

## ŽIVOT V ZÓNE BIOMOCI. ETICKÝ A BIOPOLITICKÝ DISKURZ O TRANSHUMANIZME

JANA TOMAŠOVIČOVÁ, Katedra filozofie FF UCM v Trnave, Trnava

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Life in the Zone of Biopower: Ethical and Biopolitical Discourses on Transhumanism  
FILOZOFIA 69, 2014, No. 6, pp. 461-471

The papers' focus is on the idea of modern technological human enhancement, which on one side tries therapeutically to correct the biological defects of humans, and intentionally to create and enhance their abilities on the other. The issue is approached from two perspectives: ethical and biopolitical. The explorations derive from Habermas's analyses of ethical discourse, which have been influenced by new technologies. In biopolitical context based on Foucault's descriptions of biopower it is shown, that human life, though permanently given attention by political power, has been so far approached mainly from biological perspective. The biological, however, without being more deeply rooted and socially acknowledged, is often easily misused by totalitarian decision-makers. Important consequences follow from both of these perspectives.

**Keywords:** Human enhancement – Deontology – Autonomy – Cross-generational equality – Biopower – Habermas – Foucault

**Úvod.** Obraz človeka ako nedostatkovitej bytosti patrí k základným konceptom modernej filozofickej antropológie. Na jednej strane biologické deficity, akými sú nedostatočne rozvinuté inštinkty či chýbajúce orgány usposobené na obranu a útek, sťažujú človeku prežitie v tvrdom prírodnom prostredí. Na druhej strane ho práve tieto limity motivovali ku konaniu, prostredníctvom ktorého dokázal substituovať niektoré biologické nedostatky a vytvoriť nový duchovný svet kultúry (Gehlen 2009).

Tento známy obraz umožňuje rozvinúť širšiu líniu úvah, ak k nemu pridáme ešte starší pohľad na človeka, podľa ktorého je jednotliviec odkázaný na neustále formovanie a projektovanie seba samého. Teda človek nielen že nie je z biologického hľadiska komplexne určenou bytosťou, ale ani z hľadiska stanovenia vlastnej podstaty nie je vopred definitívne vymedzený. Práve naopak, musí sám seba tvoriť a rozvrhovať. Toto vyrovnávanie sa s biologickou i bytostnou *neúplnosťou* či *nedokonalosťou* ovplyvnilo v dejinách viaceré pozoruhodné projekty, pomocou ktorých sa človek snažil prekročiť svoje hranice alebo nájsť aspoň adekvátnu kompenzáciu. Jeden z najzaujímavejších projektov predstavovala humanistická idea zušľachtovania a zdokonaľovania ľudskej bytosti formou výchovy, kultivovania a vzdelávania. Humanistická starosť o ľudskosť človeka sa zameriavala na jeho harmonické rozvíjanie a vyvážené zrenie. Ďalším originálnym projektom, ktorý sa práve v súčasnosti dostáva do centra pozornosti, je transhumanistická vízia zlepšovania človeka (*human enhancement*). V širšom zmysle nadväzuje na predchádzajúce

humanistické úsilie, ibaže pritom používa metódy, ktoré sa zásadne líšia od humanistických. Ideál nového, doslova vylepšeného, geneticky modifikovaného, posthumánneho človeka plánuje dosiahnuť pomocou najmodernejších technológií.

V príspevku by som chcela podrobnejšie preskúmať otázku, či v tomto novom procese moderného technického vylepšovania človeka, ktoré sa snaží terapeuticky korigovať biologické defekty, avšak zároveň aj cielene kreovať a stupňovať schopnosti človeka, zostáva zachovaná jeho jedinečnosť, autonómia a sloboda rozhodovať o vlastnom bytí. Taktiež chcem sledovať, či moderné vylepšujúce praktiky zohľadňujú vyvážený rozvoj človeka a či nedochádza k vychýleniu životnej rovnováhy len na stranu jeho zvýšeného technického a biologického rastu. Opierať sa pritom budem o Habermasove analýzy etického diskurzu, formovaného pod vplyvom nových biotechnických zásahov, a o Foucaultove deskripcie biopolitických mechanizmov moci.

**I. Transhumanizmus.** Moderné vylepšovanie človeka (*human enhancement*)<sup>1</sup> sa zameriava predovšetkým na nedostatky a obmedzenia človeka spôsobené jeho biologickou výbavou. Hľadá metódy, ako využiť rýchlo sa rozvíjajúce technológie jednak na terapeutické ciele, teda na zlepšenie zdravotného stavu jednotlivca i celej populácie, jednak na vylepšenie a zdokonalenie fyzických, kognitívnych i emocionálnych schopností. Z viacerých dostupných foriem vylepšovania, či už chemických (aplikovanie neurostimulátorov na zvýšenie koncentrácie, kognitívnych i výkonnostných schopností), kybernetických (implantovanie nanočipov do mozgu), alebo formou konvergujúcich technológií (syntéza technológií nano-bio-info-cogno),<sup>2</sup> patria azda k tým najspornejším genetické modifikácie. Rozlišujeme pritom somatickú génovú modifikáciu a modifikáciu zárodočnej línie (Pöltner 2002, 160). Pri zásahoch do somatických buniek (väčšina buniek tela) sa zmeny dotýkajú len konkrétneho jedinca. Ak sú pritom terapeuticky motivované, to znamená, že nahradením defektného génu by sa mohlo predísť neskoršej zdlhavej liečbe, možno od tohto jedinca potenciálne očakávať aj tzv. spätný súhlas. Najväčšiu pozornosť a obavy však vyvoláva modifikácia zárodočných buniek, pri ktorej výmenou génov v dedičnej informácii a preprogramovaním existujúcich dedičných dát možno nielen priamo vstúpiť do zámerného, cieleného formovania budúcej generácie, ale aj nezvratne narušiť doteraz úspešne fungujúci evolučný proces (Jonas 1987, 174).

Keďže dnes nevieme jednoznačne posúdiť, či praktiky vylepšovania jednotlivca a celého ľudského genofondu<sup>3</sup> budú, alebo nebudú napokon na prospech vývoja človeka i života vôbec, rozprúdila sa vlna diskusií, v ktorých sa na jednej strane vyhodnocu-

---

<sup>1</sup> V neanglosaskom prostredí sa termín *human enhancement* väčšinou neprekladá, aby sa nezúžil jeho význam. Môžeme to pozorovať napr. v nemeckom bioetickom diskurze (Schöne-Seifert – Talbot 2009; Coenen – Gammel – Heil – Woyke 2010; Bender – Kanitscheider – Tremml 2012).

<sup>2</sup> Otázky kognitívneho vylepšovania človeka sú podrobne spracované v štúdiu (Sýkora, Matějková 2011). Problematike posthumanizmu, reflektovanej z viacerých uhlov pohľadu, je venované aj celé číslo časopisu *Kritika & Kontext* (Gál 2006).

<sup>3</sup> Dôležitú otázku selekcie potomstva spolu s pomenovaním jej etických i sociálnych dôsledkov podrobne rozoberá D. Birnbacher. Pozri (Birnbacher 2006, 315-335).

je potenciál aplikovania moderných technológií v biomedicíne, na druhej strane sa obozretne zvažujú možné riziká a etické problémy spojené s praktickou realizáciou. V nemeckom bioetickom diskurze, ktorému budem venovať najväčšiu pozornosť, sa vyprofilovali prinajmenšom dve centrálné problémové oblasti, ktoré sú predmetom podrobnejších úvah i názorových polemík. Prvou spornou oblasťou sú hranice biomedicíny, druhou je etika vylepšovania (Juengst 2009, 25). Obidve roviny zároveň spolu úzko súvisia a v mnohých bodoch sa prelínajú.

Spor o status vylepšujúcich praktík kulminuje v otázke, ako vymedziť deliacu líniu medzi terapiou a vylepšovaním. V tejto debata sú v hre samotné hranice biomedicíny. Cieľ terapie sa zväčša kvalifikuje ako prinavrátanie zdravého stavu organizmu. Terapeutické zásahy sa preto sústreďujú na poškodenia organizmu spôsobené chorobou, aby ho mohli opäť vrátiť do optimálneho režimu. Ak sa u pacienta diagnostikuje zdravotný problém, terapeutické zásahy sa označujú ako medicínsky potrebné. Vylepšujúce praktiky predstavujú zasa výkony, ktoré siahajú *nad* hranicu toho, čo je nutné na udržanie alebo znovunastolenie zdravia (Birnbacher 2008, 71). Zameriavajú sa na zdravý systém a normálne fungujúce vlastnosti. Ich cieľom nie je opraviť pokazené, ale vylepšiť jestvujúce (Juengst 2009, 28-29). Hoci sa na prvý pohľad zdá, že demarkačná línia medzi terapiou a vylepšovaním je pomerne jednoznačná a hranice biomedicíny možno ťahať pozdĺž nej, predsa len je situácia komplikovanejšia. Ak by sa kľúčom k vymedzovaniu hraníc stali zásahy do zdravého organizmu, bolo by problematické určiť, kam patrí napríklad prevencia chorôb. Prevencia je snaha zabrániť vzniku choroby posilnením imunity, obranyschopnosti organizmu ešte skôr, než skutočný problém nastane. Je to v podstate zásah do zatiaľ zdravého organizmu, oprava niečoho, čo ešte pokazené nie je. Prevenciu pritom považujeme za legitímnu medicínsku požiadavku (Pöltner 2002, 161). Táto náročnosť identifikovania hraníc v rámci samotnej biomedicíny a rozlíšenia toho, ktoré nároky na lekársku starostlivosť sú potrebné, oprávnené, a ktoré sú už luxusným vylepšovaním na základe individuálnych preferencií jednotlivcov, motivuje mnohých k hľadaniu alternatívnych riešení. Vzniká požiadavka buď nastaviť hraničnú líniu legislatívne, alebo naopak zotrieť deliacu čiaru medzi terapiou a vylepšovaním a považovať vylepšovanie za súčasť terapie.<sup>4</sup> Práve toto stieranie hraníc však naráža na etické problémy súvisiace s vylepšovaním, čím sa zároveň otvára druhý veľký problémový okruh súčasných diskusií.

**II. Etické problémy vylepšovania.** Prečo je otázka hraníc biomedicíny dôležitá, hoci samotné vymedzenie hraníc nie je vôbec jednoduché, a akým spôsobom sa spolu s ňou nastoľujú etické problémy? Prienik obidvoch rovín sa generuje v otázke, ako zasahuje aplikovanie nových vylepšujúcich technológií, predovšetkým génových modifikácií, do nášho etického seba porozumenia.

---

<sup>4</sup> Problematikou neostrých hraníc a jej dôsledkami v praxi i teórii sa u nás opakovane zaoberá T. Čana (Čana 2008, 17-24, 88-91). Otázku hraníc sleduje aj A. Vydra, predovšetkým v súvislosti s vymedzovaním normality a patológie podľa G. Canguilhema (Vydra 2014).

Etika sa zväčša zdržiava priameho usmerňovania individuálnych životných projektov. Situácia sa však podľa Jürgena Habermasa, ktorý vypracoval v nemeckom prostredí jednu z najkonzistentnejších analýz etického problému vylepšovania,<sup>5</sup> zásadne mení, ak ide o genetickú transformáciu rodu. Vtedy je v hre „sebapotvrdenie určitého rodovo etického seba porozumenia, od ktorého závisí, či sa aj naďalej budeme považovať za bezvýhradných autorov svojho životného príbehu a či sa môžeme vzájomne uznávať ako autonómne konajúce osoby“ (Habermas 2001, 48). Závažnosť týchto otázok nedovoľuje filozofii vyhýbať sa hlbšej reflexii a prehliadať túto tému. Habermasov prístup k nej je v porovnaní s inými pozoruhodný tým, že prekračuje svetonázorovú či metafyzickú optiku a ponúka filozoficko-etický rozbor. Podľa jeho analýzy sa v doterajšom racionálnom intersubjektívnom diskurze vyprofilovali v podobe konsenzu prinajmenšom dva nosné piliere nášho etického chápania seba samých ako rodových bytostí. Na jednej strane je to autonómia jednotlivca, na základe ktorej sa môžeme považovať za autorov vlastného života, na druhej strane je to vzájomné uznanie iných ako rovnoprávných členov morálnej spoločnosti. Tieto piliere sa podľa Habermasa otriasajú vtedy, keď prestávame rozlišovať medzi tým, čo „vyrástlo“, a tým, čo bolo „urobené“, medzi prirodzeným a umelo vytvoreným, medzi prirodzenosťou, ktorou „sme“, a organickým vybavením, ktoré si sami „dávame“ (Habermas 2001, 80-82).<sup>6</sup> Keďže však v technologickej dobe máme problém vymedziť rámec prirodzenosti,<sup>7</sup> v užšom zmysle sa možno v duchu Habermasovej línie uvažovania pýtať, či môže mať vstup do ľudského organizmu v podobe rôznych vylepšujúcich, pozitívne eugenických zásahov vplyv na autonómiu jednotlivca a uznanie rovnosti dotknutých osôb. Alebo inak: Prečo je rozlišovanie medzi terapiou a vylepšovaním z pohľadu etiky dôležité?

Genetické zásahy, ktoré sú terapeuticky motivované (výmena defektného génu), sa

---

<sup>5</sup> Habermasov prístup a zdôvodnenie etickej problematiky vylepšujúcich praktík sa podstatne líši od väčšinových etických diskusií na túto tému, v ktorých sa zohľadňujú skôr otázky telesného vylepšovania (športový doping, estetická chirurgia), kognitívneho vylepšovania (chemické neurostimulátory, hĺbková stimulácia mozgu) či predĺženia životnej dráhy (pozri Schöne-Seifert – Talbot 2009). Habermas skúma súvislosť medzi génovou manipuláciou a možnou zmenou etiky ľudského rodu. Na Slovensku sa podrobnejšiemu opisu dvoch foriem biotechnológií – predimplantačnej diagnostiky a výskumu embryonálnych kmeňových buniek – a ich etickým konzekvenciám v súvislosti s Habermasovou analýzou venovala D. Kovaľová (Kovaľová 2007, 247-248).

<sup>6</sup> Originálny názov kapitoly znie *Das Gewachsene und das Gemachte* (Habermas 2001, 80).

<sup>7</sup> Birnbacher rozoberá tri významy pojmu „ľudská prirodzenosť“, ktoré sa sformovali v modernom biodiskurze. Po prvé, tento pojem označuje faktickú povahu a faktické spôsoby správania človeka; po druhé označuje biologickú povahu a výlučne biologicky podmienené spôsoby správania človeka ako druhu a po tretie, pomenováva to, čo sa príležitostne označuje ako bytostné jadro človeka, jeho charakteristické, špecifické črty. Druhý a tretí význam zohľadňujú ako zvlášť dôležitý vždy len istý aspekt z komplexnej reality človeka, a preto fungujú často ako protikladné pojmy. V súčasnosti sa podľa Birnbachera s týmto pojmom argumentuje predovšetkým v troch diskurzoch: tam, kde ľudská prirodzenosť vystupuje ako základ morálnych noriem, tam, kde je postulovaná ako samostatná hodnota, ktorú treba obhájiť pred možnými zmenami, a v diskurzoch, v ktorých slúži ako určitý základ náuky o hodnotách (bližšie pozri Birnbacher 2008, 60-69).

opierajú o predpoklad konsenzu s dotknutým jedincom. Ak aktivovaním génu na produkciu inzulínu predídeme cukrovke, možno odôvodnene očakávať, že dotknutá osoba tento klinický zásah dodatočne odsúhlasí. Na základe odôvodneného predpokladaného konsenzu sa terapeutické konanie mení z egocentricky riadeného na komunikatívne, čím nadobúda legitimitu. Vylepšujúcim, pozitívne eugenickým zásahom (vylepšenie kognitívnych, fyzických či emocionálnych schopností druhých bytostí) takáto legitimita chýba. Z Habermasovej deontologickej pozície je vylepšujúce genetické naprogramovanie inštrumentálnym konaním, ktoré ľubovoľne manipuluje s genetickým materiálom iného jedinca. *Cudzí zámer* pri genetických zásahoch, ktorý vopred definuje možnosti druhého človeka, pokiaľ ide o jeho ďalší vývoj, neotvára žiadny komunikatívny priestor, ktorý by druhému dával šancu povedať „nie“. *Cudzí zámer* zakódovaný do genetickej dispozície druhých osôb nemožno zvrátiť ani anulovať. Preto vystupuje ako faktor, ktorý zasahuje do slobody jedinca a obmedzuje jeho autonómiu viesť a riadiť svoj vlastný život.<sup>8</sup> Jej narušením prešáva byť druhý účelom samým osebe a stáva sa nástrojom na naplnenie predstáv iných, objektom upraveným podľa vôle rodičov či podľa aktuálneho trendu v spoločnosti. „Morálne relevantné hranice inštrumentalizácie“ sú teda podľa Habermasa vyznačené „tým, čo osobu robí ňou samou, keď koná a vysvetľuje svoj postoj kritikom“ (Habermas 2001, 96-97), pričom ono „samou“ chápeme ako autorstvo vlastného života.<sup>9</sup> Inštrumentálnymi zásahmi je toto autorstvo porušené, a to obzvlášť v prípade odmietnutia a nestotožnenia sa dotknutej osoby s vopred nastaveným programom jej vylepšenia. Kľúčovým argumentom je teda podľa Habermasa porušenie všeobecne platnej morálnej požiadavky *účelu osebe*, doplnenej o špecifický komunikatívny aspekt. Poukazuje ním na absenciu legitimity inštrumentálnych zásahov a na obmedzenie autonómie a autorstva pri formovaní vlastného života v prípade cudzích zámerných vylepšujúcich praktík.

Habermas sa pritom konfrontoval aj s Arendtovej pojmom natality, podľa ktorého sa sloboda konať v sociálnopolitickom priestore viaže na prirodzený nedisponovateľný počiatok, ktorým je zrodenie (Arendt 2002, 18). Každým zrodením prichádza na svet niečo celkom nové, nečakané, jedinečné,<sup>10</sup> čo posilňuje a podnecuje v človeku schopnosť zakladať sám z vlastnej vôle nový počiatok, teda slobodne konať. Na tomto koncepte nedisponovateľnosti počiatkom stojí podľa Arendtovej naše vedomie slobody a na ňom stoja i základy ľudských práv. Z hľadiska vedomia slobody je potom akýkoľvek cudzí zámer, ktorý disponuje počiatkom preddefinovaním jeho dráh, obmedzujúci (Habermas 2001, 104). Ak prijmeme tento koncept, možno v ňom identifikovať ďalší argument potvrdzujúci ochromenie slobody a autonómie v dôsledku cudzích vylepšujúcich biotechnických

---

<sup>8</sup> Na rozdiel od Habermasovho postoja nevidia transhumanisti dôvod, prečo sa obávať, že by vylepšení jedinci protestovali proti kognitívnym či iným zlepšeniam svojho vstupného genetického potenciálu.

<sup>9</sup> Téma voľby seba samého je z rôznych uhlov rozpracovaná aj v existenciálnej filozofii (pozri napr. Šajda 2012; Petkanič 2013).

<sup>10</sup> Hans Jonas upozorňuje, že s pribúdajúcimi technickými úpravami genetických dispozícií sa minimalizuje moment jedinečného a neočakávaného, ktorý bol zatiaľ spojený s každým novým zrodením (Jonas 1987, 194).

zásahov, hoci Habermas ho už ďalej podrobnejšie nerozpracováva.

Istým zahmlievaním celého problému je snaha pomeriavať zámerné eugenické vylepšovanie s procesom socializácie (Agar 2000, 171-173). Aj v rámci socializačného procesu dochádza často k tlaku rodičov, ktorí svoje potomstvo formujú podľa vlastných predstáv a rozhodujú o ňom na základe vlastných preferencií. Na rozdiel od cieleného genetického formovania však v procese socializácie vzniká, hoc aj spätne, komunikatívny priestor, v ktorom sa možno vzoprieť neakceptovateľným očakávaniam iných, zvoliť si vlastnú životnú formu a vymaniť sa tak z tlaku, ktorý obmedzuje slobodu (Habermas 2001, 107). Pri genetických zásahoch táto možnosť dať vlastnú odpoveď a zvrátiť vopred nastavený program nejestvuje. Preto nemožno takúto zjednodušujúcu paralelu považovať za dostatočnú.

Ďalším zjednodušením je argument, že všetci prichádzame na svet s istým vopred daným genetickým programom. Nielen geneticky vylepšení jedinci, ale aj tí geneticky nevylepšení sa musia vyrovnávať s tým, čo dostali. Odlišnosť situácie, v ktorej sa stretávame so *zámerným* genetickým programom, sa stáva zrejماً až v kontexte širších sociálnych interakcií. Nosným predpokladom etického seba porozumenia konajúcich bytostí bolo doteraz vzájomné uznanie druhých ako rovnocenných osôb v rámci spoločnosti.<sup>11</sup> Ak by toto vzájomné uznanie nejestvovalo, nemali by sme dôvod pohoršovať sa nad násilím, útlakom či upieraním ľudských práv druhým ľuďom. Toto recipročne symetrické uznanie sa podľa Habermasa viaže na „reverzibilitu medziľudských vzťahov“, čo znamená, že „nikto nesmie byť principiálne nevratným spôsobom závislý od druhého“ (Habermas 2001, 110). V prípade *zámerného* genetického programovania sa však utvára nový typ sociálnej väzby, v ktorej sú genetické dispozície jednotlivca v rukách druhého človeka, pričom im je zásadne odopretá možnosť vymeniť si navzájom sociálne miesta. Habermas preto hovorí o vzniku asymetrického vzťahu, ktorý ruší „reciprocitu rovných rodom“ (Habermas 2001, 111). Vzťah medzi dizajnérom a „dizajnom“ predstavuje istú verziu paternalistického, nadradeného prístupu. „Takáto závislosť, ktorá sa nedá obrátiť, pretože je askriptívne sociálne zakotvená, je však v pomeroch recipročne symetrického uznávania v morálnej a právnej pospolitosti slobodných a rovných osôb celkom cudzím prvkom“ (Habermas 2001, 112).

Na základe Habermasovej analýzy sa čoraz zrejmejšie ukazuje, že pozitívne eugenické technológie spochybňujú naše doterajšie rodovo etické seba porozumenie. Ak sú výrazným spôsobom narušené jeho predpoklady, teda autonómia jednotlivca a vzájomná medzigeneračná rovnosť, problematizuje sa ako celok etické pochopenie nás samých ako rodových bytostí. Zároveň sa spolu s ním otriasajú aj normatívne základy liberálnej spoločnosti založenej na slobodných a rovnoprávných členoch, vzájomne si preukazujúcich

---

<sup>11</sup> Formy uznania i podoby zneuznania podrobne rozpracoval Habermasov žiak Axel Honneth. Podľa Z. Palovičovej rozlišuje Honneth tri formy uznania, z ktorých ani jednu nemožno redukovať na inú. Ide o uznanie individuálnych potrieb, o právne uznanie a o sociálne ocenenie. Týmto špecifickým diferencovaním Honneth rozšíril pojem uznania oproti Habermasovmu chápaniu (bližšie pozri Palovičová 2007, 663).

rovnakú úctu. S jej zásadami by bol program eugenického vylepšovania zlučiteľný „iba vtedy, ak by pozitívne eugenické zásahy neobmedzovali – pokiaľ ide o osoby, ktoré boli geneticky upravené – ani možnosť viesť autonómny život, ani podmienky rovnakého zaobchádzania s druhými osobami“ (Habermas 2001, 87). To, že k obmedzeniu dochádza hlavne pri vylepšujúcich praktikách, sme ukázali vyššie. Habermasova obava z „erózie dôležitých hodnôt“ (Birnbacher 2008, 73) je preto aj starosťou o základné predpoklady spoločnosti. Aké dôsledky môžeme z tohto zistenia vyvodit’?

Ak prijmeme Habermasovu tézu, že v situáciách nezhody, napr. na určitej hodnotovej orientácii, musíme vstúpiť do racionálne vedenej diskusie, v ktorej by mal zvíťaziť silnejší, teda racionálnejší argument, tak v našom prípade sa vyprofilovali prinajmenšom dva okruhy takejto diskusie. Rozhodovať sa bude nielen medzi akceptovaním jedného, či druhého, ale rovnako aj vo vnútri každého z nich. Bud’ pritakáme nielen terapeuticky motivovaným, ale aj pozitívne eugenickým vylepšujúcim korekciám genetického materiálu jednotlivcov i ďalších generácií. To však súčasne znamená, že ich prijatím budeme musieť hľadať aj nové rodovo etické seba porozumenie spolu s novými pravidlami hry, pretože tie doterajšie sú vylepšujúcimi praktikami narušené. Nové pravidlá hry by potom mali zohľadňovať aj inštrumentálne, s predmetňujúce zásahy do života druhého človeka. Alebo na druhej strane zachováme doteraz nosné rodovo etické seba porozumenie založené na autonómii jednotlivca a rovnosti všetkých. Toto zachovanie znamená, že musíme hľadať racionálne zdôvodnený konsenzus, ktorý by dokázal vymedziť hranice odlišujúce legitímne terapeutické zásahy od radikálneho eugenického vylepšovania, ktorému legitimita chýba. Problém hranice medzi terapiou a vylepšovaním preto nie je len úzko medicínskou otázkou, ale otázkou, ktorá rozvrhne bioetický diskurz a zasahuje etiku ľudského rodu. Samozrejme, je možné, že Habermasova idea dosiahnutia konsenzu na základe racionálnej argumentácie je v bioetickej rovine príliš optimistická a že praktická aplikácia nových postupov nebude čakať na konsenzus, ale zrealizuje sa na základe individuálnych či mocenských rozhodnutí. V každom prípade zostáva úlohou filozofie i etiky vydržať toto napätie, upozorňovať na možné úskalia jednostranných rozhodnutí a viesť kultivovanú, argumentačne vystavanú debatu.

Na tom, že ide o skutočne zásadnú dejinnú situáciu, sa zhodujú mnohí myslitelia. Habermas ju dokonca prirovnáva ku Kopernikovmu a Darwinovmu vyvráteniu geocentrickej a antropocentrickej predstavy o svete. Súčasná tretia decentrácia sa podľa neho týka podriadenia nášho tela a života biotechnike (Habermas 2001, 95).

**III. Biopolitický kontext.** Otázky hraníc biomedicíny a rodovo etického seba porozumenia nadobúdajú hlbší zmysel, ak ich vnímame v širšom biopolitickom kontexte, do ktorého patria. Jednu z najpodnetnejších analýz vzniku biomoci ako nového typu politickej racionality ponúkol Michel Foucault. A hoci sa jeho analýzy vzťahujú na obdobie 17. – 19. storočia, predsa sú aj pre pochopenie súčasného problému vylepšovania človeka podstatné. Umožňujú nám porozumieť formovaniu biopolitiky a zároveň lokalizovať súradnice, ktoré platia až dodnes a ovplyvňujú dnešnú situáciu.

Rozhodujúcim faktorom politickej moci v klasickom období sa stal podľa Foucaulta

záujem o biologický život. Nie o život panovníka, reprezentanta moci, ale o „biologickú existenciu populácie“ (Foucault 1999, 160). Namiesto starého práva udeliť trest smrti položila politická moc dôraz na starosť o život. Sústredila sa na jeho podporu a rast, začala ho usmerňovať, posilňovať, kontrolovať a riadiť. Týmto vstupom biologického života do politických a mocenských mechanizmov sa začala *éra biomoci*. Dovtedy biologické pojmy, napríklad život, druh, zdravie či plodnosť, sa stali aj politickými pojmami a ich význam často závisel od mocenských rozhodnutí. Foucault skúma, ako tieto zmeny prebiehali. Od začiatku 17. storočia sa moc nad životom sústreďovala okolo dvoch pólov, ktoré boli až do 19. storočia oddelené a potom sa spojili v záujme o sexualitu. Spočiatku sa pozornosť politickej moci koncentrovala na *telo ako objekt manipulácie*, na telo ako „stroj“ (Foucault 1999, 162). Prostredníctvom vhodných metód a disciplinárnych techník (výcvik, tréning, drezúra, dozor) sa moc snažila vytvoriť poslušné a zároveň produktívne telo. Sledovala „súbežný rast jeho užitočnosti a poslušnosti“ (Foucault 1999, 162), podrobila ho jemnému, ale systematickému nátlaku (Buraj 2013, 647-648), zachádzala s ním ako „s tvárnym objektom“ (Dreyfus, Rabinow 2002, 239), aby tak zvyšovala jeho celkový prínos a efektívnosť. Neskôr, približne od polovice 18. storočia, začal narastať záujem politickej moci o *telo ako podklad biologických procesov*, akými sú plodnosť, pôrodnosť, dlhovekosť alebo zdravotný stav. Moc sa sústredila na ľudský druh a svoje pôsobenie vykonávala v podobe jeho regulácie a kontroly. Obidva mocenské zámery – disciplinovanie tela i regulovanie populácie – boli známkou toho, že moc začala riadiť procesy života a formovať ich podľa vlastných predstáv (Foucault 1999, 165). Skutočnosť, že sa do popredia dostali otázky telesnej vitality, zvýšenia výkonnosti, zlepšenia zdravia, predĺženia veku, regulovania pôrodnosti, súvisela so začlenením života ako „predmetu“ do mocensko-politických stratégií. Bolo len otázkou času, kedy sa toto strategické, cielené a vytrvalé pôsobenie moci zakorení vo vedomí jednotlivcov.

Špecifikom je pritom Foucaultova definícia samotnej moci, v ktorej zohľadňuje aj rôzne podoby mikromoci vykonávanej na lokálnej úrovni. Moc vymedzuje ako „konanie pôsobiace na iné konanie“, teda ako konanie, ktoré je schopné rozvrhovať „pole možného konania iných“ (Foucault 1996, 216). V tomto zmysle nepôsobí moc iba čisto represívne, lebo dokáže rozvrhovať a tvoriť. Dokáže podnecovať, usmerňovať, avšak tým súčasne aj formovať a riadiť. Takýmto sofistikovaným spôsobom vedie jednotlivcov k určitému cielenému typu myslenia i správania. Nepotrebuje už násilné donucujúce praktiky, pretože prostredníctvom jemných manipulujúcich techník je schopná spravovať ľudský život vo svoj prospech.

Začleniť ľudský život do mocenských stratégií bolo podľa Foucaulta možné vďaka úzkemu spojeniu moci a vedenia (Foucault 1999, 165). Vedecké disciplíny ako biológia, anatómia, fyziológia, medicína či psychológia sa stali súčasťou politickej taktiky. Moc využívala ich poznatky na efektívne presadenie svojich intervencií. A zasa naopak, vývoj poznania v mnohom závisel od adekvátnej, viacvrstvovej podpory i požiadaviek zo strany moci. Toto bezprostredné zviazanie moci a vedenia spôsobilo, že „v rámci biopolitického horizontu, ktorý charakterizuje modernú dobu, sa v onej zemi nikoho, kam kedysi mohol preniknúť iba suverén, teraz pohybujú lekári a vedci“ (Agamben 2011, 156).



Hoci Foucaultove analýzy biomoci sa vzťahujú na tzv. disciplinárnu spoločnosť, predsa možno na ich základe načrtnúť hlavné línie, ktoré charakterizujú aj súčasnú biopolitickú situáciu. Politická moc síce prejavila záujem o ľudský život, ale v zredukovanej podobe. Sústredila sa predovšetkým na telo a jeho biologické procesy, ktoré bola schopná riadiť a kontrolovať, a dokonca v prípade krajných totalitných riešení aj vylúčiť to, čo sa ukázalo ako biologicky či etnicky nečisté. Podľa Giorgia Agambena do centra pozornosti tejto politickej moci sa nedostal spoločensky určený život (*bios*), ale iba holý biologický život (*zōé*), ktorý zostal vo svojej anonymite príliš ľahko vydaný napospas mocenským praktikám, suspenzii a totalite (Agamben 2011, 123). Súčasná biopolitika v tomto jednostrannom preferovaní biologickej stránky života, v stupňovaní jej produktivity a výkonnosti pokračuje.<sup>12</sup> Avšak bez zohľadnenia komplexného, vyváženého rozmeru života môžeme aj dnes veľmi ľahko podľahnúť ilúzii, že všetko patologické, nezdravé, vybočujúce z normality je nehodné žitia, a preto to možno odstrániť. To by však bola príliš vysoká daň za jednostrannú redukciu.



Michel Foucault

Hoci súčasné eugenické snahy technicky vylepšovať človeka i ľudský druh vyrastajú na pôde liberálnej spoločnosti, vykazujú viaceré tendencie vlastné disciplinovaniu. Na jednej strane možno za nimi dešifrovať nielen propagovanú starosť o zdravie človeka, ale aj strategicky rozvrhnutú biopolitickú hru. Technicky vylepšená ľudská rasa sa predsa len dá usmerňovať a koordinovať lepšie než divergentná forma populácie. Na druhej strane techniky vylepšovania spochybňujú autonómiu jednotlivca i medzigeneračnú rovnosť (Habermas 2001, 112), čím narúšajú predpoklady spoločnosti, na pôde ktorej vznikli. Posúvaním hraníc, na ktorých sa rozhoduje o živote iných, uvoľňujú priestor procesom manipulácie a spredmetňovania, a tým majú bližšie k disciplinovaniu než k liberálnym postojom. Namiesto je preto otázka: Akú podobu spoločnosti chceme s posthumánnym človekom

vytvoriť a na akých základoch? Práve uvedomenie si tohto širšieho biopolitického kontextu vedie k podobným záverom, k akým dospelo aj uvažovanie o etickej dimenzii problému vylepšovania. V hre je podoba nášho etického chápania seba samých ako rodových bytostí aj podoba základných pilierov spoločnosti.

**Záver.** Transhumanistická vízia vylepšovania človeka je pokračovaním idey moderny, v duchu ktorej veríme, že je možný neustály rast a napredovanie takmer vo všetkých

<sup>12</sup> K redukcii problému najmä na biologickú stránku človeka pozri tiež (Tomašovičová 2014, 152-153).

oblastiach života. Transhumanizmus sa usiluje prekonať nedostatky a obmedzenia človeka spôsobené jeho biologickou výbavou, pričom takéto ambície vyvolávajú optimistické i zdržanlivé postoje. Názorovú polemiku v rámci nemeckého bioetického diskurzu rozvrhujú otázky typu: Aký je status vylepšujúcich praktík? Ako vymedziť deliacu líniu medzi terapiou a eugenickým vylepšovaním? V príspevku sme tieto otázky sledovali z dvoch uhlov pohľadu: z etického a biopolitického. Z pohľadu etických reflexií dochádza prostredníctvom vylepšujúcich, pozitívne eugenických zásahov do života iného človeka k modifikácii nášho doterajšieho rodovo etického sebahporozumenia. Habermasove analýzy poukázali na obmedzenie autonómie jednotlivca, autorstva jeho vlastného života a taktiež na porušenie medzigeneračnej rovnosti vplyvom cudzích zámerných vylepšujúcich praktík. Týmto sproblematizovaním sa zároveň otriasajú aj normatívne základy liberálnej spoločnosti. Zo širšieho biopolitického kontextu sa zasa na základe Foucaultových deskripcií biomoci ukázalo, že ľudský život je už síce dlhodobejšie v centre pozornosti politickej moci, ale podobne ako v minulosti aj dnes sa tento záujem sústreďuje predovšetkým na jeho biologickú stránku. Tá bez širšieho zakotvenia a sociálneho uznania zostáva vo svojej izolovanosti a anonymite ľahko vydaná napospas totalitným riešeniam. Z obidvoch uhlov pohľadu vyplývajú závažné konzekvencie: Za predpokladu, že sa rozhodneme zachovať doterajšie rodovo etické sebahporozumenie spolu s doteraz nosnými základmi spoločnosti, dôležitou úlohou sa stáva konsenzuálne definovanie hraníc biomedicíny, hraníc medzi terapiou a pozitívne eugenickým vylepšovaním druhého človeka. Z biopolitického pohľadu je dôvodom takéhoto hľadania konsenzu eliminovanie možných totalitných spôsobov uplatňovania moci na iných vďaka najnovším biotechnickým výdobytkom. Ak však pritakáme novým možnostiam zdokonaľovania ľudského druhu, s ktorými sa spája prekročenie hraníc autonómie jednotlivca i rovnosti všetkých, tak budeme musieť nájsť aj nové základy, na akých by posthumánna spoločnosť mohla stáť.

## Literatúra

- AGAMBEN, G. (2011): *Homo sacer. Suverénna moc a pouhý život*. Praha: Oikoymenh.
- AGAR, N. (2000): Liberal Eugenics. In: Kuhse, H. – Singer, P. (eds.): *Bioethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- ARENDR, H. (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper Verlag.
- BENDER, O. – KANITSCHIEDER, S. – TREML, A. K. (eds.). (2012): *Enhancement oder die Verbesserung des Menschen: die zweite Evolution?* Wien: Otto-Koenig-Gesellschaft.
- BIRNBACHER, D. (2006): *Bioethik zwischen Natur und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BIRNBACHER, D. (2008): Was leistet die *Natur des Menschen* für die ethische Orientierung? In: Maio, G. – Clausen, J. – Müller, O. (eds.): *Mensch ohne Maß? Reichweite und Grenzen anthropologischer Argumente in der biomedizinischen Ethik*, S. 58-78. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- BURAJ, I. (2006): Michel Foucault a jeho netradičné chápanie moci. *Filozofia*, 61 (7), 533-546.
- BURAJ, I. (2013): Michel Foucault: o moci v dejinách. In: Novosád, F. – Smreková, D. (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*, 632-654. Bratislava: Kalligram.
- COENEN, CH. – GAMMEL, S. – HEIL, R. – WOYKE, A. (eds.). (2010): *Die Debatte über Human Enhancement. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*. Bielefeld: Transcript Verlag.

- ČANA, T. (2008): *Logomachia*. Pusté Úfany: Schola Philosophica.
- DREYFUS, H. L., RABINOW, P. (2002): *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalizmu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (1999): *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2000): *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (1996): Subjekt a moc. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 195-226.
- GÁL, E. (ed.). (2006): Posthumanizmus. *Kritika & Kontext*, 11 (32).
- GEHLEN, A. (2009): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 15. Ausg. Wiesbaden: Aula Verlag.
- HABERMAS, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, [český překlad: HABERMAS, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofia].
- JONAS, H. (1987): *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JUENGST, E. T. (2009): Was bedeutet *Enhancement*? In: Schöne-Seifert, B. – Talbot, D. (eds.): *Enhancement. Die ethische Debatte*, 25-45. Paderborn: Mentis Verlag.
- KOVAČOVÁ, D. (2007): J. Habermas alebo ktorá etika pre bioetiku? *Filozofia*, 62 (3), 245-252.
- MAIO, G. – CLAUSEN, J. – MÜLLER, O. (eds.) (2008): *Mensch ohne Maß? Reichweite und Grenzen anthropologischer Argumente in der biomedizinischen Ethik*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2007): Normativnosť pojmu uznania. *Filozofia*, 62 (8), 658-667.
- PETKANIČ, M. (2013): Kierkegaard: O vášni ako vôle k existencii. *Filozofia*, 68 (1), 62-73.
- PÖLTNER, G. (2002): *Grundkurs Medizin-Ethik*. Wien: Facultas.
- SÝKORA, P., MATĚJKOVÁ, E. (2011): Kognitívne vylepšovanie človeka, evolúcia a etika. In: Kelemen, J. – Kvasnička, V. – Pospichal, J. (eds.): *Kognice a umělý život XI*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.
- ŠAJDA, P. (2012): From *Pathos* to *Ethos*: On the Notions of Intersubjectivity and Community in Buber's Pre-dialogical Authorship. In: Šajda, P. et al.: *Affectivity, Agency and Intersubjectivity*, 43-57. Budapest: L'Harmattan.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2014): Heideggers Humanismuskritik und der gegenwärtige Transhumanismus. In: Vydra, A. (ed.): *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology. Person – Subject – Organism*, 139-156. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.
- VYDRA, A. (2014): Canguilhemove analýzy normality a výzvy pre filozofiu. *Filozofia*, 69 (3), 212-221.

---

Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave 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*.

---

Jana Tomašovičová  
 Katedra filozofie FF UCM v Trnave  
 Nám. J. Herdu 2  
 917 01 Trnava  
 SR  
 e-mail: jana.tomasovicova72@gmail.com