

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a společenských věd

**„Transhumanismus“**

Diplomová práce

Autor: Jaroslav Malík  
Studijní program: N0223A100001  
Studijní obor: Filozofie  
Forma studia: Prezenční

Vedoucí práce: prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

Hradec Králové, 2020

## Zadání diplomové práce

**Autor:** Jaroslav Malík

**Studium:** F18NP0006

**Studijní program:** N6101 Filozofie

**Studijní obor:** Filozofie

**Název diplomové práce:** Transhumanismus

**Název diplomové práce AJ:** Transhumanism

### Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Transhumanismus je myšlenkový směr, podle kterého člověk směřuje, za pomoci vědy a techniky, k překonání mezi svého živočišného druhu. Transhumanisté proto studují možnosti a důsledky vývoje a užití technik vylepšování lidského organismu. Cílem diplomové práce je zmapovat a kriticky zhodnotit jednotlivé proudy transhumanistického myšlení. Zvláště podstatné je zhodnotit argumenty užívané ve prospěch transhumanismu a tak vyhodnotit jaké klady a zápory příslušný program má.

BOSTROM Nick. /Transhumanist FAQ: A General Introduction./ [online] Verze 2.1 Los Angeles: World Transhumanist Association (Humanity+). 2003 [cit. 22. 11. 2018] Dostupné z: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> BOSTROM Nick. /History of Transhumanist Thought./ [online] 2005 [cit. 22. 11. 2018] Dostupné z: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> HANSELL R. GREGORY, GRASSIE WILLIAM (eds.). /H ? TRANSHUMANISM AND ITS CRITICS. /1. vyd. Philadelphia: Metanexus Institute, 25. ledna 2011. ISBN 978-1-4568-1567-7 JUENGST, Eric and MOSELEY, Daniel, "Human Enhancement", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = . . MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). /The Transhumanist Reader./ 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4 YOUNG Simon. /Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto./ 1. vyd. New York: Prometheus Books. 30. září 2005 ISBN 1-59102-290-8 HUXLEY Julian. New Bottles for New Wine./ In /Archive.org/. [online]. 1957. [cit. 22. 11. 2018]. Dostupné z: <https://archive.org/details/NewBottlesForNewWine>

**Garantující pracoviště:** Katedra filosofie a společenských věd,  
Filozofická fakulta

**Vedoucí práce:** prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc.

**Oponent:** Mgr. Marie Hrdá, Ph.D.

**Datum zadání závěrečné práce:** 12.12.2018

**Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval (pod vedením vedoucího diplomové práce) samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 13. 4. 2020

Bc. Jaroslav Malík v.r.

## Anotace

MALÍK, JAROSLAV. *Transhumanismus*. Hradec Králové: Filosofická fakulta, Universita Hradec Králové, 2020, 88 s. Diplomová práce.

Transhumanismus je myšlenkový směr, podle kterého člověk směřuje, za pomoci vědy a techniky, k překonání mezí svého živočišného druhu. Transhumanisté proto studují možnosti a důsledky vývoje a užití technik vylepšování lidského organismu. Cílem diplomové práce je zmapovat a kriticky zhodnotit jednotlivé proudy transhumanistického myšlení. Zvláště podstatné je zhodnotit argumenty užívané ve prospěch transhumanismu, a tak vyhodnotit jaké klady a zápory příslušný program má.

Klíčová slova: Transhumanismus, Biotechnologie, Bioetika, Filozofie identity

## Annotation

MALÍK, JAROSLAV. *Transhumanism*. Hradec Králové: Philosophical Faculty, University of Hradec Králové, 2020, 88 pp. Master's degree thesis.

Transhumanism is a way of thinking that man, with the help of science and technology, could overcome the limits of his species. Transhumanists therefore study the possibilities and consequences of the development and use of technology to improve the human body. The aim of this thesis is to map and critically evaluate the individual streams of transhumanist thought. It is particularly important to evaluate the arguments used in favour of transhumanism and thus to evaluate the pros and cons of the program.

Keywords: Transhumanism, Biotechnology, Bioethics, Philosophy of identity

## Obsah

1. Úvod.....	7
1.2. Historie pojmu a hnutí .....	7
2. Filozofický základ transhumanismu.....	11
2.1. Transhumanismus v rámci evoluce.....	11
2.2. Moderní transhumanismus.....	15
2.3. Posthumanismus .....	19
2.4. Problém osobní identity.....	23
2.5. Modely transhumanismu .....	28
3. Jak a proč vylepšit člověka?.....	32
3.1. Morfologická svoboda.....	35
3.2. Proaktivní princip .....	38
3.3. Měli bychom se stát post-lidmi?.....	41
3.4. Typy vylepšení .....	46
3.4.1. Fyzická vylepšení.....	47
3.4.2. Kognitivní vylepšení .....	52
3.4.3. Emocionální vylepšení .....	56
4. Argumenty biokonzervativců .....	59
4.1. Společenský argument .....	60
4.2. Esenciální argument.....	68
4.3. Argumenty o autonomii, autenticitě a identitě .....	76
5. Závěr .....	83
Seznam použitých pramenů .....	87
Literatura.....	87
Elektronické zdroje.....	87
Seznam obrázků.....	88

## Seznam použitých zkratk a termínů:

Deontologismus – směr normativní filozofické etiky, který soudí, že člověk se má rozhodovat a jednat podle pevných zásad povinnosti.

Echolokace – orientace živočichů v prostoru pomocí vysílání a zpětného přijímání ultrazvuku.

EPO – Erythropoetin.

Externalismus – filozofický směr, podle které mají na poznání rozhodující vliv hlavně vnější podněty.

Funkcionalismus – filozofický směr, který se snaží zodpovědět na otázku mysl/tělo problému. Pro funkcionalisty není důležitá podoba vnitřní konstrukce systému, ale to, jak tento design funguje.

Fyzikalismus – filozofický směr, podle něhož je všechno, co existuje, fyzikální podstaty a že neexistuje nic "nad" hmotným světem.

Gestalt – německy vzhled, podoba, vzezření.

IGF – 1 – inzulínu podobný růstový faktor.

Konsekncionalismus – směr normativních etických teorií, který tvrdí, že důsledky našeho chování jsou konečným základem pro jakýkoli úsudek o správnosti nebo nesprávnosti tohoto chování.

Materialismus – názor o prvotnosti hmoty před duchem, myšlením.

Morfologie – část mnoha věd, která se zabývá tvary.

Pragmatismus – filozofický směr, který staví do popředí konkrétní lidské jednání.

Superintelligence – intelekt, který vysoce převyšuje kognitivní výkon lidstva ve všech pro nás důležitých doménách.

TMS – transkraniální magnetická stimulace.

Unilaterální neglekt – porucha mozku způsobující zanedbávání levé poloviny vlastního těla a prostoru vůbec.

## 1. Úvod

V současné době neuvěřitelně rostou naše technologické možnosti. Jednou z těchto možností je, že časem integrujeme tyto technologie do nás samých a tím radikálně transformujeme to, čím jsme. To před nás staví zásadní otázku, měli bychom se vylepšit nebo ne? Tato práce se bude touto otázkou zabývat. V rámci tohoto problému existují dvě názorové skupiny. Na jedné straně máme transhumanisty, kteří věří, že tato transformace je nejen nutná, ale také prospěšná pro člověka jako takového. Na straně druhé máme takzvané biokonzervativce, kteří si stojí za tím, že by tato transformace měla nedozírné následky, které by měly negativní dopad na lidskou rasu. Proto jsou odpůrci této transformace a prosazují, že by tyto technologie měly být regulovány a zakázány.

Tato práce se bude skládat ze tří částí. V první části prozkoumáme transhumanistickou filozofii, abychom odhalili, co si transhumanisté přesně představují pod svým hnutím. Tato část představí tři různá pojetí transhumanismu a bude se zabývat jedním ze zásadních problémů pro transhumanistické hnutí, a to problémem osobní identity. V části druhé uvidíme, jak si transhumanisté představují transformaci člověka, specifické formy této transformace a jejich argumenty pro tuto transformaci. Závěrečná třetí část ukáže argumenty druhé strany této debaty, tedy strany biokonzervativců, proč bychom se měli této transformaci vyhnout.

### 1.2. Historie pojmu a hnutí

Předtím než začneme analýzu transhumanistické filozofie, je potřebné projít si historii pojmu transhumanismus a myšlenek s ním spojených. Touhu po tom posunout nebo přesáhnout lidské hranice můžeme nacházet už od nepaměti. Například v epice o Gilgamešovi se král snaží dosáhnout nesmrtelnosti. V historii jsme měli mnoho průzkumníků hledajících fontánu mládí či alchymisty snažící se vyrobit elixír, který by jim dal nesmrtelnost. Tyto snahy sebou samozřejmě přinášely i odpor. Starověcí Řekové mluvili o aroganci a přílišném sebevědomí při pokusech srovnat se s bohy, které

následně vedly k pádu dané osoby. Pozdější křesťané zaujali podobný postoj, Svatý Augustín byl proti takovému experimentování, bylo chápáno jako zahrávání si s ďáblem.<sup>1</sup>

Renesance přinesla podstatnou změnu takovýchto postojů. Protože s renesancí přišla představa humanismu, který přenesl odpovědnost za pochopení světa od církve do rukou normálních lidí. Lidé byli povzbuzováni k tomu, aby sami zkoumali svět okolo sebe. Takto se jak přírodní svět, tak i člověk dostal do středu zkoumání. Stejně tak tomu bylo tehdy, kdy se objevil ideál člověka, jako někoho, kdo je obeznámen se vším jak ve vědeckých, tak uměleckých či duchovních věcech. Důležité je zde poukázat na dílo od Giovanniho Pico della Mirandoly, „*O důstojnosti člověka*“ ve kterém píše, že člověk nemá jednu předem danou formu, ale že se proměňuje a je zodpovědný za svůj vlastní tvar. V takovém humanismu se nám odráží moderní transhumanismus.<sup>2</sup>

S osvícenstvím přichází skutečný průlom, kdy je člověk skutečně zasazen do přírodního světa a Bacon ve svém díle „*Novum Organon*“ mluví o tom, jak bychom měli ovládnout přírodu a následně využít naše objevy k tomu, abychom zlepšili lidský stav. Od tohoto okamžiku můžeme vidět, jak se vývoj blížil stále více k představě transhumanismu, skrze osvícenské zásady kritického přemýšlení a empirické vědy, ve kterých transhumanistické hnutí nachází své kořeny. Transhumanismus stojí na těchto a dalších osvícenských ideálech a toto hnutí se považuje za pokračovatele osvícenství.

Zasazení člověka do přírody dosáhlo podstatné změny s příchodem Charlese Darwina a jeho „*O původu druhů*“, kde člověk byl představen jako výsledek evoluce. Evoluce představuje člověka jako důsledek vývoje a zároveň nikoliv jako ukončený cíl, v rámci evoluce byl člověk pojat jako něco, co se proměňuje v čase. Ve spojení s principy osvícenství zde pak sílí představa člověka zasazeného do přírodního světa, ve kterém je pod vlivem přírodních zákonů. Pokud tyto zákony poznáme, tak je pouze otázkou času, než bychom jich využili k tomu, abychom proměnili člověka samotného.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> BOSTROM Nick. *History of Transhumanist Thought*. [online] 2011 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>>. s. 1–2

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 2

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 2–4



Samotný původ termínu *transhumanismus* by šlo dohledat v několika zdrojích. Dante Alighieri v roce 1312 ve své „*Božské komedii*“ používá termín *transumanare*, čímž je míněno přejít za hranice člověka, Dante to ale zde míní v duchovním smyslu. Další zmínku máme v 1935 od T. S. Eliota, který používá termín transhumanizován ve své hře *Koktejlový večírek*, zde je to však míněno ve smyslu osvěty, a ne jako technologická transformace. Nejlepší původ pro tento termín máme od Juliana Huxleyho, ten používá doslova termín *Transhumanismus*, který používá jako termín popisující, jak člověk zůstává člověkem i přesto, že neustále překračuje svá omezení a vytváří nové možnosti pro lidskou rasu. Huxley ale nevyvinul z toho pojmu čistě transhumanistickou filozofii a chápal ho spíše evolučně.<sup>4</sup>

Skutečný začátek toho, co bychom mohli nazvat moderní transhumanistická filozofie můžeme najít později, např. v práci Roberta Ettingera. Ten nejdříve psal o prospektech kryoniky jako jedné z cest k prodloužení lidského života. Kryonika je také jednou z technologií, kterou se transhumanisté zabývají. Ve své pozdější práci „*Man into Superman*“ z roku 1972 už argumentuje o tom, jak bychom skrze aplikaci technologií mohli vylepšit člověka. Ze stejné doby je také práce F. M. Esfandiaria, který se později přejmenoval na FM-2030. FM vyučoval sociální výzkum v New Yorku a založil skupinu optimistických futuristů, kteří si říkali UpWingers.<sup>5</sup> FM byl také první, kdo začal používat pojem *transhuman*. V knize „*Are you a Transhuman?*“ z roku 1989 nabízí různé definice toho, co by z někoho mohlo udělat trans-člověka. Trans-člověk je podle FM mezistupeň vzniku post-člověka, kde trans-člověk postupně směřuje svůj vývoj prostřednictvím toho, jak používá technologie, či jaký životní styl si volí. Trans-člověk se vyznačuje protézami, plastickými operacemi, intenzivním používáním telekomunikací, má tendenci držet kosmopolitní postoje, často cestuje, jde o ateistu, využívá zprostředkovanou reprodukci (in-vitro) a také odmítá tradiční rodinné hodnoty. FM bohužel příliš

---

<sup>4</sup> MORE Max The Philosophy of Transhumanism. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 20

<sup>5</sup> BOSTROM Nick. *History of Transhumanist Thought*. [online] 2011 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>>. s. 13

nevysvětluje, jak tyto vlastnosti svědčí o tom, že daný jedinec je nějak blíže k post-člověku.<sup>6</sup>

Ve stejné době také vznikaly další podobné místní skupiny, spojené svým entusiasmem k novým nadějným technologiím, jako je předtím zmíněná kryonika a také k věcem s tím souvisejících, jako je science fiction. Ed Regis humorně tuto skupiny dokumentuje v knize „*Great Mambo Chicken and the Transhuman Condition*“. Podstatným mezníkem je první vydání transhumanistického časopisu „*Extropy Magazine*“ z roku 1988, který spolu vydali Max More a Tom Morrow. Ti také o čtyři roky později založili Extropy Institute. Tento institut pořádal různé konference, ale hlavně vedl ke vzniku emailového seznamu s dalšími extropisty, který pak sloužil jako online fórum pro tehdejší komunitu. Extropie je koncept, který má sloužit jako opak entropie a má symbolizovat to, k čemu podle Maxe Mora má transhumanismus směřovat. Max More byl ten, kdo sepsal první definici transhumanismu tak, jak ho moderně chápeme, a přišel i se svou vlastní odnoží transhumanismu, kterou nazývá extropismus. Extropismus následoval ideje nekonečného rozvoje, dynamického optimismu a sebe-transformace. Max More se původně jmenoval Max O'Connor, ale změnil si příjmení na More, protože se to více blížilo jeho principu se neustále překonávat a dosahovat nových výkonů.<sup>7</sup>

V roce 1998 Nick Bostrom a David Pearce založili The World Transhumanist Association. Tato Asociace měla sloužit jako organizační bod pro všechny transhumanistické skupiny. Dalším cílem bylo prezentovat transhumanismus ve formě, která by byla lépe koncipovaná pro akademické bádání. Za tímto účelem vydali dva dokumenty, „*The Transhumanist Declaration*“ a „*Transhumanist FAQ*“. První stanovil základní principy a směr tohoto hnutí, druhý měl za úkol zodpovědět a rozšířit témata, kterými se toto hnutí zabývalo. Během let vzniklo několik dalších organizací zabývajících se specifickými tématy, jako je například prodlužování života, nebo legální implikace „sblížujících se technologií“, čímž je myšlena syntéza nano-bio-info-neuro technologií.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 13–14

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 14–15

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 15–16

## 2. Filozofický základ transhumanismu

Abychom mohli začít debatu okolo tohoto tématu, potřebujeme se nejdříve zorientovat v tom z čeho transhumanisté čerpají, na čem stojí jejich stanoviska a filozofie. V rámci tohoto hnutí se neustále objevují pojmy jako „transhumanismus“, „trans-člověk“ nebo „post-člověk“, jejichž význam je klíčový pro pochopení jejich názorů. Je zde důležité zmínit fakt, že transhumanismus není jedno ucelené hnutí, ale jde spíše o skupinu lidí, které spojuje zájem o specifické problémy, i když jejich postoje se často liší. V tomto duchu bude tato kapitola probíhat. V rámci této kapitoly předložím do kontrastu tři různá pojetí transhumanismu, které se liší právě v tom, jak definují tyto jednotlivé pojmy a na základě těchto definic vyvozují různé závěry. Nejdříve prozkoumáme původ pojmu transhumanismus a podíváme se, jak ho koncipoval Julian Huxley v rámci svého celkového pohledu na evoluci obecně. Dále prozkoumáme moderní transhumanismus, jak ho chápe většina transhumanistického hnutí na základě podání Maxe Morea. Také se zde zmíním o extropismu. Třetí pojetí bude Posthumanismus, kde jako zástupce uvedu Roberta Pepperella a Cary Wolfe, jejichž myšlenky se v mnoha věcech diametrálně liší od toho, jak se transhumanismus moderně koncipuje.

### 2.1. Transhumanismus v rámci evoluce

Jak už bylo zmíněno, první, kdo použil definici termínu transhumanismus byl Julian Huxley, přesněji tak učinil v knize *„Religion without Revelation“*. Zde uvádí následující definici: „Lidský druh, pokud si přeje, může překonat sám sebe – a to ne pouze ojedinele, jedna osoba jedním směrem a další jiným – ale lidský druh jako celek. Potřebujeme nové jméno pro tuto víru. Možná nám poslouží transhumanismus: člověk zůstává člověkem, ale překonává sám sebe, skrze realizaci nových možností svých a pro svou lidskou přirozenost.“<sup>17</sup> Tuto představu pak dále rozvádí v eseji *„Transhumanismus“*, kde tuto myšlenku zasazuje do vědeckého pokroku.

Popisuje, jak si skrze evoluci vesmír začíná uvědomovat sebe sama, ale zatím pouze v malém rozsahu a jen díky nám. Je tomu tak kvůli naší snaze sbírat informace o

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 7

světě skrze jednotlivé vědy. Píše, že kdysi Hobbes měl pravdu a lidská existence vsutku byla krutou a bolestivou záležitostí, ale skrze nové poznatky o světě, které jsme získali, se situace změnila. Skrze naše nově nabyté schopnosti a znalosti se skoro zdá, že stojíme v čele celého světa a je naší odpovědností se o něj starat.<sup>18</sup> Z tohoto důvodu Huxley cítí, že člověk teď má zodpovědnost obrátit pozornost na sebe sama, prozkoumat lidský druh jako takový. Velcí lidé v minulosti nám dali pouze náznaky toho, čeho může lidstvo celkově dosáhnout. Proto musíme prozkoumat naše hranice.<sup>19</sup> Když člověk takto učiní, tak by se pak měl snažit sám sebe vylepšit a překonat, aby mohl lépe vykonávat svoji funkci. Abychom ale mohli pochopit, co má přesně na mysli, musíme jeho výroky zasadit do celkového kontextu jeho myšlení.<sup>20</sup>

V eseji „*Re-definition of progress*“ nám předkládá, co on považuje za pravý pokrok v lidském myšlení. Začíná promluvou o mýtech, které před vědou sloužily lidem pro vysvětlování světa a jejich místa v něm. Přičemž podotýká, že nemá na mysli pouze velké společenské mýty, ale i ty mýty, které si daná osoba staví pro sebe sama. Pokrok sám je také určitý typ mýtu. Pokrok jako mýtus většinou zaujímá jednu ze dvou forem. První stojí na myšlence toho, že nám v cestě stojí pouze jedna překážka, kterou když překonáme, tak nastane nová utopická epocha. Proti této představě stojí myšlenka nevyhnutelného pokroku. Takové představy pokroku ale podléhají kritice, protože pokřívují přírodu, aby nějak naplňovala jejich prorocství. Právě proto o pokroku v tomto smyslu mluvíme jako o mýtu.<sup>21</sup>

Huxley ale pak konstatuje, že pokrok je v určitém smyslu i faktem. Zde má přesněji na mysli doktrínu vědeckého pokroku, která podle něj nevyhnutelně nahradí všechny dosavadní mýty o něm. To, k čemu se nás snaží navádět, je koncept evoluce v daleko širším smyslu. Podle Huxleyho, evoluce může popsat vývoj vesmíru jako takového. Proto mluví o tom, jak můžeme rozdělit tuto evoluci na tři sektory: anorganický, organický/biologický, a poslední psychosociální/lidský. Anorganický v sobě

---

<sup>18</sup> HUXLEY Julian. *New Bottles for New Wine*. [online]. London: Chatto & Windus. 1957 (22. 5. 2015). [cit. 12. 4. 2020]. Dostupné z: <<https://archive.org/details/NewBottlesForNewWine>>. s. 13–14

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 14

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 14–17

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 18–21

obsahuje nejvíce věcí a skládá se z čistě fyzických interakcí. Jde ale také o nejpomalejší proces, kde jednotlivé časové rámce skoro přesahují naše chápání, pro ilustraci si vezměte například život hvězdy.<sup>22</sup>

Biologický je daleko více omezený a vztahuje se pouze na živé tvory. Vývoj je zde uskutečňován skrze mechanismus přírodní selekce, která ve spojení s variací a reprodukcí vede k tomu, že tento sektor se vyvíjí daleko rychleji než anorganický sektor. Poslední lidský či psychosociální sektor je zase ještě více omezený než ten předchozí, a vztahuje se pouze na lidský druh. A znovu se nám tu objevuje nový mechanismus vývoje, a to soupeření jednotlivých idejí a hodnot ve vzdáleném vědomí sociálních bytostí. Zde tedy můžeme mluvit o takzvané vědomé či psychosociální selekci. Tady se pak jedná o vývoj nových sociálních kategorií, nových nástrojů a metod pro využití starých možností v kontrastu s biologickou evolucí, kde se jedná o proměnu právě těchto možností.<sup>23</sup>

Takže jak evoluce přechází z jednoho sektoru na ten další, objevují se nové metody jejího vývoje, které zrychlují její průběh. Také se v rámci jednotlivých sektorů zvyšuje komplexnost jednotlivých produktů této evoluce. Přičemž se nezvyšuje pouze komplexnost jejich organizace, ale také jejich mentálních schopností, tedy jejich kapacity pro získávání a organizování informací atd. Takže s těmito fakty se nám zdá, že pokrok vskutku není pouze mýtus. Podle Huxleyho můžeme tento trend interpretovat jako určitý směr, který evoluce sleduje.<sup>24</sup> Huxley konstatuje, že podle výsledků této evoluce můžeme usoudit, jak vývoj pokračuje. Podle něj je život nějak ze své vlastní podstaty něco víc než pouze anorganická hmota. Goethův „*Faust*“ nebo Beethovenova „*Pátá symfonie*“ pak očividně stojí nad díly pravěkých lidí. Jsou to právě tyto věci, ve kterých můžeme spatřit směr evoluce.<sup>25</sup>

V eseji „*Man's Place And Role in Nature*“ se zabývá člověkem v rámci tohoto procesu, protože chápe přírodu samu jako proces. Abychom tedy pochopili roli člověka

---

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 21–22

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 22–23

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 23–25

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 26

v přírodě, musíme pochopit jeho roli v tomto procesu. Huxley píše o různých koncepcích člověka v průběhu dějin. Jak se člověk nejdříve považoval za pána tvorstva, ale tato představa pak padla díky vědeckému podání a příchodu nových znalostí. Místo něj přichází pohled na člověka, jako na tvora, který spadá pod sféru evoluce. Jakou roli tedy člověk hraje v evoluci? Časově člověk není vrcholem evoluce, je jednou z epoch tohoto procesu. Nemůžeme říct, jak dlouho tento proces bude probíhat, ale podle Huxleyho můžeme předpokládat, že se lidé pohybují někde uprostřed tohoto vývoje, nejsme blízko začátku, ale ani konci.<sup>26</sup>

Důležitější je naše role jako nositelů další evoluce. Podle Huxleyho, evoluce skrze přírodní selekci došla k hranici svého potenciálu, ale psychosociální evoluce ještě ne. Lidé jsou tedy jediný druh schopný další radikální transformace a podstatného pokroku v evolučním procesu. Lidé takto slouží jako instrument evoluce. Je to právě naše schopnost vytvářet a reprodukovat kulturní procesy, které nás dávají do čela evoluce. Člověk je společenský tvor, a proto je vůdcem v rámci psychosociálního sektoru evoluce. To je to, co ho odlišuje od jiných dominantních druhů. Zatímco tyto druhy se postupně rozešly na různé evoluční větve, člověk, co se týče biologické stránky, se globálně moc neliší. Je tomu tak proto, že se naopak rozešel na různé kulturní linie.<sup>27</sup>

Pro Huxleyho člověk tedy není pouze produktem evoluce, ale jejím dalším propagátorem, a to je povinností člověka. To nám osvětluje, co si Huxley pod transhumanismem představuje, je to kulturní a technologický rozvoj, protože tyto věci jdou podle Huxleyho v ruku v ruce. To je podle něj povinností člověka v rámci tohoto velkého přírodního procesu. Chci upozornit na to, že Huxley takto vidí vývoj člověka. Člověk se podle něj vyvíjí kulturně.<sup>28</sup> V eseji „*New Bottles for New Wine*“ používá právě metaforu lahví od vína. V nás bylo původně víno, ale nyní se v nás nachází daleko jiný koktejl.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 41–44

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 48–51

<sup>28</sup> Tamtéž

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 96

A tento nový koktejl vede k prasknutí našich starých lahví. Nový koktejl si tedy vyžaduje nové lahve. Ale v této metafoře nemá myslí naši biologii, místo toho má na mysli nový systém, které by spojoval naše kulturní výtobytky. Tím starým systémem podle něj bylo náboženství, ale to padlo. Proto se Huxley obrátil k transhumanismu, jako k té nové lahvi pro náš nový koktejl. Věřil, že právě transhumanismus by byl tou novou vírou, která by nám sjednotila všechny naše nově nabyté znalosti a poznatky, a pak by je nasměrovala ke správnému cíli.<sup>30</sup> Je důležité podotknout, že Huxley nikdy pojmy jako trans-člověk nebo post-člověk nepoužil, protože nechápal transhumanismus jako přeměnu člověka v něco jiného, ale jako proces vývoje člověka obecně. Člověk v rámci tohoto procesu zůstával člověkem, ale překonával sám sebe. Z tohoto důvodu bych interpretoval Huxleyho tak, že člověk v jeho pojetí je sebe-přeměňující kategorie, která se v čase proměňuje.

## 2.2. Moderní transhumanismus

Od Huxleyho můžeme přejít k modernímu transhumanismu, k tomu jak ho chápe většina tohoto hnutí. Hned ze začátku je důležité konstatovat, že v transhumanistickém hnutí sice neexistuje jeden ucelený směr, ale můžeme pozorovat podobnosti, ve kterých se prolínají pohledy jednotlivých transhumanistů. Nejlepší způsob, jak demonstrovat tuto podobnost, je ukázat si definice tohoto hnutí, na kterých se většina transhumanistů shodne. Nejranější moderní definici máme od Maxe Morea, který definuje transhumanistické hnutí jako: „Filozofie života (jako extropické perspektivy), které směřují k pokračování a akceleraci evoluce inteligentního života za hranice současné lidské formy a lidských hranic s pomocí vědy a technologie, a které jsou vedeny principy a hodnotami podporujícími život.“<sup>32</sup>

Dále tu jsou dvě definice z „*Transhumanist FAQ*“, které slouží jako společné vyhlášení celého hnutí. První ho definuje jako: „Intelektuální a kulturní hnutí, které prohlašuje možnost a žádostivost po fundamentálním zlepšení lidské kondice skrze

---

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 18–99

<sup>32</sup> MORE Max The Philosophy of Transhumanism. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 15

aplikovaný rozum, obzvláště skrze rozvoj a zpřístupnění technologií, které zabraňují stárnutí a vysoce zlepšují lidské intelektuální, fyzické a psychologické schopnosti.“ Druhého definuje jako obor zkoumání: „Studie důsledků, příslibů a možných nebezpečí technologií, které nám umožní překročit fundamentální lidské hranice, a související studie etických věcí spojených s vývojem a využitím těchto technologií.“<sup>33</sup>

Takže nyní můžeme o transhumanismu mluvit třemi různými způsoby, jako o životní filozofii, jako o hnutí nebo jako o oboru zkoumání. Podle Morea bychom ho mohli popsat jako sekulární filozofické hnutí, které odmítá víru a nadpřirozeno ve prospěch etického směru, který je informován rozumem, vědou a pokrokem. Přičemž konstatuje, že se nám v pojmu „Transhumanismus“ skrývají dva důležité pojmy, a to „Transhumanismus“ a „Transhuman-ismus“. „Trans-humanismus“ nám ukazuje humanistické kořeny tohoto hnutí s jeho důrazem na pokrok jako něco pozitivního a žádostivého, společně důrazem na osobní zodpovědnost jeho dosažení, kde člověk je ten, kdo musí konat, aby přinesl novou a lepší budoucnost, která zlepší celkový stav člověka jako druhu. Místo toho, aby doufal, že nějaká nadpřirozená síla tak učiní za něj.<sup>34</sup>

„Transhuman-ismus“ nám pak ukazuje, že toto hnutí má také ambice, které přesahují program humanismu. Humanismus chce zlepšovat lidský stav pouze skrze kulturu a vzdělávání, transhumanismus chce změnit samotnou lidskou povahu skrze aplikovanou technologii. Transhumanisté vnímají lidskou přirozenost pouze jako jeden bod v rámci evoluce, od kterého se můžeme vyvinout dále, tak, jak my budeme považovat za vhodné. Konečným cílem je pak úplně přesáhnout lidské hranice a stát se tím, čemu transhumanisté říkají post-člověk. Proces vzniku a povahu post-člověka More definuje takto: „Stát se post-člověkem znamená překročit hranice, které určují méně žádostivé aspekty lidského stavu. Post-lidské bytosti by netrpěly chorobami, stárnutím

---

<sup>33</sup>BOSTROM Nick. *Transhumanist FAQ: A General Introduction*. [online] Verze 2.1 Los Angeles: World Transhumanist Association (Humanity+). 2003 [cit. 10. 6. 2018] Dostupné z: <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> s. 4

<sup>34</sup>MORE Max The Philosophy of Transhumanism. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 3–4



ani nevyhnutelnou smrtí. Měli by daleko větší fyzické schopnosti a svobodu formy... Post-lidé by také měli daleko větší kognitivní schopnosti a více vytríbené emoce...“<sup>35</sup>

Pokud bychom pak měli mluvit o nějaké ucelené transhumanistické filozofii, tak bychom mohli mluvit o extropismu, který byl také první takovou filozofií. Extropismus byl poprvé ustanoven publikací extropických principů v roce 1990. Klíčový pojem je už zmíněná extropie, kterou More definuje jako: „míra inteligence, funkčního řádu, vitality, kapacity a úsilí inteligentního či organizačního systému k vylepšení.“ Nejnovější verze obsahuje principy postupného rozvoje, sebe-transformace, praktického optimismu, inteligentních technologií, otevřené společnosti, sebe-směrování a racionálního myšlení.<sup>36</sup> Tyto principy představují jednotlivé aspekty extropie. Extropie představuje postupné překračování našich hranic, které vede ke zdravému růstu. Toto překračování je umožněno právě osobní transformací, ať už tradičními metodami, či skrze aplikovanou technologii. To nám umožňuje rozšiřovat naše kognitivní a psychologické možnosti.<sup>37</sup>

Za tímto účelem je zapotřebí být proaktivní, k tomu slouží optimismus, který dodává energii našemu jednání. Inteligentní technologie je pak zapotřebí kultivovat nejenom z jejich vlastní hodnoty, ale také jako efektivní nástroje pro zlepšení života překonávání našich hranic. To je však možné jenom v otevřené společnosti, která dává prostor takovému rozvoji a kultivaci. To jde pak vztáhnout nejenom na společnost ale i jedince, kteří musejí mít právo sami sebe směrovat. Proto musíme respektovat individuální schopnosti jedince v této oblasti. Nakonec, abychom tohoto cíle mohli dosáhnout, tak nesmíme spoléhat pouze na slepou víru, místo toho nám poslouží náš rozum, který nás povede k tomu se neustále učit a chápat nové perspektivy, které povedou k inovaci.<sup>38</sup>

Skrze tyto principy se More snaží představit hlavní hodnoty, které by podle něj většina transhumanistů měla přijmout. Takže nám zde ukazuje transhumanismus, který dává důraz na vývoj. Není zde nějaký perfektní stav, kterého bychom mohli dosáhnout,

---

<sup>35</sup> Tamtéž

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 5

<sup>37</sup> Tamtéž

<sup>38</sup> Tamtéž

ale spíše se jedná o nekončící proces. Z tohoto důvodu, když mluví o otevřené společnosti tak popisuje ideální stav jako Extropii. Extropie je kategorie podobná utopii, ale s jedním zásadním rozdílem. Utopie je konečným stav, ale Extropie je stav stále pokračujícího pokroku, je to stav, kde je tento nekončící pokrok je udržován. Přestože More chápe tyto hodnoty jako přijatelné pro většinu členů hnutí, tak konstatuje, že je zde i několik členů, kteří některé z těchto principů odmítají. Například pokud by někdo dával větší důraz na „Transhuman-ismus“ na úkor „Trans-humanismu“ tak by mohl odmítnout princip otevřené společnosti.<sup>39</sup>

Jak si ale transhumanisté stojí, když jde o jejich filozofické pozice? Z epistemologického hlediska se řadí mezi silné racionalisty. Zde se promítají jejich osvícenské kořeny, protože transhumanisté silně věří ve vědeckou metodu a kritické myšlení. Velké množství členů se zabývá biasy a dalšími zkratkami našeho myšlení a snaží se o jejich překonání. Kromě tohoto jádra v jejich přesvědčení se epistemologické postoje transhumanistů mohou radikálně lišit. Někteří se drží Peirceho pragmatismu, jiní zastávají nějaké formy externalismu. More sám prosazuje kritický racionalismus. Pro naše zkoumání jsou možná důležitější jejich metafyzické postoje, protože ty velice zasahují do jádra tohoto hnutí. V tomto ohledu se transhumanisté označují za materialisty, fyzikalisty a funkcionalisty. Takže zastupují pozici, že všechny procesy ve světě jsou fyzické procesy, tudíž každý proces je redukovatelný na fyziku. Naše já je podle nich vytvářeno nějakým fyzickým procesem, který nemusí být nutně spojen s naší biologickou podstatou. Vše, co je zapotřebí, je nějaké fyzické medium. Tato jejich pozice plyne z jejich zájmu na technologicky založené transformaci člověka.<sup>40</sup>

Nejradikálněji se asi transhumanisté liší ve svých etických postojích. Ještě se shodnou na morálním statutu různých bytostí, kde aplikují universální standard, podle kterého jsou souzeny na základě podobných charakteristik. Takže bytosti s podobnou úrovní vědomí mají podle nich stejný morální status nehledě na to, jestli se jedná o lidi, kyborgy, umělé inteligence nebo mimozemšťany. Dále se však rozcházejí. Mezi transhumanisty najdeme jak konsekvenzialisty, tak deontology, avšak čistý

---

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 5–6

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 6–8

deontologismus je poněkud vzácný, většinou se jedná o etiku na základě ctnosti. Mnoho prominentních transhumanistů prosazuje nějakou formu utilitarismu, nejradikálnější v tomto smyslu je asi David Pearce, který prosazuje svoji myšlenku hedonistického imperativu.<sup>41</sup>

Ve shrnutí můžeme říct, že moderní transhumanistické hnutí je velice různorodé. Pro nás dále bude hlavně důležité jádro jejich přesvědčení, které má své kořeny v humanismu a osvícenství. Tudíž věří v sílu lidského rozumu, který nám právě poskytuje unikátní možnosti změny našeho stavu. Jsou to tyto kořeny, které propůjčují transhumanismu představu relativně stabilního lidského já. Transhumanisté rozhodně neodmítají, že člověk je podroben evoluci, ale právě kvůli jejich ovlivnění osvícenskými představami se zabývají myšlenkou post-člověka. Tento jejich základ jim poskytuje myšlenku ohraničeného já, ale zatímco se osvícenství potýkalo s ideou jednoduchého uceleného já, tak se transhumanismu potýká se složitějším a tajemnějším já, které nám odhalily neurovědy. Později se budeme zabývat jejich řešením tohoto problému.

### 2.3. Posthumanismus

Nyní bych chtěl dát moderní transhumanismus do kontrastu s jiným hnutím, které se také nějak vypořádává s humanismem a tím je posthumanismus. Posthumanismus je myšlenkový směr, který je úzce spjat s postmodernismem. Cary Wolfeová se ve své knize „*What Is Posthumanism*“, odkazuje na výroky Foucaulta, který podle ní začal tento myšlenkový směr. Foucault tvrdil, že moderní člověk tak jak ho známe, je vlastně vynález moderní doby, je to konstrukce, kterou nám vlastně dal humanismus. Čím více se však zabýváme tímto člověkem, tím více se začíná ztrácet. Její posthumanismus má pak demonstrovat, jak se tato konstrukce postupně ztrácí v rámci vývoje kultury, sociálních věd a technologických výtvarků. Cílem je člověka zasadit zpět do jeho prostředí.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 13

<sup>42</sup> WOLFE Cary. *What Is Posthumanism?* 1.vyd. Mineapolis: Minnesota University Press. 2010 ISBN 978-0-8166-6614-0. s. xii

Cary Wolfeová se hned v úvodu vypořádává právě s transhumanismem, který podle ní nemá s jejím posthumanismem nic společného. Je tomu tak protože je vidí jako dva opačné směry. Transhumanismus v jejím pojetí pracuje na tom, aby jedince neboli to naše lidské já, více opodstatnil, právě skrze jejich aplikace technologii. Transhumanismus je v určitém smyslu intenzifikací humanismu. Humanismus stojí na rozeznávání mezi člověkem a zvířetem, kde se jedná o dvě rozdílné kategorie, které se liší ve vlastnostech. Člověk se rodí tak, že uniká před svou materiální a zvířecí podstatou, k tomu mu může transhumanismus velice pomoci. V tomto smyslu je pak Posthumanismus opakem transhumanismu. Posthumanismus se naopak snaží o to, aby člověka navrátil zpět do jeho původní formy. Wolfeová přirovnává svoje pojetí posthumanismu k Lyotardovu pojetí postmoderny, který jí zasazuje jak před modernu, tak i za ni. Stejně tak posthumanismus leží jak před humanismem, protože zasazuje člověka zpět do jeho původní podoby, ale také za ním, protože ukazuje na ten historický moment, kdy kulturní vývoj postupně decentralizoval humanistickou konstrukci člověka.<sup>43</sup> Wolfeová pak v důsledku transhumanismu odmítá a označuje ho za podřadnou formu posthumanismu.<sup>44</sup>

Robert Pepperell ve své knize „*The Posthuman Condition*“, popisuje stav člověka, který je velice podobný tomu, co nám řekla Wolfeová. Podle něj se blíží to, čemu říká post-lidská éra. Je to mu tak právě proto, že koncepce člověka, kterou nám dal humanismus se zdá stále více a více neudržitelná. Za to může pokrok spojený s umělou inteligencí, organickými počítači a s genovým inženýrstvím, který se blíží ke vzniku bytostí, které by se nám mohly vyrovnat, nebo nás i překonat. Z těchto důvodů zastaralé humanistické koncepce člověka přestávají platit. Pepperell také mluví o rostoucích zjištěních, které máme o propojenosti vesmíru. Tyto fakta podle něj také podvracejí myšlenku ohraničeného člověka.<sup>45</sup>

Pepperell používá pojem „*post-lidské*“, skrze který chce vyjádřit několik věcí. Za prvé chce takto popsat už předtím zmíněnou novou éru, která podle něj přijde po

---

<sup>43</sup> Tamtéž, s. xii – xv

<sup>44</sup> Tamtéž, s. xvii

<sup>45</sup> PEPPERELL Robert. *The Posthuman Condition: Consciousness beyond the brain*. 1. vyd. Bristol: Intellect Books. 2003. ISBN 1-84150-048-8. s. iii

humanismu. Za druhé chce tímto slovem zachytit radikální transformaci, kterou podle něj pojem člověka v blízké době podstoupí. Za třetí skrze něj referuje ke konvergenci, ke které technologie a biologie směřuje. Samotným termínem post-lidského stavu pak míní stav, ve kterém se najdeme po této transformaci.<sup>46</sup> V jednotlivých kapitolách pak ukazuje, jak se post-lidské ideje a kategorie začínají promítat do jednotlivých oblastí. V první kapitole mluví o vědomí a filozofii mysli, kde mozek postupně přestává být centrum mysli, a objevují se koncepty rozprostraněné nebo vtělené mysli. Zde například cituje pokroky v umělé inteligenci, kde toto pojetí mysli nabývá na síle.<sup>47</sup>

V rámci této kapitoly také zkoumá koncepci rozmazaného člověka, která stojí v opozici k představě ohraničeného člověka. Podle něj si nemůžeme být jistí, kde člověk začíná a kde končí, do jaké míry je. Nemůžeme ale mluvit o člověku, který by byl úplně neohraničený, protože člověk závisí na svém prostředí, je s ním propojen, takže v určité míře člověk je ohraničený, ale záleží na tom jak moc. Podle něj proto můžeme o člověku mluvit pouze jako o přiblížení, můžeme pouze odhadovat, kde člověk v prostředí stojí.<sup>48</sup> Jak nejasné může být odhadnout lidské hranice, pak ilustruje na příkladu se svou kočkou.

Jeho kočka ví, kdy k nim domů přijde jeho žena, která ji má nakrmit. Přestože k hlavním dveřím přijde mnoho různých lidí, tak jeho kočka dokáže na dálku rozpoznat, kdo se ke dveřím blíží a následně vyběhnout, přestože není nikde vidět, kdo přichází. Mohli bychom se pak ptát, kde Pepperelleho žena vlastně pro jeho kočku končí. Podobné příklady pak předkládá se psy, kteří podobně dokážou rozpoznat lidi na dálku, kvůli jejich pachu.<sup>49</sup> Když přijmeme tento fakt společně s myšlenkou rozprostraněné mysli, tak v důsledku nemůžeme říct, že člověku je něco vnější, protože nemůžeme přesně určit hranici člověka, ať už fyzicky nebo mentálně. Post-lidská koncepce člověka je pak taková, že musí být kontinuum, ve kterém je mysl, tělo a prostředí propojeno.<sup>50</sup> V dalších kapitolách pak následně postupuje velice podobně. V kapitole o vědě postupně předvádí, jak o moc více komplexní realita je. Jak naše měření nemusí být přesná, příčina

---

<sup>46</sup> Tamtéž, s. iv

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 17–18

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 20–21

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 21

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 22

a důsledek může být iluzí a tak je možné, že se k vrcholnému řešení všeho nikdy nedostaneme. Důležité pro jeho celkovou koncepci je představa, že možná vše je ve své podstatě pouze energie, tudíž opět v podstatě nerozlišitelné.<sup>51</sup>

V konečné kapitole nám pak Pepperell předává svou koncepci posthumanismu, společně s jeho posthumanistickým manifestem, podobně jak učinil Max More s extropismem. Pepperell přirovnává situaci s člověkem k situaci, do které se dostal bůh. Na začátku jsme měli tři věci, Boha, člověka a přírodu, kde lidé se museli spoléhat na boha.<sup>52</sup> Ovšem s vývojem vědy a s příchodem humanismu bůh přestal být zapotřebí, místo něj přišel člověk a ten se nyní stal pánem.<sup>53</sup> V současnosti je člověk v podobné situaci, protože člověka přestává být zapotřebí, tudíž to vypadá, že ve finále to bude příroda, která ho nahradí. Právě kvůli komplexitě, kterou objevujeme, se ukazuje, že člověk možná nebude schopen zachytit přírodu ve své celosti, jak se domníval Laplace.<sup>54</sup>

O této myšlence pak v důsledku post-lidský stav podle Pepperella je, o konci mylné humanistické představy mocného člověka, který vládne právě kvůli svým unikátním schopnostem. Dále je pak o nevyhnutelné evoluci života, která diktuje to, že pokud je pro člověka výhodné spolupracovat s mechanickými systémy nebo do těchto systémů sebe sama integrovat, tak by tak měl učinit. Pokud se objeví bytosti srovnatelné s člověkem, tak se s tím člověk bude muset nějak vyrovnat. Tento stav je ve finále o tom, jak žijeme, jak se chováme ke světu. Zde Pepperell cituje mnoho hnutí, která vystupují proti mnoha selháním humanismu, jako například hnutí zvířecích práv nebo feminismus. Jde o rozeznání toho, že člověk ve výsledku není příliš oddělený od světa, ale je spíše jeho neoddelitelnou součástí. Otázkou tedy není, jestli se objeví nové bytosti srovnatelné s člověkem, to je podle Pepperella jasnou věcí, spíše bychom se měli ptát, proč dopomáháme k jejich vzniku a za jakým účelem tak konáme.<sup>55</sup>

Posthumanismus v těchto dvou pojetích, které jsme si představili, je vskutku protikladem transhumanismu. Transhumanismus chápe člověka jako odděleného

---

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 48-65

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 155–157

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 160-161

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 161

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 171–172

jedince. Člověk je druh, který lze definovat. Proto pokud známe jeho hranice, jeho typické vlastnosti, tak jej můžeme vylepšit, nebo alespoň překonat. Posthumanismus pak následně tvrdí opak, že člověk je neohraničený, a to do takové míry, že se ve světě ztrácí. Skrze proces transhumanismu se člověk stále více prosazuje, stává se lepším. Skrze proces posthumanismu naopak člověk postupně mizí a ztrácí se v prostředí a ve světě. Přičemž jak jsme viděli, jak transhumanisté, tak i posthumanisté mluví o vlivu těch samých technologií, a přesto dojdou ke dvěma rozdílným závěrům, kvůli jejich odlišnosti v tom, jak chápou identitu člověka.

## 2.4. Problém osobní identity

Předchozí kapitola nás přivádí k tomu identifikovat, jak transhumanisté chápou identitu člověka. V tomto směru transhumanisté zdělili rozporuplné myšlenky od osvícenských filozofů, kteří se snažili odstoupit od představy imateriální lidské duše, která byla darována bohem. Například John Locke neviděl důvod předpokládat duši proto, aby člověk měl identitu. K tomu mu podle něj stačila jeho schopnost myslet. Specificky šlo o to, že mysl má přístup k paměti, tím by si pamatovala své předchozí já. Skrze paměť mysl mohla sebe sama sledovat a zachycovat se pomocí této reflexe. Tento fakt byl pak pro něj důležitý pro morální zodpovědnost, bez myšlenky vlastního já bychom neměli myšlenky vlastní osoby, která něco vykonala v minulosti, za co by pak měla být potrestána, nebo odměněna.<sup>56</sup>

Problém ale nastal s dalším zkoumáním našeho vědomí, které odhalilo chybu v této teorii. Přesněji šlo o Davida Humea, který zavedl do této tematiky daleko radikálnější empirismus než Locke. Podle Humea představa nějakého já byla iluze, která vznikla v rámci proudu smyslových percepcí a myšlenek které nevytváří celek. Paměť nám podle něj pomohla vytvořit iluzi nějakého uceleného já, ale ve skutečnosti se podle něj neustále proměňovaly naše mentální stavy, a proto nešlo o žádném uceleném já skutečně mluvit. V rámci osvícenského projektu ale byly Humovy myšlenky opomenuty,

---

<sup>56</sup> HUGHES James. Transhumanism and Personal Identity. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 227-228

protože nešly dohromady s plánem postavit novou společnost racionálních činitelů, kde bylo zapotřebí mít ohraničené jedince.<sup>57</sup>

Tato debata znovu začala ve 20. století, kdy se objevily neurovědy. Ty začaly sbírat poznatky o fungování mozku. Zkoumaly pacienty s degenerativními chorobami mozku, které ukázaly, jak snadno se může představa identity daného člověka rozpadnout. Poruchy osobnosti ukázaly na to, že jsme tvořeni snůškou myšlenek a tužeb, což ukázalo na možnost pravdivosti Humeoských tvrzení. Behaviorální ekonomové provedli velice podobné dekonstrukce, které ukázaly, že představa člověka, jako „Homo economicus“ také padá, protože se zdá, že naše preference a počínání nejsou racionální. V tomto smyslu se transhumanisté dostávají do slepé uličky, protože se snaží tato dvě různá pojetí zcelit a zároveň prosazují kroky, které by ještě více ovlivnily osobní identitu člověka.<sup>58</sup>

Transhumanisté nám typicky představují určitou trajektorii přeměny člověka. Na začátku tohoto vývoje stojí normální člověk, jak ho známe, který není nijak vylepšený. Následně ale tento člověk podstoupí několik vylepšení, například si vylepší kapacitu své paměti, nebo podstoupí nějaký druh terapie, která má prodloužit jeho délku života. Tím nám vzniká vylepšený člověk neboli kyborg. Tyto vylepšení se akumulují tak dlouho, že nakonec tento jedinec výrazně přesahuje všechny schopnosti normálního člověka, tudíž už o něm můžeme mluvit jako o post-člověku. Vývoj ale nemusí skončit ani zde, transhumanisté se také často zabývají představou superintelligence. Jedná se o super inteligentní umělou inteligenci, která by byla schopná vynalézt ještě radikálnější kognitivní vylepšení, které by nakonec z našeho post-člověka také učinilo superinteligenci.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 228

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 228–229

<sup>59</sup> SCHNEIDER, Susan. Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons. In *ScholarlyCommons* [online] Philadelphia: University of Pennsylvania. 7. 1. 2008 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <[https://repository.upenn.edu/neuroethics\\_pubs/37](https://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37)>. s. 3–4



Jaké pojetí osobní identity transhumanisté předkládají? Podle Susan Schneiderové můžeme mluvit o čtyřech soupeřících pojetích osobní identity:

1. Ego teorie – identitu člověka tvoří jeho nefyzická duše nebo mysl, přičemž tato duše nebo mysl dokáže přežít i po smrti člověka
2. Teorie psychologické continuity - naše já je v podstatě tvořeno našimi vzpomínkami a naší schopností reflektovat nad námi samotnými (Locke) nebo obecněji, tvoří nás naše psychologická konfigurace
3. Materialismus – já je tvořené materiálem těla.
4. Teorie žádného já – žádná metafyzická kategorie já neexistuje. Ať už jde o gramatickou fikci (Nietzsche), snůšku impresí bez základního já (Hume) nebo o neexistenci osob obecně (Buddha, Parfit)<sup>60</sup>

V rámci těchto pojetí pak můžeme mluvit o tom, že většina transhumanistů se drží druhého pojetí. Musíme brát v potaz, že transhumanisté se často opírají o počítačovou teorii mysli. Kde mysl je v podstatě program, který běží na hardwaru mozku, a tento program je pak nějaký algoritmus, který mysl vypočítává, to je to, co pak mohou kognitivní vědy odhalit. Takže materialismus nepřipadá v úvahu společně s Ego teorií a Teorií žádného já, kvůli jejich osvícenským závazkům. Proto v „*Singularity is Near*“ Ray Kurzweil argumentuje pro druhé pojetí, kde je člověk podle něj tvořen ne skrze materiál, který ho tvoří, protože ten se v čase proměňuje, ale skrze vzorce svého chování, které vyplývají z jeho psychologické nebo neurální konfigurace. Tento postoj pak získal jméno „*patternism*“, podle kterého je identita zachována právě tehdy, pokud je zachován vzorec daného člověka. Tímto způsobem pak můžeme převést vědomí daného člověka do jiné formy (např. do počítače) a identita je stále zachována.<sup>61</sup>

V rámci transhumanismu můžeme mluvit o různých variantách patternistického pohledu. Max More vyvinul takovou koncepci v rámci své doktorské práce, ve které se zabývá právě Parfitovým ne-esencialismem a tím, jak tento pohled může ovlivnit náš pohled na lidskou identitu v rámci debaty o lidském vylepšení. V této práci More

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 5–6

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 6–7

argumentuje ve prospěch Parfitova pohledu, ale přesto si myslí, že identitu lze zachovat. Podle Morea, pokud je radikální přeměna v souladu s hodnotami, které daný člověk má nebo jejich splněním, tak můžeme mluvit o zachování identity. V Moreově pojetí totiž nejde o psychologický vzorec, ale o soubor hodnot, které utváří identitu člověka. Specificky podle Morea většina lidí považuje sebe-transformaci za hodnotnou, takže lidé, kteří mají takovou hodnotu, zůstanou sami sebou i po transformaci. More ale podotýká, že tomu tak není u všech, takže ti, kteří nepovažují sebe-transformaci za hodnotu, by vskutku ztratili svou identitu po transformaci.<sup>62</sup>

Jako další příklad si můžeme uvést Marka Walkera. Ten vytváří implicitní pojetí patternismu, kde mu jde hlavně o zachování proudu vědomí. Walker píše o tom, že kdybychom podstoupili transformaci, která by byla příliš radikální, tak bychom mohli přijít o naši identitu kvůli rychlosti této proměny. Proto je proponentem pomalé a postupné transformace, kdy je člověk vylepšován po krátkých intervalech (postupně), aby se předešlo ztrátě identity. Takže jak More, tak Walker, oba připouštějí, že existují určité způsoby transformace, které mohou vést ke ztrátě identity, ale pokud budeme dodržovat určité kroky, tak se tomu můžeme vyhnout.<sup>63</sup>

Patternismus sebou přináší několik filozofických problémů. Představme si případ, kde já podstoupím vylepšení, které mi z paměti vymaže pár vzpomínek. Podle vymezení patternismu je poněkud nejasné, jestli bychom mohli mluvit o tom, že moje identita byla zachována. Susan Schneiderová zde cituje příklad od Thomase Reida. Ten nám představuje příklad důstojníka, kterému se za života udály tři věci. Jako malý kluk byl zmlácen, za to že kradl z ovocného sadu. Později během bitvy ukradl vlajku nepříteli. Nakonec byl ve stáří povýšen na generála. Problém tkví v tom, že když kradl tu vlajku, tak si pamatoval to zmlácení, ale když byl povýšen, tak si pouze pamatoval tu krádež té vlajky, a to zmlácení už ne.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> HUGHES James. Transhumanism and Personal Identity. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 230

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 230–231

<sup>64</sup> SCHNEIDER, Susan. Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons. In *Scholarly Commons* [online] Philadelphia: University of Pennsylvania. 7. 1. 2008 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <[https://repository.upenn.edu/neuroethics\\_pubs/37](https://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37)>. s. 7–8

V tomto příkladu máme případ přechodné identity, kde se  $A=B$ , následně se  $B=C$  tudíž pak musíme říct, že  $A=C$ . Patternismus by souhlasil, že důstojník je vskutku ta stejná osoba jako ten chlapec, a že důstojník je ta samá osoba jako generál, ale nemohl by říct, že chlapec je stejná osoba jako generál. Takže pak v důsledku nemůžeme říct, že v rámci patternismu je možná přechodná identita, a pak podle Schneiderová nemůžeme o patternismu mluvit jako o skutečné teorii identity. Samozřejmě bere v potaz, že by transhumanisté mohli najít cestu ven z tohoto problému.<sup>65</sup>

Možná by mohli použít poznatky kognitivních věd. Za předpokladu, že si lidé uchovávají identitu od jednoho momentu k druhému, bychom pak na tomto základě mohli vymyslet několik druhů vylepšení a terapií, které by napodobovaly přirozené procesy přeměny v lidském mozku a transformovaly by ho způsobem, který by zachoval osobní identitu. Musíme si ale položit otázku, stačily by tyto metody pro radikální změny, které transhumanisté chtějí nastolit? Jak jsme viděli v jejich představě vývoje, tak transhumanisté chtějí časem z lidí udělat superinteligence. Mohl by si člověk po takovém radikálním vylepšení skutečně zachovat svou osobní identitu? Pokud si nechám udělat kognitivní vylepšení, které mi umožní dosáhnout lepších školních výsledků, zachovám si identitu? Co když si nechám přidat úplně nový smysl, například echolokaci, budu stále sám sebou? Takže si můžeme představit celou škálu vylepšení, kde na jedné straně máme vylepšení poměrně neškodné a na druhé straně vylepšení neuvěřitelně radikální. Extrémy je snadné identifikovat, ale cesta k superinteligenci může vést skrze ty vylepšení, které stojí uprostřed, kde nám nemusí být jasno, jaký bude výsledek.<sup>66</sup>

Ukazuje se, že patternismus, jako pojetí osobní identity má mnoho problémů, které transhumanisté budou muset vyřešit, nebo si zvolit jiné pojetí osobní identity. Jsou zde transhumanisté, kteří nestojí za patternistickým pojetím osobní identity. Můžeme si zmínit například Jamese Hughese, který prosazuje Teorii žádného já, osobní identita je podle něj iluze. Důsledkem transhumanistického snažení bude podle něj post-liberální společnost, která zaujme úplně jiné politické, sociální a právní stanoviska než osobní

---

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 8

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 8–9

identitu. Jaká tyto stanoviska budou, nemůžeme úplně vědět, můžeme pouze spekulovat.<sup>67</sup>

Máme zde tedy možnost situací, kde skrze transhumanistické snažení dojde k postupné erozi našeho chápání osobní identity. Jde o případy, kde identita lidstva nepřežije, a je nahrazena novou formou. Můžeme si představit několik různých scénářů, kde lidstvo je omezeno na několik specifických variant neurální kompozice, nebo kde u lidí je osobní identita popřena ve prospěch kolektivní identity. Možná si lidé i z vlastní vůle zvolí mít schopnosti, které jsme dosud připisovali pouze jogínům, jako schopnost tělesné neohraničenosti nebo empatické jednoty s dalšími lidmi. Toto je nebezpečí, kterého si transhumanisté jsou velice vědomi.<sup>68</sup>

Nick Bostrom se v „*Existential Risks*“ zabývá situacemi, kde lidstvo sice nevymře, ale jeho forma je radikálně pozměněna. Jeden příklad, který uvádí, je svět, který se hnal za vylepšením na základě kapitalistického soupeření. Zde v důsledku máme svět, který je velice technologicky vyspělý, obývaný mnoha složitými stroji, ale na jejich individuálním prospěchu v rámci celku příliš nezáleží. Je možné pak následně debatovat, jestli jde o katastrofu či ne. Jestli se rozhodneme chápat transhumanismus jako humanistický projekt, tak bychom měli tyto možnosti chápat jako selhání, protože jde o světy, kde už neexistují osoby jako takové. Ale pokud má Teorie žádného já pravdu a žádná skutečná identita člověka v podstatě neexistuje, měli bychom se skutečně snažit vyvarovat těmto situacím a stále žít v iluzi, že jsme jedinečnými jedinci?<sup>69</sup>

## 2.5. Modely transhumanismu

Takže si můžeme představit tři různé modely, které popisují transhumanismus jako proces přeměny člověka. Huxley, jak jsme viděli, mluví o překračování/přecházení člověka, kde ale člověk zůstává člověkem. Můžeme tak mluvit o modelu přecházejícího/překračujícího transhumanismu. Zde transhumanismus je proces

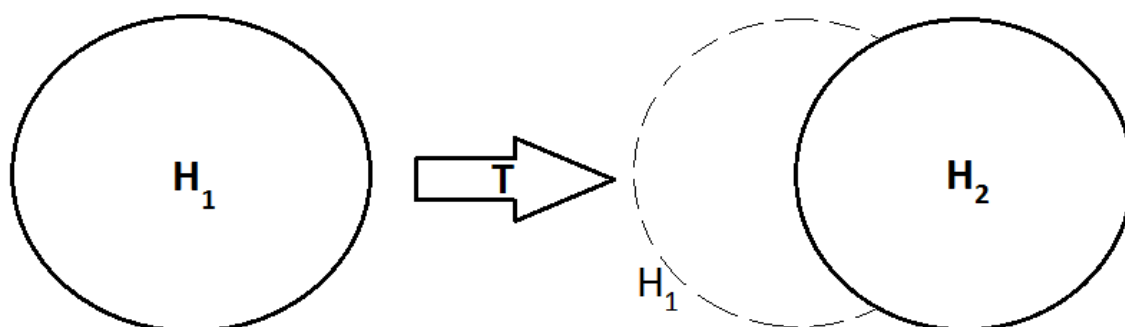
---

<sup>67</sup> HUGHES James. Transhumanism and Personal Identity. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). The Transhumanist Reader. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 231

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 231–232

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 232

překračování člověka, při kterém se mění jeho obsah, ale to, co ho stále utváří, jsou jeho schopnosti. To, co se při každém překročení mění, je, jak člověk využívá svých možností ke stále novým věcem. Sféra vlivu člověka se nemění, ale přesto je zde vývoj člověka do určitého směru, probíhá zde evoluce. Takže v jeho pojetí je transhumanismus proces  $T$ , který se týká lidského druhu  $H_1$  tak, že se  $H_1$  postupně stane  $H_2$ , tedy  $H_1 \rightarrow H_2$ . Schematicky by tento proces vypadal následovně:



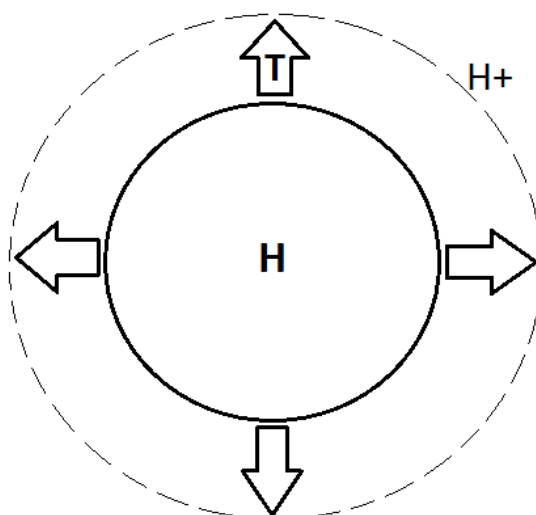
Obrázek 1. - Přecházející transhumanismus. Obrázek Jaroslav Malík.

Je to pozvolný proces, kde se člověk postupně proměňuje, aby nakonec byl k nepoznání, takže část předchozího stadia v člověku zůstává, na předchozích poznacích se staví. Postup by pak pokračoval číselnou řadou po  $H_2$  bychom měli  $H_3$  atd. V Huxleyho modelu, jak už bylo řečeno, nenajdeme termíny jako post-člověk, trans-člověk nebo cokoliv by takové termíny připomínalo. To na mě působí dojmem, že v Huxleyho modelu člověk figuruje jako proměnlivá kategorie. To, co tuto kategorii utváří je rámec schopností, to utváří její hranice, ale to, jak tyto schopnosti používá, následně proměňuje její obsah. Huxley samozřejmě nebral v úvahu teze pozdějších transhumanistů, kde máme technologie, které rozšiřují naši sféru vlivu. Šlo by ale tento model nějak adaptovat na naši dnešní situaci?

Já soudím, že by šlo argumentovat, že člověk je hraniční koncept. Vezměme si škálu inteligence, kde na jedné straně máme člověka mentálně postiženého a na straně druhé máme genia. Jde o dva jedince, kteří mají radikálně odlišné schopnosti, je mezi nimi jasný kvalitativní rozdíl. Přesto bychom ale oba popsali jako lidi. To nám napovídá,

že je zde určitá hranice, kterou když nějaký tvor překročí, tak se stane člověkem. Na tom, jak moc tento tvor tuto hranici překračuje, pak nemusí záležet. Takže pokud taková hranice existuje, mohli bychom říct, že nezáleží na tom, jak moc se daná sféra vlivu může zvětšit, dokud daná bytost splňuje základní požadavky na to být považována za člověka. Takto by se mohl udržet koncept člověka jako proměnlivé kategorie, která se vyvíjí určitým směrem.

Pro moderní transhumanisty je transhumanismus proces  $T$ , který se týká lidského druhu  $H$ , jenž z něho učiní nový post-lidský druh  $H+$ . Protože se moderní transhumanisté výhradně zabývají tím, jak člověka vylepšit, tak, aby z něho učinili post-člověka, tak jejich model transhumanismu nazývám vylepšující transhumanismus. Schematicky bych ho vyobrazil takto:

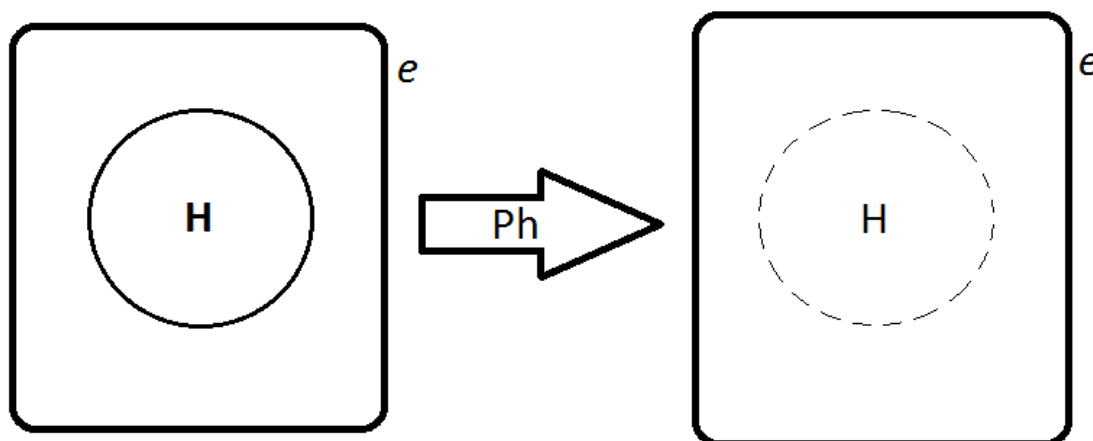


Obrázek 2. - Vylepšující transhumanismus. Obrázek Jaroslav Malík.

Moderní transhumanisté ve svém pojetí osobní identity představují ohraničeného člověka, kterého definuje jeho daný vzorec, ať už se jedná o jeho psychologickou, či neurální, nebo hodnotovou konfiguraci. V kontrastu s Huxleym nechápou člověka jako proměnlivou kategorii. Proměna člověka v rámci evoluce je poměrně pomalá, identita člověka je tak v čase relativně stabilní, tudíž příliš nemění jejich celkový model. Samozřejmě neodmítají fakt evoluce, ale argumentují, že mezi člověkem a jejich konceptem post-člověka existuje takový neuvěřitelný rozdíl, že o nich nelze mluvit jako o bytostech na stejné úrovni s lidmi. Rámec lidských schopností je v rámci evoluce omezený. Takže bychom mohli říct, že v rámci modelu moderního

transhumanismu existuje horní hranice, která odděluje normálního nebo jen částečně vylepšeného člověka od post-člověka.

Posthumanismus by se asi nechtěl zařadit do stejné skupiny jako transhumanisté, ale já bych tak učinil alespoň v případě Roberta Pepperella, protože argumentuje o změně stavu člověka, nebo našeho konceptu člověka podobně jako transhumanisté. On sleduje vývoj technologie a na jeho základě sleduje, jak se přeměňuje koncept člověka pod jejím vlivem. Takže minimálně v jeho pojetí můžeme Posthumanismus chápat jako proces *Ph*, který se týká konceptu/druhu člověka *H*. Přináší nám však do hry novou veličinu, a to prostředí nebo svět, který člověk obývá, veličinu *e*. Skrze proces *Ph* se *H* postupně začíná ztrácet v *e*, jeho hranice začínají být více a více mlhavé. Schematicky bychom si tento proces mohli představit takto:



Obrázek 3. - Posthumanismus. Obrázek Jaroslav Malík.

Toto jsou tři různé modely toho, jak bychom mohli chápat transhumanismus a podobná hnutí, jako procesy přeměny člověka působením technologií. Protože moderní transhumanismus zastupuje drtivou většinu této debaty, budeme se dále zabývat jejich koncepcí vylepšení člověka a jejich konkrétními návrhy a argumenty pro daná vylepšení.

### 3. Jak a proč vylepšit člověka?

Abychom mohli mluvit o tom, jak a proč chtějí transhumanisté vylepšit člověka, je zapotřebí nejdříve definovat co je míněno vylepšením. Musíme tak učinit proto, abychom pak mohli být schopni určit, jestli jejich návrhy vylepšení jsou vsutku hodnotné nebo ne. Přestože probíhá intenzivní etická debata okolo vylepšení, málokdo nabídnul úplně explicitní definice, co to vlastně vylepšení je. Můžeme však mluvit o několika přístupech, které se s pojmem vylepšení vypořádávají. Podle toho, jak operují s tímto pojmem, si pak můžeme udělat představu o tom, jaká je jejich implicitní představa vylepšení.<sup>70</sup>

První takový přístup, je sociologicko-pragmatický přístup. Tento přístup problematizuje naše samotné použití pojmu vylepšení. Poukazuje na fakt, že tento pojem je sám zatížen mnoha různými společenskými kategoriemi. Představa vylepšení podle zástupců tohoto přístupu, je založena na našich společenských hodnotách, které pak ovlivňují, která vylepšení považujeme za hodnotná. Podle tohoto postoje, různorodé kultury a společnosti hodnotí lidské schopnosti různě, takže by tyto jednotlivá společenství chápala různé věci jako vylepšení na základě svých daných hodnotových systémů. Stejně tak kategorie jako nemoc, normalita nebo zdraví jsou podle nich alespoň částečně kulturně konstruované, což dále ovlivňuje definice vylepšení napříč kulturami. Takže v rámci tohoto pojetí se nikdy k absolutní definici vylepšení nedostaneme, přinejlepším můžeme poznat, co jednotlivá kultura za vylepšení považuje. Problém tohoto přístupu ale spočívá v tom, že vylepšení relativizuje, a tudíž pak není možné určit, jestli dané vylepšení je správné nebo ne.<sup>71</sup>

Další přístupem k vylepšení, je takzvaný ideologický přístup. Tento přístup se vyhýbá tomu, podat jakoukoliv definici vylepšení, místo toho nejdříve předkládá seznam vylepšení nebo cílů pro vylepšení, které pak následně soudí. Podle zástupců tohoto přístupu nic nevyřešíme tím, že se budeme zabývat zkoumáním, co je a není vylepšení.

---

<sup>70</sup> SAVULESCU, Julian, SANDBERG, Anders, KAHANE, Guy. Well-Being and Enhancement. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 3

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 3–4



Tento přístup má za cíl se spíše koncentrovat na lidské hodnoty jako takové, podle nich pak hodnotí jednotlivá předložená vylepšení. To tomuto přístupu dodává poměrně kontroverzní ráz, kdy různé metafyzické a duchovní hodnoty jsou aplikovány pro posouzení jednotlivých vylepšení, což produkuje hodnotové soudy. Tento přístup nám ale nenabízí žádnou strukturu pro pochopení vylepšení. A místo toho nám pouze předkládá sérii specifických a diskutabilních výroků o daných vylepšeních.<sup>72</sup>

Jiným, propracovanějším přístupem, je zkoumat vylepšení v kontrastu s terapií. V rámci tohoto přístupu je vylepšení definováno, jako „zákrok, který má za cíl zlepšit formu nebo fungování lidského organismu nad rámec toho, co je nutné pro léčení a uzdravení.“ Nedostatek tohoto přístupu je ale v tom, že se problém definice přesunuje z vylepšení na medicínu a terapii. I když si vezmeme definici medicíny, která je maximálně otevřená, tak nám stále zbývá definovat, co to je zdraví a léčba. Ve výsledku pak skončíme s několika koncepcemi vylepšení, které vedou k tomu, že se tento přístup stane neurčitým. To vede k závěru, že možná ani nejde stanovit přesnou hranici mezi léčbou a vylepšením.<sup>73</sup>

Existuje však jeden postoj k nemoci, který vede k přesnější definici vylepšení. Zde se jedná o chápání nemoci jako odchylky od „*druhově typického fungování*“. Podle tohoto postoje, můžeme sledovat přirozenou funkční organizaci členů daného druhu, a na jejím základě pak vystavíme model normální funkčnosti. Tento model by pak měl být standardem fungování, kterého by společnost měla nemocnému pomoci dosáhnout. Takže nemoc je zde pak definována jako „Jakýkoli stav biologie nebo psychologie člověka, který snižuje druhově typické normální fungování pod určitou statisticky definovanou úroveň.“ Na tomto základě potom můžeme pro vylepšení použít tuto definici: „Jakákoli změna v biologii nebo psychologii člověka, která zvyšuje druhově typické normální fungování nad určitou statisticky definovanou úroveň.“ Takže si můžeme představit případ s IQ, kde osoba, která má IQ nižší než 70 se bere za mentálně postiženou. V této koncepci nemoci a vylepšení by se zákrok, který by této osobě navýšil

---

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 4

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 4–5

IQ na 70 považoval za léčbu. Ale zákrok, který by jí navýšil IQ na 80 by se už považoval za vylepšení.<sup>74</sup>

Funkcionální přístup k vylepšení je dalším z možných přístupů, v jehož rámci se hlavně zabýváme danými vlastnostmi, které vylepšujeme, místo toho, abychom se snažili podat definici vylepšení samotného. Takže pokud se třeba bavíme o vylepšení kognitivních schopností člověka, tak je definujeme například jako možnosti zpracovávání informací. Podle této definice potom soudíme dané vylepšení, tedy soudíme, jak moc zlepšuje schopnost dané osoby zpracovávat informace. Toto pojetí na rozdíl od toho předchozího, soudí každé navýšení IQ u dané osoby jako vylepšení, takže ho nesoudíme skrze statistická data, ale podle následků pro danou osobu.<sup>75</sup>

Julian Savulescu et al. předkládají pojetí vylepšení ve smyslu zlepšení životních podmínek, navýšení blaha osoby, což je podle nich daleko zásadnější otázka, o kterou bychom se měli zajímat. Jejich definice vylepšení je: „Jakákoli změna v biologii nebo psychologii osoby, která zvyšuje šanci vést dobrý život za příslušných okolností.“ Postižení a nemoci jsou pak chápány naopak jako stavy, které snižují šanci na to vést dobrý život. Vytvářejí toto pojetí vylepšení jako, podle nich, lepší prostředek pro hodnocení toho, jestli dané vylepšení je dobré pro danou osobu nebo ne. Tento jejich návrh se pak od jednotlivých předchozích pozic liší. Na rozdíl od sociologicky-pragmatického a funkcionálního přístupu, je jejich přístup hodnotově založený. V porovnání s ideologickým přístupem, nám tento přístup nabízí rámec zkoumání, protože na rozdíl od něj stanovuje jednu hlavní hodnotu, podle které pak můžeme jednotlivá vylepšení soudit.<sup>76</sup>

V důsledku tohoto pojetí je pak i běžná léčba v tomto smyslu považována za vylepšení. Autoři by je zařadili do podtřídy vylepšení, a nemoci jsou podobně viděny jako jedna podtřída kategorie postižení nebo znevýhodnění. Tato představa vylepšení se pak shoduje i s lidovým chápáním vylepšení, kde se zabýváme hlavně zvětšováním hodnoty,

---

<sup>74</sup> Tamtéž, s 5

<sup>75</sup> Tamtéž, s 6

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 6–7

což v tomto případě je hodnota života dané osoby. Savulescu et al. nám tak nabízejí tři třídy vylepšení:

1. Léčba nemoci.
2. Zvýšení přirozeného lidského potenciálu – zde se jedná o vylepšení v hranicích lidské přirozenosti. Takže například osoba s IQ 100 podstoupí zákrok, který navýší její IQ na hodnotu 140, což je hodnota, kterou běžný člověk může mít.
3. Super-lidské vylepšení (neboli post-lidské či trans-lidské) - zde se jedná o vylepšení nad hranice běžného člověka, ať už se jedná o jakoukoliv nadlidskou schopnost.<sup>77</sup>

Je to možná právě tato koncepce vylepšení, která nejlépe popisuje cíle transhumanistického hnutí, s jejich důrazem na pozitivní možnosti a příležitosti, které nám technologie může poskytnout. Transhumanismus se koncipuje jako extenze humanismu, tudíž mu záleží na budoucnosti člověka, což znamená, že za jednu z hlavních hodnot transhumanismu by mělo být chápáno blaho lidstva, které by mělo plynout z individuálního blaha.

### 3.1. Morfologická svoboda

Jak transhumanisté argumentují ve prospěch vylepšení? Jeden rámec, který si volí, je rámec lidských práv, kde argumentují ve prospěch nového práva, a to morfologické svobody. Morfologická svoboda je právo nejen na své vlastní tělo, ale také právo jednat se svým tělem, jak se nám zlíbí. Morfologickou svobodu můžeme chápat jako extenzi již zavedených práv, podobně jak je tomu u ostatních práv. Takže z práva na život lze vyložit další práva, jako právo na štěstí či radost, z čehož nám plyne právo na svobodu. Z práva na život a svobodu pak plyne právo na vlastní tělo, protože bez něj nemůžeme ani žít ani být svobodní, podobně je tomu pak s právem na soukromé vlastnictví, protože podobně potřebujeme vlastnit věci, abychom mohli žít a být svobodní. Jsou to práva na vlastní tělo a svobodu, ze kterých si můžeme vyložit právo na

---

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 8

to, dělat si s naším tělem co se nám zlíbí a upravovat ho, jak ho uznáme za vhodné neboli právo na morfologickou svobodu.<sup>78</sup>

Morfologickou svobodu můžeme brát jako součást práva na vlastní tělo, kde se jedná o právo vykonávat naši vůli na našem těle. Jde o to jít dál za pouhou údržbu těla, je to právo, které je spojeno s právem na sebe-utváření, právo sebe-směrování. Morfologická svoboda funguje jako negativní právo, kde ostatní nemohou činit nic na našem těle, ať už by nás chtěli změnit, nebo naopak nám zabránit ve změně.<sup>79</sup>

Samozřejmě se nejedná o neproblematickou oblast. Je zde mnoho případů, kdy se toto právo může dostat do problémů, např. u mentálně postižených osob, nebo při pokusech změnit motivační systém mozku. To by se však nemělo brát za vážný protiargument proti existenci tohoto práva, protože podobné problémy najdeme v diskusích o mnoha jiných právech. Jde o to, že dosavadní diskuse okolo tohoto práva se odehrávají v rámci mnoha menších, které tříští celkovou diskusi na mnoho podproblémů, což vede k tomu, že hlavní problém není diskutován. Takže tímto právem by se daná diskuse okolo tohoto problému měla zcelit.<sup>80</sup>

V tomto smyslu můžeme mluvit o tom, že morfologická svoboda jde ruku v ruce s vývojem lidstva. Člověk byl vždycky technologický tvor, který určitým způsobem využíval svých vynálezů k tomu, aby sám sebe měnil a směřoval. Můžeme mluvit o kosmetice, oblečení a extrémnějších formách našich snah změnit náš vzhled nebo sociální postavení. Rozdíl byl dříve v tom, že hranicí bylo fungování našich těl, ale tato hranice už začíná být překračována. To se bude dít způsobem, kdy už nepůjde pouze o estetickou změnu, už máme implantáty, které léčí choroby, ale budeme mít i implantáty, které jim budou předcházet, nebo které budou zlepšovat naše schopnosti. Morfologická svoboda tak razí cestu pro další technologický pokrok, kde technologie dávají lidem více

---

<sup>78</sup> SANDBERG, Anders. Morfological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It. In MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 56–57

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 57

<sup>80</sup> Tamtéž

možností pro sebe-uskutečňování, a to zvyšuje poptávku pro takové technologie a následně žene technologický pokrok ještě více kupředu.<sup>81</sup>

Představa morfologické svobody ale má být chápána jako něco daleko důležitějšího než pouze jako nutnost daná současnou dobou. Jak už bylo řečeno, lidé vždy měli touhu po sebe-směrování a utváření. Konáme tak jak skrze určité příběhy, které o sobě vyprávíme, tak i tím, že sebe navádíme určitým směrem, vybíráme si aspekty sebe sama, které pak kultivujeme. Podle transhumanistů tohle vypovídá o lidské kapacitě k sebe-transformaci, kterou mnozí z nich považují za důležitou část toho být člověk. Z tohoto důvodu často argumentují proti představě nějaké určité lidské přirozenosti, protože oni vidí lidskou schopnost sebe-transformace jako součást lidské přirozenosti, proto nemůžeme mluvit o nějaké její neměnnosti. Z těchto důvodů transhumanisté nejen chtějí morfologickou svobodu, ale tvrdí, že je za potřebí. Protože považují sebe-transformaci za důležitou část toho být člověkem, kde figuruje jako proces, který člověka postupně dělá lepším. Skrze tuto transformaci se v čase mění hodnoty člověka a transhumanisté chápou tuto transformaci jako změnu k lepšímu.<sup>82</sup>

Toto bychom mohli chápat jako pozitivní argumenty pro vylepšení, argumenty, které nám ukazují, co morfologická svoboda umožňuje. Jsou tu ale i podstatné negativní argumenty, které naznačují, čemu by morfologická svoboda zabránila. Jedním z možná nezávažnějších argumentů je, že by právo na morfologickou svobodu bránilo invazivní medicíně. Jedná se o situaci spojenou s genetickým inženýrstvím, kde panuje strach s toho, že těchto technologií bude využito k tomu, aby se nedodržovaly kulturní normy a představy vhodnosti. Skrze toto právo je takové situaci zamezeno, protože záleží na jedinci, jestli si zvolí změnu nebo ne, jen on může rozhodnout. V tomto smyslu mohou tohoto práva využít nejenom ti, kteří touží po změně, ale také ti, co se změnit nechtějí, pod tímto právem je nikdo nemůže nutit.<sup>83</sup>

Představu morfologické svobody pak můžeme chápat z jedné strany jako právní argument, ale ze strany druhé i jako podstatný morální argument, který transhumanisté

---

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 58

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 59–60

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 60–61

předkládají ve prospěch vylepšení. V rámci jejich představ je člověk proměnlivá bytost, a v procesu proměn nám technologie vždy pomáhaly. Člověk by pak tedy měl mít právo využít nových technologií k radikální transformaci, ale také právo je odmítnout.

### 3.2. Proaktivní princip

Transhumanisté se také často potýkají s problémy, které s implementací jejich idejí mohou nastat. Koneckonců jsou zde vždy obavy, které jsou spojeny s příchodem nových technologií a z důsledků, které mohou mít pro člověka a jeho okolí. Kritici transhumanismu se často opírají o princip předběžné opatrnosti, který lze definovat takto: „Pokud činnost vyvolává hrozbu vážného nebo nevratného poškození lidského zdraví, nebo životního prostředí, měly by se přijmout preventivní opatření, která zabrání možnosti poškození, i když příčinná souvislost mezi činností a možnou újmou nebyla prokázána, nebo je daná příčinná souvislost slabá a je nepravděpodobné, že by došlo k poškození.“<sup>84</sup>

Tento princip pak v této formě stojí v cestě inovaci a vývoji nových technologií, tudíž stojí v cestě vylepšení, pro které transhumanisté argumentují. Je ale tento princip správný? Max More argumentuje, že ne. Princip předběžné opatrnosti podle něj selhává, protože dává opatrnost nad jakékoliv jiné hodnoty, skrze které bychom se mohli snažit daný problém vyřešit a nebere zřetel na výhody a nevýhody, které jsou s danou situací spojené. Selhání tohoto principu můžeme dokumentovat prostou otázkou. Vezměte všechny naše současné technologické možnosti a výtobytky a vyberte si jeden z nich (např. letadlo nebo automobil), a teď se zeptejte sami sebe, jestli by princip předběžné opatrnosti dovolil nebo zakázal jeho vývoj? Pokud bychom tento princip vzali doslova, tak musíme říct, že nedovolil. Tudíž tento princip ve skutečnosti znamená konec pokroku.<sup>85</sup>

To ale není jediný problém tohoto principu. More také mluví o paradoxu principu předběžné opatrnosti. Tím, že nám předkládá hodnotu bezpečnosti a opatrnosti jako tu

---

<sup>84</sup>MORE, Max. The Proactionary Principle: Optimizing Technological Outcomes In MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 259

<sup>85</sup> Tamtéž, s 260–261

nejvyšší hodnotu, tak nás vlastně může také ohrozit. Existuje mnoho případů opatření zavedených s dobrým úmyslem, které ale přinesly více škody než problém, který měly vyřešit. Zásahy do komplikovaných situací často mají neočekávané následky. K těmto opatřením nás však může tento princip dovést. Takže pokud bychom se měli řídit tímto principem, tak bychom se měli vyhnout principu předběžné opatrnosti. Takto je pak tento princip sebe vyvracející. More podává i dlouhý seznam dalších problémů spojených s tímto principem. V celku jde o to, že tento princip má spíše tendenci problém zhoršovat než naopak. Tento princip vede k tomu, že daný problém nezkoumáme. Tím zvyšujeme míru nepoznanosti daného problému. Místo toho More navrhuje, že bychom měli daný problém zkoumat, zabývat se mírou riskantnosti v porovnání s výhodami daného vývoje.<sup>86</sup>

Vzhledem k těmto problémům to pak vypadá, že potřebujeme jiný princip, který bychom mohli aplikovat na problém vylepšení a technologického vývoje obecně. Tento nový princip by měl mít za úkol otevřít cestu pokroku, a zároveň by měl bránit postup vědy před těmi, co mu chtějí zabránit. Neboli ochránit pokrok, který mnoho transhumanistů považuje za nevyhnutelný. Ale tento princip by neměl pouze vést pokrok slepě kupředu, měl by postupně zvažovat jednotlivé možnosti, jejich výhody a nevýhody, tudíž místo slepého rychlého pokroku by mělo jít o opatrný a obezřetný postup. Tak tomu musí být, protože tento v mnoha směrech exponenciální postup by mohl vést k vyhubení lidstva. Nové vynálezy mohou vytvářet existencionální rizika, které ohrožují existenci lidstva, a těch se musíme vyvarovat.<sup>87</sup>

More tak navrhuje nový princip, kterým bychom se měli řídit. Tomuto principu říká proaktivní princip. Tento princip má za úkol bránit a udržovat strukturovaný technologický pokrok, který obecně přináší lidstvu zisk, ve spojení s vysokou pozorností, která je kladena na rizika takového vývoje. Proaktivní princip v podstatě říká: „Podporuj inovace, které jsou odvážné a aktivní; ved' inovace k maximálnímu lidskému prospěchu; přemýšlej o inovacích komplexně, objektivně a vyváženě.“ Toto konstatování máme ale chápat pouze jako zkratku pro tento princip, a ne jako princip celý, má pouze obsáhnout

---

<sup>86</sup> Tamtéž, s 261

<sup>87</sup> Tamtéž, s 263–264

všechny části tohoto principu. Těmto částem pak říká „pro-akce“, ty jsou pak komponentami celého principu. V celku mluví o pěti pro-akcích.<sup>88</sup>

První pro-akce je o tom, že bychom měli být objektivní a obsáhlí. Zde jde o to, že bychom pro naše rozhodnutí měli používat komplexní a objektivní postupy. Rozhodovat se na základě objektivních kritérií a nejednat iracionálně, když se rozhodujeme. Měli bychom konat s využitím pomůcek, o kterých víme, že jsou otestované a fungují. Tímto způsobem pak máme vytvářet neustále další možná řešení daných problémů, předpovědí a nové typy rozhodování. Všechny možnosti by měli být zváženy společně se všemi možnými řešeními, včetně toho nejednat vůbec. Pouze skrze takové proaktivní zasahování pak můžeme dosáhnout moudrých rozhodnutí.<sup>89</sup>

Za druhé bychom měli upřednostňovat přírodní a lidská rizika. Není možné se vyhnout rizikům, tudíž jim musíme čelit. Technologická rizika bychom měli chápat stejně jako přírodní rizika, proto bychom neměli podceňovat přírodní rizika a přeceňovat lidsko-technologická rizika. Naše jednání také sebou nese nějakou cenu za sebe a je vykonáno na úkor jiného jednání, které by se mohlo snažit čelit jiným rizikům. Proto se musíme snažit vyhnout těm rizikům, kterým se skutečně potřebujeme vyhnout. Měli bychom se tedy vždy zabývat pouze riziky, které skutečně můžeme potvrdit, a ne riziky hypotetickými.<sup>90</sup>

Za třetí bychom vždy měli brát v potaz všechny perspektivy a postoje všech zahrnutých skupin. Brát ohled na jejich hodnoty a váhu, kterou na něj kladou, když rozhodujeme o jednotlivých opatřeních. Za čtvrté by naše opatření a restituce měly být proporcionální k daným rizikům. Měli bychom jednat pouze v případě, kdy víme, že daná rizika jsou závažná a velice pravděpodobná. Naše opatření by měla být přesně cílená, měla by se soustřeďovat pouze na předpokládaná rizika, nepřesahovat, a přitom být stále efektivní. Restituce by měla zasáhnout pouze osoby skutečně zodpovědné za vzniklé riziko. A nakonec za páté, bychom měli stále znovu a znovu zkoumat naše zvolená

---

<sup>88</sup> Tamtéž, s 264–265

<sup>89</sup> Tamtéž, s 265

<sup>90</sup> Tamtéž, s 265–266



řešení a neustále se k nim vracet, protože v průběhu vývoje můžeme dojít k novým a efektivnějším řešením.<sup>91</sup>

Takže proaktivní princip pak slouží jako návod, který vede ostatní k zaujetí určitých pozic. Mohly bychom ho pak chápat jako transhumanistický argument ve prospěch vylepšení. Zatímco morfologická svoboda sloužila jako právní a morální argument ve prospěch vylepšení, tak proaktivní princip slouží spíše jako epistemologický argument nebo argument, který navádí činitele k určitému jednání, které by bylo ve prospěch vylepšení. Transhumanisté si tedy jsou vědomi rizik, které jsou spojené s vylepšením, ale tyto rizika buď nepřesahují potencionální hodnotu a výhody, které by vylepšení mohlo přinést, nebo je nevidí jako zas tak nepřekonatelné, že bychom se měli na jejich základě vylepšení vyhnout.

### 3.3. Měli bychom se stát post-lidmi?

Argumenty, které jsem zde doposud prezentoval, nám zatím vytvářely prostor, ve kterém jsme mohli dát vylepšení cestu, ve kterém vylepšení bylo povoleno, ale bylo na daném jedinci, jaký postoj k nim zaujme. Morfologická svoboda dávala jedinci možnost se sám rozhodnout, co bude dělat se svým tělem a proaktivní princip pak dal vývoji daných technologií relativně volný průchod. Zůstává nám zde ale otázka, jak by se jedinec měl v tomto prostoru zachovat, měl by vylepšit sám sebe nebo ne? Tím se dostáváme k tomu, jakou hodnotu může vylepšení pro jedince mít.

Nick Bostrom ve své eseji „Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up“, argumentuje ve prospěch toho, že si můžeme představit post-lidské stavy, které jsou vskutku lepší než naše současné. Bostrom definuje post-člověka trochu jinak, než jak jsme viděli u Morea v první kapitole, pro něj post-člověk je: „Bytost, která má alespoň jednu post-lidskou kapacitu.“ Post-lidskou kapacitou míní jednu oblast lidského života, ve které post-člověk velice přesahuje maximum, kterého může dosáhnout člověk bez pomoci technologie. Bostrom kategorizuje tři takové oblasti. První je doba plnohodnotného zdraví, tedy jak dlouho dokáže jedinec operovat na relativně optimální zdravotní úrovni, ať fyzicky či psychicky. Druhou je kognitivní kapacita, kde se jedná o

---

<sup>91</sup> Tamtéž, s 266–267

kognitivní schopnosti člověka, ať už se jedná o přemyšlení, pozornost, paměť nebo speciální dovednosti, jako schopnost v matematice a jiných podobných úkonech. Poslední oblastí je pak emocionální sféra, kde se jedná o kapacitu pocítování života a efektivní vyrovnávání se s ním. Tyto tři oblasti pak mají sloužit pouze jako hrubý náčrt a rozhodně se nejedná o čistě odlišitelné oblasti.<sup>92</sup>

Bostrom postuluje, že si můžeme představit několik stavů post-lidského bytí. Některé z těchto stavů jsou skutečným peklem, ale nám jde o ty možné stavy, které bychom považovali za hodnotné a dobré. Zde však nejde pouze o dobré post-lidské stavy, ale post-lidské stavy, které jsou dobré pro nás. Tím máme mít na mysli, že se jedná o stavy, které by většina lidstva považovala za dobré a hodnotné, a ne pouze stavy, které by daný jedinec mohl považovat za hodnotné. Stavy bytí pak můžeme chápat jako zachycení parametrů a kapacit života někoho, kdo vládne nějakou post-lidskou kapacitou. Takže když se bavíme o hodnotách daných stavů, tak v podstatě mluvíme o hodnotách, které by daný možný život měl, kdyby probíhal. Hodnoty pak vyvstávají na povrch jako určité mentální stavy, subjektivní zkušenosti a výkony.<sup>93</sup>

Samozřejmě je důležité brát v potaz, že mnoho věcí je hodnotných pouze v omezených kontextech. Například, když se jedná o dobré zdraví nebo peníze, dokážeme si představit kontexty, kde nám tyto dvě typicky dobré věci mohou být ke škodě. Přesto o nich můžeme mluvit jako o hodnotných věcech právě proto, že jsou pro nás ve většině možných kontextů dobré. Nemusíme se tak bavit pouze o těch, které jsou vnitřně o sobě hodnotné. Bostrom se chce však hlavně soustředit na hodnotu, kterou daný život má pro daného člověka, ve smyslu jeho individuálního blaha. Život normálního člověka a post-člověka má tak stejný morální status, ale mohli by se lišit v rámci hodnoty, který daný život má, nebo je to alespoň to, na co se chce Bostrom soustředit.<sup>94</sup>

Takže vezměme si dimenzi délky plnohodnotného života. Zde nám hodnota této kapacity připadá zřejmá, koneckonců neustále podnikáme kroky, abychom tuto délku

---

<sup>92</sup> BOSTROM, Nick. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 28–29

<sup>93</sup> Tamtéž, s 29

<sup>94</sup> Tamtéž, s 30–31

prodloužili. Tady se tedy bavíme o implicitní touze, o které bychom mohli říct, že ji má každý. Tato touha ale není sama o sobě post-lidská, můžeme toužit po tom žít plnohodnotně co nejdéle, jak jen běžný člověk může. Přecházíme hranici mezi člověkem a post-člověkem, když toužíme po délce, která přesahuje maximální délku života normálního člověka. Toužili by ale lidé žít takhle dlouho? Bostrom cituje studie, které nám napovídají, že ano. Například, pokud se zeptáte lidí, jak dlouho by chtěli žít, tak typické číslo, které vám dají je průměrně mezi 85-90 lety. Podle Bostroma tohle vypovídá o lidské touze po dlouhém plnohodnotném životě, protože lidé v těchto letech ještě mohou žít celkem plnohodnotný život, ale dále už moc ne.<sup>96</sup> Studie ukazují, že život pro lidi zůstává naplňujícím i do dost pokročilého věku, dokonce můžeme sledovat nárůst tohoto naplnění od 20 let až do 80 let. To bychom mohli chápat tak, že pokles, který nastává po této hranici, nemá moc společného se stárnutím, ale spíše se zdravotními obtížemi s ním spojenými. Pokud bychom mohli pak navýšit délku tohoto plnohodnotného života, tak většina lidí by to měla chápat jako hodnotné.<sup>97</sup>

Podobně se snažíme o to, abychom zlepšili naši kognitivní kapacitu, a mohli řešit jakékoliv naše problémy co nejlépe a dokázali udržet co nejlepší pozornost. To můžeme koneckonců vidět na úsilí, které naše společnost věnuje vzdělání, které se nesoustřeďuje pouze na znalosti, ale často se snaží docílit toho, aby daný žák následně i lépe přemýšlel. Platí zde ale to samé, co u předchozí oblasti, tato naše snaha nemusí následně reflektovat touhu být skutečně post-lidský v této oblasti. Můžeme si představit situaci, kde někdo chce být více inteligentní, než už je, ale ne o moc víc. Bostrom má však pocit (na základě své zkušenosti), že osoby, které už mají nadprůměrně kognitivní schopnosti, mají větší tendenci toužit po navýšení, než ti, co je nemají. Podle něj za to může vnitřní hodnota, kterou tito lidé získávají z intelektuální činnosti. Schopný hudebník chce být stále schopnějším v této dovednosti, aby mohl hrát složitější skladby lépe. Člověk, kterému však hudba nic neříká, nemá možnost jakékoliv navýšení v této oblasti ocenit. To nám jednak napovídá, že jenom určité osoby mohou skutečně ocenit hodnotu daného vylepšení, ale také nám to napovídá, že pokud toto zlepšení má vnitřní hodnotu

---

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 33–34

<sup>97</sup> Tamtéž, s 35

pro dané osoby v rámci hranic lidských kapacit, tak by tomu mělo být stejně i když vstoupíme do sféry post-lidskosti.<sup>98</sup>

Nejzáhadnější z těchto kapacit je však naše emocionální kapacita, protože zde je obtížné určit, co by představovalo vylepšení v této oblasti. Můžeme poukázat na případy jedinců, kteří trpí neurochemickou nestabilitou, která v nich vyvolává sebevražednou depresi. Zde si dokážeme dost jasně představit, jak by šlo danou situaci zlepšit, ale mimo tyto případy zlepšení vypadá daleko tajemněji. Jak bychom si mohli představit emocionální kapacitu post-člověka? Víme, že lidé se často snaží o to, změnit svoje emocionální nastavení, jako např. zmenšit svoje pocity nenávisti, smutku a agrese, protože často nepovažují tyto emoce za výhodné. Post-lidská kapacita by v sobě měla zahrnout tento náš záměr, a přitom obsahovat různé způsoby emocionálních kapacit, které jsou nějak jiné od těch našich, ale zároveň stejně nebo i více dobré. Jediné, k čemu se můžeme nakonec uchýlit, je použití metafor a analogií. Bostrom používá analogii s naším růstem, kde, když jsme byli dětmi, tak jsme jasně postrádali určité kapacity, abychom některé pocity skutečně pochopili. Možná tak jsme v podobném stavu s možnými post-lidmi. Je tu možnost, že existují mysli, které jsou natolik jiné, že mohou mít zkušenosti, které jsou daleko více blažené než ty naše. V tomto případě bychom mohli mluvit o post-lidsky šťastných bytostech.<sup>99</sup>

Takže Bostrom argumentuje tak, že se v každé dané kapacitě snaží ukázat individua, která se snaží o zvýšení těchto kapacit. A v případech délky plnohodnotného života a kognitivní kapacity, ti, co považují toto zvýšení za nevhodnější, jsou ti, co už mají v těchto ohledech dost velkou kapacitu. To nás pak může vést k závěru, že vylepšení post-lidské úrovně by bylo nejvíce žádoucí pro tyto jedince. Ale fakt, že něco je žádoucí pro některé jedince neznamena, že daná věc je skutečně žádoucí, a ani, že je hodnotná. To se však tento argument nesnaží prokázat, místo toho chce pouze ukázat možnost, že tyto druhy vylepšení jsou v principu možné, potenciálně vnitřně hodnotné a pokud bychom zvládli vylepšení těchto kapacit na velké úrovni, tak by to mělo vskutku velikou vnitřní hodnotu. Takže tento argument je poněkud skromný ve svých cílech. Samozřejmě

---

<sup>98</sup> Tamtéž, s 35–36

<sup>99</sup> Tamtéž, s 36–38

tento argument není neprůstřelný, kritici by mohli zkoumat argumenty a přemýšlení těch jedinců, kteří po vylepšení touží nejvíce a možná v nich objevit nějakou skrytou chybu, která by odhalila, že ve skutečnosti tato vylepšení nejsou vůbec hodnotná, nebo že by je neměli považovat za hodnotná.<sup>100</sup>

Můžeme si tedy představit, že zde existuje možný svět či stav věcí, kde být post-člověkem by bylo hodnotné, ale zbývá nám tu otázka, jestli by to bylo dobré pro nás jako osobu? Zde se nám vrací jeden problém, který jsme měli v předchozí kapitole, a to problém osobní identity. Představme si dvě hypotetické osoby A a B. Dále si řekněme, že život A je v některých aspektech, nebo možná i ve většině aspektů lepší než život B z perspektivy osoby B. Stanovme si dokonce i to, že osoba B koná tento soud na základě skutečně objektivních kritérií. Přes tohle všechno nám však logicky nevychází, že B by se měla stát A, nebo se snažit žít život podobný A. Jedním z důvodů je, že nemusí být možné žít jako A a zůstat přitom B. Můžeme si představit praktiky, kterými bychom převedli psychologické charakteristiky A na B, ale nezdá se, že osobnost B by pak byla zachována při tomto procesu, přestože by se nám podařilo zachovat její vzpomínky a zkušenosti. Pokud budeme tedy předpokládat, že život B je život, který je hodnotný alespoň v nějakém směru, tak přeměna B na A nemusí být dobrá pro B.<sup>101</sup>

Je tedy tento důsledek stejný pro člověka, který se chce stát post-člověkem? Je zde jeden podstatný rozdíl. V předchozím příkladu osoba B ztratila všechny své psychologické charakteristiky, které z ní dělaly B, aby se stala osobou A. To se nemusí stát v případě jiného vylepšení člověka, které by zachovalo všechny jeho schopnosti a jeho osobnost během tohoto procesu. V případě radikálního prodloužení života asi nemusíme příliš pochybovat o tom, že by si osoba svou identitu zachovala. Složitější je tomu tak ale v případech kognitivního a emocionálního vylepšení. Tady velice záleží na provedení daného vylepšení, kde musíme stanovit několik pravidel, aby identita byla zachována.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Tamtéž, s 39

<sup>101</sup> Tamtéž, s 40–41

<sup>102</sup> Tamtéž, s 41–42

Muselo by jít o vylepšení takového druhu, které by přidávalo nové schopnosti a rozšiřovalo/zvyšovalo staré schopnosti bez toho, aby se staré schopnosti odstraňovaly. Jednotlivé změny by museli probíhat postupně v několika krocích během dlouhé doby, příliš drastické změny by mohli vést ke ztrátě identity. Subjekt musí podstupovat takovou operaci ze své vlastní vůle, kde každý krok a změna je zvolená jím. Nově nabyté kapacity také nesmí bránit v použití již zavedených kapacit. Jak už bylo předtím zmíněno, musí být zachovány předchozí zkušenosti a vzpomínky daného subjektu. Dané vylepšení by také nemělo nijak drasticky zasáhnout způsob života, který subjekt vede, a ani jeho vztahy s ostatními lidmi. Pokud by tyto standardy, nebo možná alespoň některé z nich, byli dodrženy, tak si podle Bostroma můžeme být jistí, že identita subjektu bude zachována.<sup>103</sup>

V celku bychom takový proces mohli porovnat s jiným procesem naší přeměny, který považujeme za přirozený, a to dospívání. Skrze tuto genezi se koneckonců také přeměňujeme způsobem, který nám odemyká nové a více vyvinuté kapacity, které pak následně mění náš pohled na věci. Přes tuto radikální přeměnu se stále považujeme za jednu a tutéž osobu. Transformaci člověka na post-člověka bychom pak mohli koncipovat podobným způsobem, kde bychom tento proces mohli roztáhnout na dobu několika měsíců a možná i let. Pokud se tedy růst dítěte nebere za nějakou drastickou ztrátu daného jedince, proč bychom pak měli přeměnu v post-člověka chápat jinak?<sup>104</sup>

### 3.4. Typy vylepšení

Pokud přijmeme argumenty transhumanistů, tak musíme přijmout vylepšení, ale otázkou je, jakou podobu by toto vylepšení mělo mít? Tuto podkapitolu bych chtěl věnovat tomu, že vám předvedu několik příkladů různých vylepšení, v jejichž prospěch transhumanisté argumentují. Viděli jsme, jak Bostrom třídí vylepšení do různých kategorií, které použijeme i zde, ale s jednou úpravou. Zatímco kognitivní a emocionální kategorie jsou dostačující, aby pokryly daný rozměr vylepšení, tak kategorie délky plnohodnotného života je pro potřeby této podkapitoly příliš úzce zaměřená. Proto ke

---

<sup>103</sup> Tamtéž, s 42

<sup>104</sup> Tamtéž, s 42–43

dvěma předchozím kategoriím přidám jednu vlastní, a to fyzickou kategorii, pod kterou budeme řadit zásahy do mechanického a fyziologického fungování těla. V celku tak máme tři kategorie vylepšení:

1. Fyzické – vylepšení, které zasahuje do mechanického nebo fyziologického fungování těla.
2. Kognitivní – vylepšení, které se týká našich obecných intelektuálních kapacit. Sem pak spadá naše schopnost deduktivního či analogického uvažování, paměť a další způsoby zpracovávání informací.<sup>105</sup>
3. Emocionální – vylepšení, které se týká naší kapacity užívat si života a našeho rozpoložení vůči životu.<sup>106</sup>

Zde samozřejmě platí totéž, co už bylo řečeno, a to že jednotlivá vylepšení nelze příliš rozdělit do těchto kategorií. Pokud vynaleznu implantát, který dá člověku schopnost echolokace, jak bych měl toto vylepšení zařadit? Správnou odpovědí se může zdát ho označit za fyzické vylepšení, protože jsem zasáhl do mechaniky těla. Ale toto vylepšení musí zasáhnout i kognitivní sféru, protože mozku musím poskytnout možnost zpracovávat informace z tohoto nového smyslu. Proto je nejlepší tyto kategorie chápat tak, že se hlavně vztahují na cíle daných vylepšení, týkají se toho, čeho chceme dosáhnout. Pokud naším cílem je hlavně rozšířit kapacity našeho těla, tak se jedná o fyzickou modifikaci a stejně tak u ostatních typů.

### 3.4.1. Fyzická vylepšení

Abychom si mohli lépe pro začátek konceptualizovat, jak by mohla fyzická vylepšení vypadat, tak bychom se měli podívat na možné následky, které by taková vylepšení mohla mít v oblasti vrcholového sportu. V rámci sportu jsme vždy měli snahy o zvýšení fyzické kapacity, abychom mohli dosáhnout co největších výkonů. S tím ruku v ruce šel pokrok, který otevíral sportovcům nové možnosti tohoto dosáhnout. At už šlo o nové techniky, které sportovcům umožňovaly lepší výkony, či nové vybavení. Dále se tu také objevovaly nové praktiky tréninku a stravování.

---

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 29

<sup>106</sup> Tamtéž

Tento pokrok ale neovlivňoval pouze legitimní techniky, ale i ty, které bychom považovali za nelegitimní, přesněji se zde bavíme o dopování. Dopování v sobě obsahuje několik praktik, od používání různých anabolik a steroidů po krevní transfuze. Zde technologický pokrok hraje výraznou roli v jejich vývoji. To nás pak přivádí k nové hypotetické metodě dopování, která se objevila ve spojení s novými genetickými technologiemi. Jde o představu takzvaného genového dopování, kde se jedná o cílenou genovou terapii, která má za cíl navýšit fyzickou kapacitu. V podstatě se jedná o vylepšení sportovcova těla, které se zaměřuje na několik specifických genů ovlivňujících produkci hormonů. Pokud bychom si měli pár hormonů vyjmenovat, tak například jde o Erythropoetin (EPO) a inzulínu podobný růstový faktor 1 (IGF-1) K těmto genům se pak váží různá vylepšení, EPO se má za úkol regulovat množství červených krvinek, které nesou kyslík, ovlivněním tohoto množství bychom pak mohli ovlivnit výdrž daného sportovce. IGF-1 má anabolický efekt, šlo by ho využít pro posílení jednotlivého svalu, jako například ramena tenisty.<sup>107</sup>

To zatím mluvíme o striktně mechanických vylepšeních, ale mohli bychom si koncipovat i jiná, poněkud složitější vylepšení. Koneckonců víme, že součástí sportu není pouze holá fyzická kapacita, ale podstatnou roli nám zde hraje i dovednost sportovců, nejde o to být pouze nejsilnější, ale také nejdovednější. Dovednost je alespoň částečně zprostředkována naším mozkiem, míchou a nervovým systémem. Takže v tomto případě se nemůžeme bavit o čistě fyzickém vylepšení, ale ani o čistě kognitivním vylepšení. Tuto třídu tak můžeme nazvat neurofyzickým vylepšením, které se soustřeďuje hlavně na periferní nervovou soustavu, jejímž cílem je vylepšit fyzický výkon.<sup>108</sup>

Pro představu, jak by neurofyzické vylepšení vypadalo, se musíme podívat na to, co fotbalista dělá, když hraje. Během hry fotbalu daný hráč dělá víc, než jen mechanicky kope do míče. Sleduje ostatní hráče a spoluhráče, sleduje míč. Při této aktivitě zapojuje svou schopnost pozorovat své okolí, ale také svou krátkodobou paměť, protože si musí

---

<sup>107</sup> TAMBURINI, Claudio, TÄNNSJÖ, Torbjörn. Enhanced Bodies. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 275

<sup>108</sup> FODDY, Bennet. Enhancing Skill. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 313



pamatovat a modelovat postavení ostatních hráčů. Při střetech se zapojují jeho reflexy, nejde pouze o to, aby reagoval, ale aby reagoval rychle. Zde se tak spouští jeho reflex „bojuj nebo uteč“.<sup>109</sup>

Samotný úkon kopání do míče je něco, co musí mozek uchovávat v motorické paměti, a když už hráč do něj kope, tak musí předpovídat jeho trajektorii a vyhodnotit, jak do něj správně kopnout a jak silně. Musí také brát v potaz načasování, aby se například vyhnul obráncům. Také se musí soustředit na to, aby si při kopnutí udržel rovnováhu. Hráč během hry ale také prožívá několik pocitů, může prožívat vzrušení, to vede k tomu, že mu rychleji buší srdce, což znamená, že mu jde více krve do svalů. Také to znamená, že daný hráč je obezřetnější. Může pocítit úzkost při nepovedeném kopnutí, která může vyvolat fyziologický třes v těle. Neurofyziické vylepšení by se pak mohlo zaměřit na jakýkoliv z těchto faktorů hry, ať už pouze na jeden či několik.<sup>110</sup>

Transhumanisté však mohou prosazovat další jiná fyzická vylepšení, které nejsou takto přímočaře spojená s čistou fyzickou aktivitou. V předchozí podkapitole jsem už zmínil prospekt vylepšení naší délky života. Tohle vylepšení o sobě není nic nového, takový trend bychom měli sledovat už delší dobu, kdy se s vývojem medicíny a dalších disciplín zvyšovala průměrná délka života. V poslední době však přichází do hry myšlenka toho, že bychom nejenom prodloužili průměrnou délku života, ale změnili charakter stárnutí obecně. Tato představa vzniká s pomocí evoluční teorie stárnutí, která říká, že přírodní selekce je slepá vůči genové expresi organismu, která už není schopna reprodukce. Přírodní selekci jde pouze o geny, které lze přenést dál, to, co se s organismem stane potom, už není z pohledu evoluce podstatné. Tudíž pak nemůžeme mluvit o něčem jako o genu stárnutí, a zdá se, že stárnutí je pouze nějaký druhotný efekt.<sup>111</sup>

Můžeme si tak představit tři možnosti, jak bychom mohli naložit s procesem stárnutí. První je komprese nemohoucnosti, kde se jedná o co největší navýšení už

---

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 314

<sup>110</sup> Tamtéž

<sup>111</sup> Gaia Barazzetti, Looking for the Fountain of Youth Scientific. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 336

předtím zmíněné délky plnohodnotného života. Touto cestou se nesoustřeďujeme na to navýšit průměrnou délku života obecně, ale spíše se snažíme učinit vše proto, abychom odsunuli a zkrátili období nemohoucnosti, které se váže k posledním letům života. Tento postup předpokládá, že přestože s procesem stáří můžeme manipulovat, tak celkovou délku života změnit nemůžeme. Další variantou by bylo stáří zpomalit, to by vedlo ke skutečnému prodloužení jak průměrné délky života, tak maximální délky lidského života obecně. Takže období nemohoucnosti by mohlo stále nastat, ale mnohem později, než tomu bylo předtím. Nejradikálnější by však bylo zamezit stárnutí úplně, zde bychom zamezili všemu poškození, které stárnutí přináší. Pak by nemohoucnost nikdy nepřišla a fyziologie člověka by zůstávala stejná nehlédě na jeho věk.<sup>112</sup>

To má za cíl gerontolog Aubrey de Grey, který stárnutí vyhlásil válku. Jeho kolegové v oboru gerontologie se hlavně soustřeďují na kompresi nemohoucnosti. Důvodem pro tuto skutečnost podle něj je fakt, že starost o zdraví je chápána jako vhodná, ale představa prodloužení života sebou nese kontroversi. Jedním problémem jsou ti, kteří určují výši grantů, tedy politici, kteří si pod tímto pojmem představí "apokalyptické" scénáře. Jako je například situace, kdy se nám podaří prodloužit maximální délku života, ale ne délku plnohodnotného života. Takže pak skončíme s populací, která sice žije déle, ale je také daleko déle nemohoucí. Proto se jim komprese stárnutí zdá jako lepší varianta, ale de Grey argumentuje, že v této oblasti moc velkých pokroků dosáhnout nemůžeme.<sup>113</sup>

Problémem druhým je pak veřejnost, která má tendenci být v této diskusi na stejné straně jako politici. Tento fakt de Grey přisuzuje k pocitům, která v nás stáří vzbuzuje. Pokud se bavíme o stáří, tak se podle de Greya vlastně bavíme o nevyhnutelnosti smrti. To je něco, čím se pochopitelně nechceme příliš zabývat, a tak jsme si v sobě utvrdili představu, že stáří a smrt jsou nevyhnutelné věci a nemá cenu se tím dále zabývat. On to připodobňuje k transu nebo kolektivní hypnóze, do které jsme

---

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 338

<sup>113</sup> GREY, Aubrey de. Life extension, human rights, and the rational refinement of repugnance. In *Journal of Medical Ethics* [online] London: BMJ Publishing Group Ltd & Institute of Medical Ethics 3. 11. 2005. Roč. 31 č. 11 [cit. 12. 4. 2020] ISSN: 1473-4257 Dostupné z: <<https://jme.bmj.com/content/medethics/31/11/659.full.pdf>>

se dobrovolně uvrhli. Nehledě na to, jak moc si můžeme stárnutí přikrášlovat a romantizovat, tak stále zabijí, takže mezi ním a dalšími věcmi, které nás mohou zabít, není žádný rozdíl. Proto de Grey říká, že musíme stárnutí vymýtit. Tuto válku proti stárnutí pak můžeme chápat jako apel na všeobecně přijímané právo na život, ke kterému se de Grey odvolává. Někteří argumentují, že existuje rozdíl mezi stárnutím a například nemocí. Pokud někoho vyléčíme z nemoci, tak zachraňujeme jeho život, ale v případě stárnutí někomu život pouze prodlužujeme. To však nedává smysl. V obou případech prodlužujeme někomu život na tu délku, kterou by za jiných okolností neměl tím, že do dané situace nějak zasahujeme.<sup>114</sup>

Zde však radikální teze transhumanistů nekončí. Je tu ještě projekt „hedonistického imperativu“ Davida Pearce. Ten argumentuje, že bychom se měli pokusit vymýtit bolest na genetické úrovni (s pomocí jak genetiky obecně, tak i nanotechnologie) jak u lidí, tak později i u všeho života na zemi obecně. Koná tak z perspektivy negativního utilitarismu, který chápe snahu snížit utrpení ve světě za nejdůležitější morální cíl. Z tohoto důvodu pak Pearce argumentuje proti bolesti a nemínil tím pouze fyzickou bolest, ale i mentální. Soustřeďuje se na rozdíly, které existují mezi jednotlivými lidmi, co se týče jejich emocionálního naladění. Někteří lidé jsou přirozeně pozitivně naladěni, jiné trápí věčné deprese. Pearce chápe tuto skutečnost jako velký problém, který bychom se měli snažit vyřešit tak, aby všichni měli stejnou úroveň tohoto naladění. Podle něj jakékoliv dobro, které mohlo z bolesti vzniknout, nemůže nikdy vyvážit utrpení, které bolest přineslo.<sup>115</sup>

Pearce si je vědom rizik, které se jeho teze týkají. Hlavním problémem je problém motivačního systému. My víme, že náš motivační systém se velmi váže na náš smysl bolesti a potěšení, bolestivé věci mají tendenci nás odpuzovat a potěšení má tendenci nás lákat. Pokud bychom se zbavili bolesti, tak bychom drasticky změnili náš motivační systém. Na mysl nám mohou přijít experimenty na myších, kde se těmto myším připojí elektrické obvody na centra potěšení v jejich mozku. Těmto myším se pak dá kontrola

---

<sup>114</sup> Tamtéž

<sup>115</sup> PEARCE, David. The Hedonistic Imperative [online]. 1995 [cit. 12. 4 2020]. Dostupné z: <<https://www.hedweb.com/hedab.htm>>.

nad těmito obvody ve formě tlačítka. Výsledkem je, že myši pak toto tlačítko neustále mačkají a nedělají nic jiného, což pak vede k jejich smrti.<sup>116</sup>

Tohle není Pearcovou představou, jak by jeho projekt měl fungovat. Pokud si představíme škálu bolesti a potěšení, která jde například od hodnoty -10 od 10, kde -10 je strašlivá bolest a 10 neuvěřitelná slast, tak Pearcevi jde o to zachovat část této škály. Přesněji se jedná o tu část, která začíná na 0 a končí na čísle 10, takže Pearce chce zachovat neutrální stav, kde ani netrpíme, ale ani necítíme žádné potěšení. Podle něj bychom si takto mohli zachovat náš motivační systém, kde se stále budeme muset snažit o to dosáhnout potěšení, ale místo toho abychom tak konali kvůli strachu z bolesti, budeme tak konat pro potěšení samo. Jednou možnou slabinou této teze by mohla být funkcionální stránka tohoto problému. Koneckonců bolest nám také slouží jako varování před zraněním, nebo upozornění na zranění. K tomuto se Pearce příliš nevyjadřuje, pouze konstatuje to, že až jednou postavíme roboty, tak budeme postaveni před podobný problém, ale pro ten pak vymyslíme řešení, které aplikujeme i na tento problém.<sup>117</sup>

### 3.4.2. Kognitivní vylepšení

Kognitivní vylepšení si můžeme popsat jako rozšíření nebo zesílení našich obecných kognitivních schopností. Tento typ vylepšení se týká naší schopnosti sbírat, zpracovávat a organizovat informace. To se pak týká mnoha našich schopností, může jít o vylepšení našeho vnímání (sběr informací), pozornosti (selekce), pochopení (reprezentace) anebo paměti (uchovávání). Existují různé metody takového vylepšení. Na jedné straně máme konvenční metody, jako vzdělávání a jiné druhy mentálního cvičení, ale také různé látky jako kofein, nicotin atd.

To, co nás však zajímá, jsou metody nekonvenční, které mají potenciál vést k daleko radikálnějšímu vylepšení našich schopností než metody konvenční, ale nesou s sebou větší rizika. Nekonvenční metody pak obsahují několik různých procedur a

---

<sup>116</sup> Tamtéž

<sup>117</sup> Tamtéž

zákroků.<sup>118</sup> Jednou takovou procedurou je transkraniální magnetická stimulace (TMS), která může snížit nebo zvýšit vzrušivost mozkové kůry. To pak může vést ke zlepšení určitých schopností, jakou je motorické učení nebo pracovní paměť. Tento postup má však se sebou spojené riziko epileptických záchvatů a nevíme moc ani o dlouhodobých efektech. Na druhou stranu je TMS neinvazivní všestrannou metodou.<sup>119</sup>

Další možností je genetická modifikace, která už byla testována na myších, kde šlo o zlepšení jejich paměti. Myši v těchto experimentech prokázaly zlepšení paměti jak v získávání, tak i v udržování informací. Vedlejším účinkem však byla větší citlivost k určitým typům bolesti. Paměť obecně se zdá být evolučně zachována ve stejné formě napříč druhy, takže experimenty na zvířatech mohou predikovat podobné výsledky u lidí. V lidském genomu se také našly geny, které vedou k variaci paměti u lidí, která může dosahovat až 5 %. V rámci genetického výzkumu jsou zde i výsledky, které se týkají inteligence, a které prokazují velké množství genetických variací, které ovlivňují inteligenci. Ty ale vytváří odchylku menší než 1 % mezi jedinci. Takže genetická modifikace má potenciál v oblasti paměti, ale v oblasti inteligence současné výzkumy vedou k závěru, že by genetická modifikace nevedla k velkému zlepšení.<sup>120</sup>

Genetická modifikace byla příkladem biologicky založeného vylepšení. Mohli bychom se také vydat jinou cestou. Jsou tu ale také možnosti v čistě technologických vylepšeních. Můžeme se například bavit o rozhraní mezi mozkiem a počítačem. Experimenty ukázaly, že paralyzovaný pacient dokáže ovládat počítač pouze skrze implantaci elektrod do jeho mozku, a to samé platí pro robotické končetiny. Digitální části implantátu se mohou připojit k jakémukoliv externímu hardwaru. To by pak umožnilo přístup k různým typům softwaru, například internetu nebo virtuální realitě. Externí hardware a software také vylepšuje naše myšlení už teď, skrze vytváření prostředí, které má kladný vliv na naše přemýšlení, nebo jako nástrojů pro naše přemýšlení, které mohou být tak jednoduché jako tužka a papír. To, co nás pak zajímá je

---

<sup>118</sup> SANDBERG, Anders. Cognitive Enhancement: Upgrading the Brain. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 72

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 75

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 75–76

vztah mezi člověkem a takovým vnějším systémem, a to, jak tento vztah ovlivňuje naše myšlení.<sup>121</sup>

Andy Clark se zabývá právě touto tematikou. Argumentuje, že naše mysl je daleko více otevřená a adaptibilní k takovým vylepšením, než se mnohým může zdát. Musíme se tedy podívat na to, co pro nás konstituuje takové rozhraní. Člověk sám sebe typicky chápe jako uzavřený celek, který interaguje se světem skrze smyslové kanály. Vezměme si ale příklad, kdy uchopíme klacek a dotkneme se jím země. V takové situaci začínáme nabývat pocitu, jako bychom se dotýkali té země nějak skrze ten klacek. Přestože ten klacek nepatří do našeho uzavřeného celku, tak se nějakým způsobem do nás integruje. Máme tak ve hře dvě různá rozhraní, první je mezi rukou člověka a klackem, a druhé pak mezi kombinací člověk + klacek a světem. To, co pak taková rozhraní vlastně dělají je to, že vytváří nové obvody mezi světem a aktéry, které pak vedou ke změně v našem myšlení a rozšíření v našem uzavřeném celku.<sup>122</sup>

Taková rozhraní v podstatě vytváří nové systémové celky, kdy dané nástroje jsou integrovány do takových celků. Jako příklad můžeme použít experimenty s osobami, které trpí jednostranným zanedbáváním (unilaterální neglekt), což je postižení mozku, které nastává, když je jedna strana mozku poškozena. To vede k tomu, že daná poškozená strana těla je selektivně vnímána a zanedbávána. Mozek rozeznává mezi prostorem, který je mimo náš dosah a prostorem, který spadá do našeho dosahu. Experimenty ukázaly, že pokud takto postiženým osobám dáme klacek, tak pokud je tento klacek na poškozené straně, tak prostor, ke kterému by mohli skrze klackem dosáhnout, je pak také zanedbáván. To nás pak může vést k tomu, že když tedy uchopíme ten klacek, tak náš mozek přemapuje prostor, kterého může dosáhnout. Klacek způsobí rozšíření tohoto prostoru a zdá se, že mozek s ním pak operuje tak, jako by byl součástí těla. Takže v některých situacích můžeme mluvit o skutečné integraci daných nástrojů. Clark na základě tohoto a dalších příkladů argumentuje, že je možné, že takto do nás nástroje přidávají nejenom senzorní schopnosti, ale i ty výpočetní. To

---

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 76–77

<sup>122</sup> CLARK, Andy. Re-Inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind. In MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 113–114

by znamenalo možnost radikálních kognitivních vylepšení v rámci oblasti takových rozhraní.<sup>123</sup>

Transhumanisté se ale neomezují pouze na zkoumání počítačově-mozkových rozhraní, nebo genetických modifikací. Zkoumají také možnosti vylepšení skrze kolektivní inteligenci, protože velká část kognice probíhá i na intersubjektivní úrovni. Tato intersubjektivní úroveň tak může být také vylepšení, skrze aplikaci různých nástrojů. Příkladem nám může být internet, který je nejsilnějším nástrojem v tomto ohledu, stačí se podívat na stránky jako wikipedie a podobné další, které s pomocí mnoha lidí umožnily posbírat nepřehledné množství informací. Jiným příkladem nám mohou být instituce, které také mohou využít kolektivní moudrosti velkých skupin lidí, ty však mají často problém se šířením informací kvůli tomu, že ne všem členům mohou být dané informace přístupné. Transhumanisté tak argumentují ve prospěch různých nových způsobů, jak využít kolektivní inteligence, jedním takovým způsobem jsou predikční trhy, kde lidé obchodují s predikcemi. Cílem je využít tržní mechanismus jako motivaci pro přesné předvídání budoucího vývoje, ať už se jedná o politické dění nebo technologický pokrok.<sup>124</sup>

Je důležité zmínit, že v této oblasti se teď bavíme čistě teoreticky. Současná biomedicínská vylepšení mohou přinést zvýšení kognitivních schopností okolo 10–20 %. Pro srovnání, výsledky lidského učení nebo kooperace člověka se strojem může přinést zlepšení okolo 1000 %, ale pouze ve specifických úkolech, ne v obecných charakteristikách jako je například pozornost. Dosud žádná kognitivní vylepšení nevedla k tomu, že by byla překročena hranice lidské kognice. Procedury jako TMS, genetická modifikace a rozhraní mezi mozkiem a počítačem jsou vysoce experimentální, a přestože se ukazují jako slibné, tak nemůžeme očekávat, že v blízké době budou mít zásadní efekt.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 119–122

<sup>124</sup> SANDBERG, Anders. Cognitive Enhancement: Upgrading the Brain. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 78

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 79

### 3.4.3. Emocionální vylepšení

Během našeho každodenního života konáme mnoho kroků, abychom kontrolovali naše emoce. S vývojem biomedicíny se objevují nové možnosti, jak bychom mohli ovládat naše emoce a možná i permanentně změnili jejich základ. Existují různé důvody, proč se snažíme ovládat naše emoce, a proč bychom takovou změnu chtěli podstoupit. Tyto důvody pak mohou ovlivnit cíle daného vylepšení. Nejdříve tu máme zřejmé hédonické důvody, kde nám hlavně jde o naše blaho, které se s našimi emocemi často pojí. Utilitaristé by tyto důvody chápali jako ty nejdůležitější, a podle nich by z těchto důvodů mělo vyplývat, že bychom měli starat nejen o naše blaho, ale i o blaho ostatních. Hédonické důvody nám tak diktují, že bychom se měli snažit co nejvíce navýšit naše slasti na úkor strastí.<sup>126</sup>

Pokud bychom se tedy řídili hlavně našimi hédonickými důvody, tak bychom měli naše emoce vylepšit tak, abychom co nejvíce navýšili naši kapacitu pro slast. Takto například David Pearce argumentuje ve prospěch takzvaných nových odstínů slasti v rámci svého projektu hedonistického imperativu. Podle něj, když už předěláváme naši fyziologii, abychom vymýtili bolest, tak bychom měli přitom ještě hledat nové formy slasti. To určitým způsobem dotváří jeho představu nového motivačního systému pro člověka s absencí bolesti. To, co bude člověka motivovat, budou právě tyto nové odstíny slasti. Pod tím si Pearce představuje celou novou škálu pocitů a cítění, ať už by mělo jít o nové erotické požítky, nově získaný smysl pro hudbu či nové pocity z barev uměleckých děl. Takže Pearce se neomezuje pouze jenom na nějaké nové typy základních prožitků, ale i na pocity komplexní.<sup>127</sup>

Jsou tu ale i další důvody, které bychom mohli nazvat afektivní, tedy důvody pro pocity. Důvody a pocity často chápeme jako opačné věci, protože důvody často chápeme jako součást našeho racionálního myšlení, do kterého silné pocity mají tendenci zasahovat a rušit ho. Přesto si ale můžeme být jisti tím, že často máme důvody pro to,

---

<sup>126</sup> KAHANE, Guy. Reasons to Feel, Reasons to Take Pills. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 166–167

<sup>127</sup> PEARCE, David. The Hedonistic Imperative [online]. 1995 [cit. 12. 4 2020]. Dostupné z: <<https://www.hedweb.com/hedab.htm>>.



co v danou chvíli cítíme. Pokud jsme například na pohřbu, tak se asi nemusíme poptávat po důvodech toho, proč přichází cítí smutek. Tyto afektivní důvody se ale také často váží s jinými, přesněji s důvody hodnotovými. Hodnoty, kterých se držíme, často ovlivňují, jak se v daných situacích cítíme, a dodávají daným pocitům správnost. Hodnoty volají po určitých pocitech v některých situacích.<sup>128</sup>

Co když se ale naše pocity a naše hodnoty dostanou do konfliktu? Když se nám zdá, že daná situace si vyžaduje určité emoce, které my však necítíme, nebo naopak kdy cítíme emoce, které bychom v dané situaci cítit neměli. Takové situace možná volají po jiném druhu emocionálního vylepšení než v případě hedonistických důvodů. Bavíme se zde o tom, jak bychom se měli v nějakých situacích cítit, proto bychom o tomto vylepšení mohli mluvit jako o morálním vylepšení. Mnoho morálních doktrín připouští, že lidé mohou mít dobré a špatné motivy pro své chování. Morální vylepšení by pak zaměřovalo emoce a jejich vztah k našemu jednání jako motivy k němu. Mohli bychom pak diskutovat o tom, jak by se daná osoba mohla nechat psychologicky vylepšit, aby měla to, co by mohla považovat za správné motivy.<sup>129</sup>

Tahle představa má samozřejmě několik problémů. To, co je dobrý motiv, je často určeno kontextem dané situace v rámci, které jednáme. Takže například soudce by v rámci soudu asi potřeboval být relativně emocionální odtažitý a jeho motivem by měla být právní argumentace účastníků. Dalším problémem je, že morální vylepšení se liší mezi osobami. Někteří mají příliš velké sklony k sympatii, jiní zase příliš malé. Tyto jednotlivé případy pak potřebují jiná morální vylepšení. Nejzásadnějším problémem ale je, jak určit, jestli dané vylepšení by bylo skutečně dobré pro danou osobu. Je zde debata o tom, jaké motivy jsou skutečně morálně dobré motivy.<sup>130</sup>

Mohli bychom však mluvit o motivech, které bychom mohli neproblematicky vylepšit nehledě na okolnosti, nebo psychologickou konfiguraci dané osoby. Šlo by o

---

<sup>128</sup> KAHANE, Guy. Reasons to Feel, Reasons to Take Pills. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 167–168

<sup>129</sup> DOUGLAS, Thomas. Moral Enhancement. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 469

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 469–470

motivy, které typicky považujeme za kontra-morální, protože skoro vždy zasahují do morálně dobrých motivů. Příkladem nám může být averse vůči nějakým rasovým skupinám a přílišný impuls k násilnosti. Tento typ vylepšení ale sebou nese morální problémy. Samozřejmě zde hrozí nebezpečí zneužití, kdy společnost může někoho jiného k takovému vylepšení donutit. Skutečná otázka okolo tohoto vylepšení tkví v situaci, kdy si daný jedinec sám přeje sebe takto změnit, bez jakéhokoliv vnějšího tlaku. Mělo by člověku být povoleno takto zasáhnout do svého motivačního systému?<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 470

## 4. Argumenty biokonzervativců

Společně s růstem transhumanismu se také objevilo hnutí, které stojí v opozici, a to biokonzervatismus. Toto hnutí se skládá z několika různých skupin, které na první pohled spolu nemají příliš společného. Zde na jedné straně stojí pravicoví konzervativci a na straně druhé levicoví environmentalisté. Jejich odpor k transhumanismu může plynout z několika různých zdrojů, může se jednat o romantické myšlenky o přírodě, náboženské doktríny, myšlenky kontinentálních filozofů o technologii, kritika jednání nadnárodních korporací nebo důsledky kapitalismu. Biokonzervativci mají obavy z možných důsledků technologií, které transhumanisté prosazují. Proto argumentují ve prospěch regulace a zákazu některých těchto technologií. V rámci této kapitoly si projdeme argumenty těch nejvlivnějších biokonzervativců.<sup>132</sup>

K tomuto účelu je zapotřebí si dané argumenty systematizovat. Bostrom ve své už předtím zmíněné eseji má i kategorizaci námitek, které proti transhumanismu můžeme vznést:

1. Neproveditelné – námitky, které plynou z empirických tvrzení a které ukazují, že je technicky nemožné stvořit post-člověka.
2. Příliš složité/nákladné – námitky postavené na empirických tvrzeních, že by to bylo příliš nákladné, riskantní či psychologicky rozptylující snažit se transformovat člověka, nebo stvořit novou post-lidskou bytost. Sem spadají jak obavy z vedlejších medicínských účinků, tak i obavy s toho, že by důležité zdroje byly takovým snahám dedikovány na úkor důležitějších cílů.
3. Mělo by to negativní důsledky pro společnost – námitky spojené s empirickými tvrzeními o společenských důsledcích, které by stvoření post-člověka mělo, jako je například společenská nerovnost, diskriminace, či konflikty mezi lidmi a post-lidmi.

---

<sup>132</sup> BOSTROM Nick. *History of Transhumanist Thought*. [online] 2011 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>>. s. 23

4. Post-lidské životy by byly horší lidské životy – námitky normativního charakteru o hodnotě post-lidských životů v porovnání s lidskými životy.
5. Nebylo by nám to k užítku – námitky založené na důvodech spojených s akterem proti transformaci člověka či snahám člověka stvořit nové post-lidské bytosti. Přestože by post-lidské životy mohly být stejně dobré jako naše životy, nemuselo by být dobré pro nás stát se jimi, nebo stvořit post-lidské bytosti.<sup>133</sup>

Námitky prvního a druhého druhu jdou nad filozofický rámec této práce, kvůli jejich technickému obsahu. Můžeme však zkoumat argumenty třetího, čtvrtého a pátého druhu. Tyto lze nazvat jako argumenty společenské, esenciální a argumenty o autonomii, autenticitě a identitě.

#### 4.1. Společenský argument

Jedním z těch, kdo nejvíce upozorňují na možné společenské následky vylepšení, je Francis Fukuyama, který se obává dopadů, které bude mít vylepšení na společenskou rovnost. Ve své knize „Our Posthuman Future: Consequences of Biotechnology Revolution“ argumentuje ve prospěch myšlenky, že společenské uspořádání z velké části plyne z lidské přirozenosti. Kniha začíná jeho rozbořem dvou dystopických děl, díla George Orwella „1984“ a „Konec civilizace: aneb překrásný nový svět“ od Aldouse Huxleyho, kde chápe to druhé jako výstižnější popis toho, jak technologie mohou pozměnit společnost. Aldous Huxley podle Fukuyamy lépe popsal problém, před kterým teď podle něj stojíme, kde se na první pohled může zdát, že takto technologicky pozměněná společnost je lepší než ta naše, ale přitom také cítíme, že je s ní něco špatně. Klíčovým pojmem zde je koncept lidské důstojnosti, se kterým operuje jak Fukuyama, tak i Leon Kass, jehož argumenty si projdeme v další podkapitole. V principu jde o to, že my cítíme, že obyvatelé nového světa postrádají právě tuto lidskou důstojnost.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> BOSTROM, Nick. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In MORE, Max, VITA-MORE, Natasha (eds.). *The Transhumanist Reader*. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4. s. 30

<sup>134</sup> FUKUYAMA Francis. *Our Posthuman Future: Consequences Of The Biotechnology Revolution*. 1. vyd. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2002 ISBN 0-374-23643-7. s. 3–7

Náš koncept lidské důstojnosti, se pak podle Fukayamy váže na lidskou přirozenost. Je to tato přirozenost, která nám napomáhá určovat co je špatně a co je dobře, takže lidská přirozenost nám slouží jako zdroj našich hodnot. Lidská přirozenost určuje a tvaruje možné typy politických režimů naší společnosti. Pokud bychom naši přirozenost změnili, tak by přišly do hry nové možnosti. Ať už ty lepší, nebo ty horší. Nebezpečí biotechnologie pak tkví právě v tom, že nové věci, které přináší, jsou směsí výhod a nevýhod, což tyto objevy činí obtížnými k hodnocení. Některé hrozby, které biotechnologie přináší, jsou jasné a zřetelné, ale pak tu jsou ty, které nám velice připomínají problém, na který poukázal Aldous Huxley, kde škoda je daleko subtilnější a horší k identifikaci.<sup>135</sup>

Fukuyama tak formuluje argument proti takovým vylepšením. Tento argument se opírá o myšlenky a koncepty, které můžeme dosledovat až k Aristotelovi (čehož si je ovšem Fukuyama vědom). Aristoteles tvrdil, že abychom mohli nazřít, jaká jsou lidská práva, tedy to, co je spravedlivé, a to, co ne, tak bychom museli zkoumat přirozené touhy, postoje a chování lidí, přičemž dobro je to, po čem lidé touží. Aristoteles se snažil stanovit hranice mezi tím co je konvenčně dobré a přirozeně dobré. Z těchto myšlenek pak postupně vyšla myšlenka přirozených práv. Důležité je to, že tato práva, která plynou z lidské přirozenosti, vytvářejí bod, který lidem umožňuje najít společnou řeč. Tento fakt pak byl během lidské historie důležitým faktorem v politických rozhodnutích. Z tohoto důvodu Fukuyama argumentuje ve prospěch lidské přirozenosti a přirozených práv, protože vidí nedostatky v představě plastické lidské přirozenosti. Pokud budeme prosazovat lidskou plasticitu, tak se pak okrádáme o východiska, které nám lidská přirozenost dává.<sup>136</sup>

Podívejme se tedy na specifické důsledky této přicházející biotechnologické revoluce. Abychom takové důsledky viděli, nemusíme se ani dívat na nové technologické výdobytky. Už teď cítíme začátky této revoluce díky našim rostoucím znalostem, co se týče vztahu genů a našeho chování. Skrze pokroky v biologii budeme moci tento vztah lépe zkoumat, a možná i odhalit zdroj jednoduchých chování. Jsou tu ale také chování

---

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 7–8

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 12–13

složitější, které souvisí s inteligencí, agresivitou nebo sexualitou. Nezdá se, že by například inteligence plynula z jednoho genu, ale ukazuje se, že se jedná o složitější interakci několika různých schopností, které jsou ovlivněny geny. Tyto poznatky mohou být jedním dílkem ve větší skládačce, ale také mohou mít radikální politické implikace. Například Fukuyama cituje skandál, který přišel s vydáním knihy „*The Bell Curve*“. Autoři této knihy se zabývali inteligencí a prosazovali, že inteligence je z 60-70 % dědičná, což pro ně bylo také důvodem pro rozdíly v IQ skóre mezi afroameričany a bělochy. To pak sebou samozřejmě přineslo obviňování z rasismu. Tato kniha pak v rámci studia inteligence vyvolala velkou politickou debatu o dědičnosti inteligence.<sup>137</sup>

Dále tu máme problémy, které mohou přijít s pokračující rozvojem v neurofarmakologii. Tyto problémy souvisí s moderní neurologií, která nám vlastně umožnila nahlédnout do zákulisí biochemie našeho mozku a dala nám možnost do ní zasahovat. To sebou přineslo příchod nových léků, které mohou měnit naše chování, jako například různé typy antidepresiv. Tyto léky však mohou sebou nést různé vedlejší účinky, které by nás mohly odradit od toho, abychom je používali. Problém však nastane, pokud se nám podaří vyvinout takový lék, který je bez vedlejších účinků. Co by nám pak bránilo v tom, abychom ho používali všichni, a jaké to bude mít následky? Fukayama se opírá o Hegelovu myšlenku, že hnací silou historie byl boj o uznání, jehož výsledkem byla demokratická společnost, kde všichni jsou uznáváni stejně. Co to ale znamená toužit po uznání? Touha po uznání může mít biologický základ, kde uznání v nás vyvolává vyšší hladiny serotoninu v mozku. Otevírá se nám tak cesta, jak bychom mohli lidem nabídnout uznání v lahvi, a tak manipulovat politickým děním skrze tento nový způsob společenské kontroly.<sup>138</sup>

Prodloužení života, pro které transhumanisté argumentují, by také mělo velké politické následky. Je zřejmé, že postupný pokrok v molekulární biologii povede k postupným vylepšením, které budou kumulativně vést k prodloužení průměrné délky života, což by bylo v souladu s trendem, který sahá až k polovině minulého století. Taková změna by však vedla k demografické změně, kterou už zažíváme teď, kdy se zvyšuje

---

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 20–25

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 42–46

průměrný věk obyvatelstva, ale zároveň padá míra porodnosti. Tento fakt pak má politické důsledky, kde se nám na jedné straně může ukazovat problém se sociálním zabezpečením, které stárnoucí obyvatelstvo potřebuje, ale na straně druhé toto má dopad i na celkové politické postoje. Vezměme si fakt, že se ženy dožívají vyššího věku než muži, pokud současný trend bude pokračovat, tak je možné že skončíme s obyvatelstvem, které bude většinově ženské. Ženy mají rozdílné politické názory než muži, například ženy méně podporují vojenské zásahy, to může drasticky ovlivnit mezinárodní politiku. Prodloužení života také může ovlivnit společenské hierarchie, protože se často stává, že ti, co jsou na vrcholu, jsou ti v pokročilejším věku. Takoví lidé by se pak ve svých pozicích drželi déle, a to by mohlo ovlivnit další vývoj vlád a institucí. Mnoho změn ve společnosti jde po generačních liniích, prodloužení života by pak mohlo vést ke zpomalení nebo možná i stagnaci pokroku.<sup>139</sup>

Největší změna by ale mohla přijít s genetickým inženýrstvím. Zde se nám otevírá cesta k tomu, abychom mohli úplně transformovat člověka. Pokrok v této oblasti ale nezačne úplně v tomto bodu. Prvním krokem bude genetické testování embryí, kde si můžeme představit, jak embryo bude testováno na různé poruchy a následně jich bude zbaveno, předtím, než bude vloženo do matčiny dělohy. Tento krok ale postupně povede k tomu, čemu se říká navržené dítě. Takové dítě by bylo navrženo genetikem tak, aby mělo takové geny, které si jeho rodiče přejí, aby například bylo více vysoké, zdravější, nebo i více inteligentní. Takovým procesem pak vlastně vyrobíme dítě, které je lepší, než kdybychom tento proces nechali na přírodě.<sup>140</sup>

Genetika však má jedno stigma, se kterým se musí vypořádat, a to události, které se pojí s eugenickým hnutím, které se podobně snažilo na základě dědičnosti vytvářet to, co považovali za lepší lidi. Eugenické hnutí mělo největší vliv v pozdním 19. a na začátku 20. století, kdy byla eugenika přijata různými skupinami, a kdy i některé vlády zavedly eugenické programy za účelem vymýtit ze společnosti nechtěné rysy. Eugenické hnutí ale skončilo po druhé světové válce, kde nacisté použili eugenické důvody k tomu, aby se snažili vymýtit celá etnika lidí, a to pak vedlo k velkému odporu vůči eugenice.

---

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 57–66

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 72–76

Stará eugenika měla dva hlavní problémy, za prvé tehdejší metody nemohly dosáhnout těch cílů, které eugenika vyžadovala, a za druhé stará eugenika musela spoléhat na stát, aby zavedl opatření, které napadaly svobodu osob. Genetika nám však přináší novou eugeniku, která může splnit své cíle a může tak učinit se souhlasem soukromých osob, kde se lidé mohou zapojit pouze se svým souhlasem.<sup>141</sup>

Jak bychom mohli této nové šlechtnější eugenice odporovat? Na první pohled se zdá, že tu vlastně není žádný problém, který bychom mohli najít. Samozřejmě bychom mohli třeba argumentovat na základě náboženských přesvědčení proti této praktice, to však u většiny lidí neobstojí. Fukuyama z tohoto důvodu argumentuje proti genetice na základě filozofických principů, už předtím zmíněnou lidskou přirozeností a důstojností. My máme z genetiky přirozený strach, protože se obáváme, že skrze její působení ztratíme tuto přirozenost. Tato přirozenost nám podle Fukuyami sloužila jako orientační bod, ze kterého vyplývají všechny naše představy o morálce, právech nebo spravedlnosti. Odvrátit se od toho principu je pak podle něj to nejhorší co můžeme udělat.<sup>142</sup>

Je zde otázka toho, proč bychom se prostě nemohli zbavit myšlenky práv? To by však mohlo mít nedozírné důsledky. Mluva o právech je jeden z mála politických způsobů mluvy, který většina lidí na světě sdílí. Práva jsou v rámci politiky mocnými nástroji, protože práva jsou chápána jako něco, co má větší hodnotu než zájmy, je to něco, čemu nelze přiřadit ekonomickou hodnotu. Práva mají větší přesvědčovací moc, právě kvůli tomu, že jim přikládáme větší hodnotu. Zároveň práva nám slouží jako odraz morálních hodnot jednotlivých států. Slouží nám tak jako hlavní způsob popisu lidských cílů a tužeb. Pokud bychom se jich zbavili, tak bychom podle Fukuyami přišli o důležitou část politického diskursu.<sup>143</sup>

To, na čem nám musí záležet, je zdroj těchto práv, kde můžeme v rámci politické historie mluvit o třech zdrojích: Bůh, příroda a člověk sám. Práva založená na náboženské doktríně nejsou v současnosti brána jako základ v žádné liberální demokracii. Důležitější

---

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 85–87

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 100–102

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 108–111



pro tuto diskusi je spíše spor mezi představou přirozených práv (kterou brání Fukuyama) a představou práv jako něčeho, co vzniká konvencí. Fukuyama má s tímto třetím přístupem problém, protože se v podstatě rozpadá do relativismu, kde práva jsou to, co někdo považuje za práva, takže pak západní velmoci nemají co kázat jiným.<sup>144</sup>

Zda se tak, že představa přirozených práv by mohla být lepší alternativou, ale tato představa má své vlastní problémy. Nejdůležitějším protiargumentem proti této představě je naturalistický omyl. Tento argument má podle Fukayamy kořeny v myšlence Davida Humea, který tvrdil, že nelze dovodit to, co by mělo být z toho co je, učinit tak, je propadnout tomuto omylu. Fukayama argumentuje, že tento omyl sám je omylný. To se může ukazovat jak v pracích Humea, kde se ukazuje, že ani on sám tomuto úplně nevěřil a šlo spíš o to, že tento vztah nebyl přímočarý a šel skrze další věci. Či v pracích těch, kteří v tento omyl věří, ale přesto používají myšlenky, které mají návaznost k lidské přirozenosti. Myšlenka je potom taková, že je zde vztah mezi tím co je a tím co by být mělo, ale toto spojení jde skrze komplexní rysy a vlastnosti člověka, jako jsou jeho emoce, touhy a potřeby.<sup>145</sup>

Pokud pak naše práva plynou z naší přirozenosti, tak nás to musí vést k otázce co je pak lidskou přirozeností. Fukuyama operuje s následující definicí: „Lidská přirozenost je souhrn chování a vlastností, které jsou typické pro lidský druh a povstávají spíše z genetických faktorů než z prostředí.“ Když používá slovo typické, tak ho používá podobně, jak by to učinili etnologové. Takže typické pro něj označuje celý rámec lidských možností, to, co je druhově typické. Takže jako příklad zmiňuje výšku, která může být ovlivněna faktory prostředí, jako je třeba nedostatek stravy, který může vést k menší výšce obyvatel daného prostoru. Ale v jiných prostředích, kde jídla je dostatek, mohou být jednotlivá individua vyšší, takže medián výšky této populace se liší od té předchozí. V obou případech ale můžeme mluvit o tom, že je zde distribuce výšky, která je typická pro daný druh. V takovém stylu pak máme chápat lidskou přirozenost, jako součet takových distribucí.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 111–113

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 114–117

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 130–133

Fukuyama se ale nezastavuje jenom u takových fyzických vlastností. Cituje například Chomského a jeho tvrzení o jazyce, jako o něčem vrozeném. Obecně Fukuyama stojí proti představě člověka jako nepopsané desky, naopak člověk má mnoho vlastností, které ho právě svou specifičností utvářejí. Jednou věcí, kterou on zmiňuje, jsou představy dalších vrozených forem lidské kognice, jako například přirozený morální smysl. Ten je utvářen soustavou přirozených emocionálních reakcí na určité situace. Jeho představou není, že máme vrozený nějaký etický kód, spíše se jedná o sérii dispozic, které pak takový kodex formují. Takže my musíme interagovat s prostředím, abychom mohli dát těmto schopnostem prostor k rozvoji. Tento morální smysl je pak součástí našeho druhově typického chování.<sup>147</sup> Toto typické chování by se pak mohlo promítat do různých oblastí, jako jsou například práva zvířat. Zde se často používá termín speciesismus (obdoba rasismu, sexismu apod.), aby se popsal typický postoj lidí k takovým problémům. Zdá se, že lidem tolik nezáleží na tvorech rozdílných od lidí. V čem ale spočívá rozdíl mezi těmito tvory a lidmi? Tady může hrát roli ten náš přirozený morální smysl, který nás vede k tomu, abychom brali některé za rovnocenné a jiné ne. To se pak váže na koncept lidské důstojnosti.<sup>148</sup>

Fukuyama nahlíží, že my lidé máme tendenci hodnotit různé tvory jinak právě na základě toho, jestli jim přisuzujeme tuto důstojnost nebo ne. Zdá se, jako bychom při našem souzení jednotlivých bytostí u některých viděli nějaký faktor, který jiné bytosti nemají. Kde ti tvorové, kteří mají tento faktor, mohou být občany s právy, a s těmi co jej nemají, si můžeme dělat, co se nám zachce. Protože tvorové, kteří jsou obdařeni tímto faktorem, mají pak vyšší morální status. Debata o tom, jaké bytosti mají tento faktor a jaké ne, pak určovala další vývoj politického diskursu. Tento faktor pak utvářel univerzálie v dějinách lidstva.<sup>149</sup>

K čemu nám však takové univerzálie jsou? Možná nám nejsou k ničemu, a pak bychom se jich možná měli zbavit. Koneckonců přestože tady jsou, nemůžeme mluvit o tom, že se tu objevily z nějakého vyššího důvodu, protože jsou pouhými výsledky

---

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 140–143

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 143–147

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 149–150

evoluce, tak proč bychom se jich neměli zbavit? Skrze sílu biotechnologie bychom přece mohli přinést i člověka lepšího, toho post-člověka, kterého transhumanisté chtějí vytvořit. Pro Fukuyamu jsou však tyto univerzálie důležité, protože z nich vznikají naše hodnoty, které jsou v mnohém jednotící silou pro lidstvo. Bez nich bychom nemohli mluvit o rovnosti mezi lidmi. V našem dosavadním stavu můžeme mluvit o tom, že lidé jsou si, co se přirozenosti týče rovni, samozřejmě jsou zde rozdíly mezi lidmi ve schopnostech, ale jejich distribuce je založená na určité rovnosti, protože všichni musí hrát genetickou loterii. Nespravedlnosti ve společnosti tak pocházejí hlavně z faktorů prostředí.<sup>150</sup>

S biotechnologií však přichází nebezpečí toho, že faktory prostředí ovlivní naše genetické faktory. Ti, co jsou bohatí, si budou moci dovolit geneticky vylepšit své děti, aby byly více inteligentní nebo krásné, než děti chudých lidí. Takže, kde jsme předtím měli určitou genetickou spravedlnost, tam ji teď už nemáme. Tím nám vznikne úplně nová třída lidí, kteří na tom budou lépe než ostatní nejenom v rámci faktorů prostředí, ale také v rámci genů. Jaké následky pak bude mít tato situace na koncept lidské důstojnosti? Možná se tato třída bude považovat za lepší než ostatní, což vlastně bude v podstatě pravda. Fukuyama připouští i možnost, že by biotechnologie mohly mít opačný efekt, a naopak vést k ještě rovnější společnosti, ale tím si nemůžeme být jisti.<sup>151</sup>

Zdá se tak, že odmítnutí lidské důstojnosti nás může vést na velmi nebezpečnou stezku. Co je ale tím faktorem, který určuje, kdo má a kdo nemá lidskou důstojnost? Ten můžeme nazvat faktor X, který je de facto lidskou přirozeností a je utvářen právě složitými vztahy jednotlivých lidských vlastností, které utváří lidskou specifičnost. Tato specifičnost by ale neměla být chápána tak, že se váže na nějakou jednu speciální kvalitu člověka. Fukuyama nechce říct to, že člověka utváří nějaká jedna jeho vlastnost, jako například, že člověk je normativní bytost, nebo bytost, která má vědomí, nebo cokoliv jiného. Učinit tak by bylo zredukovat člověka na něco, co je méně komplexní, což je něco, co podle něj biotechnologie z člověka dělá. V jeho pohledu je člověk jako mozaika a snažit se z té mozaiky vytrhnout jeden kus by bylo stejné, jako se snažit zničit mozaiku

---

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 152–156

<sup>151</sup> Tamtéž

celou. Což by byl efekt toho, kdybychom radikálně přeměnili lidskou přirozenost, protože bychom tím přišli o hlavní vyrovnávací sílu v historii lidstva.<sup>152</sup>

## 4.2. Esenciální argument

Podobně jako Francis Fukuyama se i bioetik Leon Kass obává důsledků, které biotechnologie mohou přinést. Stejně také používá pojem lidské důstojnosti. Ale jeho obavy míří jiným směrem, než je tomu u Fukuyamy. Fukuyama, jak jsme viděli, se soustřeďuje na společenské následky návrhů transhumanistů, které Kass také vnímá. Kass ale také vidí i následky daleko většího rázu, kde následkem není pouze změna společnosti, ale i samotná ztráta naší lidskosti. Kass se soustřeďuje na efekty biotechnologií, které mohou vést k této ztrátě, jako například důsledky, které může mít klonování na náš koncept reprodukce, kde skrze aplikaci toho procesu může být reprodukce chápána jako pouhá výroba lidí. Podobně se můžeme například podívat na manipulaci s naší myslí, kde naše emoce mohou přestat být něčím výjimečným, a místo toho budou něčím zaměnitelným, protože jsme schopni je snadno produkovat uměle. Proto jeho koncept lidské důstojnosti je v něčem jiný, než jak si ho představoval Fukuyama. Kass mluví o dvou typech lidské důstojnosti, na jedné straně je tady základní lidská důstojnost, to je důstojnost *bytí* člověka, která přísluší každému člověku neohledně na jeho konání. Na straně druhé máme plnou lidskou důstojnost, která se váže na *bytí člověkem*, tedy se klade větší důraz na konání dané osoby, na ctnosti, které má a ukazuje v krajních situacích. Tohle je pak důstojnost, která přísluší pouze danému člověku za jeho činy, ale je to lidská důstojnost, protože pouze člověk je jí schopen.<sup>153</sup>

Podívejme se nejdříve na plnou důstojnost. Tato důstojnost je něco, co přísluší těm, kteří jsou hodni naší úcty. Je to důstojnost těch, kteří jsou nejlepší z lidí. Tento druh skutečně odpovídá etymologii slova důstojnost, která pochází z latinského slova *dignitas*, což se váže na koncepty hodnotnosti, cti, excelence a ctnosti. Je to v podstatě důstojnost, která se v dřívějších dobách přisuzovala šlechtě a jiným vyšším vrstvám. Tato

---

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 171–172

<sup>153</sup> KASS, Leon. Defending Human Dignity. In *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*. [online]. Washington, D. C.: The President's Council on Bioethics. Březen 2008 [cit. 12. 4. 2020]. Dostupné z: <[https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human\\_dignity/chapter12.html](https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter12.html)>

důstojnost má odrážet to nejlepší v lidech, jejich nejlepší skutky. Hasič, který běží do hořící budovy, aby zachránil lidi v ní, má tuto důstojnost, vysloužil si jí. Někteří namítají, že koncept ctnosti je společenský konstrukt, takže nemůžeme nijak takový koncept důstojnosti smysluplně používat. Kass namítá, že takové soudy jsou vykonávány universálně, většina lidí se shodne, že někdo jako například Matka Tereza, je příkladem toho nejlepšího člověka. My takto nekonáme komparativně, neporovnáváme jednotlivé velké osoby mezi sebou, a na tomto základě nevykonáváme řazení.<sup>154</sup>

Možná nejlepším příkladem takové důstojnosti můžeme najít v Kantově filozofii, kde mluví o respektu, který musíme osobám prokazovat. Je tomu tak, že pouze osoby se mohou zapojovat do morálních záležitostí, skrze svou schopnost si sami pro sebe určovat morální zákony a žít pod nimi. Tato důstojnost osob pak tedy tkví v našem morálním životě. Tento typ důstojnosti má však své meze. Protože skrze tuto osobní důstojnost nemůžeme nijak argumentovat v rámci bioetiky. Pojem osoby v sobě nese hranici mezi člověkem a přírodou. Mezi jeho racionalitou a jeho tělesností. Této důstojnosti vlastně nebezpečí biotechnologie nemusí vadit, protože z velké části se tato nebezpečí netýkají lidské autonomie, z určitého pohledu biotechnologie této autonomii i napomáhá. Nám tak nemůže záležet pouze na racionálních částech člověka, ale i na těch tělesných, jako jsou naše emoce, vášně a potřeby. Zdá se nám tak, že my potřebujeme důstojnost, která nezachycuje pouze to, co je na člověku vznešené, ale i to co je podružné. Musíme tak zkoumat to, co je v lidském životě všudypřítomné.<sup>155</sup>

To nás tak vede k druhému typu důstojnosti. Základní důstojnost je obsažena v každém člověku neohledně na jeho stav, nebo jeho činy. Je to důstojnost, která náleží nám všem. Mohlo by se jednat o náš statut jako člena lidské rasy. Naše důstojnost pak může pocházet z tohoto členství a jeho kontrastu s dalšími druhy, kde jiní tvorové postrádají určité rysy, které my jako lidé máme. Je to právě tato podobnost našich rysů, která nás vede k tomu, abychom se k ostatním členům naší rasy chovali s úctou a brali v potaz jejich důstojnost. Se zvířaty můžeme nakládat jinak než s ostatními lidmi, což může pak také vysvětlit náš hněv vůči těm, kteří si ostatních lidí takto neváží. Kass mluví

---

<sup>154</sup> Tamtéž

<sup>155</sup> Tamtéž

o určitém gestaltu člověka, jako o něčem, co utváří tuto důstojnost. Tato důstojnost ale nemůže stát pouze na tomto faktu, i ostatní druhy chápeme jako hodny nějaké důstojnosti, ale tento rozdíl nespočívá pouze v tomto členství.<sup>156</sup>

Tato základní důstojnost má návaznost na tu předchozí, protože plná důstojnost plyne z této základní. V našich lidských rysech se skrývá potencialita k těm velikým ctnostem a činům. Tato základní důstojnost se tak váže k naším kapacitám k této aktivitě. Do těchto kapacit pak může patřit mnoho, může to být naše schopnost racionálně přemýšlet, náš smysl pro krásu, naše schopnost vytvářet umění jako zpěv nebo tanec, náš způsob rodinného a občanského života. Jakmile ale nazřeme tyto matérie v lidském druhu, tak potom samozřejmě musíme začít hodnotit to, jak vycházejí na povrch, jak se manifestují. Takto potom z tohoto lidského potenciálu, který utváří tuto základní důstojnost, vzniká koncept té důstojnosti plné. Ale zároveň bychom si těchto kapacit nemohli cenit, pokud bychom neočekávali jejich naplnění.<sup>157</sup>

Ukazuje se nám tak, že tyto dva koncepty důstojnosti jsou ve vzájemném vztahu, kde jeden nemůže být bez druhého. Což je také závěr, ke kterému Kass dochází. Člověk je skutečně takový, jak se o něm píše v bibli, stvoření, které je podobné bohu, ale zároveň bohem není. Kass chce poukázat, že když jde o člověka, tak nemůžeme ducha oddělit od těla, ale ani nemůžeme oddělit tělo od ducha. Člověk je v tomto smyslu celek. To pak utváří to, co člověk považuje za význam svých částí a činností. Narušit pak tuto důstojnost člověka znamená narušit právě tyto významy. To je to, čeho se Kass obává, jak biotechnologie skrze transformaci některých z našich částí může změnit význam našeho bytí. To je míněno tou ztrátou našeho lidství.<sup>158</sup>

Na první pohled se ale nezdá, že by se snahami transhumanistů bylo něco špatně. Člověk se koneckonců vždy snažil o sebe-vylepšení, tak co je vlastně špatně na tom, snažit se vylepšit člověka, nebo i stvořit dokonalého člověka? Samozřejmě zde máme několik očividných námitek. Taková vylepšení mohou mít neblahé důsledky na to, jak naše tělo dosud funguje, což lze pochopit na analogii se steroidy, které sice sportovci

---

<sup>156</sup> Tamtéž

<sup>157</sup> Tamtéž

<sup>158</sup> Tamtéž

umožňují dosahovat větších výkonů, ale za cenu poškození jeho těla. Také jsou zde obavy z neférovosti, kterou tato vylepšení mohou přinést, ať už v oblasti vrcholového sportu nebo i na trhu práce, kde vylepšení jedinci mohou v takových soutěžích mít neférovou výhodu. Tato neférovost se pak může ukázat i jako systematické rozdíly mezi skupinami lidí, což jsme už viděli u Fukayamy. Stejně jako jsme u něj viděli jeho obavy z možné ztráty svobody, která by mohla plynout z explicitního a subtilního vynucování, které by tyto nové technologie mohly umožnit.<sup>159</sup>

Kass bere tyto námitky na vědomí, ale zároveň zde vidí ještě něco dalšího, co v nás vyvolává strach spojený s těmito novými technologiemi. Z nějakého důvodu v nás i představa dobrovolného a nezávadného individuálního užití takových vylepšení vyvolává odpor. Ať už se jedná o teoretické léky, které by mohly mazat naše vzpomínky a měnit naši celou osobnost, nebo procedury, které by mohly učinit sedmdesátileté schopné se zapojovat do vrcholových sportů nebo rodit. Všechny tyto, a další možnosti, v nás z nějakého důvodu vyvolávají odpor. Tento odpor pak musí souviset se samotnou esencí dané aktivity, a ne pouze s okolnostmi s ní spojenými. Kass tak zkoumá tyto skutečnosti ze tří možných uhlů.<sup>160</sup>

Naše nové domnělé vládnutí nad přírodou může být jednou z příčin tohoto odporu. Argument, který se proti snahám transhumanistů často používá, říká, že transhumanisté si hrají na bohy, že do svých rukou berou moc, která jim nepatří. Ve svých snahách si přivlastňují lidskou přirozenost, aby ji poddali jak svým touhám, tak i lidským touhám obecně. Při tomto výkonu ale jednají s lidskými vlastnostmi jako s něčím méněcenným. Tady tak Kass čerpá z práce Michaela Sandela, který je dalším kritikem biotechnologického vylepšení. Sandel mluví o tom, že naše povaha je v podstatě dar od přírody. Každý dar je tak zapotřebí respektovat, protože v sobě může obsahovat něco hodnotného. Každému druhu tak byla darována určitá přirozenost, tyto přirozenosti si jsou navzájem odlišné, ale zároveň jsou všechny těmito dary.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> KASS, Leon. Ageless Bodies, Happy Souls. In *The New Atlantis*. [online] Washington D. C.: Center for the Study of Technology and Society. Jaro 2003. č. 1. s. 9–28 [cit. 12. 4. 2020] ISSN 1555-5569. Dostupné z: <<https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls>>

<sup>160</sup> Tamtéž

<sup>161</sup> Tamtéž

Odpor by ale také mohl vyplývat z jiného zdroje, a to z charakteru daných prostředků. Dosud, aby někdo mohl být v něčem excelentní, tak bylo zapotřebí mnoho úsilí. Sportovci museli strávit mnoho času tréninkem, v intelektuálních činnostech bylo zase zapotřebí mnoho studia. Léky a procedury budoucnosti mohou tento stav věci změnit, například možná budeme v budoucnosti schopni s pomocí genetického inženýrství z každého učinit sportovce. To v nás vyvolává pocit, že se jedná o podvod, my věříme v to, že v takových oblastech by excellence měla být zasloužená skrze tvrdou práci. Člověka, který například bere léky pro zlepšení pozornosti, bereme za někoho, kdo okrádá sám sebe, protože by se mohl místo toho snažit se naučit sebekontrolu, a tak učinit sebe sama lepším.<sup>162</sup>

Tohle je ale jenom část tohoto odporu k prostředkům vylepšení, je to jenom část našeho pocitu, že přirozenější prostředky jsou lepší. Vezměme si příklad někoho, kdo bere léky ne pro zlepšení svého výkonu, ale například proto, aby si navodil lepší náladu, bez nějaké léčebné potřeby. Takový člověk bude pociťovat takové pocity, které my považujeme za normální. Problém zde nespočívá v těchto pocitech, ale ve způsobu, jak si je navodil. Když běžně zažíváme nějaké pocity, jsme schopni dohledat jejich zdroj, to pak těm pocitům dává jejich význam. V běžném procesu jsme aktivními činiteli, my něco konáme nebo s někým interagujeme, to v nás vyvolává pocity, na které pak reagujeme. Ale v případě s léky je tento proces jiný. V tomto jiném procesu jsme pasivní činitel, tyto léky na nás působí, my cítíme dané pocity, ale tyto pocity postrádají jakýkoliv význam. Skrze takové prostředky by se naše interakce se světem radikálně změnila, začaly by být čím dál tím více zanesené těmito různými prostředky, a my bychom tak ztratili čisté spojení se světem.<sup>163</sup>

Posledním úhlem pohledu, který bychom mohli zaujmout, by bylo se podívat na pochybné účely takového vylepšení. Proč se vůbec někteří z nás snaží dosáhnout takové dokonalosti? Kass zde zpochybňuje, jestli bychom mohli vůbec skrze taková vylepšení dosáhnout blaha. Jako příklad dává snahy o prodloužení lidského života. Zpochybňuje, jestli v ovlivňování procesu stárnutí skutečně spočívá nějaký dobrý účel. Konstatuje, že

---

<sup>162</sup> Tamtéž

<sup>163</sup> Tamtéž



nás vlastně tento proces připravuje na možnost našeho konce, vede nás k tomu, abychom tuto skutečnost časem přijmuli. Lidé, kteří by však mohli žít věčně, by se ocitli v situaci, kdy se neustále bojí možnosti svého konce. Možná je zde určitá moudrost přírody v tom, jak nám během času odejme mládí, aby nás připravila na náš konec. To, co Kass chce říct, je to, že možná lidská dobra se vážou k našim současným nedokonalým tělům, takže bychom se skrze vylepšení mohli o tyto dobra připravit, v čemž by pak také mohl spočívat náš odpor k těmto vylepšením.<sup>164</sup>

Kass je tak ochoten tvrdit to, že se možná v tomto našem odporu skrývá určitá moudrost, kterou bychom měli následovat. To se pak promítá do přístupu k těmto novým biotechnologiím. Jako specifický příklad jeho přístupu si můžeme uvést jeho stanoviska k lidskému klonování, které podává v článku „*The Wisdom of Repugnance*“, kde se velice obdobně odvolává na náš odpor vůči této technologii. Specificky ho používá jako protiargument vůči argumentům pro klonování lidí. Mluví o tom, jak je pro nás přirozené cítit takový odpor vůči některým věcem, konstatuje to, že odpor vůči některým věcem sice může časem opadnout jako následek společenského vývoje (což podle něj není vždy dobře), ale že v některých kritických případech přesto zůstává. Tato náhlá emocionální reakce odporu je podle něj znakem velké moudrosti přírody, která je nad rámec naší schopnosti ji artikulovat. Používá několik příkladů, aby vysvětlil tento přirozený odpor, jako například incest, vraždu nebo znásilnění. Všechny tyto činy jsou podle nás hrůzné bez nějaké potřeby nad nimi přemýšlet, naopak osočujeme ty, kteří se snaží tyto činy nějakým způsobem zracionalizovat, a tím je poněkud omluvit.<sup>165</sup>

Klonování v nás vyvolává stejný odpor, protože spadá do stejné kategorie, jako jsou tyto hrůzné činy. Zdrojem tohoto odporu pak není naše neznalost těchto praktik nebo jejich novost, ale náš intuitivní pocit, který nás vede k tomu vidět klonování jako čin, který ohrožuje to, čeho si vážíme. V dnešní době je pak tento odpor to poslední, co je překážkou ve vývoji takových praktik. Kass vidí v klonování určité excesy současné doby, kdy jsme schopni si dovolit vše, pokud je to učiněno ze svobodné vůle, i kdyby

---

<sup>164</sup> Tamtéž

<sup>165</sup> KASS, Leon. *The Wisdom of Repugnance*. In *Catholic Education Resource Center* [online] Originálně publikováno v *New Republic*. 2. 6. 1997. Roč. 216 č. 22.[cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://www.catholiceducation.org/en/science/ethical-issues/the-wisdom-of-repugnance.html>>

důsledkem mohla být postupná instrumentalizace našich těl. Kass nechce shazovat tyto hodnoty, i on sám je bere za důležité, ale jsou zde podle něj určité meze. Vezmeme si hodnotu zdraví, tu Kass bere za velké dobro, ale jak daleko jsme ochotní jít, abychom jí prosazovali, co jsem ochotni za ní zaplatit. Naše následování této hodnoty může vést k nepříjemným důsledkům, jako například to, že postupně přestane naše děti brát za takové, jaké jsou, a místo toho je budeme považovat za produkt, který je zapotřebí neustále vylepšovat, ať už skrze klonování nebo skrze genetické inženýrství.<sup>166</sup>

To je důsledkem, ke kterému se postupně posunujeme, jakmile dovolíme klonování. Jeho povolením hrozí postupná ztráta významu, který pro nás reprodukce má. Sex mezi lidmi neprobíhá na základě tradic či zvyku, ale protože nám to tak bylo dáno od přírody. Je pro nás přirozené mít dva rodiče, kteří se dali dohromady, aby nás stvořili. To pak radikálně ovlivňuje naši identitu, protože každý člověk je unikátní, netvoří ho genetický kód jednoho nebo druhého rodiče, ale jeho směs. Na tomto biologickém základě jsme pak vybudovali naše společnosti, kde například příbuzenství je důležitým faktorem v intersubjektivních vztazích. Zde se tak Kass staví proti představě, že takové společenské praktiky jsou pouze konstrukty, místo toho říká, že jsou zakořeněny v naší přirozenosti.<sup>167</sup>

Teď si ale představme, že vyprodukujeme dalšího člověka asexuálně, skrze klonování. Klonování představuje radikální změnu od tradiční reprodukce. Jaké důsledky by to mělo na jeho identitu? Na jeho spřízněnost s dalšími lidmi? Klonování pak musí čelit třem různým námitkám. Máme zde problém identity, kde máme dvě osoby, které sdílí stejný genetický kód. Také je zde problém toho, jak klonování a další podobné praktiky přeměňují reprodukci ve výrobu tím, že děti ztrácí tu cenu, kterou o sobě mají, a místo toho se z nich stávají artefakty, tedy produkty, které jsme navrhli a které lze vylepšit. Na konec je zde pak také problém despotismu, který se s klonováním nese v tom smyslu, že je zde rozdíl v síle moci klonujících a klonovaných.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Tamtéž

<sup>167</sup> Tamtéž

<sup>168</sup> Tamtéž

Kass argumentuje, že reprodukce není pouze důležitou částí lidského života, která ho formuje, ale jeho základem. Bez reprodukce tak jak jí máme, by lidský život, který známe, nebyl možný. Naše sexualita nám dává obohacený vztah ke světu. Pouze sexuální bytost může hledat spojení s dalšími bytostmi, které komplementují její cíle ve světě. Asexuální bytosti by chápaly svět pouze ve smyslu homogenní odlišnosti od nich samých, byla by zde větší hranice mezi subjektem a objektem. Sexuální bytost hledá spojení se světem skrze další podobné bytosti, za účelem cíle, který překračuje jejich vlastní existenci. Svět je tak naplněn touhou po takovém spojení.<sup>169</sup>

Sexualita nás tak povznáší do výšin, obzvláště ve spojení s naší společenskou přirozeností. Je zde ale také spojení mezi sexualitou a naší smrtelností. Asexuální reprodukce takové spojení nemá, protože skrze například dělení, se daný organismus zdvojnásobí, takže kde předtím byl pouze jeden daný nástupce, teď máme dva identické. Naše sexualita v sobě však nese ideu našeho konce, protože náš potomek není naší kopií. Skrze sexuální reprodukci neprodukujeme naše kopie, ale místo toho jsme nahrazeni jinou novou bytostí. V tomto počínu se tak skrývá cíl, který jde proti našemu jinému cíli, a tím je naše individuální přežití. Skrze sexualitu si vlastně volíme náš vlastní konec. Skrze našeho potomka tak vlastně může dojít ke skutečnému spojení mezi dvěma rodiči, kde se oba snaží o to zachovat svůj odkaz skrze tohoto potomka. Protože tento potomek fyzicky představuje toto spojení a bez něj by nebylo možné.<sup>170</sup>

Tohle nám pak může sloužit jako jeden specifický příklad těch významů, jejichž ztráty se Kass obává. Skrze radikální transformaci našeho způsobu reprodukce bychom se tak mohli připravit o hodnoty, kterých si vysoce vážíme. V tomto smyslu by pak mohla být post-lidská existence, pro kterou transhumanisté argumentují v mnoha ohledech horší než existence naše, protože by ztratila ty významy, které utváří hodnoty našeho bytí. Naše lidská důstojnost pak spočívá v těchto hodnotách, které plynou z potenciálu, které naše bytí má, na základě naší esence. Změnit naši esenci by pak znamenalo zničit tento potenciál, což by Kass považoval za velikou ztrátu.

---

<sup>169</sup> Tamtéž

<sup>170</sup> Tamtéž

### 4.3. Argumenty o autonomii, autenticitě a identitě

Argumenty, které jsme dosud uvedli, se zaměřovaly na širší perspektivu, na důsledky, které by vylepšení mělo na celou lidskou společnost, nebo lidský druh. Jsou zde ale také argumenty, které se tykají individuální roviny, kde mluvíme o důsledcích vylepšení pro životy jedinců, kteří toto vylepšení podstoupí. Tady se musíme hlavně zmínit o problémech autonomie, autenticity a identity, které vylepšení vyvolává. Vezměme si nejdříve autonomii, kterou definujeme jako schopnost člověka žít podle svých přání a tužeb. Autonomii daného člověka pak chápeme ve stupních, kde někdo může být více či méně schopný ovládat svůj život na základě svých přání. Někteří kritici chápou vylepšení jako hrozbu pro naši autonomii. Transhumanisté, jak jsme už viděli, chápou vylepšení naopak jako nový mocný nástroj naší autonomie. V rámci debat o vylepšení autonomie tak figuruje ne jako nějaké právo, ale jako kvalita, která může buď být snížena, nebo zvýšena skrze vylepšení.<sup>171</sup>

Podívejme se nejprve na jednu stranu této debaty, která tvrdí, že vylepšení může zvýšit míru autonomie daného člověka. Tomu tak skutečně je. Vezměme si člověka, který si například vylepší svou paměť skrze nové léky. Ten by pak vskutku mohl lépe sledovat své cíle díky těmto nově nabytým schopnostem. Nejsou to však pouze čisté kognitivní schopnosti člověka, které ovlivňují jeho schopnost jednat. Často nám v cestě nestojí naše schopnosti, ale naše nevole. Například se možná v té chvíli necítíme dostatečně motivováni k tomu sledovat naše cíle. Takže emocionální vylepšení by také mohlo vést k vyšší míře autonomie. Taková vylepšení však odrážejí individuální rovinu této debaty. Pro někoho může takové vylepšení být velkou pomocí, jiný ho však nepotřebuje. Nemůžeme proto mluvit o tom, že by vylepšení nutně vedlo k větší či menší autonomii, velice záleží na kontextu daného vylepšení.<sup>172</sup>

Je zde také otázka, jestli tato fakta mají vůbec místo v debatě o vylepšení. Vezměme si rozlišení mezi terapií a vylepšením, na jehož základě někteří argumentují,

---

<sup>171</sup> JUTH, Niklas. Enhancement, Autonomy, and Authenticity. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capabilities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2.

s. 36

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 36–37

že diskuse o zvýšení míry autonomie nemá co dělat v medicíně. Jedna taková linie argumentace se zaměřuje na hodnoty, které medicína má, které určují, jaké zákroky jsou zapotřebí. Tyto hodnoty pak můžeme najít v rozhodnutích a aktivitách v daném oboru, kde se např. lékaři shodnou na určitých standardech. Tato argumentace ale nemůže nabídnout dostatečně podložené argumenty pro to, proč by tomu tak mělo být i nadále. V některých oblastech medicíny apel na autonomii jako cíl medicíny roste, jako například v oblasti klinické genetiky, kde se méně pacient pouze léčí a místo toho se hledají budoucí komplikace, které by daný pacient mohl mít. To pak skoro nevypadá jako terapie, protože neléčíme nějakou už skutečnou poruchu, ale pouze náchylnost k nějaké chorobě. V tomto případě se tak více mluví o tom, že se napomáhá pacientovi k budoucí autonomii.<sup>173</sup>

Některé obavy o autonomii ve spojení s vylepšením se týkají autenticity. Podle této obavy tyto vylepšení mohou povrchně plnit přání daného člověka, ale na hlubší úrovni nemohou podpořit něčí autonomii. Autenticitu ve spojení s autonomií můžeme chápat jako rozsah toho, jak moc něčí vůle je skutečně jeho vůlí. Tato obava se pak může promítat různě na základě daného vylepšení. Když se podíváme na fyzické vylepšení, tak zde se argumentace soustřeďuje na společenský a kulturní tlak, který vyvolává v daném jedinci potřebu se vylepšit. Ztráta autenticity tak vlastně spočívá v tom, že toto vylepšení umocňuje tyto společenské standardy, které pak následně omezují autenticitu jedince, který je k tomuto aktu donucen skrze společenský nátlak. Takže například v oblasti sportu, máme představu, že sportovec musí vždy překračovat své předchozí výkony.<sup>174</sup>

Jeden způsob, jak můžeme tento argument chápat je, že se jedná o chování, které nemůže být autentické, protože je vykonáno na základě takového nátlaku. To nás musí vést k tomu se zamýšlet, co dělá nějaké jednání autentickým a jiné ne. Tato vlastnost nemůže být založená na tom, jak daná jednání vznikají, protože ve svém jádru je každé naše rozhodnutí podmíněno našim okolím. Takže každé pojetí autenticity by muselo tento fakt brát v potaz. Ti, kdo takto argumentují, by mohli říct, že v tomto případě tomu tak není, protože naše jednání je zde výsledkem nějaké tyranské indoktrinace. Tento

---

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 37–39

<sup>174</sup> Tamtéž, s. 40

závěr je však poněkud zavádějící, protože najednou vnáší do debaty o autenticitě morální rozměr, kde nám nezáleží pouze na tom, jestli daná osoba jedná podle své vůle, ale také jestli tak koná správně. Určitým způsobem se zde pak dané osobě vnucuje jedna morální perspektiva a podceňuje se její vlastní porozumění situaci.<sup>175</sup>

Na druhé straně ale nemůžeme tento argument odmítnout úplně ve všech situacích. Vezměme si situaci, do které v případě vylepšení vstupují postižení lidé. Postižení by s příchodem vylepšení mohli začít pociťovat tlak na to využít jich k tomu, aby se dostali na úroveň "normálnosti" ostatních lidí. Některé postižené skupiny ale odmítají takto jednat. Příkladem nám může být komunita neslyšících, kteří odmítají emulovat stav běžných lidí, a místo toho chtějí, abychom je respektovali takové, jací jsou. Vylepšení by tak mohlo přinést "tyranii normality", kde budou nuceni k takové přeměně. V tomto případě bychom mohli koncipovat to, že jim tuto možnost nabízíme, jako náš nedostatek respektu vůči jejich stavu, který je jako osoby utváří. Tomu ale tak nutně nemusí být, možná tak skutečně konáme jenom proto, abychom jim nabídli alternativu k jejich současnému stavu, a ne nátlakem.<sup>176</sup>

Další perspektivou tohoto problému je nedívat se na už žijícího člověka, který podstoupí nějaké vylepšení, ale podívat se na situaci embrya, které je vylepšeno geneticky před narozením. Kritici by argumentovali, že tím, že jsme ho vylepšili, aby například mělo talent ve sportu, jsme té budoucí osobě ujmulí její autonomii, protože jsme takto omezili její možnost si zvolit, co se svým životem bude dělat. Porušení autonomie tady spočívá v její povaze jako negativního práva, kde chápeme jako nejdůležitější to, abychom nezasahovali do autonomie ostatních lidí, což v tomto případě konáme. Situace ale není tak jednoduchá. Přestože bychom mohli dát budoucí osobě predispozice k určitým aktivitám, tak to neznamená to, že skutečně omezujeme danou osobu, protože si stále může vybrat jednat jinak. Důvodem může být fakt, že mnoho našich talentů nemá pouze genetický základ, ale také je zde vliv prostředí. Také bych chtěl konstatovat, že zde nevládne naprostý determinismus, protože to, co

---

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 40–42

<sup>176</sup> TAMBURINI, Claudio, TÄNNSJÖ, Torbjörn. Enhanced Bodies. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 279–280

budeme upravovat, možná nebude určitá dovednost, ale spíše obecná vlastnost, která se v daném člověku může manifestovat různými způsoby právě na základě vlivu prostředí.<sup>177</sup>

Taková genetická selekce a testování s ní spojené, by ale mohlo mít vliv na budoucí sebe-realizaci lidí. Děti by byly testovány geneticky, aby se zjistilo, k čemu mají vlohy, a pak by mohli být tlačeni k tomu, aby takové činnosti dělaly. V současné době, kdy máme problémy s příliš starostlivými rodiči, se taková situace nezdá nepravděpodobnou. Tohle může platit jak u situací, kde dané dítě může mít nějaký talent a je nuceno ho využívat, ale také i u slabin, které dané dítě má, takže je pak od takových věci odrazováno. Takže i pouhá znalost našeho genetického dědictví by mohla mít závažný vliv na naši schopnost autonomie a autenticity.<sup>178</sup>

Problémy s autenticitou také přicházejí v případech kognitivního a emocionálního vylepšení. Zde se také potýkáme s problémem možné změny dané osoby nebo její osobnosti, kde se posunujeme dále od autonomie a bavíme více o identitě dané osoby ve spojení s autenticitou. Tento problém a obavy s ním spojené lze interpretovat různě. Mohlo by se jednat o problém identity, který jsme zkoumali v první a druhé kapitole, kde problematické je to, že by daná osoba mohla vlastně zmizet, a být nahrazena jinou, skrze tento proces.<sup>179</sup> Je zde však otázka, co bychom měli chápat jako osobní identitu. Můžeme si představit několik konceptů osobní identity. Numerická identita se soustřeďuje na to jedno dané individuum, které je definováno právě tím, že je tím jedním a žádným jiným, a že není takových lidí více. Kvalitativní identita naopak věci identifikuje skrze podobnost, když jsou dvě věci stejné, tak je identifikujeme jako stejné. Příklad s dvojčaty nám osvětluje tuto distinkci, protože dvojčata jsou kvalitativně stejná, ale numericky jsou rozdílná.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 277–278

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 278

<sup>179</sup> JUTH, Niklas. Enhancement, Autonomy, and Authenticity. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 42

<sup>180</sup> BERGHMANS, Ron et. al. Scientific, Ethical, and Social Issues in Mood Enhancement. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 158–159

Na těchto rozlišeních ale nemůžeme tento argument dost dobře stavět. Skrze tyto vylepšení bychom nemohli změnit numerickou identitu dané osoby, protože by nám tu stále zůstala. Tyto vylepšení by však mohly přinést kvalitativní změnu. Problémem je však fakt, že my tuto změnu podstupujeme přirozeně napříč našimi životy. Možná tak tento problém musí mít něco společného s psychologickou kontinuitou dané osoby. Tím bychom se museli posunout k jiným konceptům identity, jako je psychologická a narativní identita. Psychologická identita je spojená s Lockem a jeho koncepcí identity, kterou jsme si už prošli, a kde nám záleží na psychologické propojenosti. Parfit s touto myšlenkou pracuje a rozlišuje dva elementy této identity: psychologickou kontinuitu a psychologickou propojenost. Propojenost se týká spojení, které naši psychologii utváří v daných momentech. Tyto oddělené momenty pak tvoří řetězce, které pak utváření celkovou kontinuitu. To nás pak může vést k tomu o vylepšení přemýšlet jako o nástroji pro psychologickou změnu, kde nové já vychází na povrch. Narativní identita také může nabídnout odlišný pohled na tento problém. Podle tohoto pohledu je naše identita alespoň částečně naší konstrukcí, kde napříč časem tvarujeme a transformujeme sami sebe do určité podoby. Vylepšení pak může sloužit jako nástroj pro toto naše vytváření.<sup>181</sup>

Problém by také mohl spočívat v tom, že používáme vylepšení jako prostředek k tomu, abychom změnili naši osobnost. Kass částečně ukazoval na tuto skutečnost jako na problematickou. Z hlediska autonomie tento způsob argumentace nemá moc síly, protože pokud někdo používá nějakého nástroje, aby dosáhl svého cíle, tak proč by nám mělo záležet na povaze tohoto nástroje?<sup>182</sup> Další pohled, který je možná lepší stanovuje, že problém netkví ve schopnosti vylepšení měnit danou osobu, ale v té samotné změně. Osoba, která takto využívá vylepšení, tak koná na základě svých cílů, ale tato změna může vést k tomu, že se změní osobnost tohoto člověka, a tím i jeho cíle. Takto by osoba mohla autenticky toužit po takové změně, ale tato autenticita by pak byla porušena tou

---

<sup>181</sup> Tamtéž, s. 159

<sup>182</sup> JUTH, Niklas. Enhancement, Autonomy, and Authenticity. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 42



samou změnou. Takto pak vylepšení může ohrozit něčí autenticitu, protože by to vedlo ke změně názorů dané osoby, kde osoba po změně soudí svá rozhodnutí jinak než předtím. Tohle by nemuselo nastat u všech stylů takových vylepšení, ale u mnohých dalších toto nebezpečí skutečně hrozí. Například u těch silnějších emocionálních a kognitivních vylepšení, kde nově nabyté kapacity daného člověka by mohly ovlivnit jeho rozhodování. Tento argument je ale stále problematický. Lidé v rámci svých životů také často mění svá stanoviska a hodnoty. Co pak činí změnu skrze vylepšení odlišnou od změny přirozené?<sup>183</sup>

Argumenty o autonomii, autenticitě a identitě mohou být velice důležité, přestože se odehrávají na individuální úrovni. Protože od individua se pak odvíjí důsledky pro celou společnost, která je koneckonců souborem jednání jednotlivců. Takže naše individuální rozhodnutí pro nás mohou znamenat vyšší míru autonomie, ale jejich soubor by mohl vést k poklesu autonomie pro celek společnosti. Může nastat situace, že když bude větší skupina lidí značně využívat některé vylepšení, může to vyústit v postupné očekávání, že by takto měl učinit každý, přestože tu na začátku žádné takové očekávání nebylo, což je rozdíl oproti předchozímu příkladu se společenským nátlakem. Dalo by se potom o takové situaci mluvit jako o období věžňova dilematu, kde kolektivně by pro nás bylo lepší abychom daná vylepšení nevyužívali, ale individuálně nám takové vylepšení může přinést výhody.<sup>184</sup>

Identita může také být ovlivňována i společenským děním, což se děje i dnes. Analytická tradice má tendenci se v otázkách identity soustřeďovat hlavně na individuální sféru, ale identita má i podstatnou společenskou složku, kde je naše identita budována skrze interakce s ostatními. Možná se tak problém identity může i týkat společnosti. Daná osoba se stane osobou jinou, protože jí ostatní začnou tak vnímat na základě výsledku transformace. Osoba po emocionálním vylepšení může nabýt úplně nového rozpoložení, a to pak může razantně změnit její chování, které pak změní, jak na ní ostatní lidé reagují. Vylepšení také může změnit názory, kterých jsme se dosud drželi, to může platit i ve společenském měřítku, kde bychom mohli společnost soudit jinak,

---

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 42–23

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 43–44

než jak jsme konali doposud.<sup>185</sup> Z těchto důvodů tak můžeme vidět propojení, které existuje mezi argumenty o identitě, autonomii a autenticitě, a argumenty společenskými, kde společenské vyplývají z argumentů o identitě. Esenciální argumenty pak mohou vyplývat z obou typů argumentů, jak jsme mohli vidět u Kasse, který se soustřeďoval na individuální zkušenost člověka, ale také na společenskou stránku.

---

<sup>185</sup> BERGHMANS, Ron et. al. Scientific, Ethical, and Social Issues in Mood Enhancement. In SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). *Enhancing Human Capacities*. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2. s. 160–161

## 5. Závěr

Ke konci argumentů proti transhumanismu jsme se tak dostali k tomu, co já považuji za hlavní problém tohoto hnutí. Tím je už několikrát zmíněný problém identity. Všechny sporné otázky, které transhumanismus vytváří, souvisí právě s tímto problémem, který spočívá alespoň částečně v jejich koncepci transhumanismu. Když se vrátíme k modelům transhumanismu tak, jak jsem je předtím prezentoval, tak vidíme, že moderní transhumanistické hnutí si představuje existenci dvou bytostí. Na jedné straně máme aktuálního člověka se všemi jeho schopnostmi a vadami, a na druhé straně stojí nový hypotetický post-člověk, který jej svými schopnostmi převyšuje ve všech kategoriích. Tím transhumanisté otevírají problém identity, protože jejich předpokládané vylepšení přináší mnoho otázek.

Příkladem může být otázka rozdílů mezi bytím lidským a bytím post-lidským, kterými se zabýval Bostrom ve svém článku. Tato otázka vznikla tím, že jsme začali postulovat post-člověka. Tímto postupem pak vzniká esenciální argument. Protože nyní argumentujeme, že skrze vylepšení můžeme vytvořit radikálně jiné stavy bytí, tak pak samozřejmě musí přijít argumenty, které jsou proti nastolení takového nového druhu bytí. To samé pak platí i pro společenské argumenty. Tím, že transhumanisté zavedli tuto klasifikaci, si tak vlastně stvořili i své biokonzervativní protivníky.

Post-člověk mi také přijde jako problematická kategorie z dalšího důvodu, a to z jeho údajného vzniku skrze vylepšení. Vezměme si vylepšování něčeho jiného, jako například automobilu. V rámci automobilu máme několik různých kategorií, které mohou vylepšovat, například jeho spotřebu, kolik toho uveze, jeho výkon a tak dále. Řekněme si, že já budu náš automobil postupně vylepšovat, třeba začnu jeho spotřebou, pak možná začnu vylepšovat i jeho další vlastnosti, a budu se zbavovat těch vlastností, které mu pouze škodí. Podle transhumanistů bych měl skrze tento proces vylepšení postupně automobil změnit v letadlo, tedy v něco úplně jiného. Já bych asi mohl transformovat auto v letadlo, ale v tu chvíli už nepodnikám vylepšení, místo toho přeměňuji jednu věc v jinou. Souhlasím i s námitkou, kterou proti transhumanismu vnesli post humanisté. Tedy, že proces, který transhumanisté popisují, se nezdá jako

proces, který by překonával člověka, ale jako proces, který ho čím dál tím více ustanovuje.

Post-člověk se mi také zdá jako nadbytečná kategorie. Vraťme se k představě člověka jako hraničního konceptu, o kterém jsem mluvil v rámci modelů transhumanismu. My jako člověka vnímáme jak mentálně postiženého jedince, tak i génia, přestože mezi těmito dvěma jedinci existuje jak kvantitativní, tak i kvalitativní rozdíl. Teď si vezměme případ, kdy máme průměrného dnešního člověka a člověka s post-lidskou kognitivní kapacitou (třeba má IQ nad 300). Tento případ se mi zdá být zcela stejný jako ten první, oba tyto jedince bychom mohli považovat prostě za lidi, místo toho abychom je považovali za rozdílné bytosti. Nezdá se mi tak, že by člověka definovala čistě povaha jeho schopností, ať už kvantitativních či kvalitativních. Možná ho vsutku definuje soubor těchto schopností, jako Fukuyamou zmíněný faktor X.

Tyto problémy pak vyplývají z modelu transhumanismu, který moderní transhumanisté používají. Tento model by pak podle mě bylo lepší nahradit jiným modelem. Máme zde dvě možnosti, buď si zvolit posthumanismus nebo přecházející transhumanismus. Posthumanismus má problém toho, že ano, mnoho našich vlastností nemusí být unikátních a my můžeme vytvořit tvory, kteří by měli stejné vlastnosti, ale možná naše unikátní kombinace těchto schopností a potenciálů nás činí unikátními. Také si myslím, že pro transhumanisty by bylo nejlepší se inspirovat Julianem Huxleym a jeho modelem transhumanismu. Protože by to mohlo mnou předtím zmíněné problémy vyřešit tím, že bychom se zbavili kategorie post-člověka. Tímto krokem bychom se zbavili některých problémů identity, protože daná osoba by podle tohoto modelu zůstala stejná. Také by to změnilo povahu argumentů esenciálních, kde by se debata změnila na debatu o člověku proměnlivém, a jak změny probíhají atd.

V tomto modelu pak člověka určují jeho potenciality a schopnosti, ale zároveň se zde klade důraz na další vývoj člověka. Tím, že do něj přijmeme nový způsob vývoje, tak mu vlastně dáváme další způsob identifikace, a to směr jeho vývoje. Pro transhumanisty je lepší přijmout člověka jako proměnlivou kategorii, protože nám to pak může napovídat, jakým směrem by se jejich představy o vylepšení měly ubírat. Někteří

transhumanisté už své myšlenky upravují právě tímto směrem, jako příklad můžeme použít evoluční heuristiku, kterou vymyslel Bostrom se Sandbergem. Tato heuristika má sloužit jako nástroj pro hodnocení toho, jestli by daný zákrok skutečně přinesl zlepšení. Tento nástroj pak nazývají "výzva evoluční optimality" a definují ho takto: „Pokud by výsledkem navrženého zákroku bylo vylepšení, proč jsme se takovým způsobem už nevyvinuli?“<sup>186</sup>

Na tuto výzvu pak můžeme odpovědět různými způsoby. Autoři identifikují tři hlavní způsoby, jak na tento problém odpovědět. Prvním způsobem je říct, že naše aktuální prostředí je jiné od toho, ve kterém jsme se původně vyvinuli. Toto nové prostředí si tak vyžaduje, abychom měli jiné schopnosti, než jaké máme nyní. Druhý způsob ukazuje na rozdíl mezi našimi hodnotami a hodnotami, které řídily vývoj evoluce. Evoluci šlo hlavně o to, aby se náš druh mohl rozmnožovat a byl schopen přežít. Naše standardy pro život jsou ale odlišné od standardů evoluce, protože nám nejde pouze o přežití, ale také například o pohodlí, nebo nějaké společenské hodnoty atd. Třetí způsob mluví na omezení, které evoluce má. Koneckonců jediný nástroj pro zlepšení druhů skrze evoluci, je přírodní selekce, ale to je velice pomalý a nedokonalý proces. Odpovědí je pak říct to, že my máme nebo budeme mít k dispozici nástroje, které evoluce neměla, a které jsou také lepší než její nástroje. Z tohoto důvodu pak můžeme být lépe vybaveni k tomu vytvořit něco, co evoluce nemohla.<sup>187</sup>

Tato výzva nás tedy nutí se zamyslet nad tím, proč jsme se s danou schopností nebo vlastností už nevyvinuli a proč jsme se vyvinuli s těmi vlastnostmi, které už máme. Můžeme se tak dobrat k různým závěrům ohledně daného vylepšení. Mohlo by se stát, že objevíme to, že nemáme dostatek informací o daných evolučních faktorech, abychom mohli na tuto výzvu odpovědět. Takže například nevíme, proč máme nějakou tu vlastnost, kterou chceme vylepšit, což by nás mělo odradit od daného vylepšení do té doby, kdy budeme toho vědět více. Další možností je, že odhalíme tyto faktory, a to nás pak může přivést ke dvěma rozdílným závěrům. Buď zjistíme, že na základě těchto

---

<sup>186</sup> BOSTROM Nick, SANDBERG Anders. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In BOSTROM Nick, SAVULESCU Julian (eds.). *Human Enhancement*. 1.vyd. Oxford: Oxford University Press. 2009. ISBN 978-0-19-929972-0. s. 378

<sup>187</sup> Tamtéž, s. 378–380

faktorů by dané vylepšení vedlo ke zlepšení, přestože jsme se s ním nevyvinuli, nebo naopak by ke zlepšení nevedlo. To nás pak přivede k tomu, abychom dané vylepšení povolili nebo zakázali. Poslední možností je, že dojdeme k rozporuplným závěrům, kde můžeme předpokládat několik stejně plausibilních vysvětlení pro dané faktory. V takovém případě potom musíme mezi těmito vysvětleními poměřovat, abychom se dobrali verdiktu pro dané vylepšení. Takže například, pokud většina těchto vysvětlení vede k odmítnutí vylepšení, tak bychom tak měli učinit.<sup>188</sup> Podobným způsobem bychom pak skrze model, který zde předvádím, mohli soudit vylepšení na základě vývoje člověka, do kterého bychom zahrnuli i ten psychosomatický vývoj, o kterém mluvil Huxley, protože koneckonců už máme několik teorií o tom, jak naše technologické objevy ovlivňovali náš vývoj.

Tento přístup je pak kompromisem mezi transhumanisty a biokonzervativci. Musíme na nějaké úrovni uznat, že se zde skrývá určitá "moudrost" evoluce. Tak, jak jsme konstruováni má své důvody, které bychom měli poznat, společně se směrem této konstrukce a jejím možným cílem. Zároveň je však nutné uznat, že bychom se měli změnit, ale pro tuto změnu by možná bylo nejlepší, kdyby v nějakém smyslu následovala už předem daný směr. Možná, že pak ten nejlepší způsob, jak člověka definovat, je právě tento směr. Dokud se tohoto směru budeme držet, tak si snad můžeme být jistí, že výsledkem bude člověk. Člověk je vlastně v určitém smyslu nedodělaný stavební projekt, který nám byl předán, ale architekt nám pro něj nedal plány. My máme provést renovaci, ale pokud bychom se do toho pustili naslepo, může nám hrozit, že zboříme celou stavbu. Proto nejdříve musíme najít nosné stěny, které nám pak ukážou, co můžeme zbořit a co ne.

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 406–408

# Seznam použitých pramenů

## Literatura

1. BOSTROM Nick, SANDBERG Anders. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In BOSTROM Nick, SAVULESCU Julian (eds.). Human Enhancement. 1.vyd. Oxford: Oxford University Press. 2009. s. 375–409 ISBN 978-0-19-929972-0
2. FUKUYAMA Francis. Our Posthuman Future: Consequences Of The Biotechnology Revolution. 1. vyd. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2002 ISBN 0-374-23643-7
3. MORE Max, VITA-MORE Natasha (eds.). The Transhumanist Reader. 1. vyd. Chichester: Wiley-Blackwell, 6. května 2013. ISBN 978-1-118-33429-4
4. PEPPERELL Robert. The Posthuman Condition: Consciousness beyond the brain. 1. vyd. Bristol: Intellect Books. 2003. ISBN 1-84150-048-8
5. SAVULESCU Julian, MEULEN Ruud ter, KAHANE Guy (eds.). Enhancing Human Capacities. 1.vyd. Chichester: Wiley-Blackwell. 2012 ISBN 978-1-4051-9581-2
6. WOLFE Cary. *What Is Posthumanism?* 1.vyd. Mineapolis: Minnesota University Press. 2010 ISBN 978-0-8166-6614-0

## Elektronické zdroje

1. BOSTROM Nick. History of Transhumanist Thought. [online] 2011 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>>
2. BOSTROM Nick. Transhumanist FAQ: A General Introduction. [online] Verze 2.1 Los Angeles: World Transhumanist Asociacion (Humanity+). 2003 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>>
3. GREY, Aubrey de. Life extension, human rights, and the rational refinement of repugnance. In Journal of Medical Ethics [online] London: BMJ Publishing Group Ltd & Institute of Medical Ethics 3. 11. 2005. Roč. 31 č. 11 [cit. 12. 4. 2020] ISSN: 1473-4257 Dostupné z: <<https://jme.bmj.com/content/medethics/31/11/659.full.pdf>>
4. HUXLEY Julian. New Bottles for New Wine. [online]. London: Chatto & Windus. 1957 (22. 5. 2015). [cit. 12. 4. 2020]. Dostupné z: <<https://archive.org/details/NewBottlesForNewWine>>
5. KASS, Leon. Ageless Bodies, Happy Souls. In The New Atlantis. [online] Washington D. C.: Center for the Study of Technology and Society. Jaro 2003. č. 1. s. 9–28 [cit. 12. 4. 2020] ISSN 1555-5569. Dostupné z: <<https://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls>>
6. KASS, Leon. Defending Human Dignity. In Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics. [online]. Washington, D. C.: The President's Council on Bioethics. Březen 2008 [cit. 12. 4. 2020]. Dostupné z: <[https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human\\_dignity/chapter12.html](https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter12.html)>
7. KASS, Leon. The Wisdom of Repugnance. In Catholic Education Resource Center [online] Originálně publikováno v New Republic. 2. 6. 1997. Roč. 216 č. 22.[cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <<https://www.catholiceducation.org/en/science/ethical-issues/the-wisdom-of-repugnance.html>>
8. PEARCE, David. The Hedonistic Imperative [online]. 1995 [cit. 12. 4 2020]. Dostupné z: <<https://www.hedweb.com/hedab.htm>>.
9. SCHNEIDER, Susan. Future Minds: Transhumanism, Cognitive Enhancement and the Nature of Persons. In ScholarlyCommons [online] Philadelphia: University of Pennsylvania. 7. 1. 2008 [cit. 12. 4. 2020] Dostupné z: <[https://repository.upenn.edu/neuroethics\\_pubs/37](https://repository.upenn.edu/neuroethics_pubs/37)>

## Seznam obrázků

Obrázek 1. - Přecházející transhumanismus. Obrázek Jaroslav Malík. ....	29
Obrázek 2. - Vylepšující transhumanismus. Obrázek Jaroslav Malík. ....	30
Obrázek 3. - Posthumanismus. Obrázek Jaroslav Malík. ....	31