

IDEA „VYLEPŠOVANIA ČLOVEKA“ Z HĽADISKA FILOZOFIE PRAGMATIZMU

EMIL VIŠŇOVSKÝ, Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV, Bratislava, SR

VIŠŇOVSKÝ, E.: The Idea of „Human Enhancement“ from the Perspective of the Philosophy of Pragmatism
FILOZOFIA 70, 2015, No. 5, pp. 343-355

The author presents the current context and key issues connected with the transhumanist idea of human enhancement. He argues that from the philosophical point of view human enhancement is the continuation of the ancient ideas of human perfection and perfectionism. These ideas, when taken *in abstracto*, separated from other ethical ideas such as happiness, dignity, self-care and self-control, might lead to problematic consequences. Further, the paper gives an account of pragmatist philosophical humanism which at some points may look as a precursor of transhumanism or its close ally. However, the author's conclusion is that pragmatist humanism while supporting „transformism“ keeps in mind the meaning of human endeavors which it sees in good life and good society rather than in radical enhancement of human biological nature via technology.

Keywords: Human enhancement – Transhumanism – Perfectionism – Humanism – Pragmatism – Naturalism – Eugenics – Meliorism – Growth – Ethics – Education

Úvod. Súčasný transhumanizmus, ktorý presadzuje ideu „vylepšovania človeka“¹ (Bostrom 2005; Savulescu, Bostrom 2009), nie je antihumanizmom ani kritikou humanizmu v duchu Foucaulta či Adorna, teda v zmysle „konca človeka“ či „zhnusenia“ nad tým, čoho všetko je človek schopný vo vzťahu k druhému človeku. Naopak, je to „superhumanizmus“ v zmysle prekonania a zdokonalenia človeka až za jeho prirodzené či prírodné (biologické) hranice a možnosti. Všetkých jeho predstaviteľov však spája spoločné odmietanie človeka, ako ho poznáme, čo z hľadiska tradičného humanizmu môže byť oprávnené kvalifikované ako nihilizmus (nihilizácia ľudskosti). Takisto ich spája problém moci – kým však humanizmus na ňom stroskotáva, transhumanizmus na ňom stavia.² Transhumanizmus v sebe ďalej zahŕňa ideu posthumanizmu, na ktorú iným spôsobom poukazuje R. Braidotti (Braidotti 2013); podľa nej ani moderný humanizmus, ako ho

¹ *Terminus technicus* má pôvod v anglickom „enhance“: zlepšovať, zvyšovať, stupňovať, obohacovať, umocňovať, zveľaďovať, prehľbovať, rozširovať, zosilňovať, skvalitňovať,

² Najnovšia Bostromova kniha *Superinteligencia* (Bostrom 2014) sa zaoberá otázkou, ako sa ľudstvo najmä vďaka technológiám dostáva na takúto nadľudskú úroveň inteligencie, ktorá ľuďom budúcnosti poskytne „supermoc“ nad prírodou i nad sebou samými.

doteraz poznáme, nie je len „pozitívny“ a neproblematický; naopak, je možné považovať ho za koreň neľudskosti človeka vo vzťahu k človeku, čo je vari najabsurdnejší paradox dejín: zločiny proti ľudskosti páchané ľudstvom v mene ešte lepšieho, teda vylepšeného ľudstva.

Ide zrejme o otázku, za akú bytosť človeka považujeme. Aj keď sa transhumanisti môžu zhodnúť s humanistami (vrátane pragmatistov) na tom, že človek je bytosť túžiacia po dokonalosti a schopná zdokonaľovania, rozchádzajú sa práve v otázke povahy či prirodzenosti človeka. Ak pre humanistov je človek, ako ho poznáme, t. j. ako prírodno-kultúrna bytosť najvyššou hodnotou, tak túto hodnotu budú chcieť zachovávať. Transhumanisti majú buď inú najvyššiu hodnotu, t. j. človeka chápu ako inú, umelú bytosť, alebo majú iný koncept ľudskej prirodzenosti; taký, ktorý možno a treba „prekonať“, transcendovať. Pragmatistický humanizmus je naopak naturalistický, t. j. vychádza z prírodnej jednoty človeka a planéty Zem, ktorá ho „zrodila“. Narušenie tejto jednoty akýmkoľvek spôsobom hrozí vážnymi dôsledkami, kým jej zachovanie znamená, že človek je prírodná pozemská bytosť a jeho pozemské prírodné bytie nemá tú alternatívu, ktorá sídli v hlavách transhumanistov.³

Perfekcionistická idea vylepšovania. Na súčasnú transhumanistickú ideu vylepšovania človeka je možné z filozofického hľadiska nazerať z hľadiska koncepcie perfekcionizmu.⁴ Ide, ako je známe, o antický filozofický, resp. etický koncept, ktorého korene sú u Platóna a Aristotela, ba dokonca už v mytológii. Ľudská „hra na bohov“ sa začína už kdesi tu, v mytológii, a pokračuje v celých dejinách kultúry v náboženstve i filozofii.⁵ V platónskom dualizme dokonalého sveta ideí (podstát, vzorov) a nedokonalého sveta vecí a ľudí nadobudli filozofickú artikuláciu odveké túžby človeka po transcendentne a absolútne v podobe dokonale harmonicky fungujúceho („pytagorejského“) kozmu, dokonale nemenného („eleatského“) bytia, dokonale dobrého mravného („sokratovského“) života a dokonale („aristotelovsky“) vyváženej ľudskej bytosti, riadiacej sa „božským svetlom“ rozumu. Idea dokonalej bytosti je vlastne idea Boha a túžba človeka napodobňovať či nasledovať ho je aj túžbou po nesmrteľnosti, po odstránení vlastných nedostatkov a limitov, po prekonaní prírodnej, pozemskej viazanosti. Aj aristotelovská *eudaimonia* ako túžba po lepšom, dokonalom živote, vlastná „ľudskej prirodzenosti“, je variantom filozofickej teórie perfekcionizmu ako teórie najvyššieho dobra, ktoré je samoúčelom nepodliehajúcim žiadnemu cieľu. Podľa Aristotela to môže človek dosiahnuť zdokonaľo-

³ To neznamená odmietnutie poznávania kozmu, systému, ktorého súčasťou je aj Zem, ani vytváranie možností na hľadanie „druhej Zeme“, prípadne na jej osídlenie a pod.

⁴ K rozdeleniu perfekcionizmu na nehumanistický a humanistický podľa toho, či sa týka, alebo netýka iba človeka, pozri (Hurka 1996).

⁵ Na kultúrny pôvod a funkcie pojmu Boha poukazuje vo svojom radikálnom humanizme E. Fromm (Fromm 1966/1993). Pojem Boha vo filozofii analyzuje E. Gilson (Gilson 1941/1994). O zbožšťovaní ľudského a o „transcendentálnom“ humanizme píše L. Ferry (Ferry 1996/2003). Izraelský historik Y. N. Harari vo svojom súčasnom bestselleri o dejinách ľudstva píše, že dejiny sa začali vtedy, keď človek vynašiel Boha – a skončia vtedy, keď sa ľudia stanú Bohmi v podobe transhumánnych bytostí (Harari 2014).

vaním, rozvíjaním svojej prirodzenosti, svojich najlepších vlastností, schopností a cností v morálnom či politickom zmysle, nie však v zmysle biologickom, technologickom či existenciálnom. Na tomto základe boli postavené aj klasické idey humanizmu ako koncepcie zameranej na pestovanie, kultiváciu a rozvoj ľudských kvalít.⁶ Zmyslom života človeka podľa perfekcionistaľského humanizmu je usilovanie o dokonalosť ako najvyšší cieľ, samoučel, hoci je zrejmé, že je to skôr proces než stav. Napokon, ľudia sa nezhodujú na kritériách, ani pokiaľ ide o konkrétne podoby najvyššej dokonalosti či najvyššieho dobra.

Perfekcionizmus je protiklad nihilizmu. Perfekcionizmus, ktorý uznáva dobro a jeho zdokonaľovanie, uznáva čosi, čo je ešte lepšie než dobro. To, že túžba po dokonalosti a idea perfekcionizmu (zdokonaľovania) môžu mať aj svoju odvrátenú, negatívnu stránku, začali filozofi reflektovať až oveľa neskôr. Napríklad Marx na báze hegelovskej dialektiky ukázal, ako sa za istými hranicami obracia vo svoj opak; Nietzsche zasa ukázal, ako sa túžba po absolútne mení na túžbu po moci a končí v antihumanizme nadčloveka; Freud ukazoval, ako túžba po dobrom živote Ja je skôr v rukách Id a Super-Ega. Namiesto toho postulovali ako ideál dobrú spoločnosť (Marx), silného jednotlivca (Nietzsche) či hedonizmus (Freud). Inými slovami, upozornili na problém šťastia, samozrejme, rôzne chápaný.

Aký je teda vzťah medzi dokonalosťou a dobrým životom či šťastím? Skepticky sa k tomuto problému vyjadril už Kant (Kant 1793/1999), keďže to, čo sa javí ako správne teoreticky, nemusí byť správne prakticky, o čom na základe vlastnej životnej skúsenosti vypovedali prinajmenšom dvaja moderní filozofi: J. S. Mill (Mill 1873/1901) a W. James (James 1920). Obidvaja totiž museli prekonať intelektuálnu a osobnú krízu, do ktorej sa dostali v dôsledku perfekcionistaľskej výchovy zo strany ich otcov.

Teórii perfekcionizmu, ktorá sa zdá byť absolútne pozitívnym a nespochybniteľným ideálom, možno čeliť filozofickou otázkou o jeho zmysle. Na tomto základe je potrebné dať ju do súvislosti s ďalšími etickými teóriami: 1. teóriou šťastia; 2. teóriou dôstojnosti, 3. teóriou starostlivosti o seba; 4. teóriou reflexívnej sebakontroly. Perfekcionistaľská túž-

⁶ Humanizmus nie je jednotné myšlienkové a kultúrne hnutie. Teda prihlásenie sa k nemu neznamená rovnaké chápanie človeka, ľudstva či ľudskosti. Humanizmus môže zahŕňať osvietenú oslavu človeka, romantickú alebo teistickú lásku k človeku, etickú úctu k človeku či antropologickú starosť o človeka. V súlade s latinskou etymológiou (humus – zem, pôda; homo – pozemská bytosť; humanus – pozemský, ľudský) sa „skutočne ľudské“ najčastejšie kladie ako sekulárne do protikladu k božskému (divinitas) a ako kultúrne k prírodnému (animalis); ako individuálne či subjektívne sa kladie proti sociálnemu či objektívnemu. U Aristotela je človek bytosť medzi Bohom a zvieratom, u Nietzscheho zasa bytosť nad priepasťou, smerujúca od zvierat k „nadčloveku“ (keďže „Boh je mŕtvy“). Termín bol známy už od Cicerona, no po renesančných štúdiu humanitatis ho pre modernú dobu inauguroval F. P. I. Niethammer (1766 – 1848), keď ho vo svojej práci z r. 1803 postavil proti filantropizmu a zaviedol tak skúmanie človeka v ére humboldtovskej univerzity. Filozoficky relevantné koncepcie, resp. kritické interpretácie humanizmu vypracovali napr. Herder (pojmem ľudskosti), Feuerbach (Homo homini deus est), Comte (náboženstvo humanity), Sartre, Heidegger, Adorno, Foucault a i. Z prác súčasných autorov prehľad problematiky humanizmu podávajú napr. (Soper 1986; Davis 1996; Norman 2004).

ba po dokonalosti sa stáva problematickou, ak sa absolutizuje a kladie proti týmto konceptom (túžba po šťastí, potreba dôstojnosti, starostlivosť o seba, sebakontrola).

Transhumanistický perfekcionizmus. Transhumanistický perfekcionizmus teda nie je z filozofického hľadiska ničím novým ani nepochopiteľným. Jeho zástancovia dokonca majú minimálne jeden mocný argument navyše: Vylepšovať nielenže môžeme, ale dokonca musíme, pretože máme k dispozícii bezprecedentné technológie. Dokonca až teraz údajne nastal čas spojiť odvekú túžbu či utópie s technológiami, uskutočniť staroveké sny a premeniť nás samých z pozemských, prírodných tvorov na niečo iné.⁷ Namiesto sociálneho inžinierstva nastupuje biotechnologické inžinierstvo, ktoré má poskytnúť netušené a neobmedzené možnosti lepšieho života (a zrejme aj šťastia) na báze vedy.

Perspektívy, ktoré transhumanistický perfekcionizmus sľubuje, vyzerajú naozaj veľkolepo, až fantasticky. Jeden z jeho hlavných proponentov britský filozof David Pearce⁸ ponúka napríklad víziu odstránenia všetkého utrpenia ľudstva. Vypracoval koncepciu „abolicionizmu“, inšpirovanú J. Benthamom, ako aktualizáciu utilitaristického kalkulu maximalizácie blahobytu a minimalizácie utrpenia. Podľa neho existujú nielen presvedčivé etické dôvody, prečo usilovať o dosiahnutie takéhoto cieľa, ale aj technologické prostriedky (genetické inžinierstvo, nanotechnológie atď.) na jeho uskutočňovanie. Projekt, ktorý to má uskutočňovať, nazýva „inžinierstvo raja“ (Pearce 1995). Ten zahŕňa všetky živé bytosti (vrátane zvierat) a celý ich ekosystém. Podobne ako R. Rorty, ktorý tvrdil, že krutosť človeka vo vzťahu k inému človeku nie je nevyhnutná, ale vyplýva zo spoločenských podmienok, aj Pearce tvrdí, že utrpenie živých bytostí a človeka predovšetkým nie je nevyhnutné; evolúcia človeka a života údajne smeruje k odstráneniu tak fyzického (neurochirurgia), ako aj psychického utrpenia (farmakológia). Ovplyvňovanie nálad a emocionálnych stavov (napr. depresie) chemickými látkami a drogami má ustúpiť oveľa dokonalejšiemu genetickému inžinierstvu a nanotechnológiám, ktoré budú schopné „preprogramovať“ animálnu podstatu živočíchov ako predátorov, a to vrátane človeka. Podobne je možné biotechnologicky riešiť problém starnutia i niektoré civilizačné choroby, napr. narkomániu.

Pearce je takisto zástancom koncepcie „biošťastia“, ktorú podrobnejšie rozvíja kanadský filozof a etik Mark Alan Walker. Podľa neho má ľudské šťastie biologický základ a dá sa ovplyvňovať biochemicky – „pilulkami šťastia“, ktoré rozširujú možnosti pocitov šťastia a duševnej spokojnosti. Takéto ovplyvňovanie považuje za etický imperatív (Wal-

⁷ Ideu transhumanizmu v zmysle sebatranscendencie ľudstva ako prírodného druhu vyjadril už Julian Huxley (Huxley 1957). Najradikálnejšie na ňu v súčasnosti nadviazal Ray Kurzweil teóriou singularity (Kurzweil 2005); v r. 2008 založil v Kalifornii Univerzitu singularity (singularityu.org). Termín „singularity“ pochádza z r. 1958 od matematika J. von Neumanna. V transhumanistickom zmysle ho rozvinul matematik Vernon Vince (Vince 1993). Dnes existuje už celá plejáda autorov pracujúcich na „hypotéze singularity“ (Eden, Steinhart, Pearce, Moor 2012).

⁸ D. Pearce je spolu s N. Bostromom zakladateľom Svetovej transhumanistickej asociácie (1998), dnes známej ako Humanity+. Svoje myšlienky a práce prezentuje najmä na niekoľkých internetových stránkach (www.lifeboat.com, www.bltc.com, www.hedweb.com).

ker 2013). Ide teda o vylepšovanie našich subjektívnych predpokladov na dosiahnutie šťastia či schopnosti pociťovať šťastie od úrovne genetických manipulácií na embryách až po farmakologické prostriedky.⁹

Medzi samotnými zástancami transhumanistického vylepšovania existujú okrem radikálov aj umiernení teoretici. Jedným z nich je sociológ a bioetik James J. Hughes, ktorý prišiel s koncepciou „demokratického transhumanizmu“. Podľa neho je potrebné dbať na to, aby perfekcionista technológie boli bezpečné, dostupné všetkým a aby rešpektovali práva jednotlivca na sebakontrolu (Hughes 2004).

Transhumanistické vylepšovanie človeka¹⁰ však nie je motivované len perfekcionistickými túžbami po dokonalosti. Celkom zrejme tu pôsobí celá zmes vášní od nihilistického znechutenia zo súčasného ľudstva cez posadnutosť vedecko-technologickým pokrokom až po viac či menej odkryté túžby po globálnej svetovláde. Na motív „túžby po ovládaní“ (panstve, vláde), za ktorým môže byť aj celkom prozaický a veľmi „prízemný“ motív obvyčajnej túžby po zisku, kriticky poukazuje napr. M. Sandel (Sandel 2004). Na to, čo robí moderná (kapitalistická) spoločnosť s ľudskými túžbami ako emocionálnym jadrom ľudskej prirodzenosti, poukazuje množstvo kritikov od Nietzscheho, Marxa, Freuda cez Foucaulta, Deleuza, Guattariho až po Žižeka, Agambena, Stieglera a ďalších.

Okrem motívov a dôvodov na vylepšovanie človeka sú nemenej kritizovateľné ich dôsledky, či už predvídateľné, alebo nepredvídateľné. V niektorých prípadoch môžeme vedieť, že vylepšovanie je bezpečné, v iných zas že je riskantné, v ďalších nevieme celkom dobre, čo prinesie. Ako vedeli filozofi už od Hegela až po Sartra, kontrafinalita ľudského konania, t. j. jeho nezamýšľané a nechcené dôsledky, je jeho ontologickou stránkou; práve preto ich predvídanie, resp. aspoň to, že ich nebudeme ignorovať, je základnou stránkou ľudskej i filozofickej múdrosti, ako vedeli už klasickí pragmatisti od Peircea po Deweyho.¹¹

Pragmatistický humanizmus. Každý humanizmus je humanizmom preto, že dobro človeka považuje za najvyššiu hodnotu; preto každý humanizmus zahŕňa aj ideu vylepšovania (zdokonaľovania) človeka, resp. jeho života a životných podmienok. Nemusí to byť antropocentrizmus v tom zmysle, že „človek je centrom vesmíru“, ale len antropocentrizmus v tom zmysle, že človek je „centrom svojho ľudského sveta“. Z tohto hľadiska by teda pragmatistický humanizmus nemal mať problém s transhumanizmom, resp. s jeho ideou vylepšovania človeka. Situácia je však komplexnejšia.

⁹ Kriticky sa ku konceptu biošťastia vyslovuje napr. bioetik Leon Kass (Kass 2003).

¹⁰ Transhumanizmus rozlišuje dva základné typy vylepšovania: medicínske a mimomedicínske (Savulescu, Bostrom 2009).

¹¹ Existujú radikálni kritici nielen transhumanizmu, ale aj celkovej súčasnej globálnej posadnutosti technovedným pokrokom a jeho možnosťami. Napr. Bill McKibben vo svojich prácach poukazuje na negatívu a neprijateľnosť ľudských zásahov do prírody a na ich dôsledky – od ekologických až po existenciálne (McKibben 1989, 2004). Multidisciplinárnej analýze „existenciálnych rizík“, ktoré prináša súčasný vedecko-technologický rozvoj a ktoré môžu viesť až k zániku ľudstva, sa venuje rovnomenne výskumné centrum v britskom Cambridge (<http://cser.org>).

Pojem humanizmu zaviedol do diskurzu klasického pragmatizmu F. C. S. Schiller.¹² Sám ho nazýval „epistemickým humanizmom“, pretože mu išlo o pojem poznania a pravdy, ktoré sú vždy ľudským výtvorom a prejavom špecifických ľudských záujmov.¹³ Otvorene obhajoval antiskeptický relativizmus. Podľa neho nikdy nemôžeme abstrahovať od ľudských potrieb a túžob, v čom zaznieva echo z Nietzscheho *menschliches, allzumenschliches* napriek tomu, že Nietzsche je praotcom moderného antihumanizmu. Schillerova filozofia je radikálnou apológiou subjektivity a z tejto pozície kritizuje aj tradičnú logiku ako dehumanizovanú ľudskú záležitosť, ktorá nie je ničím iným než nástrojom pri plnení ľudských cieľov.¹⁴ Humanizmus považoval za lepšie a všeobecnejšie meno pre filozofiu než pragmatizmus, ale skutočný humanista musí byť aj pragmatista, pretože nemôže uniknúť do abstrakcií a strácať kontakt s realitou. Humanizmus definoval ako „systematický protest proti umelej eliminácii ľudských aspektov poznania“ (Schiller 1924, 397), ako „pochopenie faktu, že filozofické problémy sa týkajú ľudských bytostí, ktoré sa usilujú pochopiť svet ľudskej skúsenosti vlastným myslením“ (Schiller 1966, 65). Jeho humanizmus však nie je len epistemologická, ale aj metafyzická koncepcia: „Humanizmus nie je v spore s predpokladmi realizmu zdravého rozumu; neodmieta to, čo sa populárne nazýva ‚vonkajší svet‘... Trvá iba na tom, že ‚vonkajší svet‘ realizmu napriek tomu závisí od ľudskej skúsenosti...“ (Schiller 1966, 65). Vonkajšia realita je plastická, človekom formovateľná na jeho obraz, antropomorfná. Človek teda vytvára nielen pravdu, ale aj samu realitu; nič mu nie je absolútne dané bez jeho subjektívneho vkladu, prínosu či podielu.

Túto všeobecnú filozofickú koncepciu Schiller uplatňoval v oblasti, ktorá je zvlášť zaujímavá z hľadiska problematiky vylepšovania človeka. Ide o oblasť eugeniky, ktorou sa dlhodobo a systematicky zaoberal.¹⁵ Argumentoval v prospech eugeniky, v ktorej videl budúcnosť a spásu ľudstva, takže je takmer jedným z predchodcov transhumanizmu. Ľudskú prirodzenosť považoval za súbor potencialít, ktoré sa dajú zdokonaľovať. Eugenika preto zahŕňa ideálne ľudské vlastnosti, podľa ktorých treba organizovať aj spoločnosť.

¹² Ferdinand Canning Scott Schiller (1864 – 1937) bol oxfordský filozof a logik, britký oponent britských hegelovcov (F. H. Bradley), ale aj analytikov (B. Russell) a hlavný predstaviteľ klasického pragmatizmu v Európe. K vlastnej verzii pragmatizmu, ktorú nazýval „humanizmus“, dospel samostatne už vo svojej prvej práci *Riddles of the Sphinx* (1891). Počas svojho prvého pobytu v USA na Cornellovej univerzite (1893 – 1897) sa zoznámil s W. Jamesom a jeho prácami. Filozofi nadviazali intenzívnu komunikáciu a navzájom sa inšpirovali. Schiller sa považoval za „moderného Protagora“, obhajoval jeho princíp *homo-mensura* a svoju koncepciu vyložil najmä v štúdiu „Axioms as Postulates“ (1902) a v nižších prácach *Humanism* (1903) a *Studies in Humanism* (1907). Po emeritovaní v Oxforde od r. 1926 žil a prednášal na univerzitách v Kalifornii, kde aj zomrel.

¹³ O podmienenosti poznania záujmami hovorili mnohí: Hegel, Marx i Habermas, avšak kým u nich išlo skôr o sociálne a skupinové záujmy, Schiller mal na mysli len individuálne záujmy.

¹⁴ Pragmatistickú logiku v tomto duchu systematicky rozvinul J. Dewey. Ch. S. Peirce sa síce o Schillerovom humanizme vyjadroval s uznávaním, avšak jeho koncepciu logiky i Deweyho filozofiu odmietal.

¹⁵ Schiller bol zakladajúcim členom Anglickej eugenickej spoločnosti (1907), jej viceprezidentom a členom výkonnej rady. O tejto problematike napísal tri knihy: *Tantalus or the Future of Man* (1924), *Eugenics and Politics* (1926) a *Social Decay and Eugenic Reform* (1932).

Například je chybou, ak najtalentovanejší ľudia nemajú deti. Eugenika stanovuje morálne ideály progresívnym a reformistickým sociálnym cieľom. Podporoval štátny program „vylepšovania rodiny“, no odmietal rasizmus i fašizmus. Rozlišoval medzi „negatívnou eugenikou“ ako metódou zabraňovania ľudskému a sociálnemu úpadku, a „pozitívnou eugenikou“ ako metódou „zdokonaľovania ľudstva a pozdvihovania ľudského života na vyššiu úroveň“ (Schiller 1932/2008, 367-368).

Aj keď Schiller sám explicitne chápal svoje eugenické spisy ako aplikáciu humanizmu, nie priamo pragmatizmu (hoci uňho boli tieto dva systémy identické), svojou filozofiou bezprostredne inšpiroval taliansku vetvu „magického pragmatizmu“, ktorý reprezentovali G. Papini a G. Prezzolini.¹⁶ Cestu k takejto filozofii im otvoril už B. Croce svojou estetikou, v ktorej oslavoval ľudskú kreativitu bez hraníc. Odmietali racionalitu ako hlavnú kvalitu človeka a na základe toho aj intelektualizmus a pozitivizmus. Podľa Papiniho sa filozofia musí stať „aktívnou, kreatívnou, zúčastňovať sa na nevyhnutnej premene sveta“; a takou filozofiou je práve pragmatizmus ako „filozofia činu, filozofia konania, prestavby, transformácie, tvorby“ (Papini 1924, 119, 204)! Pragmatizmus bol pre nich filozofickým programom, ktorého uskutočňovaním človek môže zo seba urobiť Boha, transformovať sa z „biednej, slabej, úbohej bytosti“ na „najvyššiu a suverénnu bytosť, absolútne bohatú a mocnú“ (Papini 1924, 130, 207). Papini neskôr rezignoval na „divoké obdobie“ tohto kvázipragmatistického megalomanizmu, ktorý ho zbližova s Mussolinim,¹⁷ a prešiel ku katolicizmu (1921), Prezzolini sa však zapísal ako radikálny obhajca jamesovsko-schillerovskej koncepcie v diskusii s predstaviteľmi druhej, peirceovskej vetvy pragmatizmu v Taliansku G. Vailattim a M. Calderonim.¹⁸ Písal články o „L'Uomo Dio“, o jeho schopnosti všetko meniť a utvárať podľa svojej vôle a predstáv. Takýto voluntaristický pragmatizmus by takisto mohol byť označený za predchodcu transhumanizmu.

Na Schillerov humanizmus bezprostredne nadväzoval William James, hoci vzťah medzi pragmatizmom a humanizmom chápal opačne: humanizmus je len jednou zo súčastí pragmatizmu. Pragmatizmus je teda humanistická filozofia v tom zmysle, že „identifikuje ľudský prvok v mnohých známych objektoch“ a realitu chápe „tak, aby vyhovovala nášmu ľudskému cieľu“ (James 1907/1998, 273). Tento „humanistický princíp“ znamená, že „nemôžeme odstrániť ľudský vklad. Všetky naše podstatné a prídavné mená sú ľudským dedičstvom; vnútorný poriadok a usporiadanie našich teórií, do ktorých sme ho zabudovali, sú bezo zvyšku diktované ľudskými účelmi. Jedným z nich je aj intelektuálna konzistentnosť. Veď aj matematika a logika prekypujú ľudskými poriadkami; fyzika,

¹⁶ Giovanni Papini (1881 – 1956) a Giuseppe Prezzolini (1882 – 1982), talianski novinári a spisovatelia, zakladatelia periodika a radikálneho intelektuálneho hnutia Leonardo (1903 – 1907), ktorí sa nadväzovali filozofiou W. Jamesa počas jeho návštevy vo Florencii (1905).

¹⁷ B. Mussolini sa dokonca v jednom rozhovore z r. 1926 chválil tým, ako „Jamesov pragmatizmus ovplyvnil jeho politickú kariéru“, pretože ho naučil, že „konanie sa má posudzovať podľa výsledkov“, a tak sa „vášnivá viera v čin“ stala základom úspechov fašizmu...“ (cit. podľa Myers 1986, 414).

¹⁸ Giovanni Vailati (1862 – 1909) a Mario Calderoni (1879 – 1914) boli talianski filozofi vedy. Boli inšpirovaní najmä Peirceovou logikou a semiotikou a založili školu, ktorá má v Taliansku pokračovanie dodnes.

astronómia a biológia sa vo veľkom riadia našimi preferenciami“ (James 1907/1998, 275).

Jamesov pragmatistický humanizmus našiel svoj výraz nielen v jeho teórii pravdy, v ktorej súhlasí so Schillerovým tvrdením, že naše pravdy sú „do istej, presne nezistiteľnej miery ľudskými produktmi“ (James 1907/1998, 270), ale aj v jeho etike a filozofii viery. Tieto dve oblasti spája „doktrína meliorizmu... Meliorizmus nepovažuje spásu sveta ani za nevyhnutnú, ani za nemožnú. Považuje ju za možnosť, ktorá sa stáva tým pravdepodobnejšou, čím hojnejšie sú skutočné podmienky spasenia“ (James 1907/1998, 287). Centrálnym konceptom Jamesovej etiky je však pojem života a jeho hodnoty pre človeka. Život chápe ako otvorený – ako súčasť otvoreného pluralistického univerza –, čo zahŕňa neistotu, rizikovosť, absenciu absolútnych pravidiel a návodov na dosiahnutie dobra, potrebu neustáleho konkrétneho a flexibilného prispôsobovania sa meniacim sa okolnostiam, teda „čínorodé naladenie“ a neustále snaženie, aktívne hľadanie a vytváranie dobra. Morálny život na jednej strane zahŕňa toleranciu, úctu a rešpekt k pluralitným formám, na druhej strane nepodliehanie prekážkam a ťažkostiam „osudu“. Život, ktorý stojí za to žiť, je aktívny život, a aj keď neexistujú žiadne racionálne argumenty podporujúce meliorizmus – teda vylepšovanie života –, ba ani žiadne jeho garancie, existujú emocionálne sily, ktoré nás k nemu neustále vedú. Takou silou je aj „vôľa veriť“, ba aj samotná viera v možnosť vylepšovania sveta. Jamesova filozofia ani etika však nijako nešpecifikujú, v čom by toto vylepšovanie konkrétne malo spočívať. Ponecháva to ako otvorený projekt, pretože verí v kreativitu ľudskej vášnivej povahy. Neverí v dokonalý život, verí však v usilovanie o čosi vyššie, čo človeka presahuje. Človeka ako prírodnú a smrteľnú bytosť môže presahovať práve možnosť existencie inej, bohatšej „ríše“ života, Boha či nesmrteľnosti. Bolo mu jasné, že nič z toho nie je teoreticky ani vedecky dokázané, no je zaujímavé, že to pôsobí ako praktická životná sila (James, 1930, 52-53).

John Dewey sa prihlásil k humanizmu podpísaním manifestu v r. 1933,¹⁹ no na rozdiel od Jamesa odmietal subjektivistický Schillerov koncept a preferoval humanizmus ako jeden z aspektov svojho naturalizmu, v ktorom protestoval proti odtrhávaniu ľudskej (antropologickej) stránky od prírody, proti oddeľovaniu ľudstva od prírody, proti dualizmu kultúry a prírody. Vo svojom hlavnom ontologickom spise *Skúsenosť a príroda* hovorí, že jeho filozofiu možno nazývať aj „naturalistickým humanizmom“ (Dewey 1925/1998, 404). K samotnému termínu „humanizmus“ mal veľmi rezervovaný postoj, pretože zbožšťovanie človeka („humanistické náboženstvo“) mu bolo cudzie. Neskôr používal aj termín „antropoinflácia“, ktorým odmietal antropocentrizmus (Dewey 1935/1987, 85).

Deweyho humanizmus je neodmysliteľný od jeho teórie demokracie, preto ho oprávnené možno nazvať „demokratickým humanizmom“ (Rockefeller 1991). Ide o istý typ „sociálneho perfekcionizmu“, podľa ktorého je úlohou štátu pozitívne „podporovať alebo kultivovať schopnosti, návyky a cnosti občanov, aby napomáhali ľudskému rozvo-

¹⁹ Íšlo o prvý zo série amerických humanistických manifestov, ku ktorým sa prihlásili mnohí intelektuáli, akademici a ďalší myslitelia i verejní činitelia rôzneho náboženského, politického či filozofického vyznania. Jedným z autorov druhého manifestu v r. 1973 bol pragmatistický humanista P. Kurtz (1925 – 2012). Tretí manifest (2003) vydala Americká humanistická asociácia a podpísalo ho dvadsať jeden laureátov Nobelovej ceny.

ju“ – na rozdiel od „neutralistov“, ktorí chcú chrániť len práva občanov na život, slobodu, majetok a šťastie (Talisce, Aikin 2008, 134). V tom sa však skrýva problém, dokonca protirečenie, pretože ak Deweyho koncept demokracie zahŕňa pluralitu foriem života a hodnôt, nemôže preferovať ani jeden z konceptov ľudského rozvoja a musí ponechať na samotných jednotlivcoch, aby si ho sami zvolili (Talisce, Aikin 2008, 135-137).



John Dewey

S tým možno súhlasiť, pretože problém spočíva v Deweyho pojme „rastu“. Tento pojem je jeho hlavným ekvivalentom pojmu „vylepšovania“. V stati „Čo pre mňa znamená humanizmus“ Dewey napísal: „Pre mňa humanizmus znamená expanziu, nie úpadok ľudského života, expanziu, v rámci ktorej príroda a veda o prírode ochotne slúžia ľudskému dobru“ (Dewey 1930/1984, 267). „Rast“ chápal „ako „najvyšší morálny cieľ“ (Dewey 1920/1982, 181), ako prirodzenú stránku každej ľudskej skúsenosti, a to skôr kvalitatívnu než kvantitatívnu; ako kultiváciu, obohacovanie, zhodnocovanie, prehlbovanie, skvalitňovanie a naplňovanie života, nie iba jeho rozširovanie. V každom prípade rast nechápal ako fixný cieľ sám osebe, ale ako kontinuálny proces, čo by mohla byť ďalšia črta blízka transhumanizmu. Zmyslom rastu je „schopnosť ľudskej skúsenosti generovať ciele a metódy, pomocou ktorých nadobúda nasledujúca skúsenosť

mnohostrannú rozmanitosť...“; je to „... otvorenie cesty a ukázanie smerovania k novým a lepším skúsenostiam“ (Dewey 1939/2001, 645). U Deweyho je rast ekvivalentom aristotelovskej *eudaimonia*.

Za hlavnú oblasť rastu, resp. rozvoja či vylepšovania človeka Dewey považoval edukáciu. Rast sociálnych zručností a lepšieho spojenia zo životom označil za základný cieľ školy (Dewey 1904, 81). Keďže „rast je prejav života, výchova úplne splýva s rastom; nemá iný cieľ mimo seba. Školskú výchovu posudzujeme podľa toho, do akej miery vzbudzuje túžbu po neustálom raste a zabezpečuje prostriedky na účinné naplnenie tejto

túžby“ (Dewey 1932, 73). Rast v edukácii je proces prechodu od nezrelosti, bezmocnosti, nesamostatnosti, nesebestačnosti k ich opaku prostredníctvom formovania návykov (Dewey 1932, 58-64). Dewey rozlišoval: rast je zdokonaľovanie, ale nie vývoj smerom k fixnému ideálu dokonalosti (Dewey 1932, 77).

Ani Richard Rorty neobľuboval žiadne „-izmy“ a jeho postoj k humanizmu bol ambivalentný. K. Soper si kládla otázku, či je vlastne Rorty humanista, alebo antihumanista (Soper 2001, 115-129). Z jej analýzy vyšiel jednoznačne ako humanista, a to hneď vo viacerých významoch: 1. ako antiteista, ktorý odmieta závislosť ľudstva od mimoludských síl; 2. ako prométeovský antropocentrista, ktorý oslavuje slobodu a sebadôveru ľudstva, jeho vieru, že dokáže zvládať svoj osud; 3. ako meliorista, ktorý verí v ľudský pokrok. Na druhej strane je antihumanista, pokiaľ odmieta teleologický pojem ľudských dejín. Soper si však nebola načisto v otázke, či Rorty napriek niektorým svojim deklaráciám neuznával univerzálnu ľudskú prirodzenosť, alebo či sa plne zhodoval so Sartrom v tom, že človek je bytosť „odsúdená“ na sebakreáciu. Rorty sám na to odpovedal: „Som humanista v prvých dvoch významoch, ale nie v treťom. Neverím v ľudskú lásku k človeku, hoci prechovávam vieru v jej možnosť“ (Rorty 2001, 133). Považoval sa za realistu, a dokonca aj za esencialistu v tom, že vo svojej koncepcii človeka uznával univerzálne črty, ktoré má človek spoločné s ostatnými živočíchmi a prírodou i s ostatnými ľuďmi; v prvom prípade to boli biologické vlastnosti, v druhom rade najmä schopnosť vytvárať a používať jazyk. Zásadnú úlohu pripisoval sebakreácii, avšak nemyslel si, že človek je preto všemocná bytosť a že má byť posadnutý vlastnou mocou.

Rortyho však za humanistu jednoznačne označili viacerí interpretátori jeho diela (Kolenda 1990; Bernstein 2010). Podľa Bernsteina Rortyho „hlboký a trvalý humanizmus bol charakteristický pre jeho život i myslenie“ a spočíval v jeho hlbokom presvedčení, že „neexistuje nič, na čo by sme sa mohli spoliehať, okrem nás samých a druhých ľudí“ (Bernstein 2010, 201, 211), čo bolo dominantnou témou jeho filozofovania. Podľa Rortyho ľudské bytosti majú zodpovednosť len k sebe navzájom, a nie k niečomu mimoludskému. Celá jeho filozofia bola motivovaná starosťou o ľudstvo, empatiou, sympatiou a solidaritou s ním, nádejou, že nespravodlivosť, ponížovanie a zbytočnú krutosť panujúcu v medziľudských vzťahoch možno odstrániť, snahou o povznesenie ľudstva. V ostatných rokoch svojho života však vyjadroval aj vážne obavy o jeho budúcnosť: „Keby som sa mal stavať, staval by som sa, že o niekoľko storočí sa sem vráti barbarstvo postnukleárneho holokaustu a všetka dobrá práca, ktorú vykonali osvietenstvo a romantizmus, sa bude musieť vykonať znova. Nemyslím si však, že takýto návrat je nevyhnutný – rovnako, ako si nemyslím, že je nevyhnutný nepretržitý pokrok“ (Rorty 2001, 133).

Záver. Pragmatistický humanizmus je typ humanizmu, ktorý „vyžaduje, aby filozofická a vedecká práca nadväzovala na ľudské hodnoty a bola relevantná z hľadiska ľudských cieľov. Objektmi nášho teoretického úsilia sú procesy vylepšujúce náš život, chrániace to, čo je hodnotné, a otvárajúce nové možnosti. Filozofická reflexia, ktorá zavrhuje ľudský význam svojich výsledkov, je len bezcenným teoretizovaním“ (Talisie, Aikin 2008, 86). Podľa pragmatistického humanizmu ľudské problémy, „či už osobné, spolo-

čenské, politické, environmentálne, alebo akékoľvek iné, majú ľudský pôvod alebo sú dôsledkom okolností, v ktorých sa nachádzame, a je na nás, aby sme tieto problémy riešili. Aj princípy, podľa ktorých konáme alebo podľa ktorých by sme mali konať, pochádzajú od nás samých“ (Ryder 2013, 288). Takýto humanizmus je naturalistický a sekulárny, pretože sa obracia na ľudstvo samo, ktoré sa nemôže spoliehať na koho iného (Rorty 1998, 127; Rorty 2007, 134). Ďalšími stránkami tohto typu humanizmu sú falibilizmus a experimentalizmus: „Ako vie každý vedec, v každom konkrétnom prípade sa môžeme mýliť, preto musíme byť pripravení revidovať svoje myšlienky, princípy a činy, aby zodpovedali ich dôsledkom“ (Ryder 2013, 293). Pragmatistický humanizmus nemá žiadne konečné a jediné správne riešenie všetkých problémov, no umožňuje „aplikovať“ tvorivé a experimentálne metódy na problémy, ktorým čelíme“ (Ryder 2013, 293).

Pragmatistický koncept vylepšovania človeka a jeho života je naturalistický a humanistický zároveň a aj napriek jeho „transformizmu“, t. j. podpore idey zmeny, rozvoja a rastu nehovorí nič o zásadnom prekonaní biologických a existenčných podmienok či ľudskej prirodzenosti, ako ju poznáme z celých dejín ľudstva. Nehovorí nič o prekonaní biologickej podstaty technológiou.²⁰ Vylepšovanie človeka navrhuje vidieť z hľadiska jeho zmyslu, ktorý vidí v dobrom živote a šťastí jednotlivca i v dobrej spoločnosti, pričom zároveň uznáva hodnotový pluralizmus, podľa ktorého nemožno vopred jednoznačne rozhodnúť, či a ktoré vylepšovanie je dobré a pre koho. No Peirceova maxima pragmatizmu je metódou na obozretné zisťovanie tohto zmyslu (Višňovský 2014). Aj podľa niektorých transhumanistov, každá strata ľudskosti hrozí nebezpečným sebadeštruktívnym úletom (Agar 2010).

Literatúra

- AGAR, N. (2010): *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge, Mass. and London: A Bradford Book.
- BERNSTEIN, R. (2010): *The Pragmatic Turn*. Cambridge: Polity.
- BOSTROM, N. (2005): A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, (14), 1-25.
- BOSTROM, N. (2006): A Short History of Transhumanist Thought. *Analysis and Metaphysics*, (5), 63-95.
- BOSTROM, N. (2014): *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- BRAIDOTTI, R. (2013): *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press.
- DAVIS, T. (1996): *Humanism*. London and New York: Routledge.
- DEWEY, J. (1904): *Škola a spoločnosť*. Praha: J. Laichter.
- DEWEY, J. (1920/1982): Reconstruction in Philosophy. In: *The Middle Works of John Dewey, Volume 12, 1899 – 1924*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 77-203.
- DEWEY, J. (1925/1998): Skúsenosť a filozofická metóda. In: Višňovský, E. – Mihina, F., (ed.): *Pragmatizmus. Malá antológia filozofie XX. storočia. Zv. 1*. Bratislava: Iris, 404-430.

²⁰ Ďalšie stránky problému treba preskúmať optikou pragmatistickej filozofie technológie a pragmatistickej bioetiky, čo však presahuje rámec tejto štúdie.

- DEWEY, J. (1930/1984): What Humanism Means to Me. In: *The Later Works of John Dewey, Volume 5, 1929 – 1930*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 263-66.
- DEWEY, J. (1932): *Demokracie a výchova*. Praha: J. Laichter.
- DEWEY, J. (1935/1987): Mystical Naturalism and Religious Humanism. In: *The Later Works of John Dewey, Volume 11, 1935 – 1937*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 84-85.
- DEWEY, J. (2001): *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram.
- EDEN, A. H. – STEINHART, E. – PEARCE, D. – MOOR, J. H. (eds). (2012): *Singularity Hypotheses*. Berlin and Heidelberg: Springer-Verlag.
- FERRY, L. (1996/2003): *Človek-Boh alebo Zmysel života*. Bratislava: AGORA.
- FROMM, E. (1966/1993): *Budete jako Bohové*. Praha: NLN.
- GILSON, É. (1941/1994): *Bůh a filozofie*. Praha: Oikoymenh.
- HARARI, Y. N. (2014): *Sapiens. A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker.
- HUGHES, J. J. (2004): *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*.
- HURKA, T. (1996): *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press.
- HUXLEY, J. (1957): *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- JAMES, H., ed. (1920): *The Letters of William James*. Boston: The Monthly Atlantic Press.
- JAMES, W. (1930): *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich.
- KANT, I. (1793/1999): *K věčnému míru. O Obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenh.
- KASS, L. (2003): The Pursuit of Biohappiness. Washington Post, October 16, <http://www.aei.org/article> (navštívené 6. 2. 2015).
- KOLENDA, K. (1990): *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*. Tampa: University of South Florida Press.
- KURZWEIL, R. (2005): *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- MCKIBBEN, B. (1989): *The End of Nature*. New York: Random House.
- MCKIBBEN, B. (2004): *Enough: Staying Human in an Engineered Age*. New York: Holt.
- MILL, J. S. (1873/1901): *Vlastní životopis*. Praha: Pelcl.
- MYERS, G. E. (1986): *William James. His Life and Thought*. New Haven and London: Yale University Press.
- NORMAN, R. (2004): *On Humanism*. London and New York: Routledge.
- PAPINI, G. (1924): *The Failure*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- PEARCE, D. (1995): *The Hedonistic Imperative*. <https://cl.nfshost.com/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf>. (navštívené 6. 2. 2015).
- ROCKEFELLER, S. C. (1991): *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press.
- RORTY, R. (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (2001): Response to Kate Soper. In: Festenstein, M. – Thompson, S. (eds.): *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Cambridge: Polity, 130-133.
- RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, vol. 4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RYDER, J. (2013): *The Things in Heaven and Earth*. New York: Fordham University Press.
- SANDEL, M. (2004): The Case against Perfection. *Atlantic Monthly*, 293 (3), 51-62.
- SAVULESCU, J. – BOSTROM, N. (eds.) (2009): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHILLER, F. C. S. (1924): Why Humanism? In: Muirhead, J. H. (ed.): *Contemporary British Philosophy. Personal Statements. Volume 1*. London: George Allen, 385-410.

- SCHILLER, F. C. S. (1966): *Humanistic Pragmatism. The Philosophy of F. C. S. Schiller*. New York: Free Press.
- SCHILLER, F. C. S. (1932/2008): Eugenics as a Moral Ideal. In: Shook, J. R. – Macdonald, H. P. (eds.): *F. C. S. Schiller on Pragmatism and Humanism*. Amherst, NY: Humanity Books, 367-377.
- SOPER, K. (1986): *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.
- SOPER, K. (2001): Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist? In: Festenstein, M. – Thompson, S. (eds.): *Richard Rorty: Critical Dialogues*. Cambridge: Polity, 115-129.
- TALISSE, R. B., AIKIN, S. F. (2008): *Pragmatism. A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- VINCE, V. (1993). The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. <http://www.aleph.se/Trans/Global/Singularity/sing.html>. (navštívené 6. 2. 2015).
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2014): Peircova maxima pragmatizmu. *Filozofia* 4 (69), 307-317.
- WALKER, M. A. (2013): *Happy-People-Pills For All*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Príspevok vznikol na Ústave výskumu sociálnej komunikácie SAV a podporila ho Agentúra na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0379-12 *Analýza filozoficko-etických dimenzií NBIC-technológií vo vzťahu k vylepšovaniu človeka*.

Emil Višňovský
Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: ksbkemvi@savba.sk