

Dekonstrukce humanismu jako rekonstrukce posthumanistického prostoru

Jiří ŠOBR

Pedagogická fakulta Univerzity Karlova v Praze

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.08>



Úvod

Humanismus – jako soubor představ o člověku, jeho hodnotě a místu ve světě – se v posledních letech ocitá pod tlakem, který přesahuje rámec běžné filosofické kritiky. Není to jen oslabení tradičních kategorií, nýbrž jde o strukturální rozpad modelu člověka, jenž byl po staletí chápán jako autonomní, racionální a jednotná bytost. Humanistický člověk je souborem celé řady schopností a dovedností: má možnost racionálně uvažovat, disponuje svědomím, orientuje se v otázkách morálky, má estetické cítění či se vyznačuje vztahem k poznání a poznávání, ať již sama sebe, tak i prostoru, který jej obklopuje. Avšak tento obraz, tato představa renesančně humanistického pojetí *Vitruviánského muže* ztrácí v posledních několika staletích svou koherenci. Tuto skutečnost zmiňuje ve své stati Michael Hauser (2024, 10): „Evropský humanismus se jako soubor určitých premis a koncepcí rozpadá několik desetiletí a v současné době se zdá, že je v krizi natolik hluboké, že nezbyvá než vyhlásit jeho konec“.

Je skutečně nutné vyhlásit konec humanismu? Nestal se humanismus spíše živoucí hmotou, která podléhá své vlastní svébytné evoluci na pozadí společenského prostoru, jeho potřeb a reprezentačních prvků? Jakkoliv se humanismus jeví jako struktura v procesu dekonstrukce, neměli bychom hovořit o jeho konci, neboť z jeho odštěpených fragmentů se vytvářejí nové útvary, které se budou podílet na rekonstrukci společenského prostoru ve formě nám doposud těžko uchopitelné. Tyto fragmenty humanismu pak reagují společně s vývojovými procesy uvnitř společenského prostoru, což dává vzniknout novým perspektivám humanismu.

V této kapitole se zaměříme na vztah dekonstrukce humanismu jakožto podmínky pro rekonstrukci posthumanistického prostoru. Dekonstrukce humanismu zde neznamená pouhé odmítnutí jeho kategorií, nýbrž jde o proces, který odhaluje jejich historickou podmíněnost, ideologii a neudržitelnost v kontextu současného vědění a technologických pokroků. Dnešní posthumanistické perspektivy navržené autorkami jako Rosi Braidottiová, Claire Colebrooková, Tamar Sharonová nebo Max a Natasha-Vita Moreovi nepracují s prázdným prostorem nastupujícím „po humanismu“, nýbrž s jeho transformovanými zbytky, hybridními formami subjektivity, hledáním nového materialismu a možnými způsoby zakoušení tělesnosti a prostoru.

Tento proces dekonstrukce se neodehrává pouze v oblasti teorie člověka, ale výrazně postihuje také způsob, jakým se formuje společenský prostor. Henri Lefebvre chápal prostor jako dynamickou produkci, která vzniká ve vztahu mezi materiálními procesy, mocenskými strukturami a žitou zkušeností (1991, 38 – 39). Edward W. Soja Lefebvrovu triadickou

logiku rozšířil o pojem *třetího prostoru* – oblasti, v níž se protíná fyzické, mentální a imaginární. Jedná se o pole, v němž se nové podoby posthumanistické subjektivity stávají myslitelnými.

Lefebvrův a Sojův koncept vnímání společenského prostoru nám pak umožňuje analyzovat, jak se fragmenty humanistického obrazu člověka stávají aktivní součástí rekonstrukce posthumanistického prostoru – prostoru, v němž dochází k hybridizaci tělesnosti. Dekonstrukce humanismu v tomto pojetí nepředstavuje pouhou kritiku či negaci tradičních kategorií, ale otevření prostoru pro vznik nové ontologie. Rozpad jednotného obrazu člověka neznamena pouhé zmizení staré formy, nýbrž se zde vytváří podmínky pro formování hybridního myšlenkového rámce, v němž se tělo, materiální svět, technologie a prostor propojují do podoby dynamického a vztahového systému.

1. Dekonstrukce humanismus

Současná doba stále intenzivněji ukazuje, že humanismus již nedokáže nést zátěž vlastních předpokladů. Kategorie, které po staletí definovaly člověka jako autonomní, racionální a jasně vymezený subjekt, se ocitají pod tlakem vědeckých, technologických i ekologických proměn. Michael Hauser upozorňuje, že tento tlak není pouhou intelektuální debatou, ale hlubokým zpochybněním samotných základů, na nichž humanistický model člověka stál:

„Humanismus je vystaven útoku také ze strany současné vědy a technologického vývoje. Biogenetika umožňuje geneticky ovlivňovat vlastnosti lidských bytostí a tím dopředu utvářet ‚přírozenost‘

člověka. Liberální pojetí svobody a autonomie však předpokládalo, že člověk má své vlastnosti a schopnosti „přirozeně“, tedy nezávisle na rozhodnutí jiných. Neurovědy jsou schopny simulovat lidský nervový systém a externě vyvolat senzorické reakce, které jsou pro člověka neodlišitelné od jeho „vlastního“ vnímání. Lidské vědomí tím přestává být autonomní. Evoluční teorie a primatologie odhalují genetické struktury, které máme společné s vyššími primáty a s dalšími zvířaty. Tím se zpochybňují difference mezi lidskou bytostí a zvířaty. Robotika dokáže vytvořit stroje, které se podobají lidskému tělu a napodobují jeho pohyby. Umělá inteligence v podobě GPT vstoupila do světa internetu a miliony uživatelů s ní vedou rozhovory jako s druhým člověkem či novým druhem inteligentních bytostí.“ (Hauser, 2024, 12)

Nutno však podotknout, že prvotní úvahy o dekonstrukci humanistického ideálu v podobě, o které budeme na následujících stránkách hovořit, započaly již dříve, a to téměř před padesáti lety. V roce 1980 vychází přelomové dílo Gillesa Deleuze a Pierra Félix Guattariho *Mille Plateaux* (česky *Tisíc plošin*, 2010). Za jednu ze stěžejních kapitol-plošin je považována *Jak ze sebe udělat Tělo bez Orgánů?*. Pro současné vnímání rozpadajících se humanistických vzorců je právě *Tisíc plošin* klíčových, neboť Deleuze s Guattarim přinášejí prvotní impulzy uvažování v rovině posthumanistických vzorců s přihlédnutím k základním otázkám hybridizace a vzniku nových forem materialismu.

Představa těla u Deleuze a Guattariho, jakožto striktně strukturované hmoty s přesně rozloženými orgány (s jejich předem danými funkcemi), je dekonstruována; naopak navrhuje možné úpravy, díky čemuž

vznikají obrazy plné posthumanistických útvarů a hybridních forem. Tělo tak směřuje k ontologii, kde dochází ke zrušení běžné hierarchie – končetiny se přesouvají nebo jsou odstraňovány, tělesné orgány jsou devalvovány: „strčte mě třeba do svěrací kazajky, ale nic není neužitečnějšího, než orgán“, hlásá Artaud (2010, 172), když vyhlašuje válku orgánům. Přičemž připomíná, že experimentování s tělem není pouze na úrovni biologické, ale i politické, tedy mocenské, což vyústí v následnou potřebu cenzury a represe. Nutno také zmínit fakt, že onen proces přeměny těla je vykonáván za aktů násilí a se sexuálním podtextem.

Tělo bez Orgánů (dále již jen TbO) se stává polem intenzí s různým počtem variabilních vztahů. Není proto již tělem fyzickým. V obecném slova smyslu jde o stav, ve kterém je zažitým systémům (a běžně pojímaným strukturám, a to nejenom tělu, ale např. i společenskému prostoru) odepřena jejich, doposud běžně známá, normativní organizace. Tento proces přeměny však podle Deleuze a Guattariho neznamena nutný chaos, naopak jde o strukturu otevřenou, osvobozenou od normativních koncepcí, která nás ve své dynamice vybízí k přijímání fluidity, variability a překračování hranic, proměně identit, a následně k postupnému splývání forem a přeměně prostoru.

Na tuto linii dekonstrukce humanistického paradigmatu navazuje australská kulturní teoretička Claire Colebrooková, jejíž rozsáhlá kritika modernity a jejích antropocentrických iluzí představuje důležitou spojnici mezi deleuze-guattariovskou destrukcí těla a současnými posthumanistickými teoriemi. Colebrooková ukazuje, že rozklad humanismu není pouze důsledkem vědeckých a technologických inovací, ale také projevem mnohem hlubší krize samotného pojetí člověka, které se v západním

myšlení ustavilo od rané modernity po současnost¹. Moderní humanismus – v podobě esence člověka jakožto autonomního subjektu – je podle ní založen na určitém zapomnění vůči tomu, co člověka vlastně činí lidským.

Claire Colebrooková (2014, 13) tento problém označuje jako *impotentialitu* člověka – tedy skutečnost, že člověk není definován tím, co *je*, ale tím, co *může být* a co *nedokončil*. Oproti humanistickému myšlení, které se opírá o stabilní identitu a pevné hranice subjektu, Colebrooková upozorňuje, že lidskost je přístup k možnosti, nikoli hotová entita. Humanismus selhal právě tím, že tuto otevřenost zapřel a nahradil ji představou pevné lidské esence. Její interpretace italského filozofa Giorgia Agambena (2014, 12) dále ukazuje, že „člověk není aktualizovaný subjekt, ale potenciál“, což znamená, že lidská bytost není původně vymezena racionální autonomií, ale spíše schopností proměny, nedourčenosti a variability.

Z tohoto hlediska je podle Colebrookové iluze jednotného subjektu výsledkem určitého režimu vidění, který je vlastní modernímu Západu: člověk se stal jakýmsi *centrem světa* ne proto, že by tomu odpovídala jeho podstata, ale proto, že si svět podrobil skrze vizuální a kognitivní techniky reprezentace, kategorizace a reflexe. Claire Colebrooková (2014, 15 – 17) se opírá jak o foucaultovskou genealogii subjektu, tak o fenomenologii pozornosti a tělesného vnímání, aby ukázala, že lidská identita je projevem určitého způsobu organizace reality, nikoli její ontologickou výsadou. Právě proto současné digitální technologie – syntetické obrazy, automatizované algoritmy, systémy strojového učení – nepředstavují jen technické

¹ O pojetí tělesnosti v kontextu západního myšlení budeme ještě hovořit ve spojení s uvažováním o prostoru u Edwarda W. Soji.

inovace, ale hluboký zásah do samotné struktury subjektivity, protože narušují a přebírají funkce, které byly po staletí považovány za specificky lidské.

Colebrooková dále upozorňuje, že rozpad humanistické subjektivity je neoddělitelný od ekologické krize – problematiky, která se v současném společenském kontextu stává stále více diskutovanou. Člověk jako *centrum světa* ignoruje podmínky své vlastní existence, přičemž narazil na hranici, kde se jeho schopnost organizovat svět stává destruktivní (2014, 23). Colebrooková zde připomíná alegorickou povídku Nicka Bostroma, kde autor popisuje, že se člověk stal lhostejným vůči katastrofické minulosti a budoucnosti. Podle něj jsme katastrofu lidské existence přijali jako přirozenou a nenapravitelnou (2014, 11).

Ekologická katastrofa proto není pouze problémem environmentálním, ale je zároveň symptomem zhroucení epistemických struktur, které udržovaly představu člověka jako mocenský subjekt v rámci společenského prostoru. Tento kolaps rovněž odhaluje, jak hluboce je lidské myšlení založeno na *zapomínání tělesnosti*, materiálnosti a časovosti – na přesvědčení, že člověk stojí mimo svět, který zároveň spotřebovává a devastuje.

Úvahy Claire Colebrookové prohlubují důsledky, které již naznačili Deleuze a Guattari v *Tisíci plošinách*: zatímco jejich TbO narušuje integritu těla tím, že jej zbavuje normativní organizace a otevírá jej síti intenzit, Colebrooková připomíná, že podobný proces probíhá i na rovině identity a subjektivity. Tak jako TbO vzniká v okamžiku, kdy je tělo oproštěno od svých orgánů a funkcí, vzniká také posthumanistický subjekt ve chvíli

rozpadajících se hranic mezi člověkem a společenským prostorem. Takový subjekt není definován jednotou, ale vzájemnými průniky.

Jeví logickým východiskem číst dílo Colebrookové společně s *Tisíci plošinami* jako dvě odlišné, avšak vzájemně propojené perspektivy téhož procesu. TbO tematizuje ontologickou otevřenost těla a jeho schopnost být polem pro vznik nových forem; Colebrooková tematizuje epistemologickou a existenciální otevřenost subjektu – jeho neustálou možnost rozplynout se a následně se transformovat.

Proto je možné vidět v současných technologických, ekologických a kulturních procesech uvnitř společenského prostoru nejen krizi humanismu, ale také vznik zcela nové koncepce subjektivity. Tento nově nastupující subjekt bude vstupovat do vztahů, ve kterých se bude prolínat lidské s technologickým či přírodním. Colebrooková naznačuje, že právě v této proměnlivosti se rodí možnost nového posthumanistického paradigmatu – nikoli jako triumfu technologií nebo překonání člověka, ale jako uznání jeho hluboké závislosti na materiálních a nemateriálních strukturách. A právě v tom se Colebrooková setkává s deleuze-guattariovským myšlením.

2. Tělesnost jako prostor

Věnovat se otázkám posthumanistického pojetí tělesnosti znamená pochopit prostor, v němž se dekonstrukce tradičních humanistických vzorců odehrává. Společenský prostor není statickou strukturou, nýbrž dynamickým konstruktem, který se formuje na pozadí historických, technologických a kulturních procesů. Právě proto se jako nejvhodnější

východisko pro jeho analýzu jeví prostorová koncepce francouzského filozofa Henriho Lefebvra.

Lefebvre chápe společenský prostor jako dynamickou, organickou strukturu, která je bezprostředně spojena s primárními vztahy společnosti – rodovými liniemi, skupinovou příslušností, pohlavím, věkem či kulturním kontextem a vzorci. Na těchto vztazích je podle něj založena samotná organizace společnosti. Jeho pojetí vychází z žité každodennosti: Lefebvre se vyhýbá abstraktnímu modelování a namísto toho se soustředí na konkrétní praxi, v níž se prostor rodí, obnovuje a samozřejmě i proměňuje. Jak Henri Lefebvre podotýká, denně jsme konfrontováni s mnohačetnými prostory – ekonomickými, geografickými, demografickými, politickými, komerčními či globálními (1991, 8). V současnosti se k nim přidružují i prostory digitální, technizované a technokapitalistické, které zásadním způsobem proměňují naše chápání tělesnosti. Tyto proměny jsou zároveň nositelem procesů připomínajících deleuze-guattariovskou hybridizaci: tradiční pojetí těla ztrácí svou stabilitu a tělesnost se postupně proměňuje v pole intenzit, v němž vznikají nové formy existence.

Henri Lefebvre v rámci své koncepce prostorové architektoniky odhaluje tělo nikoli jako pasivní objekt, který se vepsal do prostoru až druhotně, nýbrž jako prvotní pole artikulace a orientace, z něhož prostor vůbec vyrůstá (1991, 174). Tělo je zde myšleno nikoli *zvenčí*, jako mechanismus nebo nosič percepce, ale *zevnitř* jako proces, který utváří směr, rytmus, vztahovost a definování společenského prostoru dříve, než do něj vstoupí jakákoli symbolická, jazyková nebo technická artikulace. Tato skutečnost je dána tím, že před jakýmkoli věděním, před nástroji poznání,

byla prvotní zkušenost těla jako prostoru – zkušenost, která není reflexivní, ale žitá, situační a imanentní (Lefebvre, 1991, 174).²

Tento motiv těla jako architektonické jednotky prostoru lze chápat jako skrytou předzvěst současných posthumanistických koncepcí tělesnosti: tělesnost jako vztahová rovina, jako otevřená síť přechodů mezi materiálním, technologickým, smyslovým a symbolickým. V takovém rámci se tělo stává více než nositelem – je aktérem prostoru, který nejen že zažívá, ale zároveň produkuje vlastní existenciální horizont. Tělesnost se tak ukazuje jako struktura, která přesahuje individuální hranice: je *transmorfo-tělesným aktérem*.³ Vztah mezi tělem a prostorem lze přiblížit prostřednictvím Lefebvroy triády (1991, 33).

² Henri Lefebvre v rámci své analýzy prostorové produkce rozlišuje tři vývojové momenty, v nichž se tělo stává původcem prostoru: *gesta*, *stopy* a *značky*. *Gesto* představuje prvotní tělesný pohyb, zakládající orientaci vůči druhému a vytvářející prostorovou intenci – jde o předlogický akt, v němž se tělo vztahuje ke světu. *Stopa* označuje přechodný otisk tohoto pohybu, např. vyšlapanou cestu či otisk, který zůstává po dotyku. *Stopa* je výsledkem prožité přítomnosti těla v prostoru. *Značka* pak znamená trvalejší a často již symbolicky zprostředkovaný zásah: v tomto případě tělo zde prostor nejen prožívá, ale začíná jej také označovat, utvářet, kódovat. Tyto vrstvy prostorové tělesnosti předcházejí racionalitě a jazykovému řádu; právě uvnitř těla Henri Lefebvre lokalizuje první úroveň prostorové produkce jakožto zkušenosti předcházející *logos*. Tělo je tedy již od počátku architektonickým aktérem – producentem významu, dynamiky, směru i symbolu.

³ *Transmorfo-tělesný aktér* pro nás představuje bytostné ukotvení subjektu v neustálém procesu prostorové a tělesné přeměny, v níž se tělo nestává pouze pasivním nositelem fyziologických znaků, ale aktivním bodem procesů hybridizace v rámci kulturních, historických a technologických proměn. Jde o entitu, jejíž identita je formována skrze prolínání různých morfologií těla a prostoru, čímž se vymyká klasickým opozicím těla a duše, přírody a kultury, subjektu a objektu. Takto zobrazená *transindividualita* je tak nejen novou morfologií těla, ale i metodologickým rámcem pro zkoumání prostoru v éře posthumanismu a nového materialismu.

Prostorovou praxi lze v posthumanistické perspektivě chápat jako síť vzájemně se ovlivňujících materiálních a technologických procesů, v nichž se lidské i nelidské entity podílejí na produkci prostoru. V soudobém kontextu rozvíjí tento pohled na vzájemný vztah tělesnosti a prostoru italsko-australská filozofka a feministická teoretička Rosi Braidottiová. Braidottiová nabízí zásadní redefinici subjektu a jeho vztahu k prostoru a tělesnosti v posthumanistické perspektivě: stát se *postlidským* znamená podle Braidottiové vstoupit do dynamického procesu, v němž subjekt překonává tradiční individualistické a antropocentrické pojetí vlastního *já* a místo toho se stává součástí sítě vzájemné závislosti a propojení.

Společenský prostor zde již není pouze fyzickým nebo geografickým rámcem, ale tvoří heterogenní, mnohovrstevnaté pole – od městského prostoru přes ekologický až po kosmický – které konstituuje podmínky existence subjektu. Tento prostor není statický ani ovladatelný, subjekt jej nikdy nevlastní, nýbrž jím prochází, obývá či sdílí; společenský prostor je vždy součástí kolektivního a vztahového uspořádání.

Braidottiová (2013, 22, 67) zdůrazňuje, že subjekt je vždy již tělesně situovaný a zakotvený (*embodied and embedded*) ve vztahových sítích, které zahrnují technologické, ekologické, zvířecí či virové aktéry. Prostorová praxe se tak stává místem, kde se formuje posthumanistická subjektivita: tělo zde nefunguje jako individuální jednotka, nýbrž jako *nodus* vztahů a intenzit. Hybridní podmínky technokapitalismu, ekologické krize či digitální proliferace ukazují, že tělesnost je produkována napříč měřítky – a to od struktur na molekulární bázi až po rozsah globální. To, co Lefebvre

popsal jako produkční a reprodukční procesy prostoru, se v posthumanistickém uvažování rozšiřuje na multiskalární (*multi-scalar*) a transverzální dynamiku formování subjektu (Braidotti, 2019, 22, 44).

Reprezentace prostoru v sobě nese ideologické, vědecké a kulturní kódy, které organizují chápání prostoru. Posthumanistická teorie nám ukazuje, že tyto reprezentace jsou strukturálně propojené s antropocentrismem: určují, co je považováno za *lidské*, *nelidské*, *přírodní* či *technologické*. Rosi Braidottiová tvrdí, že posthumanismus je zároveň post-antropocentrismus – kritika privilegia člověka jako míry všech věcí. Reprezentace prostoru proto nejsou pouze mentální mapy, ale mechanismy, které utvářejí samotné hranice subjektu. Zatímco Lefebvre zdůrazňuje logiku institucí a vědění, Braidottiová přidává vrstvy imanentní materiality a difference: reprezentace prostoru nejsou neutrální, nýbrž aktivně formují možnosti tělesnosti v době biotechnologií, neurověd, rozmachu digitálních technologií a klimatických transformací.

Reprezentační prostor jsou pak dle lefebvrovské teorie žité zkušenosti a symbolické jednání. V této sféře se posthumanistický přístup překrývá s Lefebvrem nejsilněji: nejedná se pouze o stav subjektivního prožívání, ale utváří se specifické pole, kde se rodí nové formy existence. Rosi Braidottiová jej pojímá jako prostor transverzálních spojení – subjekt se zde stává aktérem, který myslí a žije ve spojení s ostatními: s technologiemi, zvířaty, ekosystémy či viry (2013, 60). Tato transverzalita znamená, že prožívaný prostor (*lived space*) je místem metamorfóz: zde se stírají hranice mezi organismem a strojem, mezi individuálním subjektem a společenstvím, mezi lidským a ne-lidským. Prožívaný prostor je tak posthumanistickou oblastí, mapou žitých vztahů (*affective cartographies*)

a sdílených forem života, které vnímají tělesnost jako dynamický a vztahový proces.

Posthumanističtí filozofové a hledači nového materialismu, jako např. Max a Natasha-Vita Moreovi, odmítají jednotu tělesných funkcí zakotvenou v humanistické představě člověka (často reprezentované skrze *imago Dei*): Deleuze a Guattari (2010, 172) nám v osmdesátých letech radikálně odhalili tělo jako otevřený celek, který zcela podléhá procesu hybridizace a umělému přetváření, neboť „lidské tělo je totiž skandálně nevyhovující“. Toto v zásadě masochistické a experimentální pojetí těla se stává nejen symbolem nového materialismu, ale i aktivní součástí společenského prostoru.

Výše popsáný proces dekonstrukce humanistického modelu nám nyní umožňuje přejít k rekonstrukci posthumanistického prostoru, v němž se tělesnost už neomezuje na biologickou podstatu sevřenou (doposud fungujícími a obecně přijímanými) anatomickými popisy, ale vytváří hybridní pole zahrnující technologické, digitální, virtuální, ekologické a kulturně-spoločenské vrstvy.

Americký postmoderní filozof a urbanista Edward W. Soja (1996, 51) perspektivu Braidottiové doplňuje o kritiku západní filozofie, která podle něj zradila tělo (a tělesnost) tím, že se aktivně účastnila procesu metaforizace a symbolizace. Tento proces tělesnost popřel jakožto autentickou zkušenost a učinil z ní opuštěnou masu – prázdný znak, jejíž význam je diktován dominantními mocenskými diskursy. Tělo se tak stává objektem i subjektem zároveň, čímž dochází k jeho konceptuálnímu rozštěpení a následnému vyloučení z prostoru „pravé subjektivity“.

Toto rozštěpení je však nefunkční, neboť filosofie, která tělo přetvořila v soubor znaků „ne-těla“ (*non-body*), nedokáže reflektovat jeho živou zkušenost, jeho žitou tělesnost (1996, 51).

Edward Soja dále poukazuje na to, že tento stav je důsledkem jazykové a ideologické hegemonie, která redukuje prostor i tělo na funkce a znaky sloužící udržování moci. Jazyk, jenž strukturuje společenský prostor, zde nefunguje jako neutrální médium, ale jako aktivní nástroj konstruování reality: jeho prostřednictvím dochází k udržování dichotomií mezi vnějším a vnitřním, sociálním a duševním, prožívaným a konceptualizovaným.

Edward Soja odkazuje k pozdějším spisům a úvahám Henriho Lefebvra (1996, 50), který ve svých textech uvádí, že globalizační procesy zasahují nejen fyzický prostor, ale i samotné způsoby symbolické a jazykové organizace světa. Tradiční jazykové systémy – tedy i způsoby, jimiž artikulujeme prostor, tělo a společenské vztahy – se v této situaci ocitají pod tlakem postupné a zcela nutné rekonfigurace, neboť se stávají nedostačujícími k popisu vznikající prostorové reality. Místa i prostorové praktiky procházejí metamorfózami a volají po redefinici. Tento proces morfologie společenského prostoru mění zároveň způsoby, jimiž jej pojmenováváme, a tak je jazyk nucen absorbovat nové *rytmy*, překódování a hybridní struktury. Krize tělesnosti je tak zároveň krizí jazyka, neboť se dotýká schopnosti uchopit tělo jako prostorovou a vztahovou entitu. Tato redukce odhaluje hluboké napětí západní kultury, její přetrvávající boj s tělesností a s vlastní žitou materialitou.

V kontextu současného digitalizovaného světa nabývá krize tělesnosti nových podob. Tělesný subjekt je dnes vystaven tlaku algoritmických

reprezentací, které jej převádějí do podoby dat, obrazů, statistik či obrazových profilů. Sociální sítě, vizuálně orientované mediální prostředí a platformová ekonomika se v současnosti stávají stále více zásadními prostory, v nichž je tělesnost nejen interpretována, ale i aktivně formována. Algoritmy určují viditelnost těla, jeho estetické normy, žádoucí rysy i způsoby sebe prezentace. Vzniká nový režim konceptualizace – digitální, performativní a permanentně monitorovaný.

Tyto procesy mají přímý dopad na to, jak chápeme tělo jako prostor: Tělesnost se v prostředí sociálních sítí rozkládá do fragmentů: selfie, příběhů, metadat, statistik a sledovanosti. Virtuální tělo se ocitá mezi reprezentací a materiální existencí, mezi obrazy a algoritmy, čímž se ještě výrazněji prohlubuje rozštěpení, které Soja kritizuje. V tomto smyslu lze říci, že digitální prostředí radikalizuje onu Sojovu „zradu těla“ – tělesná zkušenost je potlačena vizuálními technologiemi a datovými infrastrukturami stále sílícího technokapitalismu.⁴

Posthumanistická perspektiva však zároveň ukazuje, že tato krize tělesnosti je i příležitostí pro její nové uchopení. Tělo se stává hybridním prostorem, v němž se stírají hranice mezi biologickým a technologickým, organickým a virtuálním, individuálním a kolektivním. *Off-line* a *on-line* dimenze těla se prolínají: fyzická přítomnost je doplňována o různé digitální stopy, např. populárnější *avatarové reprezentace* na sociálních sítích.

⁴ Na problematiku těla a zrušení nám doposud známého pojetí tělesnosti upozorňoval již Henri Lefebvre. Podle něj moderní abstraktní prostor kapitalismu podrobuje tělo procesům fragmentace a komodifikace. V reklamních obrazech je tělo doslova rozprášeno (*pulverizēd*) a redukováno na izolované části, „kde nohy reprezentují punčochy, prsa podprsenky a tvář make-up“ (Lefebvre, 1991, 310), čímž se ztrácí jeho žitá celistvost a tělesná zkušenost je nahrazena pouhým znakem a obrazem.

Tělesnost se ukazuje jako dynamická, proměnlivá a vztahová entita, která se rodí na průsečíku různých mediálních, virtuálních, technologických a ekologických vrstev.

3. Fragmentace a hybridizace tělesnosti

Současné vědecké objevy na poli biotechnologie, medicíny spolu s teorií posthumanismu ukazují, že tradiční idea těla jako jednotného, organického a autonomního celku je dnes už neudržitelná. Jak podotýká Tamar Sharonová, hluboké změny v biomedicině i evoluční biologii potvrzují zásadní posun od *molární* koncepce těla (*molar body*) – tedy těla chápaného jako soudržný organismus oddělený od svého prostředí – k *molekulárnímu tělu* (*molecular body*), jež se vyjevuje jako fragmentované uskupení (*assemblage*) složené z přenositelných, kombinovatelných a znovu skládajících se částí (2014, 114): Molekulární tělo není kompaktní jednotka, nýbrž organická, deleuzovsko-guattariovsky otevřená masa, která se ustavuje skrze své interakce s okolím. Jak uvádí Tamar Sharonová, současné vědecké disciplíny jako biotechnologie a molekulární biologie koncepčně opouštějí představu těla jako uzavřeného organismu a nahrazují ji modelem těla chápaného jako fragmentované a přestavitelné uspořádání prvků, které mohou být izolovány, mobilizovány a přenášeny v rámci různých biologických i technologických kontextů. Sharonová zdůrazňuje, že tento posun neznamena jen nový vědecký popis těla, ale

proměnu jeho ontologického statusu: tělo se stává machanickým uskupením (*machinic assemblage*)⁵, otevřeným uzlem vztahů, jenž existuje v neustálém dialogu se svým prostředím.

Tento posun však není pouze biologický či technický. Tamar Sharonová jej interpretuje jako přechod od doplňkové protetičnosti – typické pro humanistické chápání těla – k protetičnosti originární (*originary prostheticity*). V doplňkovém modelu je technologie připojena až následně k organickému tělu, je vnějším prvkem, jakýmsi doplněním jeho přirozenosti. Originární protetičnost však naopak ukazuje, že technologická intermedie není přídavek, ale ontologický předpoklad těla: tělo je od svého počátku organizováno prostřednictvím materiálních, technických a sítových vztahů.⁶

Biologické organismy podle tohoto modelu nikdy nemají pevné prostorové a časové hranice, ale jsou tvořeny z elementů a mechanismů, jež jsou inherentně relacionální, proměnlivé a mobilní. Sharonová (2014,

⁵ Machanické uskupení (*machinic assemblage*) je pojem ilustrovaný v *Tisíci plošinách* Gillesse Deleuze a Félixu Guattariho. Označuje dynamické uspořádání heterogenních prvků – lidských, technických, materiálních, symbolických či biologických, přičemž v kontextu soudobého světa i digitálních, virtuálních apod. –, jež se propojují nikoli na základě pevné hierarchie, ale skrze proudění, přerušování, intenzity a vztahy. Toto uskupení není „strojové“ v mechanickém smyslu, nýbrž je to sít' spojení a procesů, které se neustále skládají a rozkládají v závislosti na situaci, a to bez jakéhokoliv jádra. Samotná technologie zde není chápána jako nástroj používaný člověkem, nýbrž jako *aktér* podílející se na spoluutváření těla, subjektu i prostředí (Sharon, 2014, 105 – 107).

⁶ Tyto rysy můžeme vidět odnepaměti: počínaje starodávnými kulturami, přes stále existující izolované kmeny na odlehlých místech naší planety, až do dnešních dob. Je jakousi tradicí doplňovat tělo o tetování, ozdoby jako piercing nebo barvení vlasů, až po současné pojetí generové identity. Podrobněji o této problematice hovoří Max More.

113 – 114) tak otevírá nový obraz těla jako entity závislé na technologickém prostředí i širší síti interakcí, které strukturování tělesnosti umožňují. V této perspektivě není tělo primárně jednotnou strukturou, která je později narušena technologickými zásahy, ale od počátku síťovou konfigurací, jejíž hranice i funkce vznikají v neustálém procesu interakce s biologickými, ekologickými a technologickými prvky. Molekulární tělo je tak zároveň teoretickým i praktickým příznakem širší posthumanistické transformace, v níž se tělesnost přestává chápat jako uzavřený organismus a začíná být interpretována jako otevřený vztahový proces.

Objevy na poli genetiky, neurověd, genového inženýrství či stále se zdokonalující oblasti protetické a transplantační medicíny posouvají ony pomyslné hranice možností lidské tělesnosti ještě dále. Proces molekularizace života, jak jej popisují autoři jako Kay, Rabinow či Rose (Sharon, 2014, 116), ukazuje, že tělo již není chápáno na úrovni orgánů a tkání, ale jako soubor molekulárních mechanismů, sekvencí dat, proudění informací a přenositelných elementů; např. DNA může být *přeložena* do dalších informací, pyrosekvencována, přesunuta do jiného kontextu⁷, znovu poskládána apod. Sharonová zdůrazňuje, že z této perspektivy se tělo stává novým typem materiální struktury – analogovým, fragmentárním tělem, jehož části mohou být mobilizovány mezi jedinci, druhy či dokonce mezi

⁷ Viz např. práce Dana Faltýnka, který se již několik let systematicky věnuje propojení lingvistiky, biosémiotiky a genetických kódů, a to zejména ve vztahu k možným paralelám mezi strukturou přirozeného jazyka a logikou DNA; srov. zejména jeho studie k problematice znakovosti genetických systémů a teoretickým limitům metaforického přenosu mezi lingvistikou a molekulární biologii. Jako příklad můžeme uvést nejznámější publikace: *Sémiotické primitivy v konstrukci gramatik – testování gramatických popisů jazyka a DNA* (2011) nebo *Konstruování gramatik DNA a proteosyntézy ze sémantické báze* (2013).

biologickým a technologickým substrátem. Biologické tělo se tak stává místem nové mobility, kde hranice mezi druhy, orgány a genetickými jednotkami přestávají být rigidní.

Tělo jako uskupení (*assemblage*) je definováno nikoli tím, čím ve své podstatě je nebo bylo, ale tím, co může. V rámci nastupujících posthumanistických perspektiv se tedy nutně musíme ptát, jaké vztahy může tělesnost navázat, jaké intenzity je schopna nést a jaké transformace může tělesnost iniciovat uvnitř společenského prostoru. V této perspektivě se tělo stává kartografií subjektu, organickou sítí složenou z materiálních, symbolických i technologických prvků. Molekulární tělo tak není redukováno na biologii a standardní fyziologické procesy, ale stává se filozofickým modelem aktuální situovanosti a hybridizace.

Tyto změny nám ukazují, že fragmentace a proces hybridizace tělesnosti nejsou „patologickým“ narušením původní jednoty, ale signálem širší ontologické transformace. Tělo 21. století se ukazuje jako hybridní pole, kde se biologické, technické a diskurzivní vrstvy spojují do nových konfigurací. Hybridizace je zde modus existence, nikoli výjimka. Tělesnost se rozvíjí jako vztahová topologie schopností a sdílených procesů, v nichž se lidské a nelidské stává vzájemně prostupným.

4. Hybridní tělesnost a hledání nového materialismu

Jak bylo naznačeno v předchozí části, hybridizace tělesnosti neznamená pouze prolínání biologických a technologických vrstev, ale vyžaduje nutnost rekonstruování samotných podmínek lidské existence. Tělo, které zde přestává být stabilní biologicko-fyziologickou konstantou, se stává

otevřenou plochou určenou k zásahům technologických modulací a transformací. Právě v tomto bodě se filozofické uchopení tělesnosti protíná s transhumanistickým diskurzem, který tuto proměnu artikuluje s nebyvalou explicitností. Jedním z jeho klíčových představitelů je americký filozof a vizionář britského původu Max More, jenž formuluje transhumanismus jako „životní filosofii, intelektuální a kulturní pohyb“ (More, 2013, 4) orientovanou na vědomé překračování biologických limitů člověka prostřednictvím technologií.

More chápe transhumanismus jako nutné rozšíření humanistického pojetí člověka, nikoli jeho negaci. Humanismus usiloval o kultivaci člověka skrze vzdělání a kulturu, transhumanismus tuto snahu radikalizuje skrze přímé technologické zásahy do tělesné a kognitivní struktury subjektu (More, 2013, 4). Člověk zde již není chápán jako hotová podstata, nýbrž jako přechodná fáze na otevřené evoluční trajektorii. Posthumanita tak neoznačuje náhlý zlom, ale proces postupného přetváření člověka v bytost, jejíž tělo, smysly i kognitivní kapacity jsou technologicky rozšiřovány.

Z hlediska rekonstrukce prostoru je klíčové, že moreovská koncepce transhumanismu implikuje zásadní proměnu vztahu těla k prostředí. Technologie zde nejsou pouhými nástroji vnějšího světa, nýbrž se stávají integrálními složkami tělesné existence. Tělo se mění v rozhraní, v uzel mezi biologickým a technickým prostorem, v bod, kde se prostor materializuje v podobě implantátů, rozhraní, senzorických rozšíření a virtuálních prostředí. Tím se zásadně proměňuje i samotná topologie prostoru. Natasha Vita-More se ptá, jaký vliv má pobývání člověka na

prostor, ve kterém žije⁸, jaké jádrové vzorce života by měli být rozšířeny a v jakém typu prostoru máme nakonec pobývat (More, 2013, 65).

Jedním ze zásadních pojmů, které More zavádí, je koncept *morfologické svobody*. Ta vyjadřuje právo jednotlivce měnit své vlastní tělo podle vlastního uvážení (More, 2013, 57), ať již skrze genetické zásahy, biotechnologie, kybernetická rozhraní či neurotechnologická vylepšení. Morfologická svoboda tak v tomto případě neznamena pouze eticko-právní nárok na sebeurčení, nýbrž ontologický posun v chápání těla jako proměnlivé, modulovatelné a otevřené struktury. Tělo zde již není pevnou hranicí subjektu, ale proměnlivým rozhraním mezi biologickým organismem, technologickými či digitálními systémy a také informačními a virtuálními prostory.

Právě zde se transhumanismus v pojetí Maxe Morea začíná prolínat s novomaterialistickým myšlením. More sice vychází z jiného diskurzivního pole než filosofie nového materialismu, přesto se jeho pojetí tělesnosti dotýká klíčových novomaterialistických motivů:

- důrazu na procesualitu,
- imanentní dynamiku hmoty,
- rozpuštění ostrého předělu mezi přírodním a technologickým.

Tělo se v tomto rámci stává místem, kde se hmota, technologie a význam spojují do jedné dynamické konfigurace, která již nemůže být popsána klasickými dualismy. Transhumanistická vize tělesné transformace tak otevírá i otázku společenského prostoru jako podmínky

⁸ V anglickém originále je použito termínu *matter*, což lze přeložit jako *hmota* či *materie*, uvnitř které dochází k procesu žití. V našem případě používáme termín *prostor*.

existence. Nově rozšířené, technologicky modulované tělo neobývá tentýž prostor jako doposud známé biologicky přirozené tělo. Virtuální prostředí, augmentovaná realita, neurotechnologická rozhraní a biotechnologické či genetické zásahy vytvářejí nové vrstvy prostoru, nové zóny zkušenosti a nové režimy přítomnosti. Společenský prostor se zde stává hybridním prostorem, v němž se fyzická lokalita neustále prolíná s informačními, technologickými a biologickými procesy.

Moreův transhumanismus tak lze pojmut jako specifickou formu rekonstrukce společenského prostoru skrze dekonstrukci tělesnosti. Tělo, jakožto produkt transhumanizace, již není pouze obyvatelem prostoru, ale jeho aktivním spolutvůrcem. Právě v tomto bodě se otevírá možnost propojit transhumanistické perspektivy s projektem nového materialismu, který chápe hmotu, tělo i prostor jako procesy vzájemného vznikání, nikoli jako pevně dané entity.

5. Posthumanistický prostor jako návrh rekonstrukce

V předchozích úsecích jsme ukázali, že proměna chápání tělesnosti nutně vyžaduje paralelní proměnu vnímání společenského prostoru. Pokud již není možné uvažovat o těle jako o biologickém objektu, ale jako o hybridním uskupení vztahů, technologií a materiálních procesů, pak ani prostor nemůže zůstat neutrální strukturou, uvnitř které se tyto procesy odehrávají. Právě zde se otevírá otázka rekonstrukce prostoru jako filozofického problému. Edward W. Soja ve své koncepci týkající se *třetího prostoru* radikalizuje lefebvrovský obrat k produkci prostoru a posouvá jej za hranice binárních opozic – mezi prostor materiální a reprezentovaný.

Prostor podle Soji není pouze fyzickou realitou ani pouhou mentální konstrukcí, nýbrž je otevřenou simultánní existencí, imaginací a praxí, které nelze sevřít do tradičně stabilních kategorií (Soja, 1996, 56 – 57). Jako možné východisko, paralelní vztah mezi proměnou tělesnosti a společenského prostoru, můžeme využít Sojův *aleph*:

„Aleph je pozváním k bouřlivému dobrodružství i pokorným varovným příběhem, alegorií o nekonečné složitosti prostoru a času. Spojení jeho významů s Lefebvrovou konceptualizací utváření prostoru rozšiřuje hranice prostorového poznání a posiluje radikální otevřenost toho, co se snažím prezentovat jako třetí prostor: prostor, kde je možné uzřít všechna místa z každého úhlu, a přitom každé z nich je jasně viditelné; ale zároveň se jedná i o tajný a spekulativní objekt, plný iluzí a narážek, prostor, který je společný nám všem, a přesto ho nikdy nelze zcela spatřit a pochopit, ‘nepředstavitelný vesmír’, nebo řečeno Lefebvrem, ‘nejobecnější produkt’. Všechno se spojuje v Třetím prostoru: subjektivita a objektivita, abstraktní a konkrétní, reálné a imaginární, poznatelné a nepředstavitelné, opakující se a diferencované, struktura a jednání, mysl a tělo, vědomí a nevědomí.“ (Soja, 1996, 56)

Třetí prostor lze proto chápat jako koncept, který umožňuje uvažovat o společenském prostoru nikoli v rovině stabilního rámce, ale jako o procesu neustálé rekonstrukce, v němž se setkávají lidské a nelidské aktéry, tělesné praktiky, technologické infrastruktury i symbolické řády. Právě tato otevřenost činí třetí prostor produktivním pro posthumanistickou teorii: prostor se zde nejeví jako pozadí jednání, ale jako aktivní součást ontologické konfigurace světa.

A právě proto není samotná rekonstrukce prostoru pouze urbanistickým či geografickým projektem, ale zásadní filozofickou otázkou, která se dotýká samotných podmínek subjektivity, tělesnosti a vztahovosti.

Jak nyní uchopit rekonstrukci společenského prostoru v současné době, a to s ohledem na proměny humanistických koncepcí člověka? S určitostí nelze rekonstrukci prostoru v posthumanistickém smyslu chápat jako návrh nové prostorové organizace ani jako korektiv existujících urbanistických či společenských struktur. Nejedná se o projekt ve smyslu plánování, nýbrž o ontologický posun v samotném chápání prostoru jako takového. Rekonstrukce zde neznamená návrat k *původnímu* prostoru ani jeho technokratickou optimalizaci, ale otevření prostoru jako dynamické sítě vztahů, uvnitř které se ustavují nové formy subjektivity a tělesnosti.

Právě v tomto smyslu lze posthumanistický prostor chápat nikoli jako alternativu k humanistickému pojetí prostoru, nýbrž jako jeho radikální transformaci. Zatímco humanistický prostor byl strukturován kolem lidského subjektu jako centrálního měřítka významu a jednání, posthumanistický prostor tuto centrální pozici destabilizuje a nahrazuje ji interakcemi, v nichž se lidské a nelidské aktéry podílejí na produkci prostoru současně. Posthumanistický prostor se tak nejeví jako stabilní struktura, nýbrž jako otevřená konfigurace, která vzniká v průběhu neustálého vyjednávání mezi materiálními procesy, technologickými systémy, tělesnými praktikami a symbolickými řády. V tomto smyslu nelze prostor oddělit od tělesnosti ani od způsobů, jimiž je tělo technologicky, diskurzivně a materiálně konstituováno. Tělo a prostor zde netvoří oddělené roviny, ale vzájemně se podmiňující momenty jedné ontologické dynamiky.

Sojův třetí prostor umožňuje tuto dynamiku myslet bez nutnosti jejího uzavření do binárních opozic či hierarchických modelů. Právě jeho radikální otevřenost činí třetí prostor produktivním nástrojem pro posthumanistickou teorii, neboť umožňuje uvažovat prostor jako aktivního činitele, nikoli pouze jako scénu, na níž se společenské procesy odehrávají.

Rekonstrukce prostoru, jak byla v této kapitole rozvinuta, proto nepředstavuje definitivní odpověď na krizi humanistického pojetí člověka a světa, nýbrž návrh otevřeného ontologického rámce, v němž lze tuto krizi myslet bez jejího zjednodušení. Posthumanistický prostor není cílovým stavem, ale procesem, který odráží hlubší proměnu vztahů mezi tělem, technologií, materialitou a významem. Právě v této otevřenosti spočívá jeho filozofická relevance: umožňuje uvažovat o prostoru nikoli jako o stabilním pozadí lidského jednání, ale jako o dynamické hmotě, v níž se formují nové podmínky existence, subjektivity a vztahovosti.

Závěrem

Poznatky získané studiem posthumanistických koncepcí dokazují, že dekonstrukce humanistického pojetí člověka neznamena jeho pouhé popření, ale otevírá prostor pro hlubší proměnu ontologických a prostorových rámců, v nichž je lidská existence tradičně chápána. Rozpad obrazu autonomního a jednotného humanistického subjektu se zde nejeví jako ztráta, nýbrž jako podmínka pro vznik nových, hybridních forem tělesnosti, subjektivity a vztahovosti.

Prostřednictvím propojení posthumanistických teorií s otázkami hledání nového materialismu spolu a s prostorovými teoriemi Henriho

Lefebvra a Edwarda W. Soji jsme nastínili, že proměna chápání těla nutně implikuje proměnu chápání společenského prostoru. Současnou dobou formovaný posthumanistický prostor zde nevystupuje jako nový typ uspořádání, ale jako otevřený ontologický (a nevyhnutelný) proces, v němž se tělo, technologie, materialita a význam vzájemně spoluutvářejí. Rekonstrukce prostoru vznikající na základech rozpadajícího se humanismu tak nepředstavuje uzavřený projekt, nýbrž nový rámec, který umožňuje pojímat současnou krizi humanismu jako dynamickou a stále probíhající transformaci.

Literatura

- BRAIDOTTI, R. (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R. (2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R. (2019): *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- COLEBROOK, C. (2014): *Death of the PostHuman: Essays on Extinction*. London: Open Humanities Press.
- DOLPHIJN, R. – VAN DER TUIN, I. (2013): *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- FERRANDO, F. (2019): *Philosophical Posthumanism*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- HARAWAY, D. J. (1985): A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80, 65 – 108.
- HAUSER, M. (2024): Od posthumanismu k hyperhumanismu. *Filosofický časopis*, 72, mimořádné číslo 2, 10 – 29. DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.10>
- LEFEBVRE, H. (1991): *The Production of Space*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- MORE, M. (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: More, M. – Vita-More, N. (eds.): *The Transhumanist Reader*. Chichester: Wiley-Blackwell, 3 – 17.
- SHARON, T. (2014): *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Dordrecht: Springer.
- SOJA, E. W. (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford, Cambridge: Blackwell.