropocentristické perspektívy. Prirodzene, keďže posthumanizmus reflektujú ľudia, táto úloha sa môže ukázať neľahkou. A predsa je táto silná kritika humanizmu kľúčová pre posthumanistické reflexie, pokiaľ táto decentralizácia neskončí sformovaním novej štruktúry, ktorá je prostým obrátením tej starej. Pred viac než storočím Dubois premýšľal o rase takto:

„Aká bude jej funkcia v budúcnosti? Niektoré z veľkých rás dneška – obzvlášť černošská rasa – zjavne nedali civilizácii svoj úplný spirituálny odkaz, ktorého sú schopné“ (Dubois 1897, 11).

Posthumanizmus sa svojím dôrazom na zrozumiteľnú genealógiu ľudstva, ktoré chce zvrhnúť predchádzajúce monopoly sociálnych identít historicky založených na hierarchických taxonómiiach tiel, zdá byť blízky spirituálnemu a sociálnemu prebudeniu tak, ako si ho predstavoval Dubois. Stále musíme brať do úvahy všetky ľudské perspektívy, aby sme vyzdvihli diverzifikáciu, a nie sadomasochistické, nové náhľady rozpolteného, ale stále egocentrického, symbolického bieleho muža.<sup>[26]</sup>

### **Transhumanistické telá**

Tak ako posthumanizmus vznikol transhumanizmus<sup>[27]</sup> ako hnutie s podobnými témami na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov. Avšak tieto hnutia nemajú spoločné korene ani perspektívy (pozri Ferrando 2013). Posthumanizmus vychádza z postmodernizmu, zatiaľ čo transhumanizmus hľadá svoje základy vo vede a technológii, hlavne v skorších úvahách o ľudskej evolúcii.

Transhumanizmus považuje osvietenstvo za jeden zo svojich hlavných zdrojov, a teda nevyvlastňuje racionálny humanizmus. Vlastný koncept posthumánneho sa tu chápe špecificky transhumanistickým spôsobom.

Transhumanizmus chce radikálne rozšíriť ľudské schopnosti radikálnou transformáciou stavu ľudstva pomocou dlhovekej existencie, výskytu a špekulatívnych technológií (napríklad regeneratívnej medicíny, radikálneho predĺženia života, uploadu mysle<sup>[28]</sup> a kryoniky). Transhumanizmus naznačuje, že diverzita a mnohosť nahradí koncept existencie v rámci jedného systému, akým je napríklad biologické telo.<sup>[29]</sup> Transhumanisti veria, že časom sa ľudia transformujú tak radikálne, že sa stanú „posthumánnymi“. Podľa Kurzweila:

„Stále budeme mať ľudské telá, akurát sa stanú tvarovateľnými projekciami našej inteligencie. [...] V konečnom dôsledku ľudia založení na softvéri ďaleko prekročia limity ľudí tak, ako ich chápeme dnes“ (Kurzweil 2005, 324-325).

Hughes sa vo svojom demokratickom transhumanizme zasadzuje za rovný prístup k technologickým vylepšeniam, ktoré by mohli byť inak prístupné len istým sociopolitickým triedam v závislosti od ich ekonomickej sily, čo v konečnom dôsledku kóduje rasovú a sexuálnu politiku (pozri Hughes 2004).

Max More definuje slobodu tvarovania ako „schopnosť ľubovoľne upraviť telesnú formu používajúc

technológie, ako je chirurgia, genetické inžinierstvo, nanotechnológie, uploading“ (More 1993). Natasha Vita-More pracovala na dizajne posthumánneho tela viac ako desať rokov. Jej projekt je skutočne vizionársky:

„Vďaka tomuto štádiu pokroku sa ľudská prirodzenosť nachádza na križovatke. [...] Spochybňujeme našu ľudskú biológiu a aj samotné chápanie biologickosti“ (Vita-More 2004).

Avšak tabuľka reprezentujúca niektoré rozdiely medzi ľudským telom a Primo Prototypom dvadsiateho prvého storočia je iba časť príbehu. Primo Prototype je „nestarnúce“ s „vymeniteľnými génmi“ a „vylepšeniami“. Oproti tomu je ľudské telo charakterizované „obmedzenou životnosťou“, „dedičnými génmi“ a faktom, že sa okrem iného „opotrebováva“. Rod je označený ako „obmedzujúci“ (v porovnaní s posthumanistickou „menlivosťou“ Primo). Rasa sa nespomína. Vek musí byť prekonaný. Toto telo sa nezdá byť situovaným, nepatrí ani do žiadnej genealógie. Väčšine transhumanistických pojednaní o tele chýba prístup filozofického dekonštruktivismu. Hovoriť o ľudskom stelesnení ako o oblečení, ktoré sa dá ľubovoľne meniť, odhaľuje redukcionistický prístup založený na karteziánskom dualizme tela a mysle. Kladiem tomuto na prvý pohľad „neutrálnemu“ predizajnovaniu tela otázku: ako bude rod historického ľudského tela, jeho histórie a herstórie, ovplyvňovať našu budúcnosť? Telo ako biologický a figuratívny locus sociopolitických interakcií je sotva neutrálne.

Opätovné zdôrazňovanie jeho diskontinuití a rozdielností pomocou fenomenologických pojednaní o vtelených ľuďoch pripraví strategickejší terminus a quo, z ktorého sa bude dať uvidieť prichádzajúce posthumanitné vedy.

## Záver

Prezentovanie ontológie ľudského tela ako performatívneho a pluralistického procesu spolu závislého od jeho taxonómii a epistemológií poskytuje teoretické zázemie na špekuláciu o postľudských telách. Avšak táto perspektíva nemusí poskytovať kompletne spektrum možností zobrazenia budúcich vtelení. Na jednej strane koncept „tela“ je ľudský, a teda nevyhnutne antropocentrický. Na strane druhej „človek“ je menlivou etiketou, ktorá sa historicky udržiavala generatívnym preformulovaním symbolického „Iného“. Tento „Iný“ bol popisovaný v rámcoch spesizmu, rasizmu, sexismu, heterosexizmu, etnocentrizmu, triedneho boja, ageizmu, elitarizmu, ableizmu a iných -izmov. Navyše, možno je zbytočné používať pojem „post“, ak sa jedná o budúcnosť ľudstva, kým koncepty ako „technológia“ a „nástroje“ sú symbiotickými vzhľadom na biologickú manifestáciu človeka samého, čím sa stiera tradičná hranica medzi prírodou a kultúrou. Pojem „postčloveka“ taktiež odhaľuje skrytú hodnotu v sociálnom porozumení naratívnych reprezentácií poznania. Nielenže implikuje aplikáciu historickej perspektívy na človeka, ale jeho novosť v bežnom diskurze nabáda ľudí premyslieť významy človeka. Ľudské telo vystupuje v rôznych biologických a historických rozdielnostiach, ktoré do seba vzájomne prenikajú, a tak vytvára mnohovýznamnosť. Ľudia sú situovaní. Narodia sa z určitého ženského tela v určitej geopolitickej oblasti ako individuálny zástupcovia jedného z mnohých druhov obývajúcich Zem. Ľudstvo už nie je stredobodom univerza nielen preto, lebo posthumanizmus decentralizoval človeka, ale taktiež preto, lebo univerzum ako také pravdepodobne nemá centrum. Na jednej strane možno žijeme v multiverze<sup>[30]</sup>, na strane druhej naše vlastné organizmy sú chápané ako zloženiny orgánov a rôznych foriem života.<sup>[31]</sup> Všetko je prepojené. Biodiverzita je meradlom zdravia ekosystémov. Zdravie (anglicky health) je etymologicky odvodené od protogermánskeho slova „hælp“ čo znamená „celok“.

Súčasná vedecká a bio-technická diskurzy naznačujú budúcnosť v širšom spektre ľudských vtelení. Navrhujú návrat vedy k mytologickým konceptom v rámci všetko zahŕňajúceho, posthumánneho horizontu. Avšak rovnaké západné tradície, ktoré dnes zvažujú post-vtelenia, v minulosti kultúrne a politicky vnímali telo v pojmoch vylučovania. Koľko úsilia máme venovať minulosti, aby sme uchopili súčasnosť a blízku budúcnosť? Najlepší spôsob, ako predpovedať budúcnosť, je premýšľať

o nich. Predstavovať si telá postľudí je filozofickou a politickou úlohou, zahŕňajúcou ľudskú slobodu.

História ľudského tela je históriami a herstóriami kyborga. Mali by sa na ňu odvolávať nie len súčasní posthumanisti a transhumanisti, ale aj budúce generácie ľudí, post-ľudí a inteligentných strojov sa s ňou budú musieť vyrovnáť, aby dosiahli hlbšie sebapoznanie.<sup>[32]</sup> Popieranie feminizmu, rasových štúdií, postkolonializmu a všetkých pojednaní tých, ktorí boli historicky mimo hegemonických diskurzov poskytne veľmi obmedzený pohľad na človeka a nakoniec bude len ďalším repetitívnym ego tripom vševediaceho, neutrálneho subjektu neschopného podať presnú podobu diverzifikovaného, vyvíjajúceho sa života.<sup>[33]</sup> Moja budúcnosť je posthumanistická, ale môj posthumanizmus je založený na súhrnnom, kritickom reflektovaní toho, čo znamená byť človekom.

## Literatúra

- Braidotti, R. (1996): Signs of Wonder and Traces of Doubt: On Teratology and Embodied Differences. In: Lykke N./ Braidotti R. (eds.): *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. London: Zed Books, 135-152.
- Braidotti, R. (2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (2004): *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Clynes M. E./Kline N. S. (1960): Cyborgs and Space. In: *Astronautics* 14(9), 26-7, 74-6.
- Derrida, J. (2008): *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press.
- Du Bois, W.E.B. (1897): *The Conservation of Races (The American Negro Academy Occasional Papers, No.2)*. Washington D. C.: The Academy.
- Ferrando, F. (2013): Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialism: Differences and Relations. In: *Existenz* 8(2), 26-32.
- Firestone, S. (1970): *The Dialectics of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Quill William Morrow.
- Foucault, M. (1970 [1966]): *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Random House.
- Foucault, M. (1970 [1976]): *The History of Sexuality (Vol. 1: The Will to Knowledge)*. London: Penguin.
- Gehlen, A. (1980 [1957]): *Man in the Age of Technology (European Perspectives)*. New York: Columbia University Press.
- Gimbutas, M. (1974): *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 BC Myths, Legends and Cult Images*. Berkeley et al: University of California Press.
- Goldberg, D. T. (1993): *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge (MA): Blackwell Publishers.
- Gould, S. J. (1996): *Full House: The Spread of Excellence from Darwin to Plato*. New York: Three Rivers Press.
- Green, B. (2011): *The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*. New York: Random House.
- Haraway, D. (1996): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Keller, E. F./ Longino H. E. (eds.): *Feminism and Science*. New York: Oxford University Press, 249-263.
- Harding, S. (1993): *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington et al: Indiana University Press.
- Hassan, I. (1977): Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? In: *The Georgia Review* 31(4), 830-850.
- Hayles, N. K. (1999): *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago et al: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (1977 [1954]): *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper Torchbooks.
- Hughes, J. (2004): *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned*

- Human of the Future. Cambridge(MA): Westview Press.
- Huxley, J. (1957): Transhumanism. In: Huxley, J.: *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 13-17.
- Irigaray, L. (1985 [1974]): *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press.
- Joy, E.A./ Dionne, C. (eds.) (2010): When Did We Become Post/human? In: *Postmedieval – A Journal of Medieval Cultural Studies* 1(1-2).
- Keller, E.F. (2009): *Society and Health* (Presentation at The Darwin 2009 Festival, Cambridge University). <http://www.coursehero.org/lecture/evelyn-fox-keller-society-andhealth-tue-7-july> (accessed August 3, 2013).
- Kete, K. (2002): *Animals and Ideology – The Politics of Animal Protection in Europe*. In: Rothfels, N. (ed.): *Representing Animals*. Bloomington et al.: Indiana University Press, 19-34.
- Kurzweil, R. (2005): *The Singularity is Near – When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Kristeva, J. (1984 [1974]): *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1982 [1980]): *Powers of Horror – An Essay on Abjection* New York: Columbia University Press.
- Latour, B./ Woolgar, S. (1986 [1979]): *Laboratory Life – The Social Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour, B. (1987): *Science In Action – How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Linnaeus, C. (1758): *Systema Naturae per Regna Tria Naturae: Secundum Classes, Ordines, Genera, Species, cum Characteribus, Differentiis, Synonymis, Locis – Editio Decima, Reformata*. Holmiae: Laurentius Salvius.
- McLuhan, M. (1964): *Understanding Media – The Extensions of Man*. Cambridge(MA) et al.: The MIT Press.
- Merchant, C. (1980): *The Death of Nature – Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper Collins.
- Moravec, H. (1988): *Mind Children – The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- More, M. (1993): *Technological Self-Transformation – Expanding Personal Extropy*. In: *Extropy* #10, 4(2).
- Price, J./ Shildrick, M. (eds.) (1999): *Feminist Theory and the Body – A Reader*. New York: Routledge.
- Randall, L. (2005): *Warped Passages – Unraveling the Mysteries of the Universe’s Hidden Dimensions*. New York: Harper Collins.
- Schiebinger, L. (1999): *Theories of Gender and Race*. In: Price, J./ Shildrick, M. (eds.): *Feminist Theory and the Body – A Reader*. New York: Routledge, 21-31.
- Schiebinger, L. (2000): *Taxonomy for Human Beings*. In: Kirkup, G. et al. (eds.): *The Gendered Cyborg – A Reader*. New York: Routledge, 11-37.
- Singer, P. (1975): *Animal Liberation – A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: New York Review.
- Turkle, S. (1984): *The Second Self – Computers and the Human Spirit*. New York: Simon & Schuster.
- Vita-More, N. (2004): *The New Genre – Platform Diverse Body / Substrate Autonomous Persons – (e.g. Primo Posthuman)* (Presentation at Ciber@RT Conference, Bilbao). <http://www.natasha.cc/paper.htm> (accessed August 3, 2013).
- Warwick, K. (1997): *The March of the Machines – The Breakthrough in Artificial Intelligence*. London: Century.
- Warwick, K. (2004): *I, Cyborg*. Urbana(IL) et al.: University of Illinois Press.
- Woese, C. (1998): *The Universal Ancestor*. In: *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America* 95(12), 6854-6859.
- Yancy, G. (2008): *Black Bodies, White Gazes – The Continuing Significance of Race*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers.



## P o z n á m k y

[1] Použitie slova „uvidíme“ je „poistkou“ proti iluzórnemu naznačeniu, že tento text je akosi neantropocentrický. Podľa feministickej myšlienky situovania sme sa narodili v ľudskom tele, píšeme v ľudskom jazyku a vyjadrujeme ľudskú štruktúru myšlienok pre iných ľudských čitateľov. Zároveň sa však ľudia od seba navzájom radikálne odlišujú ako na sociálnej, politickej, tak aj individuálnej úrovni.

[2] Pojem „kyborg“, vytvorený v roku 1960 Manfieldom Clynesom a Nathanom Klineom, predstavuje bytosť zostavenú ako z biologických, tak umelých častí (pozri Clynes/Kline 1960).

[3] V marci 2002 profesorovi Kevinovi Warwickovi do ľavej paže chirurgicky implantovali zoskupenie stovky elektród (pozri Warwick 2004).

[4] Ešte nemáme dostatok dát, aby sme dokázali u takýchto implantátov predpovedať, aké dlhodobé efekty to bude mať na človeka.

[5] Radšej by sme používali túto geopolitickú charakterizáciu namiesto široko aplikovaného pojmu „Západné spoločnosti“ na dosiahnutie presnejšieho pochopenia globalizovaných (prežívanie lokálnych špecifik v globalizovanom svete) politik.

[6] Pre filozofické pojednanie o zvierati ako homogénnom stroji bez logu od Aristotela po Heideggera, od Descartesa po Kanta, pozri napríklad Derrida (2008).

[7] Tento pojem používam podobne ako Michel Foucault v diele *Archeológia vedenia*: „oblasť poznania, epistéma, v ktorej poznanie (...) predstavuje históriu, ktorá nie je rastúcim pokrokom podľa jej paradigmy, ale skôr okolnosťami možnosti“ (1970 [1966], xxii).

[8] Nemýliť si so slovom „Terra“, čo je latinský preklad pre Zem. V tej dobe sa však Zem ešte nechápala ako planéta.

[9] Všimnime si, že táto hypotéza sa dá postaviť aj na nejednotných základoch (pozri Woese 1998).

[10] Aj keď sa technika čoraz vníma ako externý zdroj, ktorý môže garantovať ľudstvu miesto v post-biologických budúcnostiach, neoddeliteľnosť oblasti ľudského od oblasti technického by mala byť skúmaná nielen ako antropologický (pozri Gehlen 1980 [1957]) a paleontologický problém (pozri Leroi-Gourhan 1943; 1993 [1964]), ale tiež ako problém ontologický (pozri Heidegger 1977 [1954]; Stiegler 1998).

[11] V roku 1758 vyšla desiaty edícia diela *Systema Naturae* (prvá edícia vyšla v r. 1735), ktorá sa považuje za základ modernej biologickej a botanickej taxonómie.

[12] Ľudské mláďatá sú najdlhšie závislé od opatery svojich rodičov zo všetkých druhov v celej zvieracej ríši.

[13] V latinčine „homo“ znamená „muž“ ako „osoba“ alebo „človek“, kým slovo „vir“ označuje pojem „muž“ v protiklade k slovám ako „žena“ či „dieťa“. Toto maskulínne gramatické vyjadrenie odhaľuje sexistický rámec samotnej latinčiny.

[14] V roku 1740 Južná Karolína schválila tzv. *Negro Act*, ktorý zlegalizoval zabíjanie rebelujúcich otrokov.

[15] Aj keď presný počet židovských obetí sa určiť nedá, šesť miliónov je údaj akceptovaný väčšinou autorít.

[16] Tento odhad je problematický. Keďže o vraždách sa nevedli systematické záznamy a veľa existujúcich záznamov sa stratilo, počet úmrtí mohol byť oveľa väčší. Historici tu ešte nedosiahli konsenzus.

[17] Bieda nie je subjektom ani objektom, ale predchádza symbolické usporiadanie (pozri Kristeva 1982).

[18] Pre detailnú reflexiu Iného z hľadiska rasy pozri Goldberg (1993).

[19] Pre kritiku vnímania človeka v queer teórii pozri Butler (2004,2), kde kladie otázku: „Ak mám určitý rod, budem stále považovaná za „človeka“?“

[20] Ďakujem prof. Jean-Marie za to, že ma na tento text upozornil.

[21] Pre viac informácií o úlohe rasy v medicínskom poznaní pozri napríklad Harding (1993).

[22] Neodkazujeme len na foucaultovské použitie daného pojmu ako spôsob konštituovania poznania, spôsobov správania a vzťahov moci (pozri Foucault 1998 [1976]), ale aj na falocentrický logos (pozri

Irigaray 1985 [1974]) a symbolický poriadok (pozri Kristeva 1984).

[23] Pre viac informácií o sociológii vedeckého poznania pozri Latour (1979, 1987).

[24] Ide o najstaršiu zoomorfnú sošku na svete, má okolo tridsaťdva tisíc rokov.

[25] Niektorí autori začali napríklad tvoriť posthumanistické interpretácie Platóna, Danteho, Shakespeara (pozri Joy/Dionne [eds.] 2010).

[26] Táto generická definícia poukazuje hlavne na symbolický subjekt oficiálnych západných diskurzov predpokladajúc, že nie každý stelesnený biely človek v histórii zdieľal tieto schémy.

[27] Pojem zaviedol v roku 1957 biológ Julian Huxley.

[28] Známy tiež ako „celková emulácia mysle“. Upload mysle predstavuje hypotetický proces transferu alebo skopírovania vedomej mysle z mozgu do nebiologického substrátu s onto-epistemologickým rizikom dualizmu a mechanizmu, ktorý taká perspektíva predpokladá.

[29] Stojí za povšimnutie, že transhumanisti si vážia ľudské telo a presadzujú zodpovedný prístup k zdraviu, aby biologické telo vydržalo nažive, kým budú dostupné iné možnosti. Ďakujem Dr. N. Vita-More za jej pripomienky a vyjasnenie tejto témy.

[30] Pre vedecké prinavrátanie a teoretickú reflexiu multiverza pozri napr. Randall (2005). Pre historický pohľad na pojem multiverza od kvantovej fyziky po kozmológiu pozri Greene (2011).

[31] Ľudia majú v sebe desaťkrát viac baktérií ako ľudských buniek. Napriek tomu o „nich“ nepremýšľame ako o „nás“ (Keller 2009).

[32] Moravec vo svojej slávnej štúdii povedal o UI: „Bude v moci nášho umelého potomka, ako aj na jeho úžitok, pamätať si o nás takmer všetko, možno aj detailné procesy individuálnych ľudských myslí.“

[33] Podľa Goulda evolúcia nesmeruje ku komplexnosti, ale k diverzifikácii (Gould 1996).

Z anglického originálu Ferrando, F. (2014): *The Body*. In: Ranish, R./ Sorgner, L. S. (eds.): *Post and transhumanism: an introduction*. Frankfurt Am Moan: Peter Lang preložil Roman Pikulik.

Bc. Roman Pikulik

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: [roman.pikulik@tvu.sk](mailto:roman.pikulik@tvu.sk)