

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Technika a individuace

Mgr. Michal Pacvoň

Školitel: Mgr. Jan Kuneš, Ph. D.

Disertační práce
2013

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 25. 6. 2013

Michal Pacvoň

Poděkování: Rád bych na tomto místě poděkoval Janu Kunešovi Ph.D. za vedení této práce a za debaty, které jsme spolu vedli. Panu profesorovi Horákovi za cenné náměty a kontakty, které mi zprostředkoval. Vincentu Bontemsovi a Frédericovi Pascalovi za seznámení s dílem Gilberta Simondona a za příjemné chvíle strávené diskutováním o filosofii techniky. Tomášovi Hejdukovi Ph.D. za to, že mě na začátku zlákal, povzbudil a motivoval k dobrodružství, kterým pro mě bylo psaní této práce. V neposlední řadě bych rád poděkoval Aline za trpělivost, kterou se mnou během psaní měla, a za tichou podporu, kterou mi neustále dávala.

ANOTACE

Práce zkoumá vzájemné vztahy mezi technikou a člověkem, přičemž se zaměřuje zejména na proměny, kterými jedinec a lidstvo pod vlivem techniky prochází. V první části vytváří teoretický a konceptuální rámec pro uchopení vzájemných vztahů člověka a techniky, přičemž se do popředí dostávají otázky individuace a desindividuace. V druhé části se potom tento rámec snaží uplatnit na analýzu některých aspektů, jenž charakterizují vztah člověka a techniky v dnešní době.

KLÍČOVÁ SLOVA

technika; individuace; média; desindividuace; stroj; vytěsňování techniky; projekce; technika a lidské tělo

TITLE

Technology and Individuation

ANNOTATION

The present essay focuses on the relations of the technology and the human being, especially in the context of becoming by which the technology shapes the individual and the humanity. In the first part it formulates theoretical and conceptual frame based on the concepts of individuation and desindividuation. In the second part it analyses some aspects of these relation between the technology and the individuation.

KEYWORDS

technology; individuation; media; desindividuation; machine; displacement of technology; projection; technology and human body

OBSAH

Úvod.....	6
1) Technika jako extenze člověka.....	12
1.1. Člověk a technika	12
1.2. Spřažení člověk-technika, technika jako extenze a exteriorizace	14
1.3. Svazek člověk-technika-svět, technosféra a individuace.....	16
1.4. Druhy techniky a dominantní technologie	18
2) Technověda a kritika techniky.....	21
2.1. Konec technologického optimismu	21
2.2. Velká inovace a víra v techniku	22
2.3. Technověda	25
3) Člověk, stroj a (des)individuace	28
3.1. Proletarizace – připravuje stroj člověka o jeho kompetence?	32
3.2. Proletarizace ducha	37
3.3. Hranice proletarizace, neredukovatelnost lidské existence?.....	40
3.4. Individuace nesená technikou? Vytěšňování techniky: technika kontra kultura.	43
3.5. Stroj a existence, noční tvář techniky	47
3.6. Automat a robot	50
3.7. Magická aura kolem technických předmětů a jejich výkonů	54
4) Technika jako sakrální objekt.....	57
4.1. Technooptimismus a technofobie – technický předmět a zkušenost posvátného	57
4.2. Mechanismus projekce.....	61
4.3. Jungovské pojetí individuace	64
4.4. Numinóznost techniky	66
5) Technika a individuace, tři teorie techniky ve vztahu k člověku	69
5.1. McLuhanova koncepce dominantního média	69
5.2. Vilém Flusser a technické obrazy	71
5.3. Bernard Stiegler a technověda jako fáze vývoje techniky.....	73
6) Technika a lidské tělo – extenze vnímání a pohybu.....	77
6.1. Nové smyslové orgány, fixace a vyvlastnění člověka z těla	78
6.2. Nástup nových médií a otupělost vyvolávaná přizpůsobováním se novým médiím...80	
6.3. Hledání kompenzace znehybněného těla, začarovaný kruh.....	83
7) Společnosti kontroly, technologie mysli a nový typ individua	86
7.1. Mobilní telefon a nová „geografie“	89
7.2. Kde leží nový prostor?	91
7.3. Fotografie - abstraktní prostor a technická homogenizace.....	92
7.4. Numerizace, vynález jednotného kódu.....	94
7.5. Počítač a technologie mysli	97
7.6. Instrumentalizovaný rozum. Nová svoboda?	98
7.7. Interaktivita – svět počítačových her	100
7.8. Internet, veřejný prostor naplněný očekáváním	103
7.9. Identita individua	105
7.10. Transcendentální technosubjekt	108
7.11. Přecházení mezi světy a pasti na pozornost a emoce	109
8) Závěr: Posvátno a skrytá tvář techniky	111
Použitá literatura	115

Úvod

„Když pak se jednalo o písmu, pravil Teuth: ‚Tato nauka, králi, učiní Egyptany moudřejšími a pamětlivějšími, neboť byla vynalezena jako lék pro paměť a moudrost.‘ Avšak Thamus řekl: ‚Veliký umělc Teuthe, jeden dovede přinést na svět výtvoř umění, druhý zase posouditi, kolik v sobě mají škody a užitku pro ty, kteří jich budou užívat; tak i nyní ty, jakožto otec písma, jsi z lásky o něm řekl pravý opak toho, co je jeho skutečný význam. Neboť tato nauka zanedbáváním paměti způsobí zapomínání v duších těch, kteří se jí naučí, protože spoléhající na písmo budou se rozpomínat na věci zevně, z popudu cizích znaků, a ne zevnitř sami od sebe; nevynalezl jsi lék pro paměť, nýbrž pro upamatování. A co se týče moudrosti, poskytuješ žákům její zdání, ne skutečnost; neboť stanou se sčtělými bez ústních výkladů, budou působit zdání, že jsou mnohoznaří, ačkoli budou většinou neznalí, a ve styku budou většinou nepřijemní, protože z nich budou lidé zdánlivě vzdělaní místo lidí vzdělaných opravdu.“¹

[Platón, *Faidros*, 274e-275b]

I

Tématem této práce je vztah techniky a individuace člověka, přičemž pod pojmem individuace mám na mysli proces vývoje, jímž prochází člověk v průběhu svého života, a jímž se lidstvo v průběhu dějin proměnilo z kmenové společnosti používající pouze primitivní techniku do dnešní podoby, v níž rozvinutá technosféra zásadně proměnila naše možnosti, praktiky a způsob života. V této souvislosti proto budu v návaznosti na Gilberta Simondona rozlišovat individuaci psychickou, kterou prochází každý jedinec v průběhu svého života a prostřednictvím které každý jedinec integruje své technické extenze, a individuaci kolektivní,

¹ PLATON, *Faidros*. Praha, Oikuméné, 1993, 274e-275b, přeložil František Novotný.

kteřá se tývá lidských skupin a prostřednictvím které společnost integruje nové technologie. Obě individuace jsou úzce propojeny s technikou, která není na člověku nezávislá, nýbrž která extenuje či rozšiřuje jeho schopnosti, a posléze v další fázi svého vývoje tyto schopnosti exteriorizuje. Tak například kladivo zvětřuje sílu, se kterou jedinec dokáže udeřit, prodlužuje jeho paže, ale usazuje se také v mysli, která najednou vnímá své tělo i s jeho prodloužením; v další fázi bude kladivo exteriorizováno v podobě stroje. Na úrovni kolektivní individuace je tento vliv ještě zřejmější, protože nové technologie jsou ze své povahy kolektivní. Vynález nové zbraně má dalekosáhlé dopady nejen na společnost, ve které byla vynalezena, ale i na okolní společnosti, které se s ní dostanou do styku.

Mezi vývojem techniky a psychickou a kolektivní individuací vznikají rozmanité vztahy, a zdaleka se nejedná o vztahy harmonické. Ukazuje se tak například, že individuace přinesená novou technologií nemusí být vždy pozitivní, nýbrž že může přinést také ztrátu individuace, desindividuaci. Nové technologie totiž vyžadují osvojení nových dovedností, což však často vede k zapomenutí starých. Tento jev bývá pozorován a nastupující technologie je za něj pranýřována.

Vybereme jeden příklad z mnoha možných: používání emailu a krátkých zpráv posílaných z mobilního telefonu postupně, ale velmi rychle přináší nejen konec dopisu a telegramu, které se stávají zastaralými, nýbrž vede také k zapomenutí umění psaní dopisů a praktik spojených s jejich pravidelným posíláním. Představme si například několikasvazkovou emailovou korespondenci nějakého našeho současníka a srovnejte ji s korespondencí takového Leibnize či Freuda!

Pochopení těchto procesů se stává obzvlášť naléhavým v dnešní době, kdy převratné nové technologie vznikají s nevídanou rychlostí a kdy exteriorizují stále další schopnosti našeho myšlení.

Jedním z hlavních témat, kterým se v této práci budu zabývat, proto budou procesy desindividuace či proletarizace, jak je popisuje Bernard Stiegler, a které jsou podle něj spojeny s postupnou ztrátou našich technických znalostí i umění žít (*savoir-vivre*) a které s pokračujícím rozvojem technologií mysli (jedná se o technologie extenující schopnosti našeho myšlení) hrozí dalšími ztrátami, jejichž důsledky mohou být nedozírné (Stiegler mluví o rozbití pozornosti a schopnosti soustředit se, erozi superega a v důsledku o zhroupení populace). Pokusím se proto analyzovat proces desindividuace a hledat přitom kompenzace a mechanismy, které mohou desindividuaci proměnit v pozitivní psychickou individuaci.

II

Filosofové jako Habermas nebo Virilio kritizují proměnu vědy v tzv. „technovědu“, která se vyznačuje vysokým stupněm závislosti na technice, jež se usadila nejen v experimentálním bádání, ale také v myšlenkových a výpočetních procesech, které dnes daleko přesahují možnosti a schopnosti jednotlivce. Kritika techniky v tomto kontextu mimo jiné ukazuje nepředvídatelnost technického vývoje, vyzdvihuje naši závislost na tomto vývoji a upozorňuje na nebezpečí fatální technické nehody.

Proti kritice technovědy postavíme myšlenky Gilberta Simondona, který poukazuje na zhoubnost odmítnutí techniky kulturou a vidí v emancipaci strojů – či technických individuů – zásadní úkol, který před námi stojí a v němž by měla sehrát zásadní roli filosofie. Simondon k technice nepřistupuje z bezpečného odstupů, nýbrž se analýzou konkrétních příkladů snaží pochopit zákonitosti jejího vývoje a snaží se vytvořit pro techniku místo ve světě lidských významů, a v této souvislosti volá nejen po filosofii techniky, nýbrž dokonce po „psychologii a sociologii strojů“.

Zatímco na jedné straně jeden proud myšlení kritizuje techniku, která nám stále více proniká „pod kůži“ a vytváří odcizení, druhý proud vidí v technice zdroj individuace a v odmítání techniky nebezpečné vytěsnění, které nám v posledku brání porozumět nám samým, protože technika je součástí mechanismů psychické a kolektivní individuace. Obě popsané tendence se pokusím nejen popsat, nýbrž uchopit v jejich vzájemném protikladu jakožto postoje, které se vzájemně doplňují. Emocionální náboj spojený s „technofilií a technofobií“ se přitom budu snažit interpretovat psychoanalyticky jako signál konfliktu, který je součástí kolektivní individuace.

Psychologie či psychoanalýza C. G. Junga a jeho školy terminologicky rozvíjí pojem individuace, v němž hrají významnou roli protiklady. Vědomí totiž ve svém rozvoji vždy upadá do jednostrannosti, která nachází svou kompenzaci nejprve v nevědomí, posléze ve vědomém rozvinutí protikladného postoje. Z procesů či zkušeností tohoto typu, které jsou dlouhodobé povahy, sestává jak psychická tak kolektivní individuace. Pokusím se tedy interpretovat výše zmíněný protiklad jako součást individuálního procesu, který souvisí s dosaženou fází rozvoje techniky či spíše společného a neoddělitelného rozvoje člověka a techniky – o tomto neoddělitelném spojení člověka a techniky budu v této práci mluvit jako o spřažení člověk-technika.

III

Smysl existence techniky neleží v ní samé, nýbrž je do ní vkládám člověkem. Smysl techniky je zakotven ve spřažení člověk-technika. My lidské bytosti něco chceme, o něco usilujeme, uspokojujeme své potřeby, vytváříme plány a technika do těchto procesů vstupuje, aby je usnadnila a pomohla je realizovat. Technika v tomto procesu není jen naší extenzí a exteriorizací, stává se také součástí naší představivosti, probouzí touhy a fantazmata.

Vnímá-li techniku touto optikou, ukazuje se záhy, že technika je nejen prostředkem k realizaci lidských tužeb, ale také podnětem k vytváření nových tužeb, což Jean Brun vyjadřuje metaforou, že technika je „matkou i dcerou našich fantazmat“². Niterný vztah mezi technikou a lidskou touhou se projevuje také v tom, že jako mají lidské touhy denní, světlou a noční, temnou tvář, tak i technika – jakožto dcera a matka těchto tužeb – má světlou a temnou tvář. Připustíme-li si tuto temnou tvář techniky – která se odhaluje ve válkách, v excesech spřažení člověk-technika, jakými jsou například honba za rychlostními rekordy či nespočetné závislosti spojené s technikou – odhalí se zakořenění spřažení člověk-technika v existenciální sféře, nebo vyjádřeno jinou terminologií: zakotvení technické individuace v psychické individuaci. Noční tvář techniky je spojena také s fascinací, kterou technika probouzí a jejímž nedávným výhonkem je transhumanismus, který z technologického rozvoje utváří jistý druh náboženství, jehož cílem je dospět k novým technologiemi vylepšeným formám člověka.

Fascinace technikou a to, co jsem nazval magickou dimenzí techniky, mě vedlo ke zkoumání vztahů mezi spřažením člověk-technika a posvátnem, ve kterém jsem vycházel zejména z některých úvah Gilberta Simondona³ a z Jungovy studie o UFO⁴. Některé výkony technologií, jakými bylo například vkročení člověka na Měsíc, které – jak ukazuje Simondon – nejsou z technického hlediska ničím výjimečným, mají nesmírný dopad na kolektivní fantazii a otevírají nové eschatologické horizonty. Jung zase ukazuje, že fenomén létajících talířů už není ani katolickou církví vnímán jako zázrak, nýbrž je uchopen v explikačním rámci techniky, která přeci může být jedinou příčinou zázraků. V této práci se pokusím uchopit tento typ zkušenosti jako zážitek posvátna, který je důležitou součástí individuálních procesů.

² BRUN, J., *Le rêve et la machine. Technique et Existence*. Paříž, La table ronde, 1992, str. 14.

³ SIMONDON, G., *Psycho-sociologie de la technicité*, 1961, nevydaný text.

⁴ JUNG, C. G., *Tajemno na obzoru*, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.

IV

Diferenciál rychlostí vývoje techniky a biologické sféry, tedy lidského těla, staví do nevýhodné pozice nejen psychickou a kolektivní individuaci, které vždy zaostávají za individuací technickou, ale také lidské tělo. Tempo evoluce utvářející člověka jako biologický druh se odehrává v rytmu generací a evolučních změn, které jsou směšně pomalé ve srovnání s technickou individuací. V šesté kapitole budeme zkoumat svazky, které uzavírá lidské tělo se svými technickými extenzemi a exteriorizacemi, přičemž se budeme opírat zejména o analýzy Paula Virilia a Marshalla McLuhana.

Virilio⁵ studoval způsob implantace některých technologií a jejich dopad nejen na lidské tělo, ale také na sféru fantazmat kompenzujících tento dopad. Podobně jako Platón v úvodním citátu konstatuje i Virilio, že rozvinutí nějakého potenciálu člověka prostřednictvím technologie je vykoupeno ztrátou či potlačením nějaké jiné schopnosti či potenciálu. S nástupem každé nové technologie se tak rozšiřuje množství ztracených či zapomenutých schopností. Jelikož tyto zapomenuté schopnosti byly zakotveny v lidském těle, trpí toto tělo technickou kontaminací, která musí být kompenzována fantazmaty, propůjčujícími člověku nadlidské schopnosti. A aby se kruh uzavřel, tyto fantasmata dokáže vyplnit technika prostřednictvím nějaké další extenze.

Virilio tak znovu a jiným způsobem aktualizuje téma desindividuace, ke které může vést rozvoj techniky, a poukazuje také na další rovinu vztahů uzavíraných mezi psychickou a technickou individuací.

McLuhan analyzoval nástup nových médií – či technologií – jako kolektivní proměnu vzorců vnímání a myšlení, což je bolestivá zkušenost ústící v proměnu jedince, ale zejména společnosti směrem k větší moci, kterou nová organizace umožňuje. V jeho díle najdeme vhodné příklady zejména vztahů mezi technickou a kolektivní individuací.

V

V závěrečné části se pokusím o analýzu některých konkrétních dopadů nastupujících technologií na spřažení člověk-technika a na společnost, přičemž se budu snažit využít pojmových nástrojů a teoretických analýz rozvinutých v předchozích částech práce.

⁵ Např. VIRILIO, P., *Machine de vision*, Paříž, Galilée, 1988 nebo VIRILIO, P., *Informatická bomba*, Červený Kostelec, Nakladatelství Pavel Mervart, 2004.

Náš život je stále více vnořen do technosféry, která vytváří kontext, do kterého se vepisuje, a která se vepisuje do něj. K tomuto kontextu patří kreditní karty, mobilní komunikační technologie, satelity zprostředkovaný aktuální obraz světa, média, internet, virtuální světy vytvořené z jedniček a nul atd.

Pokusíme se analyzovat *numerizaci* jako proces vytvářející novou platformu pro extenzi a exteriorizaci člověka. Moderní technika totiž uskutečňuje numerizaci světa, což jí pak umožňuje numerizované „obrazy“ přetvářet podle sobě vlastních programů a do jisté míry osvobozuje tyto obrazy od jejich odvozenosti od smyslů. Hlavně však numerizace přináší jednotnou platformu, na které se mohou do jednoho celku spojit přístroje, jejich programy i data, obrazy a další „smyslové“ stopy světa, jakož i lidská komunikace.

Numerizace ve spojení s moderní technikou, od níž je neoddělitelná, představuje nový operační nástroj a novou formu imaginace ležící na hlubší rovině než lidský jazyk, který jí předcházela. Není už omezena komunitou lidských mluvčích a propojuje technosféru se světem lidských bytostí novým způsobem, který bude třeba charakterizovat.

Jednotlivé součásti organismu tvořeného technosférou a kolektivním lidským tělem jsou propojeny daleko užším a bezprostřednějším způsobem, než v dispozitivu založeném na jazyku a písmu. Nápadná je také *intersubjektivní* dimenze, která se otevírá jednak s okamžitostí a neodbytnou nepřestajností komunikace, jednak propojeností, která se s internetem stala trvalou. Naše technologické protézy nás propojují do sítí, ve kterých nemusíme být fyzicky přítomni, a které strukturují náš život a naše chování. Technosféra z nás tak dělá – delezovským jazykem řečeno – „kolektivní uspořádání“ na dosud nevídaném stupni propojenosti a organizace.

Tento vývoj otřásá klasickým konceptem identity, která je jediná a neodlučně spojená s lidským tělem. Identita ztrácí svou pevnost a rozpadá se do různých kontextů, v nichž se nový jedinec pohybuje. Pro analýzu těchto procesů se pokusíme využít Deleuzův pojem společností kontroly a v nich se pohybujících (in)dividuí a také koncept „průhledného člověka“, jak ho definoval jungiánský analytik Erel Shalit.

1) Technika jako extenze člověka

Technika se v posledních desetiletích rozvíjí nevídaným tempem, radikálně přitom proměňuje způsob našeho života. Už dávno se nejedná jen o usnadňování práce, technika se zakusuje přímo do našeho těla a mnohdy si dokonce můžeme legitimně klást otázku, kdo vlastně komu slouží. Člověk se totiž stává nástrojem, jistým druhem smyslového orgánu, či servomechanismem⁶ rychle se šířících sítí internetu a mobilních přístrojů s jejich mikrofony, kamerami, blogy atd.

Snadno lze v technice vidět strašáka, který rozleptává náš přirozený svět, zbavuje nás schopnosti a chuti aktivně jednat a podloudně se z poslušného nástroje stává naším pánem. Ale vnímat techniku ryze negativně je zřejmě stejně zavádějící jako vidět v ní spasitele a cíl lidstva.

S naléhavou nutností se tak klade otázka po skutečné povaze techniky a po povaze faustovského svazku, který lidstvo s technikou uzavřelo.

1.1. Člověk a technika

Řecké slovo *techné* poukazuje ke schopnosti umět něco udělat, vědět jak na to. I v češtině znamená technika nejen arsenál strojů, přístrojů a zařízení, ale také postup k dosažení nějakého cíle. Každá lidská činnost vyžaduje nějaké technické vybavení a nějaký technický postup vedoucí k cíli. Z tohoto hlediska tedy technika není fenoménem moderní doby, její počátky spadají do daleké minulosti a lze je spojit s počátky lidstva se stejnou oprávněností jako jazyk.

Nicméně dnes se slovo technika používá především v užším smyslu, který by se dal definovat jako soubor artefaktů vytvořených člověkem s cílem dosáhnout účinku v reálném světě. Tento význam slova technika se objevuje teprve v roce 1877 v práci německého filosofa Ernsta Kappa⁷, který poprvé použil v tomto smyslu slovo *die Technik*, které se záhy rozšířilo do dalších jazyků.

⁶ Pojem zavedený Marshalllem McLuhanem. Viz McLUHAN, M. *Understanding media*, např. str. 51.

⁷ KAPP, E. *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Verlag George Westermann, Braunschweig, 1877. Kapp je známý především svou koncepcí techniky jako projekce vnitřních orgánů člověka, která předjímá jak McLuhanovskou koncepci techniky jako extenze člověka, tak myšlenku techniky jako velkého pole otevřeného pro projekci touhy.

Nicméně omezit techniku na pouhý soubor artefaktů – technických objektů – by znamenalo ignorovat specifický způsob myšlení, který je se vznikem a rozvojem techniky spojen a především vztah k člověku, ve kterém je technika pevně zajata.

Člověk a technika jsou od počátků vzájemně provázáni: člověk vynalézá a produkuje techniku, která proměňuje člověka a tvaruje lidskou společnost. Na hloubku této provázanosti upozorňuje již Platón, když v dialogu *Protágoras* nechává Prométhea zachránit ono bezbranné, slabé a pomalé stvoření, na které Epimétheus při rozdělování kvalit zapomněl:

„Tu, Prométheus, dostav se do nesnází, jakou záchranu by našel pro člověka, ukradne Héfaistovi a Athéně řemeslnou dovednost spolu s ohněm – neboť nebylo možno, aby se bez ohně stala něčím majetkem nebo prospěchem – a tak ji daruje člověku. Tímto způsobem tedy člověk nabyl dovednosti k udržení života... A od té doby má člověk hojně prostředků k živobytí...“⁸

Řemeslná dovednost je základním lidským vybavením, charakterizuje lidské bytí ve světě a přístup člověka ke světu. Lidská ruka vybavená k uchopování předmětů dává předmětům charakter příručnosti. Okolí člověka se v kontaktu s ním, s jeho rukou a myšlením, přeměňuje na nástroje a funkční útvary. Nelze tedy říci, že by člověk objevením techniky rozbil nějaký mytický stav rajske předtechnické společnosti. Technika zde byla vždy, vždyť na ní záviselo přežití člověka, který trpí jistou *nedostatečností* či nedokončeností ve srovnání s jinými živými tvory – vždyť sám Héfaistos byl kulhavý Bůh, který však dokázal vyrábět neuvěřitelné předměty nabitě velkou mocí.

Esenciální nedostatečnost člověka je tedy kompenzována schopností extenze, prodloužení člověka díky technice. Člověk se tímto způsobem exteriorizuje a rozvíjí své kvality a schopnosti. Dům nebo opevněné město a šaty či zbroj tak chrání člověka lépe než sebelepší krunýř, podobně jako luk a šípy či řemeslné nástroje svým potenciálem předčí sebeostřejší zuby a drápy.

Nedostatečnost ve spojení s technikou zcela přetváří existenciální rámec existence a potřeby, které člověk s pomocí techniky uspokojuje. Ortega y Gasset ve své „Úvaze o technice“ definuje zásadní rozdíl mezi zvířetem, které je „atechnické: spokojí se s tím, že žije, a s tím, co je nezbytně nutné pro prostou existenci,“ a technickým člověkem, „pro nějž pouze nadbytečné je potřebné“⁹. Technika totiž člověku dává možnost kompenzovat chybějící schopnosti tak účinně, že může vytvořit nadbytek a blahobyť, který se stává předmětem touhy a uspokojení. „Člověk nemá žádnou snahu pobývat ve světě. To, o co usiluje, je blahobyť.

⁸ PLATÓN. *Protágoras*, 322 d-e, Praha, Oikumené, 1992, přeložil František Novotný.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Úvaha o technice*. Praha, Oikumené, 2011, str. 26-27, přeložil Michal Špína.

Pouze toto mu připadá potřebné a všechno ostatní je potřebou pouze do té míry, do jaké umožňuje blahobyť.¹⁰ Pod blahobytem Ortega myslí například opojení a jiné transgrese pouhého žití.

Oheň a řemeslnou dovednost musí na straně člověka doplňovat schopnost učit se a také schopnost proměny, stávání se něčím novým: schopnost psychické a kolektivní individuace. Člověk je formován a lidské tělo i myšlení tvarováno technikou, kterou používá. Člověk přichází na svět nahý, „nedodělaný“ a velký potenciál proměny, který mu dává jeho svazek s technikou, představuje jeho sílu. Díky tomuto svazku se vymkne z pomalého běhu evoluce a začne dobrodružství vlastní sebetvorby, které je zároveň dobrodružstvím techniky.

S řemeslnou dovedností dává Prométheus člověku také oheň, za jehož loupež je v jiném mýtu tvrdě potrestán. Věčně proměnlivý oheň symbolizuje jak proměnu, jež je vlastním smyslem řemeslné činnosti, tak energii, kterou je k tomu potřeba vynaložit. Zacházení s novými technologiemi bude také vyžadovat zacházení s novými a stále většími energiemi. Prvotní zdroj energie pro člověka představuje jeho tělo a potrava, kterou toto tělo přijímá, k této animální energii se záhy přidružuje oheň nebo vítr či říční proud jako externí a silnější zdroje energie. Rozvoj nástrojů a dovedností extendujících lidské tělo a jeho možnosti bude po celé dějiny techniky doplňován rozvojem způsobů ovládnutí energie obsažené ve světě kolem nás.

1.2. Spřažení člověk-technika, technika jako extenze a exteriorizace

Jaká je však povaha tohoto svazku, který spojuje člověka s technikou? Jedná se o pouhý vztah člověka, který vytváří technické nástroje a později stroje, ke svým výtvorům, které zvyšují jeho schopnosti?

V předchozí kapitole jsme si ukázali, že technika dotváří bytostně nedokončeného člověka, jehož schopnosti rozvíjí a stává se tak silou pohánějící psychickou a kolektivní individuaci. Technické extenze tuto nedostatečnost zaplňují, přičemž se stávají součástí člověka (na individuální a kolektivní úrovni). Oddělení od technologie, se kterou člověk srostl, může být vnímáno jako traumatizující událost nebo jako zranění. Pro ilustraci si můžeme představit například důležitost zbraně pro vojáka nebo důsledky ztráty mobilního telefonu pro člověka současnosti. Můžeme proto oprávněně říci, že lidé jsou technické bytosti, které do sebe integrují technologie a technické objekty, čímž se přetvářejí.

¹⁰ *Ibid.*, str 26.

Gilbert Simondon mluví o tomto vztahu jako o *couplage*, jako o „spřažení“ člověka a techniky¹¹, čímž dobře vyjadřuje myšlenku neoddělitelného propojení mezi člověkem a technickými objekty, které ho obklopují, a také účelovost tohoto propojení.

Marshall McLuhan je autorem definice techniky jako extenze člověka, přičemž dějiny techniky chápe jako dějiny rozvoje těchto extenzí, které vstupují vzájemně do nejrůznějších vztahů (například knihtisk zesiluje exteriorizaci započatou fonetickou abecedou). Tato definice má tu výhodu, že je vztažena k člověku a vyjadřuje zakotvenost technologií v něm: technologie nás nějakým způsobem prodlužují, rozšiřují naše možnosti a rozvíjejí náš potenciál.

Technika tedy rozvíjí potenciál, který v člověku nějakým způsobem dříme, ať už ještě úplně nerozvinutý – v preindividuálním stádiu – nebo na určitém stupni rozvoje, a tento potenciál potom exteriorizuje v podobě technických předmětů nebo v podobě kolektivních systémů, jakými jsou například média.

Z hlediska individuace je v této definici klíčový pojem preindividuálního, který rozpracoval Gilbert Simondon¹², protože rozbíjí chápání psychického a kolektivního jedince jako nějakého uzavřeného celku či jako subjektu a umožňuje takového jedince nahlédnout jako jakousi preindividuální „polévku“ – abychom využili analogie s prebiotickou polévkou – ve které se skrývá mnoho různých možností, které mohou být osloveny a rozvinuty ve spřežení člověk-technika. V tomto pojetí je technika nezbytná k otevření preindividuálního potenciálu.

Pokusíme-li se myslet situace odemykání tohoto potenciálu jiným způsobem než technikou, vyvstanou například různé meditační praktiky, techniky učení a jiné „technologie sebetvorby“, které však lze chápat jako speciální situace spřažení člověk-technika, které potenciál nerozvíjí prostřednictvím extenze a exteriorizace, jenž pak povede k individuaci, nýbrž přímo prostřednictvím psychické a kolektivní individuace. Jinak řečeno technika v tomto případě nerozšiřuje člověka o nějakou extenzi, ale působí na něj prostřednictvím individuálních postupů, například když se učíme zpívat.

Ostatně každá extenze vyžaduje jako svůj doplněk technologii sebetvorby, která umožňuje integrovat extenzi do celku spřažení člověk-technika. Příkladem může být hudebník a proces jeho srůstání se svou technickou extenzí – hudebním nástrojem: hudební nástroj se v tomto procesu stává doslova součástí hudebníkova těla, myšlení i smyslů.

¹¹ SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paříž, Aubier, 1989, např. str. 120.

¹² SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*. Paříž, Aubier, 2007, např. str. 13-15.

Extenze lidského těla nějakou novou technikou – můžeme si v této souvislosti představit obraz našeho těla rozvinutého různými extenzemi jako jakéhosi dvojníka našeho fyzického-biologického těla – musí být provázena na jedné straně fyzickou a psychickou integrací a na druhé straně kolektivní, společenskou a institucionální integrací. Člověk tímto způsobem s novou technologií postupně srůstá, přizpůsobuje se jí a zapojuje ji do modů své existence.

Technika vždy působila kolektivně a utvářela celou populaci, která ji používala. Nové technologie navíc často vedou ke zrodu nových společenských forem – často bývá zdůrazňována role knihtisku ve vzniku nacionálních států nebo role písma a kvalitních cest umožňujících správu velkých říší pro zrod takových říší.

1.3. Svazek člověk-technika-svět, technosféra a individuace

Každá technika vyžaduje odpovídající infrastrukturu a v širším slova smyslu *dispozitiv*, který umožňuje její fungování a který často prochází napříč celou společností – auto potřebuje silnice, čerpací stanice, autoservisy atd.; internet potřebuje telefonní a elektrickou síť, množství uživatelů a přispěvatelů, pokročilé telekomunikační a počítačové vybavení. Jednotlivé technické předměty jsou tak na sebe vzájemně odkázány a vytváří celek, v němž jsou jednotlivé technologie propojeny a vytváří technosféru.

Technický dispozitiv v sobě sdružuje celý soubor technologií a technik, obsahuje infrastrukturu, a vytváří pozice, které mají zaujmout lidé jako jeho servomechanismy¹³. Například zemědělství jako jeden z prvních technických dispozitivů z lidí udělalo zemědělce, ke svému vykonávání vyžadovalo určité technické nástroje a znalosti, a začalo přetvářet tělo země – krajinu. Technika tímto způsobem formuje tělo a mysl jedince, společnost a svět. Jinak řečeno: individuace vyvolaná technikou prochází zároveň tělem jedince, tělem společnosti a prostředím.

Technika však neproměňuje lidský svět jen tímto přímým, doslovným způsobem, netýká se jen těla světa. Dává člověku rychlost, rozšiřuje jeho smysly, technické nástroje jsou zároveň nástroji poznání. Nové poznatky závisí na stále složitějších technických prostředcích, což se v dnešní době stalo obzvláště nápadným. Technika tedy také nějak souvisí s „vědou“, jakožto metodou poznávání a souborem našich představ o světě. Lukostřelec se musí naučit,

¹³ Pojem, který v této práci hojně používám, byl zaveden Marshalllem McLuhanem v knize *Understanding media*.

do jakého místa těla mířit, aby ulovil svou kořist. Zemědělec se musí naučit spoustu znalostí o půdě, o ročních obdobích, růstu plodin atd. Spřažení s hudebním nástrojem je zase spojeno s objevováním hudebních zákonitostí.

„Řemeslná dovednost“ není jen prostředkem k zajištění živobytí, spřažení člověka s technikou vede k odkrývání světa. Technika proměňuje člověka, určuje linie jeho individuace a zároveň tím samým pohybem odemyká svět lidskému poznání. Poznání tedy nějakým způsobem souvisí s technickými extenzemi člověka, protože je spojeno s individuálním procesem, který se odehrává v rámci spřažení člověk-technika.

Člověka a svět však technika neutváří jen skrze vědu a její objevy a vynálezy, ale především každodenním kontaktem s technikou. Vynález automobilu byl pouze počátkem hluboké změny způsobu života a organizace společenského prostoru, o kterých první uživatelé automobilu nemohli mít tušení. Proces vedoucí od prvního řidiče automobilu k dnešním automobilistům je procesem postupného začlenění vynálezu do systému, který nás utváří.

Archeologie většiny přelomových technologií ostatně ukazuje, že individuace spuštěná technologií nebyla zpočátku často vůbec zřejmá a že lidé od technologie očekávali něco jiného, než co nakonec přinesla. Individuační potenciál nové technologie zůstává dlouho skryt za porozuměním, které je ještě určováno naší zkušeností s předchozí technologií¹⁴.

Individuace však není lineární proces, ve kterém by spřažení člověk-technika postupovalo přímočaře kupředu. Rozvoj nějakých schopností či potenciálů prostřednictvím jejich technické exteriorizace totiž často vede k zakrnění jiných. Například technika knihtisku učinila knihy dostupnější a značně tak usnadnila komunikaci i přístup k myšlenkám, na straně druhé však ztratila na významu nutnost zapamatovat si obsah a proměnou prošly také kolektivní systémy společného čtení: s nástupem knihtisku zmizela tradice společné hlasité četby¹⁵, protože knihtisk otevřel množství izolovaných ostrůvků obydlených individuálními čtenáři. Satelitní navigace sice zvětšuje naši schopnost orientovat se v neznámé krajině, ale za cenu zakrnění orientačního smyslu a za cenu redukce krajiny na jejího virtuálního dvojníka. Fotografie je jedinečným nástrojem zachycení „reality“ v jednom časovém okamžiku, ale jak uvidíme dále, vede k jisté stereotypizaci vidění a k rozpadu jednoty prožívaného světa.

¹⁴ Tento fakt je ostatně vyjádřen slavnou McLuhanovou větou: „Medium is a message“. Neformuje nás obsah zprávy, nýbrž způsob přenosu této zprávy.

¹⁵ VIRILIO, P. *Informatická bomba*. Červený Kostelec, Nakladatelství Pavel Mervart, 2004, kap. V.

Můžeme přitom pozorovat obecnou tendenci, že technické extenze a exteriorizace vytlačují „techniky sebetvorby“ spojené pouze s lidským tělem.

Lidské tělo v tomto procesu představuje na jedné straně přirozený referenční rámec techniky (technika je, alespoň do jisté míry, vytvářena a vyráběna pro člověka, individuuje člověka a společnost), ale také jeho mez, na kterou technika ve svém rozvoji naráží a kterou posouvá. Různé technologie totiž rozvíjejí konkrétní aspekty našeho těla, které amplifikují, což vede k potlačení jiných aspektů. Pak se však může objevit jiné médium či technologie, které situaci změní a začnou rozvíjet dosud nerozvinutou kvalitu. Například telefon a rádio rozvíjí novým způsobem hlasovou komunikaci, která byla předtím zeslabena spojením fonetické abecedy a knihtisku.

Jak jsme si ukázali, technologie jsou sice extenzemi člověka, jenže jsou zakotvené ve společnosti a v technosféře. Zvláště v dnešní době je zřejmé, že bez společnosti a technosféry zajišťující fungování infrastruktur je prakticky veškerá technika nepoužitelná. Kdyby se dnešními technologiemi individuovaný a extendovaný jedinec přesunul časem do minulosti, byl by i se svou technikou bezbranný a naprosto neadaptovaný, a ani důkladné technické vzdělání by mu nepomohlo techniku zprovoznit. Nové techniky tedy individuují jednotlivce kolektivně, jsou nositeli či spíše činiteli „psychické a kolektivní individuace“, která má různé aspekty, přičemž technika představuje jeden z nejdůležitějších¹⁶.

1.4. Druhy techniky a dominantní technologie

Analyzujeme-li techniky jako extenze člověka, můžeme je rozlišit podle vztahu k našemu tělu a podle potenciálů našeho těla, které extendují a exteriorizují.

První a nejstarší skupina technik, o kterých budu dále mluvit jako o *technologiích těla*, zahrnuje technologie rozšiřující schopnosti našeho těla, co se týče jeho rychlosti, síly a schopnosti dosáhnout kýženého fyzického efektu. Do této kategorie patří především příruční nástroje, zbraně a technologie a technické prostředky zrychlující a usnadňující pohyb. Patří sem ale také technologie vytvářející fyzickou ochranu lidského těla, tedy například oblečení jakožto extenze kůže nebo příbytek či městské hradby jakožto extenze hranic lidského těla či těla komunity.

¹⁶ SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*.

Do druhé kategorie, která se začala rozvíjet později, můžeme zařadit technologie extendující percepci¹⁷, zejména všechny nástroje, přístroje a zařízení rozšiřující dosah a schopnosti našeho vnímání od lampy, přes dalekohled, rentgenové záření až po urychlovače elementárních částic. Zajímavá otázka přitom vzniká, začneme-li zkoumat technologie zastupující smysly, kterými naše tělo vůbec nedisponuje, jejichž příklady může být vedle urychlovače, třeba laserová čtečka nebo měřiče radiace či zastoupení různých chemických látek v prostředí. I tyto technologie extendují naše tělo, indikátory chemických látek můžeme přirovnat k chuťovým pohárkům, přijímače elektromagnetických vln k oku a uchu, a tímto způsobem lze chápat jako extenzi lidského těla i nesložitější aparatury zachycující neutrina nebo Higgsovy bosony.

Tyto *technologie percepce* se pohybují mezi technologiemi těla a technologiemi extendujícími myšlení, na nichž ostatně často závisejí. Mezi *technologie mysli* budeme řadit především řeč, písmo a jiné znakové systémy, ale také mapy, vědecké disciplíny, počítačí a komunikační stroje, či technologie extendující paměť. Dopad těchto technologií na psychickou a kolektivní individuaci je obzvlášť silný, protože jejich vliv je hlubší a dlouhodobější a jejich dopad citelný prakticky ve všech sférách kolektivního i individuálního života. Mohutný rozvoj technologií mysli je typický pro dobu, ve které žijeme.

Poslední a nejnovější kategorií techniky představují *technologie založené na produkci vnímání*. Tyto technologie vznikly spojením technologií percepce s technologiemi mysli a patří sem zejména moderní informační technologie a masmédiá, od fotografie, přes film a televizi až po internet. Tyto technologie dokážou místo nás vytvářet podmínky produkce skutečnosti a mají se k technologiím mysli podobně, jako se mají technologie percepce k technologiím těla.

Toto rozdělení samozřejmě není vyčerpávající a v praxi zjistíme, že některé technologie jsou do těchto kategorií jen obtížně zařaditelné, nebo že se v nich jednotlivé kategorie prolínají. Například železnice jako technologie extendující pohyb umožnila nový druh pohledu a zkušenosti, která bývá interpretována jako preformující zkušenost filmového diváka¹⁸. Nicméně je toto rozlišení užitečné, protože umožňuje uchopit tendence směřování vývoje techniky a také analyzovat různé typy individuace, které nástup nové technologie vyvolává.

¹⁷ Paul Virilio se v knize *Machine de vision* zabývá technologiemi extendujícími vidění a analyzuje uspořádání společnosti a kolektivní procesy, které z těchto extenzí vznikají.

¹⁸ VIRILIO, P. *Válka a film*, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2007, kap. 9 nebo AUMONT, J. „Proměnlivé oko aneb Mobilizace pohledu“ v *Nová filmová historie*, Praha, Herrmann a synové, 2004.

Na první pohled zřejmou tendencí je postupné směřování od *technologií těla* k *technologiím mysli*¹⁹ a k technologiím produkujícím realitu. Toto směřování se neuskutečňuje tak, že by jedny technologie nahrazovaly druhé, spíše je možné identifikovat dominantní technologie, podle kterých se organizuje technosféra a které nejsilněji působí v procesech psychické a kolektivní individuace.

Způsob, jakým *dominantní technologie* organizuje technosféru a vytváří dispozitiv, do něž začleňuje starší technologie, může být analyzován na příkladu tisku jako dominantního média, které ovlivnilo literaturu, nebo na příkladu dominantního média televize, které proměnilo prostor ostatních informačních médií²⁰, přičemž dnes jsme svědky podobného procesu organizace médií kolem modelu a dispozitivu internetu.

¹⁹ Termín technologie mysli pochází, pokud je mi známo, z pera Bernarda Stieglera.

²⁰ Viz např. McLUHAN, M. *Understanding media* nebo RAMONET, I. *Tyranie komunikace*. Praha, Mladá fronta, 2003.

2) Technověda a kritika techniky

2.1. Konec technologického optimismu

Druhá světová válka, hrozba sebezničení lidstva atomovými zbraněmi a ekologická krize posledních desetiletí 20. století rozbila panující víru v pokrok založený na rozvoji vědy a techniky. Mýtus o člověku směřujícím k „lepšímu zítřku“ díky osvícenému zkoumání přírody doplnily a rozšířily mýty, v nichž člověka přesáhne a zničí technika, kterou sám vytvořil: mýty o umělém člověku a zpochybněné hranici mezi lidským a technickým (Frankenstein, Blade Runner), mýty o šíleném vědci páchajícím zlo (Ostrov doktora Moreaua, Fantomas), mýty o zničení vlastní planety a nuceném exilu (Homecoming, Hyperion), nebo mýty o ponuré budoucnosti, v níž člověk bude využívat nejmodernější technologie na planetě zamořené jedy a radiací (Neuromancer, Blade Runner), či mýty o spokojeném životě ve virtuální realitě vykoupeném strašlivým, ale neviditelným životem v reálném světě (Futurologický kongres, Matrix).

Pád iluze vlády nad technikou je jednou z velkých lekcí posledních desetiletí. Nové technologie vznikají, rozvíjejí se a šíří takovou rychlostí, že si takřka ani nestačíme klást otázky po jejich dopadu, a i když si je klademe, skrývá v sobě technický pokrok velkou míru nejistoty a nepředvídatelnosti dopadů a změn, které přinese. Progresivistický optimismus mého dětství, který blízkou budoucnost spojoval s antropomorfními roboty a kolonizací vesmíru, se sice nenaplnil, numerizace a miniaturizace však přinesla revoluci, která je pravděpodobně mnohem hlubší.

Je zpochybňována aktivní role člověka a lidského rozumu jako hybatele, který vytváří technický pokrok²¹, a naopak vyvstávají jiné faktory, které jej stimulují. Ekonomická nebo vojenská kritéria, která často rozhodují o prosazení nějaké techniky, si nevolíme, vnucují se nám. Představu geniálního vědce pracujícího nezištně ve prospěch lidstva doplňuje

²¹ „Jistota racionality a tedy předvídatelnosti technického pokroku je implicitním předpokladem velkých západních filosofí techniky vypracovaných od 16. století Baconem, Descartesem, Condorcetem, Saint-Simonem a po nich pozitivisty, evolucionisty a marxisty 19. a 20. století. Všichni tito myslitelé nás vyzývají ke spojení sil v oblasti organizace a urychlení technovědeckého výzkumu, protože zastávají stejnou koncepci logicky podmíněného technického vývoje, jehož dopady jsou předvídatelné, protože tento vývoj má nějaký směr. Má směr, protože technická inovace je vyjádřením schopnosti myšlení poznat skutečnost, a racionálně na ni působit tak, abychom účinně odpovídali na lidské potřeby.“ CÉRÉZUELLE, D. *La technique et la chair*. Lyon, Parangon, 2011, str. 14.

komplementární obraz laboranta či čarodějova učně, který za asistence moderní techniky, jež dělá velkou část práce za něj, vyčerpává množinu potenciálních možností a dospívá k výsledkům, jejichž dopad a potenciál není schopen dohlédnout a ani se o to nesnaží.

Také představa, že by technologický pokrok byl nesen lidskými potřebami, naráží na své hranice. Vynalézáme spíše to, co je možné vynalézt a do čeho se aktéři na poli výzkumu rozhodnou investovat peníze, přičemž zájmy kapitálu se čím dál častěji dostávají do konfliktu s prospěchem a blahem člověka (OGM, mobilní telefony, nanotechnologie, očkovací vakcíny, klonování...). Ostatně tato situace není až tak nová, výzkum byl často tažen kupředu vojenským výzkumem a k potřebám člověka se dostával teprve sekundárně, ve druhé fázi (nedávnými příklady tohoto typu jsou internet nebo satelity).

Kritika techniky se objevuje velmi silně už v 19. století v souvislosti se zaváděním strojové výroby a rychle postupující industrializací, nicméně technika je v tomto sporu vnímána spíše jako nástroj politického útlaku, není zpochybňována její racionalita, spor se týká jejího přínosu pro kvalitu lidského života a politického projektu, který by měl techniku začlenit do společnosti.

Přelom v myšlení techniky přinesly obě světové války, protože ukázaly její obrovskou destruktivní moc a postavily před lidstvo možnost vlastní záhuby, kterou technika otevírá. Technika začíná být zkoumána jako autonomní sféra do značné míry nezávislá na lidském rozumu, čímž byl vržen stín podezření i na její vliv na člověka, a to zejména skrze kritiku davového člověka a masové společnosti, které jsou vnímány jako sekundární produkty technického rozvoje.

Zdá se, že spíše než lidskými potřebami a vůbec člověkem stanovenými cíli je technický pokrok poháněn vnitřní logikou, kterou Jacques Ellul formuloval ve formě pravidla, že „*vše, co technika umožňuje udělat, musí být uděláno.*”²²

2.2. Velká inovace a víra v techniku

Rostoucí kritika techniky nepřinesla výraznou změnu ve směřování technofilně orientované civilizace, která je uvězněna ve smyčce, ze které zdá se není cesty ven: základem dobrého fungování společnosti kapitalistického typu je ekonomický růst. Ekonomického růstu však lze dosáhnout jedině prostřednictvím neustále technické inovace. Společnost tedy musí

²² ELLUL, J. *Le bluff technologique*. Paříž, Hachette, 1988, str. 230.

investovat do rozvoje vědy a techniky, který je pilířem a garantem ekonomického růstu. Tuto smyčku popsal Jacques Ellul jako systém „velké inovace“²³.

Katastrofy produkované technikou sice vyvolaly potřebu reakce, jenže tato reakce zůstala plně ponořena v systému velké inovace. Na problémy vyvolané technikou a jejím rozvojem odpovídáme hledáním technických řešení. Roztáčí se tak další spirála: technika nutně plodí nežádoucí vedlejší efekty, na které reagujeme vytvářením nových technologií, jejichž vedlejší dopady, které neznáme, přinášejí další netušené a někdy ještě závažnější problémy.

Situaci dobře ilustruje krátký film Monty Pythonů o autech, které se zbláznily a začaly napadat chodce. Lidé vynalezli velké kočky, které měly auta pochytat. Jenže v autech, které chytaly, občas také seděli lidé. Takže lidé vytvořili obrovské ještěry, kteří sice chytali kočky, ale byli tak obrovští, že přitom bořili domy...

Příkladem z reálného světa může být dynamický vztah mezi rozvojem medicíny a vývojem lidského rozmnožování. Technická civilizace snižuje naši plodnost a zároveň vede k tomu, že si rodiny pořizují méně dětí, což můžeme snáze ovlivňovat díky antikoncepci. Znečištění životního prostředí je jednou z příčin rostoucího počtu lidí, kteří nemohou mít děti. Vznikly však technické postupy, jak takovým lidem pomoci k početí. Dlouhá desetiletí lékařsky asistovaného porodu zasáhla přirozené schopnosti žen prožívat porod a jejich důvěru, že to zvládnou. Ve výsledku se tak plození dětí stalo součástí medicínského systému, bez kterého se už neobejdeme, a další rozvoj systémů asistované reprodukce se tak jeví jako nutnost diktovaná aktuální potřebou. Jenže nepřispěje jeho rozvoj k dalšímu snížení naší plodnosti a neodcizí ještě více vnímání reprodukce jako přirozené součásti našeho života?

Podobných příkladů se dá najít více. Jacques Ellul uvádí příklad zemědělství a zvyšování výnosů provázené zamořováním a erozí půdy, mohli bychom uvést také rozvoj alternativním energetických zdrojů a problémů, které v souvislosti s tím vznikají. Uvědomění těchto mechanismů mělo v posledních desetiletích široké politické dopady a můžeme sledovat aktivní snahu o překonání těchto smyček.

Začalo však být zřejmé, že *zdánlivě racionální technicistní systém totiž skrývá vnitřní iracionálnost a nepředvídatelnost, která je systémová*. Technické postupy řeší konkrétní problémy, ale přitom zasahují do celkové dynamiky, takže je velice obtížné, ne-li prakticky nemožné, předvídat jejich dopad. Pod povrchem společnosti založené na racionálním

²³ *Ibid.*, str. 57-64.

poznávání světa a bojující proti všem druhům neracionálního tmářství tak bují iracionálnost, která roste s každým dalším pokrokem techniky.

Navíc podle kritiků technovědy s rostoucí komplikovaností a propojeností technosféry roste nebezpečí fatální technické nehody, jejímž předobrazem mohou být katastrofy jaderných elektráren, ropných tankerů atd. Pojem nehody je v centru uvažování Paula Virilia, pro nějž je nehoda inherentním rysem techniky a s rostoucí komplikovaností technických systémů roste závažnost nehod, které technosféru ohrožují²⁴.

Celý systém velké inovace, popsany Ellulem, spočívá na naší víře, že další technický rozvoj vyřeší problémy generované dosavadním technickým rozvojem a že tento společný rozvoj techniky a lidstva bude v důsledku člověku a lidstvu ku prospěchu. Často tato cesta bývá prezentována jako jediná možná a jelikož je nepřístupná kritice, představuje tak ideologii technicistního systému. Aktuální krize tohoto systému souvisí s faktem, že se vytrácí víra v tuto ideologii.

Ve vizích budoucnosti rozvíjejících další pokračování této cesty nás před zkázou Země zničené námi a naší technikou zachrání kolonizace dalších těles sluneční soustavy... Víra ve vědu a techniku, která nám zaručí šťastný život na této Zemi, se obejde bez církve a její eschatologie vyškrtla ze svého slovníku nebe i posmrtný život, které nahradila kolonizací vesmíru a prodlužováním života, na jehož horizontu vychází kybernetická věčnost.

Už Rilke si v *Zápiscích Malta Lauridse Brigga* všiml, že naše civilizace vytlačuje smrt, kterou nechce vidět. Smrt tak není příslibem, ani voláním do autentické existence, ale strašákem, slabostí a brzy přežitkem... Medicína si dokáže poradit s mnohými nemocemi a slibuje, že si brzy poradí i s přirozeným stárnutím organismu. Věčný život je také posledním a konečným řešením na problém duševní i tělesné neplodnosti vyvolávané technosférou. Dobrodružství systému „velké inovace“, které začalo glorifikací individua a lidské všemocnosti, tak směřuje k nesmrtelné existenci individua, ve kterém už paradoxně nebude nic individuálního.

Sázka, která za touto vírou leží, je vpravdě faustovská: cenou za selhání příslibů víry v technický vývoj je totiž zánik lidstva. Ten může mít celou řadu podob od vojenského zničení, přes technickou nehodu až po biologické vymření provázející dosažení „kybernetické nesmrtelnosti“.

Jaký zisk můžeme naopak očekávat, pokud nám sázka vyjde? Osvobození od biologických nároků, které odjakživa definovaly náš život a lidství a postupný přechod na

²⁴ Daniel Cérézuelle mluví o systemickém riziku nehody spojeném s technikou, které ilustruje na příkladu Poeovy povídky. Daniel Cérézuelle, *La technique et la chair*, Lyon, Parangon, 2011, str. 91-119.

jinou platformu, jejíž kódy budeme utvářet sami. Ale kdo bude toto „my“, které implikuje předchozí věta? A není takové očekávání utopií, science fiction vyvstávající z projekcí naší touhy překonat naše biologická omezení, naši *human condition*, jak ukazuje Jean Brun?

Ztráta důvěry v pokrok provázející uvědomění faustovské povahy této sázky představuje stažení projekce analogické renesančnímu přenesení těžiště z Boha na člověka. Nyní se nám odhaluje, že stejně jako je jedinec dějištěm konfliktu nevědomých sil, podobně jsme na kolektivní rovině aktéry hry řízené silami, které leží mimo nás, kterým nerozumíme a můžeme je snadno vnímat jako slepé. Druhá světová válka, holocaust, hrozba nukleárního vyhlazení lidstva, ekologická krize, globální ekonomická krize, neřízené směřování vědy a techniky, tyto a další události nás nutí obrátit pozornost k silám, které determinují vektory vývoje na hlubších rovinách, než jsou roviny aktuálního rozhodování a krátkodobého prospěchu.

Už si nemůžeme dovolit nechat vývoj směřovat s důvěrou v nějakou vyšší sílu, která tomuto vývoji propůjčuje smysl a cíl. Tento vývoj se realizuje skrze nás a my jsme za něj spoluodpovědní.

2.3. *Technověda*

Virilio, Habermas a další myslitelé začali v souvislosti se současným technicistním systémem mluvit o technovědě, která je součástí širšího ekonomického a politického dispozitivu, který stojí za systémem velké inovace. Paul Virilio poukazuje na jeden z aspektů technovědy, když píše: „Moderní věda se postupně stala techno-vědou, produktem fatálního smíšení *operačního nástroje a výzkumného bádání*. Vymkla se ze svých filosofických základů a dostala se na scestí, aniž by to někoho, až na pár odpovědných ekologů nebo duchovních, zarazilo.²⁵“ Výzkumník či vynálezce v tomto procesu přichází o velkou část aury, protože se podle všeho ocitá v roli pouhého operátora ve službě ekonomických či vojenských zájmů. Obrovské morální dilema, které zažíval takový Einstein, než napsal dopis prezidentu Rooseveltovi, ve kterém ho žádal o urychlenou podporu výzkumu atomové bomby, se dnes jeví spíše jako románová extrapolace než jako předobraz konfliktu, jehož různým variantám by vědci byli pravidelně vystavováni. Vědec proto také stále méně vystupuje jako autorita,

²⁵ VIRILIO, P. *Informatická bomba*. Červený Kostelec, Nakladatelství Pavel Mervart, 2004, str. 9, přeložil Michal Pacvoň.

kteřá by mohla mít hlavní slovo v důležitých rozhodnutích, a jeho autorita je dále zeslabována jednak četnými aférami falsifikace výsledků pod tlakem ekonomických, mediálních nebo personálních zájmů, jednak obtížemi spojenými s komunikací výsledků vědy, která je chápána médii jako příliš komplikovaná a nesrozumitelná.

Rozvoj technovědy je dnes neodmyslitelně spojen s velkými komerčními firmami, pro které je primární logika zisku a nutnost rentability. Tento systém rentability a měřitelnosti výsledků se navíc přesunuje stále více i do výzkumu financovaného z veřejných prostředků. Příklady mohou být dlouhodobé popírání negativních důsledků kouření na základě vědeckých studií financovaných otevřeně nebo skrytě tabákovými firmami nebo masivní prodeje vakcín proti chřipce H1N1 podpořenými studiemi výzkumníků, zaměstnávaných farmaceutickými firmami.

Existují samozřejmě mechanismy hájící na jedné straně etické principy a na straně druhé chránící uživatele před potenciálními negativními důsledky (například v medicíně předepsaná doba pro testování léků), jenže tyto mechanismy mají jednak velké zpoždění za překotným technickým rozvojem a jednak se nezabývají dopady technologií na životní styl a proměnu našeho chování a myšlení. Navíc stanovené etické principy jsou často dodržovány jen v jedné části světa, takže firmy (a výzkumníci) se mohou přesunovat a pokračovat v bádání v jiné části světa (ilustrativní je v tomto případě příklad výzkumu kmenových buněk).

Technika zároveň pronikla hluboko dovnitř vědeckého bádání, kde je stále větší množství operací prováděno různými a stále složitějšími technickými zařízeními. Příkladem takové *instrumentalizace* vědeckého zkoumání může být například automatizovaná analýza genetických informací, nebo miliardy výpočtů prováděných počítačem v rámci výzkumných operací nebo při zpracování dat takového Hubbleova teleskopu nebo urychlovače CERN. Hluboká propojenost technických nástrojů a vědeckého bádání dnes není výjimkou, která by se týkala izolovaných oblastí vědy, stala se naopak standardem charakterizujícím aktuální vědu.

Instrumentalizováno přitom není jen vědecké bádání, ale samotné myšlení vědce, který už není s to obsáhnout svůj výzkum v jeho celosti. Instrumentalizaci rozumu, která byla zkoumána například frankfurtskou školou a Jürgenem Habermasem, charakterizuje rozpad celistvé vědecké intuice na konglomerát nápadu a mechanické operace. Technické a výpočetní operace, které do procesu vstupují, totiž se svou rostoucí složitostí brání myšlení uchopit celý proces integrujícím způsobem a vědec se tak začíná podobat žákovi, který mechanicky provádí nějaké postupy, které mu učitel ukázal, aniž by chápал, co to vlastně dělá.

Už Husserl v *Krizi evropských věd* ukázal, že proces instrumentalizace rozumu leží v základech moderní vědy. V souvislosti s procesem matematizace a algebraizace přírody říká: „Původní myšlení, jež tomuto technickému postupu a výsledkům dosaženým podle pravidel pravdivosti propůjčovalo vlastně smysl (...), je tu vyřazeno“²⁶.

V tomto procesu dnes narážíme na hranice možností *lidského* myšlení, které je ponořeno v technických postupech a prodlouženo technologiemi mysli. Další pokrok už není dosažitelný bez nich. Můžeme-li stále mluvit o racionalitě výzkumného bádání, pak jen ve smyslu instrumentalizované strojové racionality, kdy nějaký podle pravidel vytvořený postup vede prostřednictvím technických nástrojů k produkci nějakých výsledků. Role integrujícího rozumu, který by operace vedl a dával jim smysl, je tu omezena a stává se operací kolektivní.

Už Husserl kritizoval odtržení vědy od lidské existence a konkrétních starostí každodenního života. Tento aspekt se uvedeným vývojem zesílil a nutnost překonání tohoto rozporu, o které se Husserl pokusil založením fenomenologie, se dnes stává daleko naléhavějším, zejména ve světle nástupu nových technologií schopných proměnit lidské tělo už ne exteriorizací jeho potenciálů, ale přímou technickou, operační intervencí.

Technověda ruší dichotomii mezi kompetentním vědcem a uživatelem, který „v nevědomosti“ užívá vytvořenou techniku, protože jsou oba utvářeni dispozitivem technovědy, jehož fungování je třeba nahlédnout a vytvořit pro něj pravidla.

²⁶ HUSSERL, E. *Krise evropských věd*. Praha, Academia, 1972, str. 67, citováno v STIEGLER, B. *La technique et le temps I*. Paříž, Galilée, 1994, str. 17.

3) Člověk, stroj a (des)individuace

„Když putoval Čuang-c' oblastmi severně od řeky Han, viděl starce, který si na zahrádce vykopával zavodňovací kanál. Sestoupil vždy do studny a do nádoby, kterou držel v náručí, nabral vodu a vylil ji do kanálu. Vyvíjel ohromné úsilí, ale výsledky se zdály dost ubohé.

Čuang-c' řekl: „Existuje způsob, jakým můžeš za den zavodnit stovky kanálů a nebude tě to stát moc úsilí. Nechtěl by sis poslechnout, jaký je?“ Zahradník se postavil, podíval se na něj a řekl: „A co by to bylo?“

Čuang-c' odpověděl: „Vezmeš dřevěnou páku, vzadu ji zatížíš a vpředu odlehčíš. Můžeš nabírat vodu tak rychle, až stříká. Říká se tomu studna s okovem.“

Starci se obličej zkrivil hněvem. Řekl: „Můj učitel mi říkal, že ten, kdo používá stroj, dělá celou svou práci jako stroj. A kdo dělá svou práci jako stroj, vypěstuje si srdce jako stroj, a kdo nosí v hrudi srdce jako stroj, ztrácí svou prostotu. Kdo ztratil svou prostotu, začne pochybovat o úsilí své duše. Nejistota v úsilí duše odporuje smyslu pro čest. Ne že bych takové věci neznal: stydím se je používat.“²⁷

Historika s oblibou citovaná McLuhanem ukazuje, že riziko deshumanizace technikou bylo vnímáno dávno před industrializací a rozmachem technosféry charakterizující dnešní dobu. Práce vykonávaná strojem je v této historce stavěna proti lidské práci, byť by byla namáhavá a monotónní. Lidské srdce zde stojí v protikladu proti mechaničnosti stroje. Exteriorizace vykonávané činnosti tak vyvolává „nejistotu v úsilí duše“, protože stroj mění místo člověka v řádu věcí a činí ho součástí spřežení člověk-technika. Člověku proto hrozí, že sám bude jako stroj, že bude instrumentalizován a podřízen racionalitě nějaké akce.

Historika nám v krystalicky čisté podobě shrnuje otázku, zdali technika nemůže narušit procesy individuace a deshumanizovat člověka. Starcův postoj můžeme interpretovat několika způsoby, které stojí za to si rozebrat podrobně, protože charakterizují základní rovinu konfliktu člověka a stroje i v dnešní době:

²⁷ Citováno McLuhanem v *Člověk, média a elektronická kultura*, str. 134 z HESENBERG, W. *The Physicist's Conception of Nature*. Hutchinson, str. 20.

- 1) Hrozí, že stroj připraví starce o činnost, která mu připadá smysluplná. Smysl života je však spojen se smyslem práce, kterou člověk dělá. Ztráta smyslu práce, pak vede k pochybnosti, protože člověk musí změnit svůj postoj. Jinak řečeno, stroj připravuje člověka o práci, kterou za něj přebírá, čímž mu otevírá prostor možností, který musí zaplnit. Jinak řečeno: pudí člověka k individuaci.

Tento aspekt popisuje situaci, ke které dochází neustále v procesu, kdy individuace technických objektů neustále stimuluje psychickou a kolektivní individuaci. Člověk je stále pozadu a musí se přizpůsobovat novým podmínkám, před které ho staví technický vývoj.

Z hlediska starce by pak celé dějiny techniky a technické individuace byly dějinami odlidšťování člověka a poukazovaly by na stav jakéhosi ztraceného ráje člověka a na ztracenou lidskost.

- 2) Starcovu obavu můžeme také vnímat jako obavu z přílišné snadnosti. Nepřipraví ho snad přílišná lehkost života o onu hybnou sílu, která ho od malička vedla během jeho stávání se člověkem? Nezůstali bychom všichni spokojenými malými dětmi, kdyby nám mateřské mléko celý život teklo do pusy, kdykoli bychom si vzpomněli? Člověk se individuuje překonáváním překážek, které ho nutí poznávat sebe sama a svět. Neskrývá tedy usnadnění práce strojem nebezpečí pohodlnosti a zbrzdění či zastavení individuace? Nespočívá právě v této obavě starcova pochybnost o úsilí duše?

Problematickým se v tomto případě stává sám účel techniky usnadnit člověku práci²⁸, a tedy celý novověký projekt zlepšování lidského života s pomocí vědy a techniky. Pokud bychom tento argument brali absolutně, byla by předpokladem této interpretace hluboká nedůvěra v člověka a v individuální procesy, přičemž i tentokrát by dějiny lidstva neustále odkazovaly ke ztracenému ráji předtechnického člověka a k překerní životní situaci, v níž se musí udržovat, aby se nezastavila jeho individuace. Technická individuace je zde jasně oddělená od individuace psychické a působí proti ní.

Argument lze však přeformulovat v zeslabené verzi: neexistuje určitá míra usnadnění lidské existence, za kterou je skutečně ohrožena psychická individuace? Tato otázka se může vynořovat například v souvislosti se závislostmi, které vytvářejí nová média. To už se však vzdalujeme od příběhu Mistra Čuanga.

²⁸ Toto nebezpečí propadnutí přílišné pohodlnosti ilustruje například výborný román Waltera Trevice *Zpěv drozda* (Praha, Laser books, 2009), ve kterém lidé přežívají jako prázdné skořápky na drogách, které potlačují jejich emoce a čím dál tím méně fungující roboti se starají o udržování systému, který však spěje k nevyhnutelnému konci a vymření lidstva.

- 3) Stařec mluví o nebezpečí jistého druhu proměny ve stroj. Stroj tedy nevnímá jako vlastní extenzi, ale vnímá situaci naopak, že by se on sám mohl stát prodloužením, či servomechanismem stroje.

V této souvislosti se vynořuje otázka *strojového v člověku*. Označíme-li jako strojovou veškerou lidskou činnost, kterou je schopen vykonávat stroj, vzniká zajímavá dialektika mezi strojovým a lidským. Ve spřažení člověk-technika totiž technika stále rozvíjí nové a nové oblasti lidského potenciálu, které tak z člověka jistým způsobem vyvádí, protože se dále budou rozvíjet mimo něj v exteriorizované a tudíž dalšímu zlepšování daleko přístupnější podobě. Lidská část se tak osvobozuje od činností, které převzala technika, čímž se proměňuje.

Stařec ovšem zdůrazňuje, že problémem je „dělat svou práci jako stroj“. I když tedy mnohokrát za den sestoupí s vědrem do studny, není to pro něj strojová práce. Proměna ve stroj přitom postupuje jako infekce, která zasahuje nejprve lidskou práci, potom emoce a sebepojetí, aby nakonec zkazila „úsilí duše“ a smysl pro čest, tedy to, co člověku nejvlastnější. Pro starce je tady problémem spřažení člověk-technika vůbec, v naší terminologii se rozhoduje zůstat na rovině biologického a individuální dimenzi otevřenou technikou úplně odmítá.

Stařec cítí, že stroj před ním otevírá celou novou dimenzi existence, před kterou se intuitivně brání. Použití jednoho stroje totiž povede k použití dalších strojů. Když jednou pootevře dvířka technice, nebude už cesty zpět.

Vzniká však otázka, jestli tímto odmítnutím naopak nezhazuje svou lidskost, jestli neodmítá individuaci. Můžeme totiž vazbu mezi strojovým a lidským myslet tím způsobem, že právě exteriorizace strojového a rozvoj preindividuálního potenciálu člověka vytvářejí podmínky individuace, která činí člověka člověkem, jak je tomu ostatně i v platónském mýtu o Prométheovi. Jinak řečeno: je to právě spřažení člověk-technika, které „produkuje“ jak techniku, tak člověka, kterého činí stále lidštějším.

A navíc: není ono narýsování hranice mezi člověkem a technikou umělé? Není technikou už onen zavláčovací kanál, který se stařec snaží naplnit, a jazyk, kterým mluví s Mistrem Čuangem?

- 4) Stroj funguje automaticky, to znamená nezávisle na „úsilí duše“. Používáním stroje se tedy zdá, že část lidské akce se stává nezávislou na člověku. Zatímco člověk jedná

podle své svobodné vůle, nebo si to často alespoň myslí, stroj je součástí systému, ve kterém plní určitou funkci, aniž by o tom přemýšlel, aniž by na to měl nějaký názor. Jenže i my lidé jednáme ve velké většině případů podobným způsobem, v područí různých kolektivních a nevědomých systémů, o kterých ostatně Deleuze s Guattarim ne náhodou mluví jako o strojích. Stroj se tedy může snadno stát objektem *projekce*, kdy na něj budeme projíkat vše, co děláme automaticky, nevědomě, což nám umožní nahlížet se vedle stroje jako jeho protiklad, jako bytosti nadané svobodnou vůlí a vytržené z kauzality, která nás obklopuje.

Radikální opozice člověka a stroje zastávaná starcem tak zakrývá to strojové v nás.

- 5) Stařec se „stydí“ používat stroj. Jeho stud poukazuje k potlačení pozitivní emoce. Stroje v nás dokážou vyvolávat nejen strach, ale také nadšení, jehož příkladem může být dítě hrající si se stavebnicí, fascinace dítěte pro auta a velké stroje, rozšířené opojení moderními technologiemi²⁹. Stroj vyvolává nadšení a fascinaci, protože dokáže velké věci – protože díky němu my dokážeme velké věci. Takové opojení z velikosti vlastní moci může snadno vést k procesu, který Jung nazývá inflací ega a který by mohl odpovídat starcově slovům o ztrátě prostoty. Člověk s nafouknutým egem totiž ztrácí zakotvení a vystavuje se iminentní korekci ze strany reality. Starcův stud by tedy byl obranou před fascinací a následnou inflací ega.

Technika zvyšuje moc, kterou disponujeme. Tento nárůst moci však musí být integrován v rámci psychické a kolektivní individuace, jinak dochází ke konfliktům a poruchám, jejichž příkladem mohou být ničivé války dvacátého století. Kolektivní nacistické poblouzení lze popsat s pomocí slovníku C. G. Junga jako kolektivní inflaci, kdy se kolektivního vědomí zmocnili archetypální síly³⁰, protože dosažené stádium psychické a kolektivní individuace neodpovídalo faktické moci, které díky prudkému rozvoji věd a techniky německá společnost nabyla.

V tomto smyslu je starcova nedůvěra oprávněná: v tomto případě se však nejedná ani tak o nedůvěru v techniku, jako o nedůvěru ve schopnost psychické a kolektivní individuace integrovat ji do světa lidí, vypořádat se s ohromným nárůstem moci, kterou přináší. Jiným a nedávnějším příkladem takové integrace bylo začlenění jaderných zbraní do procesů psychické a kolektivní individuace.

²⁹ Toto nadšení dokázal obratně zobrazit a využít Ejzenštejn ve filmu *Staré a nové*, když ukazuje nadšení rolníků nad odstředivkou mléka a klíčovou roli traktoru v proměně venkovského života.

³⁰ Jungova koncepce individuace je analyzována v kapitole 4.3.

Starcův stud vyjadřuje odmítnutí hybris, kterou by bylo použití stroje. Stařec odmítá pokušení transcendovat svůj lidský úděl, kterou před námi stroj otevírá. Hybris je proviněním vůči bohům a naše rozhodnutí extendovat se v technice je odysseovskou sázkou na potenciál ukrytý v člověku, sázkou, kterou za nás po Odysseovi znovu symbolicky uzavřel Faust. Proviňujeme se vůči bohům, protože zacházíme se silami, které jim patří a které mohou smrtelníka snadno zahubit.

Dilema, před kterým se stařec ocitl, se v dějinách vrací stále znovu a znovu a různé tendence tohoto konfliktu se vtělují do naší psychiky a společnosti ve stále nových podobách. I když se proměňuje kontext a formulace otázky, dilema které před nás technika staví, zůstává otevřené a faustovská sázka nerozřešená.

3.1. Proletarizace – připravuje stroj člověka o jeho kompetence?

Konflikt zůstával zastřený, dokud se používání techniky omezovalo především na různé druhy nástrojů a infrastruktury, tedy pokud byla zřejmá symbióza mezi člověkem a jeho extenzemi, které byly v té době především jeho fyzickými prodlouženími. Proto byl technický pokrok ještě v 17. a 18. století „jedincem zakoušen ve vlastní síle, rychlosti a přesnosti gest.“³¹

Situace se mění, když stroje získají jistou autonomii a stanou se tím, čemu Simondon říká *technická individua*. S používáním nástrojů byl technickým individuem člověk se svými prodlouženími, ale situace se mění v okamžiku, kdy nástroj opouští ruku řemeslníka a stává se strojem, který obsluhuje dělník. Technické individuum se tímto posunem odděluje od lidského individua, čímž vzniká odcizení, které bude od této chvíle trvalým prvkem prožívání i filosofických analýz techniky. „Frustrace člověka začíná se strojem, který nahrazuje člověka, s automatickým tkacím strojem, lisem, se zařízením nových továren.“³²

S autonomním strojem nahrazujícím práci člověka se do jisté míry odděluje individuace technického individua od psychické a kolektivní individuace člověka, ve spřažení člověka a techniky se objevuje rozestup. Technický pokrok už proto nemůže být vnímán stejně bezproblémově jako v 18. století, protože se „děje v odstupu a nemá už smysl pro individuálního člověka. (...) Pokrok už nemyslí řemeslníci, ale matematici, kteří jej pojímají

³¹ SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paříž, Aubier, 1989, str. 116.

³² *Ibid.*, str. 115.

jako zmocňování se přírody uskutečňované člověkem.³³“ Simondon vnímá odcizení vyplývající z oddělení technického a psychického individua jako hlubší rovinu odcizení člověka prací a společensko-ekonomickým konfliktem mezi dělníky a majiteli strojů, jak je popisuje Marx.

Klíčovým se stává uchopení nového vztahu, který vytváří spřažení mezi člověkem a strojem, protože v něm tkví zdroj odcizení a možnosti jeho překonání. Podle Simondona se tak hlavním úkolem kultury a filosofie stává znovunastolení kontinuity mezi technickým a psychickým individuem.

S rozvojem manufaktury a strojové výroby, které se propojily poprvé v technice knihtisku, se dilema mezi člověkem a strojem více přeneslo na kolektivní rovinu. Problém není jen v rozdělení individuace technického a psychického individua, konflikt už se neodehrává mezi starcem a strojem, ale mezi společností, jejíž rozvoj je spojen se zaváděním stále nových a účinnějších strojů a obyvateli této společnosti, kteří už si nemohou vybrat, jestli chtějí stroje používat nebo ne a kteří se musejí rychle přizpůsobovat změnám vyvolaným technikou. Kolektivní individuace, která je jednou ze tří dimenzí individuace, provázela rozvoj techniky od samého začátku, protože jsme bytostně kolektivními tvory, nový je však rozsah kolektivní dimenze: zdá se, že rozvoj technosféry je provázen nárůstem velikosti lidských společenství a technika v tomto procesu funguje jako faktor kolektivní integrace. Rozvoj technických individuí proces integrace zrychlil.

Konflikt se proto aktualizuje na politické rovině: na počátku 19. století vznikají velké bouře proti strojům, které jsou zaváděny do výroby a berou lidem práci, známé je zejména hnutí luddistů v Anglii. Odpor proti strojům a snaha zastavit jejich šíření se však projevuje v různých podobách po velkou část 19. století. Bernard Stiegler analyzuje nastalou situaci pomocí Marxova pojmu proletarizace. Znalosti řemeslníka se v procesu proletarizace ztrácejí v algoritmizované a mechanizované činnosti dělníka obsluhujícího stroj. Proletarizace spočívá v procesu desindividuace, v němž individuum ztrácí znalosti získané dlouhým procesem psychické a kolektivní individuace a stává se součástí strojového soukolí výrobního procesu, technosféry. „Průmyslové stroje umožňují formalizovat, vydělit (*discrétiser*) a reprodukovat gesta výroby: duplikovat znalost dělníka a přenést ji do stroje. (...) To umožňuje také racionalizovat gesta.³⁴“ Lidská práce je tak rozložena na prvky a reprodukována strojem, čímž je přenesena do sféry technických objektů a jejich zákonů. Lidská práce je nahrazena,

³³ *Ibid.*, str. 116.

³⁴ STIEGLER, B., *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. Paříž: Mille et une nuit, 2008, str. 57.

zdokonalena, ale člověk přichází o místo, které do té chvíle zaujímal. Podle Stiglera je ale daleko významnější ztráta znalosti, kompetence, kterou do té chvíle disponoval. Řemeslník se tak ocitá v situaci, kdy je nejen nahrazený strojem, ale zbavený smyslu, kterým naplňoval svůj život a stává se proletářem – tedy nikoli příslušníkem dělnické třídy, ale součástí davu lidí vykořeněných rozvojem strojové výroby. Lidí, kteří byli stroji vysvělečeni ze svých gest, která se stala bezsmyslnými. Tato situace odpovídá prvnímu bodu naší analýzy starcova příběhu, jenže tentokrát se netýká jedince, nýbrž celé společenské vrstvy.

Zdá se tedy, že s renesančním obratem k instrumentalizaci a manufakturizaci prošel zásadní změnou onen původní prométheovský svazek mezi technikou a člověkem. Technika se najednou ukazuje nejen jako nástroj pozitivní proměny a vývojového růstu lidstva, ale odhaluje potenciál desindividuace a rozkladu dlouhodobě vytvářených znalostí a psychických i společenských struktur. Ale není tato změna pouhou změnou měřítka?

Prosazení nové technologie vždy znamenalo změnu chování a zapomenutí nějakých znalostí, bylo však vždy vyváženo nabytím nových. Každá revoluční politická či kulturní změna přináší kolektivní desindividuaci, která uvolňuje potenciál a energii pro nástup nových procesů psychické a kolektivní individuace. Analogické příklady dialektiky mezi individuálními a desindividuálními procesy můžeme najít na individuální rovině: psychoanalýza bude mluvit o regresích, které jsou podmínkou přechodu na nový stupeň individuální organizace. Podle psychoanalytické teorie pokud je uvolněna energie (libido), která byla investována v nějaké činnosti, může být použita jiným způsobem. Přitom objevování tohoto nového způsobu je spojeno s kreativitou. A devatenácté století skutečně přineslo velký rozvoj kreativity, která se projevovala v mnoha různých sférách.

V procesu proletarizace, jak ho analyzuje Stiegler, se však v této dialektice mezi individuací a desindividuací (či regresí) objevuje nový aspekt. V tomto procesu je psychická individuace obětována ve prospěch kolektivní. A tento proces se odehrál v masovém měřítku a stále pokračuje, protože stroje se zmocňují dalších a dalších znalostí člověka. Ve společnosti se neustále rozšiřuje skupina proletarizovaných, kteří jsou zbaveni svých znalostí a v důsledku toho vykořeněni z kolektivních struktur, které vytvářely rámec smyslu jejich existence a jejich psychické individuace.

V další fázi začnou prostřednictvím masové výroby a nutnosti marketingu, která z ní vyplývá, kolektivní systémy přímo utvářet náš způsob života (*savoir-vivre*) a zbavovat nás kompetencí i v této mnohem osobnější sféře. Podle Stieglera tak desindividuace spuštěná proletarizací není redukovatelná na pouhou regresi, která otevře cestu k další individuaci,

nýbrž vede k rozkladu libidinální ekonomie provázenému přechodem k pudovému jednání, které je navíc provázeno narušením kolektivní individuace (sociální sféry)³⁵.

Zdá se tedy, že s rozvojem strokové výroby a technických individuů se vývoj společnosti dostává do konfliktu s psychickou a kolektivní individuací, protože vystavuje její obyvatele proletarizaci a desindividuaci. Zdá se, že tři dimenze individuace (psychická, kolektivní a technická³⁶) mezi sebou vytvářejí různé typy vztahů a procesů, přičemž mezi nimi vzniká celá řada konfliktních situací, jejichž vyřešení je nutné k udržení životaschopnosti a rovnováhy celého systému individuace. Příklad regrese, která otevírá cestu následné psychické individuaci by byl příkladem jednoduchého procesu, který vyrovnává například konflikt mezi technickou individuací (stroj na výrobu bot) a psychickou individuací nebo mezi kolektivní a psychickou individuací (na tento případ se nejčastěji naráží při psychoterapii).

Masivní proletarizace, která se odehrála v 19. století, byla příkladem významného rozdvojení systémů psychické individuace každého jednotlivce, jejichž soubor tvoří kolektivní individuaci lidstva, a *kolektivního technicko-lidského systému*, o kterém v této práci mluvíme jako o technosféře. Není proto náhodou, že masivní proletarizace je provázena rozvojem psychologie, a také vznik psychoanalýzy jako systému péče o psychickou individuaci lze vnímat jako reakci na rozdvojení těchto systémů. Cílem psychoanalýzy jakožto „techniky“ kolektivní individuace je podpora procesů psychické individuace, které zaostávají za prudkým rozvojem technické individuace či technosféry.

Industrializace provázená masovou proletarizací záhy vedla k prudkému nárůstu počtu obyvatel ve městech a ke koncentraci obyvatelstva, což umožnilo jednak vznik masové kultury, která se usadila v prostoru uvolněném proletarizací – ztráta *savoir vivre*, či desindividuace provázející proletarizaci otevírá prostor pro nové typy chování – jednak úplně nové modely diferenciaci společnosti. Masová výroba a masová kultura nahrazují individuální dovednosti a lokální kulturní vzorce. Tyto procesy byly analyzovány v četných dílech dvacátých a třicátých let (např. u Heideggera, Ortegy y Gasset, Adorna a Horkheimera).

³⁵ Desindividuace a rozklad systémů kolektivní individuace je hlavním tématem většiny Stieglerových děl poslední doby. Například *Mécréance et Discrédit*. nebo *De la misère symbolique*. V procesu narušení individuálních procesů je pro Stieglera technika jen jedním z faktorů, nikoli hlavním viníkem.

³⁶ STIEGLER, B. *Mécréance et Discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paříž, Galilée, 2006, str. 35.

Navážeme-li na Simondonovu myšlenku o rozdělení technického individua a lidského jedince, dalo by se říci, že se s vznikem strojů pracujících relativně nezávisle na člověku se individuace rozdělila do dvou proudů. Na jedné straně se individuace technických individuí (strojů) stala předmětem zkoumání inženýrů a rychle se rozvíjejících věd a technických oborů, na druhé straně velká část společnosti prochází proměnou pod vlivem nástupu těchto strojů a s ním související proletarizací, aby se vzápětí stala součástí kolektivních systémů masové kultury a konzumerismu.

Nicméně stejně jako v příběhu o starci v tomto procesu prudce roste výkonnost a bohatství společnosti jako celku, čímž se vytváří prostor pro nové typy individuace. Rozvíjejí se například vzdělávací, ale také zdravotní a sociální systémy. Na individuální rovině technický rozvoj a technosféra vytvořily dosud nevídaný potenciál pro individuální realizaci, a tedy psychickou individuaci. Technika od člověka přebírá jisté kompetence, ale tím mu dává čas a vytváří podmínky pro využití a rozvoj jiných a nových kompetencí.

V této souvislosti se otevírá klíčová otázka, zdali proletarizace představuje nevratnou masovou desindividuaci nebo zdali se jedná o cenu, kterou musíme zaplatit za otevření nových horizontů psychické a kolektivní individuace. Jinak řečeno: za jakých podmínek je masová desindividuace, jakou byla proletarizace 19. století, nositelem individuace.

Proletarizace se netýká jen části společnosti, nějaké její vrstvy či třídy, moderním proletariátem jsme všichni v míře, v jaké pod vlivem techniky a masmédií ztrácíme své znalosti a kulturu a v jaké jsme stále hlouběji integrováni do technosféry a jejího kolektivního uspořádání. Bude však třeba prozkoumat blíže druhou stranu vah, totiž co získáváme za desindividuaci způsobenou proletarizací, prozkoumat individuace, které otevírá.

Z odstupu jednoho století můžeme konstatovat, že první vlna gramatizace lidských gest³⁷ a proletarizace řemeslných dovedností vedla k nebyvalému rozvoji mnoha umění, vědy i filosofie, který se odehrál v druhé polovině 19. a první polovině 20. století. S růstem vzdělání a životní úrovně z velké části umožněného industrializací se tyto sféry dříve přístupné jen privilegovaným vrstvám staly dostupnými daleko většímu množství lidí, což bylo důležitým faktorem jejich rozvoje.

Dlouho také platilo, že místa, která v technosféře zaujímal člověk, se stávala stále kvalifikovanějšími a že tedy rozvoj technosféry byl provázen rozvojem vzdělání nejen jako vedlejším sublimačním jevem, ale jako vnitřní systémovou nutností. Ztráta kompetencí byla

³⁷ Tento termín používá Bernard Stiegler pro popis přepisu lidských řemeslných postupů do výrobních postupů strojové výroby.

vyvážena nutností nabývat stále nových kompetencí, kterých s rozvíjející se technosférou stále přibývalo. Teprve v posledních desetiletích čelíme situaci, kdy upadá zájem o technické obory a klesá důvěra ve vědu a vzdělání jakož i jejich společenský statut. To však nesouvisí s první vlnou proletarizace a nástupem technických individuí, ale daleko více se změnou, která přichází s prudkým nástupem a rozšířením technologií myslí.

Technická a psychická individuace neprobíhají striktně odděleně, a jak postupuje spřažení člověk-technika – jak se prohlubuje propojování technického s lidským – otevírají se nová pole pro kreativitu a experimentování. Například velký důraz na formální aspekty a na metodu, který nacházíme v literatuře, malířství či společenských vědách, úzce souvisí s tímto procesem: do centra pozornosti se dostává jazyk a formální experimenty, což záhy otevře nové oblasti, do nichž se vydá technická individuace.

3.2. *Proletarizace ducha*

S rychle se šířícími a rozvíjejícími technologiemi myslí jsme dnes svědky nástupu analogických procesů, jaké charakterizovaly období nástupu technických individuí a z něj vyplývající proletarizace. Bernard Stiegler v této souvislosti mluví o proletarizaci ducha³⁸, protože „postiženy“ jsou v tomto případě naše kognitivní schopnosti a náš způsob myšlení.

Počítací stroje za nás dávno provádějí výpočty, které jsou nejen ve vědě, ale také v ekonomii a jiných oblastech příliš složité (je jich příliš mnoho, nebo vyžadují velkou rychlost výpočtu) na to, aby je v rozumném čase zvládl lidský mozek. Myšlení a paměť prochází procesy masové googloizace a wikipedizace, v nichž je schopnost něco si zapamatovat nahrazována uměním najít informaci a které rozkládají celou stavbu tradiční vzdělanosti³⁹. V tomto procesu se ztrácí kontext a individuální zabarvení informace. Informace se stává sama strojovou, čemuž se přizpůsobuje jazyk, který se zjednodušuje ve snaze dostat rychlosti a novým potřebám komunikace. Mění se také praxe čtení, které se stává horizontálním, které přeskakuje z odkazu na odkaz a zřídka přesáhne pár stránek textu (viz kapitola 7). To vše jsou symptomy provázející exteriorizaci našich kognitivních schopností do technických zařízení. Jako byla v minulém století rozložena gesta našeho těla, aby mohla být opakována, rozvíjena a zlepšována technikou, jsou stejným způsobem formalizovány a exteriorizovány procesy, které tvoří součást našeho myšlení. Stroje tak nahrazují novou

³⁸ STIEGLER, B. *Ce que fait que la vie vaut la peine d'être véçu?* Paříž, Flammarion, 2010.

³⁹ CARR, N. *Internet rend-il bête?* Paříž, Robert Laffont, 2011. Tento fenomén je často popisován a diskutován v např. LIESMANN, K. P. *Teorie nevzdělanosti*. Praha, Academia, 2011 nebo POULET, B. *cit. d.*

kategorii lidských kompetencí a kritici této situace mluví o další vlně masivní desindividuace, kterou nové technologie myslí přináší.

Na rozdíl od první vlny proletarizace, která člověku umožnila oprostít se od fyzické práce a reinvestovat získanou energii do psychické a kolektivní individuace, sublimovat ji ve vzdělání a kultuře, nás tato vlna proletarizace zbavuje práce myšlení. A jestliže stroje nahradily velkou část fyzické práce, vzniká otázka, co se stane, nahradí-li také velkou část myšlenkové práce. Bernard Stiegler nebo Nicholas Carr varují, že ztráta kompetencí v oblasti myšlení může vést ke kolektivnímu zhloupnutí populace.

Klíčovou otázkou se proto stává otázka tvůrčího potenciálu, který může být otevřen regresivními procesy provázejícími proletarizaci ducha, analogického potenciálu, který provázel procesy proletarizace lidských gest a který vedl k výše zmíněnému rozvoji věd, umění nebo také možností individuální realizace. Jaké nové individuální procesy mohou být spuštěny proletarizací ducha? Nemohly by nás technologie myslí osvobodit od otrockých myšlenkových činností a otevřít více prostoru činností tvůrčím?

Situace je dnes jiná než v 19. století. Tendence, ze kterých čerpala psychická a kolektivní individuace během první vlny proletarizace, se vyčerpaly. Demografické změny umožněné nárůstem bohatství a blahobytu narazily na své hranice stejně jako snahy o zvyšování vzdělanosti populace⁴⁰. Velkým zdrojem byly také emancipační tendence, které však narazili na svou mez v devedesátých letech dvacátého století, kdy se tzv. nůžky mezi různými vrstvami společnosti začaly po dlouhých desetiletích sbližování opět rozevírat. Nicméně emancipační potenciál – který v sobě skrývá potenciál individuace - je stále přítomný zejména v rozdílech mezi různými částmi světa a v emancipaci menšin.

První vlna proletarizace osvobodila tělo, jehož činnost byla rozložena na gesta, „gramatizována“ a oddělena od těla, čímž uvolnila cestu individuaci, která se odehrála ve sféře myšlení, vzdělání a kreativity. Pro „osvobozené“ tělo bylo nutné vynalézt a rozvinout náhradní způsoby uplatnění. Při postupném pronikání technologií myslí je podobným způsobem osvobozována mysl, takže se nezdá, že by se nové cesty individuace mohly otevřít ve sféře myšlení a vzdělání jako tomu bylo při první vlně proletarizace. Naopak se obrovským tempem rozvíjí náhradní způsoby uplatnění pro mysl, a to zejména v oblasti médií a mediálních produktů.

⁴⁰ TODD, E. *Après la démocratie*. Paříž, Gallimard, 2008. Todd ukazuje, že po dlouhých desetiletích postupného nárůstu univerzitně vzdělané populace narazil systém na své meze a tento nárůst se prudce zpomalil.

Tvůrčí a individuální potenciál můžeme hledat na straně techniky a nových možností, které člověku nabízí; ve spřážením člověk-technika a v propojenosti technosféry, jejíž jsme součástí. Vilém Flusser ukazuje, že pokud se nám podaří zaujmout k těmto procesům správný postoj, mohou vést k další vlně odkouzlení světa a k hluboké revoluci (viz kapitola 6.2). Michel Serres zase zkoumá možnosti dnešních mladých lidí, před kterými se otevírají nové horizonty⁴¹, přičemž věnuje zvláštní pozornost tomu, jak dnešní děti od malička doslova srůstají s klávesnicemi a dotykovými displeji, se kterými si hrají podobně, jako když si hraním venku zdokonalují motorické schopnosti. Tím, že se technologie myslí stávají součástí našich kognitivních procesů, otevírají cestu novým způsobům „myšlení“ stejně jako kdysi abeceda a kniha. Problém spočívá v tom, že tyto nové způsoby se mohou jevit jako úpadkové ve srovnání s dřívějšími mody myšlení, na jejichž základě je definovaná kultura (viz citát z Faidra na začátku této práce). Je tudíž obtížné identifikovat individuální potenciál nové technologie myslí na základě analýzy kulturního prostředí, které právě zaniká. Přestože je poměrně snadné zachytit jednotlivé rysy změny, zachytit tuto proměnu jako celek je z přítomnosti takřka nemožné.

Mezi individuálními možnostmi, které nové technologie myslí nabízí, můžeme vyzdvihnout například integrující potenciál techniky, který umožňuje vytvářet, řídit a smysluplně propojovat stále větší komunity. Ztráta individuálních schopností je tak kompenzována na úrovni kolektivního „organismu“ (v schellingovském smyslu), přičemž tento proces zasahuje i samo pojetí vlastní identity. V třicetiletém kmenu totiž každý jedinec musí být mnohem samostatnější a musí mít úplně jiné znalosti než jedinec žijící v mnohamilionovém velkoměstě. Už první vlna proletarizace tak vytvořila v jedinci prostor pro „davového člověka“ velkoměsta, jak ho popsal například Ortega y Gasset⁴², čímž otevřela potenciál individuaci vedoucí ke specializovanému a tolerantnímu člověku moderního velkoměsta. Informační a komunikační technologie tuto integrující dimenzi dále prohlubují, když do kolektivního organismu propojují jedince bez ohledu na místo jejich geografického pobytu a vytvářejí virtuální prostředí, která zakládají nové komunity a na ně napojené identity, přičemž přechody mezi různými identitami jsou stále plynulejší⁴³. Tato individuální

⁴¹ SERRES, M. *Petite Poucette*. Le Pommier, 2012. „Nápad na knihu mě napadl v metru, když jsem pozoroval dívku, jak ťuká do klávesnice mobilního telefonu s takovou obratností, jaké nejsem schopen. Pokusil jsem se pochopit nové možnosti, které jsou v ní vepsány.“ „Moteurs de recherche“ in *Philosophie magazine* n°9, 2012.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J. *Vzpouřavá dáma*, Naše Vojsko, 1993.

⁴³ Tato tendence byla velmi dobře zachycena ve sci-fi literatuře. Například v románu Paula Melka „Prstenc singularita“ (Praha, Laser books, 2012) je hlavním hrdinou kvintet geneticky modifikovaných bytostí, které fungují jako jeden celek, jehož schopnosti daleko převyšují schopnosti jednotlivce. Každý z členů kvintetu je sice schopen samostatné existence, ale bez svých dalších částí se cítí nekompletní, zmrzačený a neschopný dosáhnout konsenzu, rozhodnutí.

tendence by se dala přirovnat k rostoucímu mraveništi, kde je každý jedinec stále více a více integrován do procesů a činností mraveniště jako celku, zároveň je však nenahraditelný a vyznačuje se vlastní psychickou individualitou. Utopie o Robinsonovi, která směřovala k rozvinutí schopností a samostatnosti jednotlivce byla nahrazena utopiemi o kyberprostoru, kde jsou možnosti každého jedince znásobeny existencí sítě.

Informační technologie také vedou ke zrušení opozice mezi technicky vzdělaným inženýrem, který produkuje technické předměty, a uživatelem, který je odsouzen do role jejich konzumenta. Hranice mezi uživatelem a technickým tvůrcem se na internetu zeslabuje a každý internaut je ať chce nebo nechce zatažen do dalšího vývoje internetových aplikací. Jedná se mimo jiné o značné rozšíření veřejného a politického prostoru, i když v počátcích internetu tolik vychvalovaná pluralita se brzy ukázala být spíše jiným způsobem ještě hlubšího sjednocení pohledů a způsobů myšlení, než jakým kdysi byla televize⁴⁴.

Tyto individuační tendence zde uvádím jenom jako příklad, podrobnějšímu zkoumání těchto procesů se budu věnovat v dalších kapitolách. Zde šlo o to ukázat, že i proletarizace ducha otevírá nové možnosti psychické a kolektivní individuace a nelze ji proto jednoznačně odsuzovat jako příčinu desindividuace a kulturního úpadku.

3.3. *Hranice proletarizace, neredukovatelnost lidské existence?*

Situace starce z čínského příběhu je pro nás situací hypotetickou. Nemáme tuto volbu, nemůžeme stroj odmítnout, protože jsme součástí technosféry, rodíme se do ní a naše psychická individuace závisí na kolektivní individuaci a na kolektivních uspořádáních, které nás neformují jen jako lidské jedince, ale jako součást spřažení člověk-technika.

Blumfeld popisuje svůj pokus uniknout na určitou dobu vlivu techniky a stáhnout se do poustevnického ústraní se starými dobrými knihami. V okamžiku osvícení mu však dochází, že takový únik je marný. Nejenže prostředí kolem něj se hemží různými druhy elektromagnetických vln, nejenže je bez přestávky vystaven „smyslovým orgánům“ satelitů. Nové technologie se už usídlily v jeho hlavě, formovaly jeho myšlení⁴⁵. Individuační proces

V románu Alaina Damasia *La horde du contrevent* (La Volte, 2004), je hlavním hrdinou ještě větší skupina dvaceti tří lidí, jejichž místa a funkce jsou přesně vymezeny, ale kteří mohou fungovat a uspět jen společně. Právě popis míst, funkcí a spolupráce ve skupině tvoří velkou část vyprávění, jehož vypravěči jsou členové skupiny, kteří promlouvají jeden po druhém a vnášejí do vyprávění svou funkci a osobitost.

⁴⁴ Viz můj článek *Televize. Fenomenologická analýza diváckého prostoru*, *Iluminace*, 4/2005.

⁴⁵ Blumfeld, S. M., „Walden aneb zpráva o životě bez médií“ in *Revue Prostor* č. 89, 2008.

nejde obrátit zpátky, mohu se sice rozhodnout vzdorovat a nepoužívat mobilní telefon nebo počítač, ale proměně myšlení produkované technologiemi myslí tím neuniknu.

V rámci dosud nastolených úvah, lze tvrdit, že každý lidský potenciál, který může být technikou extendován a exteriorizován, také dříve nebo později technikou rozvinut bude. Klade se tak před námi zásadní otázka hranic tohoto procesu. Pokud by tento proces neměl žádné hranice, byly by vposled všechny lidské schopnosti rozvinuty technikou a člověk by se v tomto individuálním procesu postupně úplně ztratil, protože by se cele přeměnil ve své technické extenze, biologické by se zcela rozplynulo v technickém. Stal by se obětí konečné proletarizace, která by už neotevírala cestu nové psychické a kolektivní individuaci. V této extrémní vizi by se vše lidské postupně rozpustilo a trojjediná individuace (technická-psychická-kolektivní) spřažení člověk-technika by se redukovala na jedinou dimenzi technické individuace, v níž by postupně ztratilo smysl odkazovat k jednotlivé lidské bytosti, protože autonomní celek lidského individua by se sám rozpustil na vyšších úrovních organizace technosféry. Také opozice biologické-technické by ztratila smysl, protože biologie by se stala součástí techniky.

Myšlení a rozum byly dlouho vnímány jako nezcizitelné výsady člověka a prudký nástup technologií myslí proto otrásá nejenom vnímáním vztahu člověka a techniky, ale především vnímáním lidské identity, kantovská otázka „co je člověk“ dostává zcela nový smysl. Kde tedy hledat to neredukovatelné, neextendovatelné a existuje vůbec něco takového, co by zajišťovalo přítomnost člověka jako biologického organismu v souspřeží člověk-technika? Uvažujeme-li v pojmech individuace, stává se bezpředmětným hledání něčeho takového jako je lidská přirozenost, protože s individuací vše podléhá neustálé proměně, jednotícím principem je proces stávání, nikoli bytnost.

Naše úvahy ukázaly, že člověka i technika se rozvíjejí a individuují v rámci spřažení člověk-technika, které je hybným principem jejich společné trojjediné individuace. A do tohoto spřažení člověk není zapojen jen skrze potenciály, které v něm dřímají, ale především jako lidská bytost se svými touhami, obavami a potřebami, které se vyvíjejí společně se spřažením člověk-technika a které jsou extendovány a exteriorizovány stejně tak jako naše síla, obratnost nebo kognitivní schopnosti.

Tímto tázáním se otevírá otázka *autonomie technologií myslí*: viděli jsme, že nástroje se v další fázi vývoje v podobě technických individuí osamostatnily od lidského těla, lze identifikovat podobný proces i u technologií myslí?

Jazyk, abeceda, matematika nebo algebra jsou s lidskou myslí propojeny podobným způsobem jako nástroje s lidským tělem: srůstají s lidskou myslí, kterou rozvíjejí a proměňují. Mohou být sice exteriorizovány ve formě knih a jiných způsobů záznamu, z těchto je však dokáže „oživit“ zase jen lidská mysl. Se stroji jako je například kalkulačka, získávají technologie mysli větší autonomii, ale jejich existence a činnost nemá smysl, pokud je oddělená od lidské mysli, která je používá a navíc srůstají s lidským tělem, které se rozvíjí tak, aby se jim přizpůsobilo – psaní na klávesnici či psacím stroji, vyřukávání zpráv na mobilních telefonech či výpočtů na kalkulačce, „swypování“ či citlivé dotýkání na tzv. chytrých telefonech mohou sloužit jako příklady propojení technologií mysli s lidským tělem⁴⁶. To se změní teprve s počítači, které mohou trávit dlouhý čas prováděním výpočtů (gramatizovaných gest lidské mysli) bez přímé komunikace s člověkem. Ale i v případě takovýchto technických individuí mají jejich výsledky či výstupy smysl jedině v interakci s člověkem, kterému jsou určeny⁴⁷. Člověk ve svém spřažení s technikou propůjčuje smysl existenci technických individuí, která tak nemohou být nezávislá a autonomní, což platí i pro technická individua rozvíjející schopnosti těla. Přestože tedy z „člověka“ technika postupně vyvlastňuje různé schopnosti, které rozvíjí nezávisle na něm, člověk zůstává *nositelem smyslu souspřeží člověk-technika* a tento smysl je kultivován v rámci psychické a kolektivní individuace. Totéž ostatně platí i o autonomii technických individuí rozvíjejících schopnosti těla.

Prozkoumáme-li základní role, které člověk hraje vzhledem k technice, můžeme identifikovat tři hlavní: roli technika-vynálezce, kterou doplňuje role technika-údržbáře, roli dělníka či servomechanismu a roli koordinátora či organizátora technických zařízení⁴⁸. S rozvojem technických individuí a s tím, jak tyto nahrazují strojové činnosti, se postupně ztrácí role dělníka či servomechanismu (zároveň s tím se proměňuje význam práce, která se stává historickou figurou vynořující se a zanikající společně s jistou fází vztahu mezi člověkem a technikou) a na důležitosti naopak nabývá role organizátora technických zařízení, která je však přímo propojena s rolí technika-vynálezce. A přestože technická individua jsou

⁴⁶ Je zřejmé, že kdybychom zkoumali hranici mezi technologiemi mysli a těla, ukázala by se vágnost této hranice. Rozdělení těchto sfér musí být proto vnímáno jen jako předběžné a pracovní – v důsledku je každá technologie jak technologií mysli, tak těla. Jako lovec s lukem přemýšlí jinak, než lovec bez luku, stejně tak se proměňují gesta a fyzické pohyby člověka disponujícím chytrým telefonem. V důsledku tedy můžeme vnímat technologii mysli jako technologii operující na hlubší rovině souspřeží člověk-technika.

⁴⁷ V této souvislosti si nelze nevzpomenout na scénu s už citovaného Trevisova románem *Zpěv drozda*, v níž hlavní hrdina najde útočiště v plně robotizované továrně, která už stovky let vyrábí topinkovače. Z linky ale nevychází žádný hotový výrobek, protože v mašinerii vznikla drobná chyba a tak hlavní robot, který kontroluje vyrobené topinkovače, všechny posílá zpátky do šrotu, z nějž se vyrábí nové topinkovače.

⁴⁸ Ortega y Gasset mluví o rozdělení technika a dělníka, kteří předtím společně působili v řemeslníkovi (*Úvaha o technice*, str. 64), o roli člověka jako organizátora a dirigenta technických předmětů mluví opakovaně Simondon.

schopná koordinovat činnost jiných technických individuí a i v této činnosti to dělat mnohem účinněji – mohou sledovat mnohem větší množství indikátorů a rychleji vyhodnocovat obrovská kvanta dat – musí být i tato organizující technická individua začleněna do celku uspořádaném člověkem tak, aby mu dával smysl.

Přestože technika je stále silněji zapojována i do procesů vynalézání a koordinace techniky, a vynálezce se stále více stává programátorem, který píše pro stroje, a koordinace se s rozrůstáním technosféry stává stále otevřenější (ve smyslu otevřeného systému), zdá se, že člověk⁴⁹ je stále garantem a nositelem smyslu těchto praktik, přestože smysl celého individuačního procesu ho transcenduje a dlí v neznámu.

3.4. Individuace nesená technikou? Vytěsňování techniky: technika kontra kultura.

Ve srovnání s množstvím kritických analýz vztahu stroje a člověka najdeme alespoň na poli filosofie 20. století daleko méně hlasů, které se pouští do analýzy konkrétního technického vývoje a jeho vztahu k člověku. Nejedná se o nahodilý fenomén, nýbrž o mezeru, kterou můžeme v různých podobách zahlédnout v celé řadě oblastí: symptomatický je například příkop oddělující tzv. exaktní vědy od věd o člověku nebo napětí panující mezi technikou a kulturou; o mezeře svědčí také podezřívavá nedůvěra, která charakterizuje přístup aristokrata či intelektuála k technice. Technika je tak jednak odmítána jako špinavá a podezřelá, jednak je protěžována jakožto zdroj ekonomického zisku. Kultura a filosofická reflexe proto často vnímá techniku jako nepřítele, který jí bere prostředky a který stojí za fenomény, které taková reflexe bude vnímat jako úpadkové. Uzavře-li se však v této pozici, upadá do jednostrannosti a přehlíží techniku v její tvůrčí, individuační a kulturní funkci.

V knize „O způsobu existence technických předmětů“, která poprvé vyšla v roce 1958 se Gilbert Simondon pouští nejen do analýzy vztahů mezi technikou a kulturou, ale snaží se položit základní kameny pro filosofickou analýzu techniky, jejího vývoje a její specifičnosti. O temnosti místa, které Simondon otevřel, svědčí fakt, že jeho analýzy nevzbudily za jeho života větší pozornost a jsou znovuobjevovány teprve od 90. let 20. století, když jedním z hlavních impulzů pro znovuobjevení Simondona byl jeho vliv na myšlení Gillesse Deleuze. Simondon napsal svou práci o technickém předmětu, ve které studuje „technická individua“

⁴⁹ V této souvislosti vyvstává najevo, jak je problematické mluvit v této souvislosti o „člověku“ – tento pojem se stává nejasným a rozmazaným, jelikož na jedné straně nacházíme kontinuitu živých bytostí a na straně druhé kontinuitu přechodu mezi biologickým a technickým.

v kontextu jejich individuace a různé typy myšlení, které charakterizují rozvoj techniky a rozvoje jiných sfér lidské aktivity, krátce po dokončení svého hlavního díla *L'individuation sous la lumière des notions de forme et de l'information*, které se zabývalo psychickou a kolektivní individuací a ve kterém rozpracoval pojmový a myšlenkový aparát založený na principu individuace – právě pojem individuace otevírá možnost analyzovat technické předměty ve vztahu k lidskému světu. Ve svém díle rozvinul individuaci jako základní epistemologický pojem a rozlišil a propojil technickou, psychickou a kolektivní individuaci, čímž načrtl základní kontury, ve kterých se pohybují v rámci této práce.

„Zneuznání stroje je nejsilnější příčinou odcizení v současném světě,“ píše Gilbert Simondon v předmluvě ke zmiňovanému dílu, „není to tedy odcizení způsobené strojem, ale neznalostí jeho povahy a podstaty, jeho nepřítomností ve světě významů a jeho opominutím v tabulce hodnot a pojmů tvořících kulturu.⁵⁰“ Kultura by měla být prostředím celistvé psychické a kolektivní individuace, jenže tuto roli neplní, protože z rozličných důvodů vytěšňuje stroj a technická individua jako něco cizího, přestože se jedná o lidské výtvořiny a o hlavní zdroj individuace. „Zejména protiklad mezi kulturou a technikou, mezi člověkem a strojem, je falešný a neopodstatněný; zakrývá pouze neznalost a resentment. Za snadným humanismem skrývá skutečnost bohatou na lidské úsilí a přírodní síly, kterou tvoří technické předměty, jež jsou mediátory mezi přírodou a člověkem.⁵¹“

Jestliže prvotní příčinou odcizení bylo, jak jsme ukázali, oddělení technického individua a člověka, cesta k překonání tohoto odcizení spočívá v přiznání lidského rozměru technickým individuím, respektive v přiznání zásadní role spřažení člověk-technika. Teprve pak můžeme zkoumat technické předměty v jejich realitě a ne z bezpečného odstupu „falešného humanismu“. To je podle Simondona úkolem filosofie, který svým významem přirovnává k podílu filosofie na zrušení otrokářství, protože se jedná o osvobození strojů od otrocké role služebníků a otevření potenciálu skrytého ve spřažení člověk-technika.

Nejedná se o novou situaci, k prohloubení příkopu mezi technikou a kulturou dochází vždy, když dojde k technickému převratu. „V dobách, kdy se techniky proměňují jen málo, nacházíme rovnováhu kulturního a technického obsahu dané civilizace. Avšak když se techniky promění, některé lidské fenomény tvořící kulturu se proměňují pomaleji a méně radikálně než technické předměty: soudní instituce, řeč, zvyky, náboženské rituály se proměňují pomaleji, než technické předměty.⁵²“ Kultura v takových momentech zaostává za

⁵⁰ SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paříž, Aubier, 1989, str. 9-10.

⁵¹ *Ibid.*, str. 9.

⁵² SIMONDON, G. *Psycho-sociologie de la technicité*. 1961, nevydaný text.

technikou, což vede k fenoménu, který Simondon nazývá ostrakizací nových technických předmětů kulturou. Ty jsou ostrakizovány „nikoli proto, že jsou technické, nýbrž proto, že přinesly nové formy, které jsou heterogenní vzhledem k již existujícím strukturám organismu Kultury.⁵³“ Tato Simondonova analýza doplňuje McLuhanovo chápání nástupu nových médií, které se prosazují nejprve nereflektovatelným způsobem, neboť proměňují vzájemné vztahy kognitivních funkcí, a dalekosáhlé dopady těchto změn mohou být analyzovány a integrovány teprve s odstupem. Obrana proti těmto změnám je životně důležitá, protože je v sázce psychická integrita jedince. Zpoždění kultury za technikou je tedy systémové, tudíž nevyhnutelné, a ve společnosti postavené na technologickém rozvoji by mělo být vyrovnávání tohoto zpoždění nejen tematizováno, nýbrž také zvládnuto v rámci politického systému (tedy na rovině kolektivní individuace).

V této souvislosti není problémem technika jako taková, nýbrž naše chápání techniky, náš přístup k ní, čas, který je potřeba k její integraci do kulturní sféry, a odmítnutí, kterému je vystavována. O tom, že příkop, který nás od ní dělí, od časů Simondonovy analýzy nezmizel, nýbrž se naopak zvětšuje, svědčí například upadající zájem o technické obory nebo nechuť k matematice a technickým podrobnostem v literatuře popularizující vědu a techniku a v médiích. Naopak konstatujeme, že s rozvojem nových technologií, které jsou stále vzdálenější bezprostřednímu intuitivnímu pochopení, a se vzrůstající rychlostí technické individuace se tento příkop prohlubuje do té míry, že kultura začíná vnímat techniku jako nebezpečí, které ji hrozí zničit. V termínech jungovské psychologie můžeme říct, že vytěšňováním techniky zneuznáváme kus sebe sama, který se stává součástí našeho kolektivního stínu⁵⁴, což vede buď k démonizaci, nebo k idolatrii techniky.

Opozice mezi technikou a člověkem může být podle Simondona překonána přiznáním lidské stránky techniky, „lidského gesta, které ztuhlo a vykrytalizovalo do struktur, které fungují.⁵⁵“ Podaří-li se nám tato integrace, člověk už se nebude vnímat jako servomechanismus stroje, ani jako „hlídač bandy otroků“. „Člověk je neustálým organizátorem společnosti technických předmětů, které ho potřebují stejně, jako potřebují hudebníci dirigenta. Dirigent může řídit hudebníky jedině proto, že hraje hudební kus stejně jako oni, stejně intenzivně jako oni všichni; (...) Funkcí člověka je tak být neustálým

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Jungův pojem stínu zahrnuje tu část naší osobnosti, kterou odmítáme a vymezujeme se vůči ní. Stín je častým zdrojem projekcí, kdy vlastnosti, které odmítáme u sebe sama, promítáme na jiné osoby či předměty.

⁵⁵ SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*, str. 12.

koordinátorem a vynálezcem strojů, které jsou kolem něj. Být *mezi* stroji, které operují společně s ním.⁵⁶

Starcovo dilema v historce, kterou jsem uvedl tuto kapitolu, by ze Simondonovy perspektivy bylo únikem před individuací a bylo by nesené úzkostí postavit se této technické stránce nás samých, přijmout to strojové v nás, rozvinout potenciál, který je v této stránce skryt. Využívat techniku pak znamená přitakat naší lidskosti, pustit se do dobrodružství, které je riskantní a nebezpečné, ale které leží na cestě stávání se člověkem, na cestě člověka jako mostu ke své budoucnosti. A jestliže se „technické individuum stává načas protivníkem člověka, jeho konkurentem, pak proto, že člověk v sobě soustředil technickou individualitu v době, kdy existovaly jenom nástroje; stroj zaujímá místo člověka proto, že člověk zaujímal místo stroje, nositele nástrojů.“⁵⁷

Základním společným individuačním rysem techniky a člověka by tedy byl proces, ve kterém člověk za pomoci svého niterného vztahu s technikou exteriorizuje vše, co lze převést na techniku, na „technické individuum“, které v něm dřímá, čímž osvobozuje to lidské v sobě, stává se člověkem, který je oním „provazem nataženým nad propastí, provazem mezi opicí a nadčlověkem“, o kterém mluvil Nietzscheův Zarathustra⁵⁸. Nebo řečeno jinak, v širším kontextu, biologická sféra se polidšťuje exteriorizací do techniky, čímž se na jedné straně osvobozuje od biologického (zvířecího) a na druhé straně od toho technického, strojového, které provází její každodenní pobývání. Tento proces otevírá psychickou a kolektivní individuaci a stimuluje ji.

To je možné jen za spoluúčasti vědy a je to provázeno hlubším poznáním světa a jeho zákonů. Simondonův postoj může připomínat tradiční technooptimismus, který byl charakteristický pro osvícenskou filosofii a který je ze všech stran kritizován zejména v kritice technovědy. Zásadní rozdíl však tkví v tom, že Simondon netvrdí, že technika přináší ráj na zemi, ani že je nositelem neproblematického pokroku, nýbrž že technika je součástí lidské sféry a že rozvoj techniky a technického myšlení je neoddelitelnou součástí psychické a kolektivní individuace. Ve spřažení člověk-technika se s rozvojem techniky v procesu psychické a kolektivní individuace stává člověk a lidstvo lidštějším, humanističtější, poznává sebe sama. Riziko s tímto procesem spojené je individuačním rizikem.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, str. 15.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc, Votobia, 1995, úvod.

3.5. Stroj a existence, noční tvář techniky

Jelikož jsou stroj a technika součástí člověka – ve formě spřažení člověk-technika – a rozvíjí potenciality v něm skryté, nelze je oddělit od existenciálního základu, který vymezuje a určuje naši existenci, od tužeb, snů, od vůle k moci, bytí ke smrti a dalších mocných hybatelů lidského jednání. Nejde zdaleka jen o možné použití techniky, které by bylo určováno těmito silami, a které lze tak snadno interpretovat jako zneužití, ale o nejhlubší motivace, které nás puď k dobrodružství pokroku a techniky, jedná se o temné stránky dirigenta, který podle Simondonovy metafory řídí technické nástroje, které ho obklopují, a vynálezce, který se snaží řídit a ovlivňovat cesty vlastní individuace.

Ostatně technika byla vždy ponořena do *imaginaire*, probouzela nesčetné sny a fantazie o možnostech, které člověku nabízí. Obraznost pohání vynálezce při koncipování technických předmětů, které dále podněcují obraznost. Tato obraznost je navíc úzce propojena s „magickými“ schopnostmi člověka: technika umožnila člověku realizovat takřka všechno, o co kdy usilovali čarodějové a co se mělo stát předmětem magie, jen k tomu nedospěla na základě magických, tedy vnitřních sil, nýbrž exteriorizací – člověku se nepodařilo vzlétnout vlastními silami, ale postavil si letadla a rakety, které mu sen zprostředkovaly v jiné podobě. Technika je v tomto smyslu magickou, protože výsledky, kterých dosahuje, působí na člověka neobeznámeného s technickými principy (a ostatně i na toho, kdo je zná) jako zázrak. Tuto magii techniky často spatřujeme nejen v očích dítěte fascinovaného výkony techniky, je součástí naší každodenní zkušenosti.

„Stroje jsou vlastně jak dcerami, tak matkami fantasmat, které bychom měli kvalifikovat jako meta-fyzická,“ píše Jean Brun v knize *Le rêve et la machine*, v níž se zabývá právě fantazijním a existenciálním rozměrem techniky, „nejsou to jen organické projekce ve službách *taktiky života*, který se snaží dobít a přetvořit prostředí, jsou především součástí *strategie existence*, která se snaží osvobodit od své vlastní podstaty a dát vzniknout nové Bytosti. Utilitární funkce stroje tedy představuje jen jeho denní tvář a je třeba vynést na světlo jeho snovou tvář. Neboť zrozen z tvůrčí imaginace, stroj navrácí imaginárnímu to, co do něj toto vložilo, protože mu na oplátku otevírá pole, které sotva zahlédlo.⁵⁹“

Technika je podle Bruna cestou, jak se osvobodit od omezení vlastní existence, jak se vysvobodit z lidského údělu a otevřít cestu k tomu stát se někým jiným. Jeho slova dnes vrací ozvěnou fantasmagorické snění o kybernetické věčnosti nebo naděje vědců na překonání procesů stárnutí a odložení smrti, které se staly součástí imaginária dneška, kdy snění o

⁵⁹ BRUN, J. *Le rêve et la machine. Technique et Existence*. Paříž, La table ronde, 1992, str. 14-15.

„transhuman“, o překonání lidství s rozvojem syntetické biologie, nanotechnologií a genetiky opustilo stránky knih a plátna kin, aby se stalo tématem vědeckých diskusí a vizí budoucnosti.

Narážíme na *hybris* spojenou s technickou civilizací, na pýchu, které se nechtěl poddat stařec v historce Mistra Čuanga. Není však tato *hybris* lidským údělem, nebo alespoň údělem, který si zvolil Odysseus v kolébce západní civilizace? Protože touha stát se někým jiným je hybnou silou psychické individuace a v tomto smyslu je neoddělitelná od historie západního člověka. Jestliže technika vyrůstá z člověka, jestliže je jeho extenzí a jednou z dimenzí jeho psychické a kolektivní individuace, extenduje naše světlé, denní, i temné, noční stránky.

Jednou z temných stránek představují naše mocenské touhy, které technika pomáhá nést se stále větší silou a ničivostí. Většina nástrojů a strojů se může stát zbraní⁶⁰, a dějiny lidstva jsou plné válek a temných epizod. Dalo by se argumentovat tím, že temné stránky jsou součástí člověka a nelze je připisovat technice, která je neutrální. Na tento argument pěkně odpovídá McLuhan:

„Generál David Sarnoff učinil následující prohlášení: ‘Příliš snadno děláme z technologických nástrojů obětní beránky za hříchy těch, kteří se s nimi ohánějí. Produkty moderní vědy nejsou o sobě ani dobré ani špatné; jejich hodnotu určuje způsob jejich použití.’ To je hlas současného somnambulismu. Předpokládejme, že bychom řekli: ‚Jablečný koláč není o sobě ani dobrý ani špatný; jeho hodnotu určuje způsob jeho použití.’ (...) Nebo ‚střelné zbraně nejsou o sobě ani dobré ani špatné; jejich hodnotu určuje způsob jejich použití.’ To znamená, že pokud střely zasáhnou ty správné lidi, tak jsou střelné zbraně dobré. Jestli televizní obrazovka střílí tu správnou municí na ty správné lidi, pak je to v pořádku. Nejsem perverzní. V Sarnoffově prohlášení nenajdeme nic, co by sneslo podrobnější zkoumání, protože nemá ponětí o povaze média, jednoho každého média, ve stylu skutečného Narcise hypnotizovaného amputací a extenzí vlastní bytosti novou technickou formou. (...) Generálu Sarnoffovi nedošlo, že každá technologie nedělá nic jiného, než že se *přidává* k tomu, co jsme.⁶¹“

Jinak řečeno: technika nemůže být neutrální, protože nás individuuje, je jedním z hlavních nositelů individuace. Dává nám větší moc, která s sebou nese větší odpovědnost. Generál Sarnoff ve svém prohlášení odděluje techniku od člověka, který s ní zachází, ale uniká mu stupeň naší propojenosti s technikou, uniká mu fakt spřažení člověk-technika. Technické předměty jsou naše extenze, o kterých nelze uvažovat jako o něčem na nás

⁶⁰ Jean Brun jde dál a tvrdí, že „posláním každého nástroje je stát se zbraní“ (*Ibid.*, str. 17), nicméně tato formulace se mi zdá přehnaná.

⁶¹ McLuhan, M. *Understanding media*, str. 11. O amputaci a fascinaci technikou pojednává kapitola o dopadech techniky na lidské tělo.

nezávislém. Střelné zbraně nebo televize, o kterých se mluví, jsou jako končetiny a smysly našeho těla a proměňují nás stejně, jako by nás proměnilo, kdybychom získali další končetinu nebo třeba ztratili oko⁶². Jinak řečeno, člověk disponující střelnou zbraní nebo počítačem se v jistém slova smyslu stává jiným živočišným druhem a daná technologie je činitelem této proměny.

Technika jako naše extenze pomáhá uspokojovat jednak naše potřeby, jednak naše touhy. Psychoanalýza ukázala, že naše touhy nejsou racionální, nýbrž pudové, a je úkolem výchovy a civilizace, aby v jedinci vytvořily mechanismy, které umožní jejich sublimaci a integraci, jak na rovině psychologické, individuální, tak na úrovni kolektivní, civilizační. Individuace technikou tedy musí být provázena psychickou a kolektivní individuací, která je jedinou účinnou ochranou před ničivým potenciálem technikou extendovaného člověka.

Brun ve své analýze pokračuje: „Člověk žádá po stroji, aby mu proklestil cesty vedoucí pryč z jeho lidského stavu, očekává od něj spásu, jež by ho vytrhla jemu samému; proto mu nevědomě svěřuje skutečný eschatologický úkol. Úkol, jehož „lest“ se skrývá v tom, že se představuje jako vědecké dobývání prostoru a přírody nesené osvobozujícím pokrokem.“⁶³

Podle Bruna tedy používáme techniku jako únik, jako výmluvu z našeho lidského údělu. Pro Brunovu hypotézu lze najít celou řadu podpůrných argumentů: ostatně nepřiznává naše kultura své snění o nesmrtelnosti a o spáse z bytí ke smrti tím, že se snaží vytěsnit stáří a smrt jako něco nepřístojného? Neleží snad víra v posmrtný život a hledání věčného života hluboko v základech naší civilizace? Jenže není naším údělem právě snění o úniku z lidského údělu a úsilí o transcendenci tohoto údělu? Brunův argument tak otevírá hlubokou souvislost mezi technikou a náboženstvím, protože jak technika, tak náboženství představují bránu k transcendenci naší existence a nesou s sebou silný eschatologický rozměr.

Jenže transcendence a eschatologie otevíraná technikou už není založená na úsilí ducha, už se nejedná o nejzazší cíl psychické individuace. Primární jsou v tomto procesu technická a kolektivní individuace, psychická přichází teprve dodatečně, situace je tedy opačná než v případě náboženské transcendence.

Technika se z extenze stává protézou nikoli už našich schopností a potencialit v člověku ukrytých, ale „protézou já“⁶⁴, na jejímž základě si můžeme budovat falešná „self“ vytržená z existenciálního rámce a tím pádem i z našeho biologického těla a z reality. Výkony

⁶² Je zajímavé, že úplně stejný argument použil ředitel firmy Monsanto na obranu geneticky modifikovaných plodin ve filmu Marie-Monique Robin, *Le monde selon Monsanto*, Arte, 2009.

⁶³ BRUN, J. *Ibid.*, str. 15.

⁶⁴ CÉRÉZUELLE, D. *La technique et la chair*, str. 22.

našich technických extenzí mohou snadno vyvolat závrať a opojení zakrývající psychickou bídu vlastní existence.

Jenže ani lidský úděl či existenciální rámec není něco stabilního, co by nepodléhalo změně, co by bylo nezávislé na individuaci, naopak technika odjakživa člověka nejenom extendovala, ale proměňovala jeho lidský úděl a psychická diference a individuace probíhala souběžně s tímto procesem.

3.6. *Automat a robot*

Lidskou fantazii odjakživa podněcovala možnost automatického fungování strojů poukazující k jejich možné nezávislosti (byť zdánlivé) na člověku. První technické vynálezy ostatně měly náboženskou funkci a „v archaických kulturách bývá technik ztotožněn s mágem, který lidstvu přináší proceduru k transmutaci látky prostřednictvím imitace původních božských archetypů⁶⁵“. Stvořením automatu mág či technik opakuje božské gesto a v technice se tak rozvíjí „božská“ dimenze, kterou je člověk nadán. Automatické sochy prý dokázal vytvářet Daidalos a to prý tak dokonale, že je bylo třeba „svázat, aby neuprchly⁶⁶“, a filosofům byla prý často připisována schopnost vytvářet oživené hlavy, které mluví⁶⁷. Kabalistická tradice je spojena s příběhem o Golemovi a k alchymistické obraznosti zase neodmyslitelně patří homunkulus. Nástup industriální epochy zrodil mýtus o Frankensteinovi, autonomní bytosti stvořené člověkem díky znalostem, kterých nabyt, a ve 20. století přichází ve stejné linii imaginace představa robota, která se stala jedním z dominantních společenských mýtů společnosti, v níž technická individua postupně nahrazují lidskou práci.

V těchto představách se spojuje automaticčnost stroje s lidskou touhou vdechnout stroji život a vytvořit autonomní bytost. Stroj se stává „dítětem“ svého vynálezce, technika v těchto představách extenduje lidskou schopnost prokrece a vynálezce se stává jakousi lidskou obdobou stvořitele opakujícího božský akt stvoření. Spřažení člověk-technika se v těchto představách vysvobozuje od podřízenosti sledu biologických pokolení, jedná se o fantazie o osvobození člověka z jeho biologického těla a jeho proměnu v radikálně jinou bytost, fantazie umožňující zbavit se tíhy lidského údělu, otázky po budoucnosti lidstva, která je tímto stvořitelem aktem předána dál, odkloněna na jinou cestu.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 38.

⁶⁶ PLATÓN, *Menón*. Praha, Oikuméné, 1992, 97 a-c.

⁶⁷ CÉRÉZUELLE, *Ibid.* str. 39-40.

Automatické fungování stroje, tzn. jeho schopnost vykonávat nějaké pohyby či činnost bez spoluúčasti člověka, má velmi daleko ke svrchovanosti, jíž je nadán člověk. Automaticnost stroje je tak spíše vyjádřením neměnného pohybu sfér, dokonalého fungování světa podle skrytých, božských zákonů.

Simondon ukazuje, že „automatismus představuje dosti nízký stupeň technické dokonalosti. (...) Opravdové zdokonalení stroje, o kterém můžeme říci, že zvyšuje stupeň technicity, odpovídá nikoli nárůstu automaticnosti, ale naopak faktu, že fungování stroje v sobě skrývá určitou volnost neurčitosti. Právě tato volnost umožňuje stroji, aby byl citlivý na vnější informaci. (...) Stroj nadaný vysokou technicitou je otevřeným strojem a soubor otevřených strojů předpokládá člověka jako neustálého organizátora.⁶⁸“ Simondon tedy tvrdí, že s rostoucí technickou dokonalostí (technicitou) roste otevřenost stroje, tudíž jeho schopnost reagovat na informace zvnějšku, přičemž automat je naopak uzavřený, funguje sám od sebe.

Stroj v sobě spojuje kauzalitu s finalitou – na základě kauzálních souvislostí vykonává činnost definovanou finalitou cíle. Kauzalita stroje může skrývat možnosti vstupu – ať už ze strany prostředí, jiného stroje nebo člověka -, tedy možnosti reagovat na informaci. U plně automatického stroje je kauzalita totální.

Rozvoj informatiky a automatické sféry s vyšší technicitou ostatně tuto Simondonovu tezi potvrzují. Dnešní automatické stroje mohou být vybaveny četnými percepčními orgány a automat dokáže zpracovat data, která k němu těmito orgány přicházejí a reagovat na ně, dokážou si dokonce najít zdroje energie. Mluví se proto o různých stupních autonomie stroje a dosažení větší autonomie současných robotů je jedním z hlavních cílů práce mnoha vědeckých a inženýrských týmů. Přesto mají tyto roboty jen málo společného s bytostmi, jimiž se hemží sci-fi romány.

Onen mytický robot je oživený automat, který dospěl k jistému stupni vlastní vůle, a z jistého pohledu se tak vlastně stal simulakrem člověka a protikladem automatu. Zatímco existující roboti se nevyvíjejí naší definici techniky jako extenze a exteriorizace potenciálů ukrytých v člověku a jsou tak součástí spřažení člověk-technika, specifikum mytického robota tkví v jeho vytržení z tohoto řetězce a v naplnění fantazie o oddělení technické sféry od biologické a o definitivním opuštění člověka jako nepotřebné, historické figury, pouhé fáze v evoluci techniky (v naplnění fantazie, kterou jsme ukázali jako utopickou).

⁶⁸ SIMONDON, G. *Du monde d'existence des objets techniques*, str. 11.

Simondon hned v úvodu svého díla o technických předmětech, jehož tématem je mimo jiné emancipace techniky, říká: „Chtěli bychom ukázat, že robot neexistuje, že to není stroj o nic víc, než je socha živou bytostí, že je pouhým produktem imaginace.“⁶⁹ Projekce, které stojí za figurou robota, jsou pro něj jednou z příčin vytěšňování a démonizace techniky, jako takové je však bude nutno tematizovat.

Dlouhá tradice představ různých umělých bytostí a robotů svědčí o snadnosti, s jakou dokážeme projikovat svrchovanost a svobodnou vůli do technických předmětů a tedy s jakou dokážeme myslet rozpojení spřažení člověk-technika. Tuto snadnost ukazuje velmi pěkně Joseph Weisenbaum v souvislosti s malým počítačovým programem Elisa, který imitoval psychoterapeuta. Přestože se jednalo o velmi primitivní, kauzální program, „pacienti“ měli tendenci promítat do něj lidské postoje, a dokonce si chránit vlastní intimní sféru, když s ním rozmlouvali⁷⁰.

Kde se tedy bere tato snadnost? V dnešní době má většina z nás poměrně bohatou zkušenost se stroji a různými zařízeními, které nás obklopují a mezi kterými se pohybujeme, a jen těžko by nás napadlo připisovat těmto strojům vědomí či svobodnou vůli, a to bez ohledu na jejich technickou pokročilost. Přesto tyto stroje nazýváme roboty a v souvislosti s počítači mluvíme o umělé inteligenci a naplňuje nás emocemi snění o „transhuman“, o transčlověku, který bude splynutím člověka a techniky, nadčlověkem či vylepšeným člověkem s neuvěřitelnými schopnostmi. Krajní zastánci takového nadčlověka mluví o kompletním přenosu celé naší osobnosti z našeho lidského těla do informatických systémů a o kybervěčnosti, které tímto budeme moci dosáhnout.

Je zřejmé, že stroje jakožto naše technické výtvořky a úžasné výkony, kterých jsou schopny, nás fascinují. Navíc jsme svědky toho, jak technika ve stále prudším rytmu proměňuje náš život, a to způsobem, který nejsme schopni předvídat. Technika tedy v sobě skrývá budoucnost, a proto do ní naši budoucnost projikujeme. Magická dimenze skrytá v kabale či alchymii proto z techniky nezmizela, ale působí o to silněji, oč významnější místo dnes technika v našem životě zaujímá a působí na nás o to silněji, že si této magické dimenze nejsme vědomi. Dokonce by se dalo říci, že v dnešní technické době, která se pyšní tím, jak se díky pokroku vědy očistila od předsudků a projekcí, se *technika stala oním temným místem, kam technický člověk projikuje svou „duši“*.

Tento fakt ještě staví Simondonovo volání po studiu technického předmětu jako takového a po jeho začlenění do kulturní sféry, do jiného světla, neboť magická dimenze

⁶⁹ *Ibid.*, str. 10.

⁷⁰ WEISENBAUM, J. *Mýtus počítače*. Brno, Moraviapress, 2002.

techniky se skrývá, přestože leží v samotném centru fungování společnosti. Dokonce i technicky vzdělaní lidé snadno propadají magické fascinaci technikou, protože technické vzdělání samo o sobě neodkrývá sakrální dimenzi techniky a naši touhu transcendovat náš lidský úděl. Znalost, po které Simondon volá, také není znalostí technika, který je příliš pohlcen konkrétními technickými problémy. K porozumění technice nelze dospět pouhým studiem technických předmětů, „které mají být poznány na úrovni, na jaké se aktuálně nacházejí, ale [studiem] technicity těchto předmětů jakožto způsobu vztahu člověka ke světu mezi jinými mody, jako je náboženský a estetický modus.⁷¹“ Technicita představuje způsob vztahování se člověka ke světu, který se vyvíjí, a jejíž zákony je třeba nahlédnout.

Téma robota jakožto stroje, který se nám podobá, otevírá ještě jednu hlubokou existenciální otázku, a sice otázku hranice mezi člověkem a strojem. Strach tematizovaný často v literatuře i umění klade otázku identity robota a identity člověka, kteří se potkávají ve stejném světě. Blade Runner žije na hraně pochybnosti o tom, zda-li je člověkem anebo robotem, a tato pochybnost vytváří celý paranoidní systém, kdy se lidská společnost snaží chránit před svými dvojníky roboty vyrobenými pro jiné světy, ale vracejícími se na Zemi. „Strach, že nedokážeme rozlišit mezi člověkem a strojem je existenciálním strachem, a to nejenom v tom, že nedokážeme identifikovat doslova co je „lidské“ a co je kopie, ale proto, že nevíme komu můžeme svěřit své projekce. Nevhodný kontejner může mít strašné dopady na integritu a pojetí self.⁷²“ Tuto úvahu podporuje známý fenomén tzv. *uncanny walley*, podle kterého důvěra člověka v robota napodobujícího lidskou bytost narůstá, čím víc se tento robot podobá člověku, jenže v jistém okamžiku, když je podoba příliš veliká, dochází k prudkému propadu této důvěry; tento propad nepřestává, dokud nejsme přesvědčeni, že před sebou máme lidskou bytost.

Aby se naše lidská psychická individuace mohla v pořádku odvíjet, potřebujeme být obklopeni dalšími lidskými bytostmi a nejistota o jejich lidskosti je nejistotou v identifikaci a tedy ve vlastní identitě. Robot je pro naše projekce, které jsou základem vztahů, prázdnou skořápkou, která nám odráží zpět naši vlastní prázdnotu. Protiklad mezi člověkem a strojem z tohoto důvodu vnímáme velmi ostře, tento protiklad však zakrývá zásadní spřažení mezi člověkem a technikou. Strach starce, že se promění ve stroj, se ve figuře robota stává skutečností.

⁷¹ SIMONDON, G. *Ibid.*, str. 152.

⁷² SZOLLOSZY, M. „Why we are afraid of Robots? The Role of Projection in the Popular Conception of Robots“ in *Beyond AI: Artificial Dreams*. Plzeň, Západočeská univerzita, 2012.

3.7. *Magická aura kolem technických předmětů a jejich výkonů*

Ale vraťme se k fascinaci, kterou v nás mohou technické předměty snadno probouzet. „Po celou dobu strašily západní pojmosloví všechny typy dispozitivů, které se snažily uskutečnit myšlenku duchovního automatu, ať už se jednalo o stroje na myšlení, stroje na vědění, na pamatování nebo na organizování, nebo o algebru a univerzální kalkul. Všechny tyto podniky automatizace a mechanizace myšlení mají společné to, že se snaží díky poznání osvobodit existenci od omezení spojených s přirozeným údělem: od času, zapomnění, prostorového oddělení, od nastávání (*devenir*), od nahodilosti, neúspěchu a od smrti.⁷³“ Daniel Cérézuelle se v článku „Technika jako mýtus, idea umělého myšlení a mytogenní funkce techniky“ snaží ukázat, že magická fascinace, kterou v nás technika vyvolává, má metafyzické kořeny a že „vědě a moderní technice nelze porozumět bez odkazu na ontologický problém, který se snaží vyřešit. Z tohoto hlediska jsou „řešení, o které se moderní pokoušejí, analogické k řešením, které rozehrávaly magie, gnóze a hermetismus. V obou případech ten stejný dualistický kontext vytvořil stejnou vizi člověka jakožto operátora – mága nebo technika – který se díky svým talentům podílí na velkém díle: snaží se o transmutaci nehybného v živé a o sjednocení přírody do původní totality, ve které by se člověk přestal zakoušet jako vydělená bytost. Proto můžeme říci s Heideggerem, že bytností techniky a zvláště kybernetiky je metafyzika.⁷⁴“

Jako by produkce technických předmětů a zvláště autonomních strojů měla denní a noční tvář. Na jedné straně je realizací vědeckých a technických znalostí, které jsou podřízeny ideám finality a účinnosti tak, že se konkretizují v technickém předmětu, ale na druhé straně je tento technický předmět už v okamžiku své koncepce obklopen magickou aurou, která vzniká naší projekcí na tento předmět a která připisuje technickému předmětu možnosti a vlastnosti, které mu nepatří. Tímto způsobem se z automatu stává robotický dvojník člověka, z penicilínu zázračný všelék, z počítače myslící stroj budoucnosti a ze zkoumání vesmíru sen o dobytí vesmíru magicky ztvárněný vykročením prvního člověka na Měsíc.

Vyvstává nám tak další rovina příběhu Mistra Čuanga. Stařec tuší magickou auru, která stroj obklopuje a která mu hrozí tím, že ho odcizí vlastní existenci, protože ho nechá snít o uniknutí z lidského údělu, jehož některá omezení budou „vyřešena“ či překonána technikou.

⁷³ CÉRÉZUELLE, *Ibid.*, str. 32.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 47.

Tuší, že stroj je něco víc, než se zdá být, že v něm vzbudí sny, které ho připraví o jeho prostotu, protože už nikdy nebude moci být takový, jako je teď.

Pohled na parní lokomotivu nebo na startující raketu najednou úplně mění rámec sebe-identifikace. Vytvoření takového fascinující stroje přece znamená něco nesmírného, a toto nesmírné bylo dosaženo člověkem. Zakoušíme otřes, tremendum, nikoli však už před Božím dílem či Božím zjevením, ale před kolektivním dílem našich spolubytostí.

Magická aura kolem stroje nepatří ani ke stroji, ani k individuální existenci, ale ke vztahu mezi člověkem a strojem a ke společné individuaci, kterou existence takového stroje odemyká. První kroky člověka na měsíci jako kolektivní sen lidstva, který také všichni prožíváme jako společné dílo, jehož jsme nějak součástí, svou magickou aurou proměnily nejen naše prožívání sebe sama, ale eschatologický rámec kolektivní individuace. Kolonizace vesmíru se pak náhle jeví jako pouhý technický problém, který bude časem vyřešen, a snaha o dosažení tohoto cíle se stává konstitutivním mýtem naší společnosti. V technice se skrývá aspekt posvátného, které námi otřásá a o které na rozdíl od posvátna, které charakterizuje náboženskou zkušenost, neumíme pečovat.

Jestliže se technika stává protézou self, příklad návštěvy Měsíce ukazuje, jak tento proces funguje a že jej nelze chápat pouze negativně, ale spíše jako mechanismus spojující naši kolektivní a psychickou individuaci s technikou. Technika jako extenze člověka je totiž nejen extenzí našeho těla a mysli, ale také a především extenzí naší existence, a to nejen v negativním smyslu, ale ve smyslu existenciálních horizontů, eschatologických příběhů a individuálních forem. Magická aura strojů a technických předmětů vychází z možností těmito odemknutých, které se stávají předmětem snění a fantazmat, v nichž na sebe nabalují naše touhy a utvářejí tak náš existenciální a eschatologický rámec. Spíše než o magické auře bychom tedy mohli mluvit o sakrální dimenzi, kterou otevírají ani ne tak technické předměty, jako jejich výkony. Příkladem může být vypuštění první umělé družice v roce 1957, které v sobě z hlediska vědy neskrývalo nic převratného, které však probudilo kolektivní snění na planetární úrovni⁷⁵. Ne nadarmo se v této souvislosti mluví o zázracích techniky, a tyto zázraky mají hluboký dopad na systémy kolektivní a psychické individuace. Ve stejné době se objevují v masivnějším měřítku fenomény UFO, které ani církve nebude vykládat jako zázraky, kterým však bude v kolektivní imaginaci přisouzen význam technických předmětů a vyslanců jiných vyspělejších technických civilizací⁷⁶.

⁷⁵ SIMONDON, G. *Psychosociologie de la technicité*.

⁷⁶ Fenomén UFO v této souvislosti analyzoval C. G. Jung v knize *Tajemno na obzoru* (Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999).

Tyto procesy jsou nesený projekcemi, které nás klamou, jejichž obsah by však bylo třeba podrobněji prozkoumat, protože představují sakrální zkušenost individua technické éry, a protože jsou klíčem k pochopení oné noční tváře techniky, o níž je tu řeč. Tyto projekce sice mohou vést ke snahám o únik z existence a mohou podporovat vytvoření falešného self, jak tvrdí Jean Brun, ale ty samé projekce jsou zároveň nositeli individuálních příběhů a procesů, které dávají našim životům smysluplný rámec.

4) Technika jako sakrální objekt

4.1. *Technooptimismus a technofobie – technický předmět a zkušenost posvátného*

V této souvislosti se vynořuje otázka, proč vlastně vytěsňujeme techniku a technické předměty, jaké hybné síly nás pudí k tomu, abychom se otočili k technice zády a vnímali ji jako nelidskou, odkud se bere technofobie naší silně technizované společnosti? Stojí za tím podobné důvody, jaké jsme analyzovali v minulých kapitolách v souvislosti s roboty a sakrální dimenzí techniky?

Podíváme-li se blíže, vidíme, že zatímco na jedné straně je technický předmět vytěsňován, na straně druhé se stává předmětem takřka kultovní fascinace a péče, jak můžeme každodenně pozorovat v našem každodenním chování nebo v zájmu médií o nové technologie. Vytěsňován není ani tak technický předmět jako takový, jako jeho technická povaha, která je odsouvána jako něco vedlejšího a která se navíc s rostoucí konkretizací a složitostí technických předmětů stále více skrývá. Období technofilie a fascinace technikou se střídají s obdobími kritiky a odmítání techniky. Prvotní fascinace vyprchává a přichází fáze vystřízlivění, která je provázena odvratem od techniky. Kultura, která – jak jsme viděli – klopýtá za změnami přinášenými technikou, se ráda obrací proti ní a ukazuje na ni jako na viníka svého chatrného zdraví.

Jedním z důvodů vytěsňování techniky je její služebné postavení, její zdánlivě otrocká služba, která v kulturním člověku vzbuzuje pohrdání. „Ve starověku byla velká část technických operací vyvržena z oblasti myšlení: jednalo se o operace, které odpovídaly služebným zaměstnáním. Jako byli otroci vyvrženi z města, stejně tak služebná zaměstnání a technické předměty, které jim odpovídaly, byly vyhnány z universa diskursu, přemýšlivého myšlení a z kultury.⁷⁷“

S dalším vývojem sice některé kategorie technických předmětů získávají status objektů hodných myšlení, ale jiné jsou ze „vznešeného“ myšlení nadále vyvrhovány, než s nástupem industrializace „nastoupil skutečný převrat, který vytěsnil staré vznešené techniky (techniky zemědělství a chovu) do oblasti iracionálního, ne-kulturního; vztah k přirozenému

⁷⁷ SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*, str. 86.

světu byl ztracen a technický předmět se stal umělým předmětem, který vzdaluje člověka od světa.⁷⁸

Ale kritiku techniky nemůžeme odmítnout jako pouhou projekci stínu na základě vytěsnění technického předmětu, kritika techniky musí být základem pro vytvoření nového postoje, který už techniku nebude vyvrhovat z obce, nýbrž který ji bude chápat v souvislostech jejího vztahu s člověkem, z hlediska spřažení člověk-technika. Takový postoj však musí vzít vážně na jedné straně technickou stránku technických předmětů, to co Simondon nazývá technicitou, a na druhé straně fascinaci a strach, které technika vzbuzuje, takový postoj se musí postavit čelem stínu, který technika vrhá a který je, jak jsme si ukázali, stínem spřažení-člověk technika, který má svou individuální psychickou dimenzi i dimenzi kolektivní, jež se odráží především v kultuře.

Viděli jsme, že stroj a technika jsou na jedné straně vnímány jako základ a symbol naší civilizace, protože na nich stojí její úspěch, vývoj a růst, a stojí na ní také budoucnost člověka. Na druhé straně tuto technofilní stránku vyvažuje prudká a rozhodná kritika techniky nejprve ze strany filosofů, posléze ze strany různých hnutí a skupin, než se nakonec kritika technovědy dostane do politické sféry s nástupem a rozvojem ekologie, která se ostatně nepostavila proti technice, ale pootočila směr jejího vývoje a změnila porozumění technice.

Někteří z kritiků přitom přiznávají svou fascinaci technikou. Například Paul Virilio mluví o své fascinaci designem válečných strojů a jiných technických předmětů podřízených nějakému konkrétnímu cíli⁷⁹. Kritikům většinou nejde o odmítnutí techniky, nýbrž o pochopení a osvětlení dynamiky jejího vývoje a vztahů s jedincem a společností, které utváří. I Bernard Stiegler – který se hlásí k Simondonovi jako ke svému učiteli – říká v návaznosti na Simondona, že „toxická není technika sama o sobě: toxická je naše neschopnost řádně ji socializovat.“⁸⁰

Kritický postoj je v rámci psychické individuace důležitou součástí rozvoje všech potenciálů, kterými v preindividuální formě disponujeme. Například dítě se musí nejprve naučit využívat a rozvíjet svou sílu, aby se ji pak s pomocí kritického postoje naučilo ovládat a včlenit ji do celku vlastní osobnosti a stejné schéma platí i na společenské rovině pro kolektivní individuaci. Techniku v této souvislosti můžeme chápat jako jeden z takových potenciálů a kritiku techniky jako hledání hranic jejího rozvoje a použití.

⁷⁸ *Ibid.*, str. 87.

⁷⁹ Například ve VIRILIO, P. *Estetika mizení*. Červený Kostelec, Nakladatelství Pavel Mervart, 2009 nebo ve VIRILIO, P. *L'horizon négatif*. Galilée, Paříž, 1984.

⁸⁰ „Moteurs de recherche“, *Philosophie magazine* 9, 2012.

Téma techniky a stroje dnes vzbuzuje silné protikladné emoce, které je třeba interpretovat jako symptomy kolektivního psychického konfliktu, ve kterém je v sázce naše budoucnost. Nejedná se o žádný abstraktní konflikt, který by se odehrával mezi několika zasvěcenými, ale o vnitřní konflikt, jehož velká část je nevědomá a který všichni v nějaké podobě prožíváme, protože jsme s technikou v každodenním kontaktu a můžeme pozorovat, jak a s jakou rychlostí proměňuje nás i náš každodenní život.

Nepůjde nám tedy o to hájit či zastávat pozici technofilie, anebo techniku kritizovat jako nebezpečí, které hrozí zničit naši civilizaci, ne-li lidstvo jako celek, protože obě tyto pozice jsou živeny neanalyzovanými emocemi a pohnutky pro zaujetí jednoho či druhého postoje proto zůstávají z velké části skryté a nevědomé. Proto je třeba vzít vážně konflikt mezi oběma protikladnými postoji a pokusit se o jejich integraci porozuměním procesům, které k těmto postojům vedou.

Všichni jsme vystaveni působení magické aury technických předmětů, sakrálnímu vlivu jejich výkonů, které jsou ještě zesilovány marketingem. Technické předměty v nás probouzejí fantazie, s nimiž se pojí projekce nabyté silnými emocemi. Tento proces se s rychlým technickým vývojem opakuje, přičemž jsme zachytáváni do stále nových a nových projektivních pout.

Jung ukazuje, že tremendum a sakrální aspekt náboženských rituálů jsou úzce spojeny s individuálním potenciálem těchto rituálů. V dnešní době má silný individuální dopad právě používání nových technologií, které nás proměňuje na psychické i kolektivní rovině a proměňuje i naše prostředí. Předmět s magickou auroou se podílí na naší individuaci, což problematizuje porozumění našemu vztahu k dotyčnému předmětu a následné stažení projekce a oživuje ještě víc síť fantazijních vztahů, které s tímto předmětem navazujeme. Technika či technověda se totiž pro nás stala garantem reality a naší budoucnosti v podobném smyslu, jaký dříve plnilo náboženství. Taková analogie se nabízí, neboť jsme si ukázali, že vývoj techniky člověku nabízí proměnu jeho lidského údělu a přináší nové eschatologické scénáře (a také scénáře stvoření světa a jiné mytologické příběhy), čímž plní některé z klíčových funkcí náboženství.

Pro náboženství je podle Junga charakteristická zkušenost *numinózního*⁸¹, což je bezprostřední zkušenost, která se v každodenní zkušenosti dnešního člověka nejčastěji objevuje ve formě snu, ve formě psychosomatické nemoci nebo vize – je třeba zdůraznit, že se jedná o výjimečnou zkušenost schopnou otřást naším životem. K setkání s numinózním může dojít jedině na cestě individuace, a takové setkání je většinou provázeno psychickým otřesem, který má způsobit změnu vědomého postoje. Náboženská dogmata vytvářejí jednak rámec pro začlenění numinózního do psychické zkušenosti, jednak ve spojení s církví o numinózum pečují prostřednictvím různých rituálů.

Pro tezi o numinóznosti technických výkonů a předmětů s nimi spojených by svědčila síla konfliktu technofilie a technofobie a silné emoce, které jsou s konfliktem spojené. „Je vůbec podivuhodné, jak málo se vypořádáváme s numinózními předměty a jak namáhavá je tato konfrontace, pokud se jí člověk někdy odváží. Numinóznost předmětu člověku ztěžuje jeho myšlenkové zpracování, poněvadž je vždy komplikuje neoddělitelná afektivita. Člověk je tak na jedné straně pro i proti, a dosáhnout zde ‚absolutní objektivitě‘ lze ještě vzácněji než kde jinde.“⁸² V numinózním předmětu se podle Junga realizuje archetyp, ze kterého pochází afektivní síla numinózního předmětu, který pokud se aktualizuje v naší individuální zkušenosti, může způsobit hluboký otřes, který snadno naruší duševní rovnováhu či dokonce vyvolá duševní chorobu. Funkce náboženství spočívá potom jednak v péči o numinózum, které má zásadní individuální, a proto duchovní hodnotu, jednak ve vytvoření ochranných zdí, které jedince chrání před ničivou silou numinózního.

O tom, že se technika a fantazie s technikou spojené dotýkají numinózního, svědčí hnutí pseudonáboženského charakteru, jakými jsou scientismus nebo transhumanismus. Numinózní zkušenost je zakotvena v naší individuální psychické zkušenosti a je spojena s archetypy, tedy s archaickou a kolektivní vrstvou naší osobnosti. Je proto zajímavé, že technika a technické předměty se poměrně málo vyskytují v našich snech, daleko častěji se s nimi setkáme na rovině imaginativní, tedy na rovině bližší vědomím ovlivňovanému symbolickému životu.

Přestože tedy shledáváme jistou podobnost mezi magickou auru technických předmětů a magickou auru obklopující náboženské předměty, nebo jinými slovy mezi

⁸¹ Pojem ‚numinózum‘ zavedl Rudolf Otto v souvislosti s definicí posvátna a náboženství. Numinózum je bezprostřední zkušenost posvátného, transcendentního, „je buď vlastností nějakého objektu, nebo je to vliv nějaké neviditelné přítomnosti, která způsobuje zvláštní změnu vědomí.“ JUNG, C. G. *Psychologie a alchymie I*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 1999, str. 14. Numinózum je úzce spojeno s individuací, protože ukazuje směr, jímž by se vědomí mělo rozvíjet.

⁸² JUNG, C. G. „Odpověď na Jóba“ v *Obraz člověka a obraz Boha*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 2001, str. 400.

mystériem náboženského kultu a mystériem techniky, existují zásadní rozdíly v našem přístupu k těmto předmětům a v našem prožívání techniky. Existenciální a fantazijní sféra, která je s technikou spojená a která se živí magickou aurou technických předmětů, produkuje příběhy, které se stávají součástí našeho symbolického života, čímž integruje techniku do procesů psychické individuace. Ale zatímco náboženské mystérium musí být neustále opakováno a obnovováno, posvátné spojené s technikou vzniká spontánně s novými výkony techniky a s novými technickými předměty, přičemž tento proces je také provázen vznikem rituálů (prezentace nového iPhoneu). Technický člověk – abychom ho ustavili v protikladu k náboženskému člověku – žije ve světě, který má jiné uspořádání a jiné zákony než svět náboženského člověka. Ale mám za to, že i profánní svět technického člověka je nabyt posvátnem, které však není za takové označováno, i když je tak prožíváno.

Abychom lépe porozuměli těmto procesům, prozkoumáme podrobněji mechanismus projekce, skrze který se utváří fantazijní pouta mezi námi a technickým předmětem, a na proces psychické a kolektivní individuace, jak je popsal Carl Gustav Jung.

4.2. Mechanismus projekce

Projekce je mechanismus, kterým promítáme své vnitřní obsahy na jiné osoby, situace nebo předměty. V klasické psychoanalýze byl mechanismus projekce redukován na obranný mechanismus, jímž ego promítá afekty, které jsou pro něj nepřijatelné, čímž dochází k vnitřnímu rozdělení na pro ego přijatelnou vědomou část a nevědomí projikované mimo ego. Proti takové redukci stojí fakt, že projekce předchází vědomí a že je původnějším procesem, než je proces konstituce já. „Projekce je předvědomý, neintencionální proces, který je nezávislý na vědomí.“⁸³ Vědomí může vzniknout teprve v okamžiku, kdy začíná docházet ke stahování projekcí, čímž se zároveň vytváří energie, kterou vědomí disponuje. Projekce tedy nemůže být obranným procesem, kterým se já chrání, protože já z projekce teprve povstává. Projekce je tedy původní mechanismus charakterizující vztah člověka ke světu.

Projekce je zdrojem omylů, protože objektu, na který projikujeme, připisujeme obsahy, které mu nepatří. Nicméně na straně objektu musí být přítomna nějaká kvalita, háček, která nám umožní projekci na něj zavěsit. Člověk takto navazuje vztahy s lidmi a předměty ve světě na základě jakési projektivní „sympatie“, která předchází jakémukoli poznání dotyčné osoby či předmětu.

⁸³ FRANZ, M. L. *Reflets de l'âme*. Paříž, Entrelacs, 2011, str. 34.

Archaický člověk žije ve stavu archaické jednoty, kdy není možné mluvit o rozlišení mezi subjektem a objektem, mezi vnitřkem a vnějškem. Archaický člověk žije tak říkajíc mimo sebe, ve světě vyplněném projekcemi, ve stavu, který Jung nazývá „mystickou participací“. Stav archaické jednoty najdeme i dnes u dítěte či u kmenů žijících dodnes v archaických podmínkách, nicméně protože v rámci naší psychické a kolektivní individuace v nás nějakým způsobem zůstávají všechny předchozí stupně, „archaická jednota mezi subjektem a objektem se nachází úplně na dně naší duše (...) a je důležité *nepodcenit* tuto nižší, primitivní vrstvu, (...) připadá mi naopak, že tato spodní vrstva skrývá tajemství životní intenzity a duchovní kreativity. Mimo jiné zakládá normální stav, který je na počátku všech našich afektivních a ‚magických‘ pout s jinými lidmi a s předměty, které nás obklopují.⁸⁴“

Takto chápaná projekce tedy není obranným mechanismem, ale prapůvodním stavem a nejhlubší vrstvou naší osobnosti, která utváří síť našich vztahů se světem a druhými lidmi. Psychická a kolektivní individuace spočívá v rozplétání těchto vztahů založených na projekci a ve stahování projekcí, čímž jedinec dosahuje jisté nezávislosti na nevědomí. V našich běžných, každodenních vztazích a situacích je projekce normálním, běžným stavem, který nemáme důvod rozplétat, pokud nevznikne konflikt, který nás může přivést na stopu jejich existence.

Stažení projekce, které v takovém případě může následovat není jednoduchým procesem, „existující projekce jednají jako stěží překonatelné překážky, když účinně ztěžují veškerou skutečnou emancipaci objektů, jež se staly neaktuálními. V té chvíli se objevuje charakteristický fenomén: subjekt se snaží, jak jen může, devalorizovat objekty předtím adorované, aby z nich mohl osvobodit své libido.“⁸⁵ To se mu však může podařit jedině tehdy, když rozliší objekt od afektivního obsahu, který na něj projikuje, a když dokáže rozpoznat a analyzovat symbolickou hodnotu, kterou pro něj objekt představoval.

Projekce však nemůže být nikdy stažena úplně, což si můžeme uvědomit na svých vlastních zkušenostech s projekcemi. Jung v této souvislosti odkazuje na archetypální původ každé projekce, přičemž „archetypální obsah nemůže být jáským vědomím integrován“⁸⁶. Jinak řečeno, vztah mezi jedincem a jinou osobou či předmětem nemůže být úplně odosobněn, objektivizován, protože pouto mezi oběma není něčím umělým, nýbrž je součástí

⁸⁴ *Ibid.*, str. 21.

⁸⁵ JUNG, C. G. *L'homme à la découverte de son âme*. Paříž, Albin Michel, 1987, str. 230-231.

⁸⁶ FRANZ, M. L. *Ibid.*, str. 27. Franzová se zde odkazuje na Jungův spis *Aión*.

tkaniva, které nás propojuje s naším okolím a které teprve umožňuje vztah mezi subjektem a objektem.

Marie Louis von Franz rozlišuje 5 fází provázejících stahování projekce⁸⁷, které – abychom se vrátili k otázkám diskutovaným v předchozí kapitole – se pokusím ilustrovat na příkladu robota a jeho aury. První fázi vládne archaická jednota mezi strojem a naší představou o něm, máme tedy co do činění s technickým objektem, strojem, který je nadán lidskými vlastnostmi, mimo jiné vědomím a svobodnou vůlí. Ve druhé fázi dochází k rozlišení objektu a vlastností, které mu připisují, tedy k rozlišení objektu a „projektilu“, jenž do něj projikují; v našem případě by se jednalo o rozlišení stroje s jeho faktickými schopnostmi a lidských vlastností, které do něj projikují. Ve třetí fázi vyvstává nutnost „morální kvalifikace fenoménu“⁸⁸, tedy v našem případě vlastností, které robotovi připisují. Tato fáze odpovídá oné devalorizaci předmětu, o které jsme mluvili před chvílí – dříve úžasný robot se stává ubohým automatem -, může se však stejně dobře jednat o revalorizaci předmětu, který byl v rámci projekce snižován. Ve čtvrté fázi se dostavuje uvědomění a polidštěný „robot“ je rozpoznán jako iluze. V následující páté a poslední fázi přichází údiv nad tím, že jsem mohl iluzi propadnout a že tedy vlastnosti, které jsem na robota promítal, měly psychickou existenci, že tedy představa robota nějak žije ve mě. V této fázi mohu nejprve uchopit představu člověkem vytvořené bytosti podobné člověku jako psychický obsah, který se ve mě autonomně produkuje a mohu zkoumat příčiny, proč se tak děje. Tímto způsobem můžu například jako Jean Brun dospět k identifikaci hluboké existenciální touhy transcendovat lidský úděl nebo k teorii prázdného kontejneru, o kterých jsme mluvili v předchozí kapitole.

Budeme-li však klást důraz na stahování projekcí, poukazujeme především na negativní stránku projekce a na její klamavý aspekt. Jenže, jak jsme ukázali na začátku této kapitoly, projekce je základem našeho prvotního, archaického vztahu ke světu a vyráží tak z hlubin kolektivního nevědomí, odkud tvaruje rámeček, na jehož základě rozumíme kontextu našeho života a na jehož základě mu také dáváme smysl.

Magická aura a posvátno přítomné v našem vztahu k technice proto plní důležité funkce a pouhou snahou o stažení a proniknutí těchto projekcí by nám unikla jejich zásadní role, kterou hrají v našem každodenním životě a také tajemství posvátného, kterého se dotýkají.

⁸⁷ *Ibid.*, str. 23-24.

⁸⁸ *Ibid.*

4.3. Jungovské pojetí individuace

V předchozím textu jsme konstatovali, že některé technické předměty, které jsou výsledkem nejnovějšího vývoje, nebo jejich výkony, mohou získat numinózní kvalitu a získat tak náboj posvátného. Vzniká tedy otázka, kdy se předmět projekce stává numinózním a co odlišuje „obyčejnou“ projekci od projekce, v níž se objevuje numinózní kvalita.

Protože numinózum úzce souvisí s individuací, podívejme se blíže na Jungovu koncepci individuace. Jung svou teorii vypracoval na základě psychologie jedince a psychického materiálu, který získal sebezpoznaním a dlouholetou analytickou praxí. Individuaci zkoumá jako psychický princip, který provází a konsteluje individuální životní cestu člověka od narození až do smrti. Individuace před nás staví vývojové úkoly, se kterými se vypořádáváme prostředky, které máme k dispozici. Všechny úkoly, které realizujeme ve vnějším světě (naučit se chodit, mluvit, proměnit vztahové vnímání rodičovských figur, dospívání, osamostatnění, založení rodiny, proměna priorit ve středním věku, stárnutí a příprava na smrt atd.) přitom mají svůj vnitropsychický ekvivalent, který vytváří jejich dynamiku a pudí nás k individuaci. Na této subjektivní rovině individuace hraje důležitou roli symbolický jazyk a kolektivní zkušenost nespočetného množství generací, která se v nás oživuje. Za individuací stojí nevědomé síly, které pronikají do vědomí a ovlivňují náš život.

Síly nevědomí nás tak skrze individuaci vedou k sebezpoznaní a s ním spojenému nárůstu vědomí. „Individuace osvobozuje lidskou bytost od jařma nevědomí. Představuje definitivní řešení, vzhledem k němuž představují všechny ostatní prostředky pouhá provizorní řešení, přípravy.⁸⁹“ Například stojí-li před mladíkem úkol odpoutat se od rodičů, mohou se mu zdát sny o hrdinech dobývajících novou zemi (řečeno jungovským jazykem: konsteluje se archetyp hrdiny) a energie ukrytá za individuačním tématem mu nedá pokoj, dokud nedojde k individuaci a k řešení konfliktu. Výsledkem procesu bude změna náhledu na rodiče a lepší pochopení sebe sama a vůbec životní situace, v níž si mladík vybojoval o malinko více svobody a vysvobodil se z určitých nevědomých mechanismů, které ho ovládaly. Opět zde máme co do činění s mechanismem stahování projekce, který jsme vysvětlili výše, a který je podstatnou součástí individuačního procesu. Pokud se individuační proces z nějakého důvodu

⁸⁹ JUNG, C. G. *L'Âme et le Soi*. Paříž, Albin Michel, 1990, str. 67.

nemůže realizovat, dochází ke konfliktu, který se projevuje na všech rovinách (psychické, symbolické, realitní).

Individuace je pro Junga také a především cestou, jíž se v našem životě uskutečňuje bytostné já (*das Selbst*). Podobně jako je naše vědomé já centrem naší vědomé osobnosti, je bytostné já centrem naší celostní osobnosti. Já malého dítěte je velmi křehké a vytváří jen malou oporu pro volní jednání, v průběhu života se však zesiluje v souvislosti se sebezpoznáním a poznáním světa. Já, ovládané nevědomými silami, postupně získává kontrolu nad částí těchto sil a uskutečňuje tak podle Junga centrální a nejdůležitější individuální proces.

„Pokud proces individuace probíhá nevědomě, jak tomu bylo odjakživa, neznamena nic víc než to, že žalud se stane dubem, tele krávou a dítě dospělým člověkem. Učiníme-li však proces individuace vědomým, musí být vědomí za tímto účelem konfrontováno s nevědomím a nalezeno vyrovnání mezi protiklady. Jelikož to není možné logicky, jsme odkázáni na *symboly*, které umožňují iracionální spojení protikladů. Nevědomí tyto symboly spontánně produkuje a vědomí je amplifikuje. Ústřední symboly tohoto procesu popisují *bytostné Já (das Selbst)*, totiž celost člověka, jenž se skládá jednak z toho, co je mu známé a co je vědomé, jednak z obsahů nevědomí. Bytostné Já je τέλειος άνθρωπος, úplný, celý člověk, jehož symbolem je božské dítě nebo jeho synonyma. (...)

Rozdíl mezi přirozeným, nevědomě probíhajícím procesem individuace a uvědomovaným procesem individuace je obrovský. V prvním případě vědomí nikde nezasahuje; konec proto zůstává stejně temný a nejasný jako začátek. Naproti tomu v druhém případě vychází na světlo tolik temného, že na jedné straně se osobnost prosvětluje, na druhé straně vědomí nevyhnutelně získává na rozsahu, vzhledu a porozumění.⁹⁰“

Vidíme, že klíčové je pro Junga uvědomění si individuálního procesu. Jedině v takovém případě může docházet k nárůstu vědomí. Uvědomování individuálního procesu je provázeno stahováním projekcí, které je provázeno sebezpoznáním a nárůstem našeho poznání světa, jakož i naší moci nad ním. Tento proces probíhá na individuální i kolektivní rovině. Vývoj lidstva se uskutečňuje skrze dějiny rozpracovávání a zvědomování individuálních procesů. „Odpověď na Jóba“, ze které je předchozí citát, ukazuje toto zvědomování na příkladě několika událostí z dějin náboženství, kdy Jung tyto události interpretuje ve smyslu psychologické diferenciaci a postupného nahlížení fungování psychických procesů, které jsou projikovány do vztahu člověka a boha (Jahveho).

⁹⁰ JUNG, C. G. „Odpověď na Jóba“ in *Výbor z díla*, sv. 4. Brno, 2001, Nakladatelství Tomáše Janečka, str. 421-422, přeložil Karel Plocek.

Individuace v sobě tedy spojuje individuální neboli psychickou a kolektivní úroveň a podobně nárůst vědomí probíhá jak na individuální, tak na kolektivní úrovni. Každá psychická individuace je přitom zároveň individuací kolektivní. Archetypy, které podle Junga stojí za dynamikou individuačních procesů, jsou totiž univerzální a představují vnitropsychický ekvivalent pudových hnutí. Naše individuační procesy rozehrávají stejné karty-archetypy, ale individuálním a vždy jedinečným způsobem. Pudová a archetypová rovina je zakotvena v našem biologickém těle a v našich biologických potřebách, a proto se také vyvíjí jen velmi pomalu, následuje rytmus biologické evoluce.

Energie z archetypové-pudové roviny proudí do našeho vědomého života skrze symbolické ztvárnění. Sny, rituály, ale také fantazie, filmy, knihy nebo popěvky, které člověku spontánně vyrážejí na rtech, představují fenomenologicky zachytitelnou rovinu realizace individuačních procesů, o které Jung mluví jako o *symbolickém životě*. Symbolická rovina je na rozdíl od pudové roviny velmi tvárná a její četné proměny jsou součástí individuačních procesů a kulturní sféry společnosti. Symbolická sféra leží mezi biologickou a technickou sférou, takže je rovněž klíčová pro naši schopnost integrovat techniku do našich individuačních procesů a v rozvoji spřažení člověk-technika. Pro symbolický život je příznačná kreativita, která se realizuje všemi kanály, které má k dispozici.

Na otázku rozlišení obyčejné projekce a projekce s numinózním obsahem položenou na začátku této podkapitoly můžeme na základě Jungovy koncepce individuace odpovědět, že každá projekce povstává z archetypové-pudové roviny a v každé projekci tedy najdeme numinózní obsahy. K tomu, aby technické předměty či výkony techniky získali numinózní povahu tedy stačí, stanou-li se předmětem projekce. Tím se stávají součástí individuačního procesu (pohybujeme se teď společně s Jungem na rovině psychické individuace), který je integruje do psychické sféry spřažení člověk-technika. Numinózní charakter technického předmětu se tak ukazuje jako nutná fáze trojjediného pohybu psychické, kolektivní a technické individuace.

4.4. Numinóznost techniky

Zjednodušeně by se tedy dalo říci, že psychická individuace je zakotvena v biologické sféře, tedy v těle, kdežto technická individuace nás utváří skrze naši interakci se skutečností a symbolický život, který kreativně ztvárňuje realizaci individuačních procesů v rámci

konkrétního individuálního života, je médiem, v němž se obě individuace setkávají a v němž se jedna proměňuje ve druhou.

K setkání s numinózním může dojít jedině na cestě individuace, a takové setkání je většinou provázeno psychickým otřesem, který má způsobit změnu vědomého postoje. Numinózní se může často objevit ve formě snu, ve formě psychosomatické nemoci, spirituální krize nebo vize. Jung mluví o „bezprostřední“ zkušenosti, která je tak silná, že vyžaduje aktivaci celé osobnosti, aby mohla být integrována.

Náboženství vytváří rámec, který umožňuje numinózní zpracovat a poskytuje tak jedinci i společnosti ochranu před numinózním. Propracované náboženské rituály úzce souvisejí s procesy psychické individuace⁹¹, kolem kterých jsou vystavěny. V okamžiku, kdy pro moderního člověka tyto rituály přestávají splňovat svou tradiční roli, jedinec se ocitá v situaci bezprostředního ohrožení numinózními obsahy. Věda a technika, která hraje výraznou roli v postupném hroucení faktické síly náboženských rituálů, zároveň otevírá novou půdu, v níž mohou individuační symbolické obsahy nalézat nový tvar.

Eschatologické vize spojené s některými koncepty současné vědy a s výkony moderních technologií nahrazují eschatologické vize vytvořené náboženstvími, čímž vytvářejí rámec smysluplné budoucnosti, do níž se jedinec může promítnout a zpracovat tak „bezprostřední zkušenost“ techniky do smysluplného individuačního rámce. Výkony některých technických předmětů tím ovšem nabývají role legitimizující eschatologický rámec a zároveň tím nabývají charakter posvátnosti. Čím více se v tomto procesu osvobozujeme od efektivního působení náboženství, tím více se role posvátného přenáší na techniku a její výkony, které se postavily na místo mocných božských sil.

Tento posun dobře ilustrují fenomény U.F.O. (Unidentified Flying Objects), které se začaly objevovat po druhé světové válce a od té doby se staly součástí „imaginaire“, takže se objevují ve snech, uměleckých dílech a bez ohledu na jejich skutečnost o nich pravidelně informují média. U.F.O. se objevují na nebi, které tradičně patřilo bohům, které však bylo spřažením člověk-technika postupně kolonizováno, takže tradiční mytologické motivy byly infikovány technickými předměty. K U.F.O. se pojí řada mytologických příběhů jdoucích od dänikenovského stvoření člověka mimozemským zásahem, přes opatrné pozorování jinou civilizací, až po nebezpečí iminentního zničení světa neznámými mimozemskými silami. U.F.O. zasahuje, fascinuje a otrásá, čímž ukazuje svou numinózní povahu. Nicméně U.F.O. nemá zázračnou povahu, nejedná se o Boží stvoření, nýbrž o výtvary techniky, která pouze

⁹¹ Viz JUNG, C.G. *Výbor z díla*, sv. 4. Brno, 2001.

znatelně převyšuje možnosti naší techniky, jedná se proto o posly možné budoucnosti spřažení člověk-technika.

Jung ve své analýze těchto objektů poukazuje na analogii kulatého tvaru U.F.O. a mandaly jakožto symbolu bytostného já. Zjevení bytostného já pak představuje volání po celosti osobnosti, volání po zacelení fragmentací, které zašly příliš daleko a které má vědomí za úkol integrovat. Tato situace dosti přesně popisuje vztah obou pólů spřažení člověk-technika, který se v období po druhé světové válce dostává postupně do popředí a začleňuje se do procesů psychické a kolektivní individuace (zdravé životní styly, návraty k přírodě, ekologie atd.), numinózní síla techniky začíná být reflektována a my o ni začínáme pečovat.

5) Technika a individuace, tři teorie techniky ve vztahu k člověku

Myslitelé, kteří vypracovali vlastní teorii techniky, většinou v jejích dějinách identifikují přelomové body, které na jedné straně vycházejí z teorie, ale na straně druhé poukazují k nějakému typu proměny, kterému s přelomovou technologií došlo a který je užitečné uchopit pro zachycení tendencí dalšího vývoje techniky. Podíváme se v této souvislosti na koncepce dějin techniky a přelomových bodů, jak je formulovali Marshall McLuhan, Vilém Flusser a Bernard Stiegler.

5.1. McLuhanova koncepce dominantního média

Když McLuhan definuje médium jako „message“, odkrývá dva paralelní aspekty nové technologie. Nová technologie (médium) je v první řadě skrytá za svým obsahem, který je zpočátku nejen přebírán z jiných médií, nýbrž kterým je jiné médium. Vytváří prostředí, které zasahuje a proměňuje způsob a škály našeho vnímání a myšlení. Médium je zpráva, která naprogramuje naše kognitivní schopnosti, což se okamžitě projeví ve všech ostatních sférách společnosti. Nová technologie – médium – je proto určujícím rysem psychické a kolektivní individuace. Technologie se zřídka objevují samostatně, ale sdružují se do celků, ve kterých se jejich účinek může vzájemně amplifikovat – což je případ knihtisku, který amplifikoval vliv písma – nebo mohou mít společné rysy, a pak je třeba analyzovat společného jmenovatele, který je spojuje.

První epocha je charakterizována orální kulturou, která je decentralizovaná, horká⁹², vnímání je panestetické, to znamená, že jsou do něj zapojeny vyváženě všechny smysly. Organizace společnosti je omezena dosahem hlasu jako komunikačního média, což ji omezuje jak co do velikosti, tak do počtu jedinců. Hlas se přenáší od jednoho jedince ke druhému, takže centrum je pohyblivé a lidé jsou maximálně propojeni ve stavu, který můžeme přirovnat ke stavu, který Jung nazývá mystickou participací a o kterém jsme mluvili v předchozí kapitole.

⁹² “A hot medium is one that extends one single sense in ‘high definition’. High definition is the state of being well filled with data.” McLUHAN, M. *Understanding media*, str. 24. Horké médium v nás vytváří stav hluboké participace, zatímco studená média nám ponechávají prostor, který můžeme zaplnit s pomocí představivosti.

Po této epoše přichází kultura utvářená fonetickou abecedou a písmem. McLuhan zdůrazňuje revoluční aspekt fonetické abecedy, která převádí do vizuální podoby nikoli symboly jako to dělají například egyptské hieroglyfy, nýbrž přímo mluvené slovo, čímž fonetická abeceda umožňuje vizualizovat zvuk. Zrak se proto stává dominantním smyslem. Vizuální organizace prostoru je na rozdíl od předchozího stádia centralizovaná, společnost se štěpí na centra a periferie a tato struktura centrum periferie se opakuje ve všech doménách lidské existence. Jednotliví lidé se uzavírají do výlučných svazků s psanými texty, z čehož vzniká mimo jiné individualismus a specializace. Účinek fonetické abecedy je ještě zesílen spojením s knihtiskem, který vytvořil „asfaltové dálnice tisku“⁹³.

Třetí epochu charakterizuje nástup elektřiny, jež pro McLuhana představuje spojující článek nových technologií, který jim dává jejich základní charakter. Elektřina je okamžitě všude najednou (rozsvítím-li žárovku, zalije světlo celou místnost najednou) a ve svém důsledku tak znovu decentralizuje společnost, protože ruší nadvládu zraku jako dominantního smyslu a snižuje význam vzdálenosti centra a periferie. V nových médiích (pro McLuhana v šedesátých letech se jednalo zejména o rádio a televizi) totiž oko nedominuje nad uchem, komunikace už není centralizovaná a vracejí se tak některé rysy kmenové společnosti. Elektřina je podle něj extenzí centrálního nervového systému, který amplifikuje. Většinu dominantních technologií 20. století můžeme v tomto smyslu chápat jako pokračování elektrické revoluce.

Když McLuhan zkoumá elektřinu jako médium, jde ve své analýze za konkrétní technické přístroje a zkoumá dopad aspektu techniky, který charakterizuje všechny elektrické technologie a tvrdí, že pokud zůstaneme pouze u přímých dopadů konkrétní technologie na psychickou a kolektivní individuaci, mohou nám uniknout dlouhodobější a hlubší vlivy. Největší význam má přitom působení těchto komponent či nových technologií na naše smysly a obecněji na náš kognitivní aparát. Médium rozšiřuje nějaký smysl, a když se toto rozšíření podaří zvnitřnit, vede to podle McLuhana k posunu kultury⁹⁴ neboli k individuaci. Přestože je bolestný, má tento vývoj pozitivní konotaci.

Z McLuhanem nastíněné pozice skrývají velký potenciál dotykové technologie, které abstrahují hmat do nových konfigurací a činí ho součástí myšlenkových a komunikačních procesů.

⁹³ Citát pochází ze stati „Joyce, Mallarmé a noviny“, která brilantně popisuje dopady knihtisku na společnost. Knihtisku mimo jiné připisuje vznik vnitřního monologu nebo také psychologické odcizení související se zastavením „proudu myšlenek a řeči“ umožňující děletrvající analýzu myšlenkového procesu, na níž je založena věda“. McLUHAN, M. *Člověk, média a elektronická kultura*, str. 67-68.

⁹⁴ McLUHAN, M. *Člověk, média a elektronická kultura*, str. 145.

Význam zapojení hmatu, tlačítek a technické imaginace s nimi spojené zachytil a analyzoval Vilém Flusser.

5.2. Vilém Flusser a technické obrazy

Flusserova analýza dějin techniky a civilizace vychází z dominantního způsobu zprostředkování skutečnosti. V první epoše se člověk chápe světa prostřednictvím dvojrozměrných obrazů, které mu s pomocí jeho vlastní imaginace zjednáávají přístup ke světu. „Jedná se o abstrahování hloubkové dimenze z okolí, a díky němu vzniká dvojrozměrná, imaginární oblast mezi okolím a subjektem: universum tradičních obrazů“⁹⁵. Obrazy prostředkují vztah mezi rukou a okem, mezi viděním a jednáním, které z viděného vyplývá. Tyto obrazy jsou vepisovány na plochy a mají proto dvojrozměrný charakter. Tyto obrazy měly symbolický charakter, protože zprostředkovaly vztah mezi rukou a předmětem, do něhož vložily mezistupeň umožňující *představovat si* tyto předměty. „A z tohoto imaginativního vědomí vzniklo universum tradičních obrazů, symbolických stavů věcí, ono universum, které od nynějška bude sloužit jako vzor zacházení s okolím.“⁹⁶

Jenomže magické univerzum obrazů naráží na omezení kruhového vysvětlení, kdy je jeden obraz vysvětlován druhým obrazem (situace, kterou dobře známe například ze snů, je také charakteristická pro alchymistickou literaturu a vůbec pro symbolický život). Abychom vystoupily z magických kruhů, je třeba dvojrozměrné obrazy vysvětlit a „dostat je do jiného řádu“. Díky gestu pochopení (Flusser mluví o uchopení plochy obrazu prsty) „vznikají lineární texty. Jedná se o překlad představ do pojmů, o ‚vysvětlení‘ obrazů, rozcupování obrazových slov na řádky“⁹⁷. Texty jsou jednorozměrné a mohou tak obrazy rozvinout do nekonečných linií. Texty popisují a tím se vepisují do okolí podle pravidel, která fungují jako zákony. Text rozbíjí kruhovost tradičních obrazů a přináší linearitu historie. Obrazy jsou od té chvíle texty infikovány a ilustrují je.

Rozvoj techniky a různých přístrojů vedl k nástupu technických obrazů, které jsou produkovány těmito aparáty. Technické obrazy rozkládají pravidla vytvořená texty, protože odhalují, že jsou to jen jedna možná pravidla mezi jinými. Technické obrazy se skládají z bezrozměrných bodů, „které nejsou ani uchopitelné, ani představitelné, ani pochopitelné (...). Jsou však kalkulovatelné (...) a mohou být složeny (‚komputovány‘) pomocí speciálních

⁹⁵ FLUSSER, V. *Do universa technických obrazů*. Praha, OSVU, 2001, str. 14.

⁹⁶ *Ibid.*, str. 17.

⁹⁷ *Ibid.*, str. 14-15.

aparátů, opatřených tlačítky.⁹⁸ Tyto nové obrazy jsou jen zdánlivými obrazy, protože za dimenzemi obrazu jsou jen konglomerátem bezrozměrných bodů. „Technické obrazy jsou výrazem pokusu složit bodové prvky kolem nás a v našem vědomí do povrchů a zaplnit mezery zející mezi nimi.“⁹⁹ Technické obrazy už tedy nejsou imaginovány, ale vypočítávány technickými aparáty, které jsou slepé a bezduché. Aparáty a tlačítka fotoaparátů vstoupily mezi oko, ruku a okolí, které vnímáme a uchopujeme.

Člověk používající aparát je součástí programu aparátu, například všechny obrazy zachycené fotoaparátem jsou součástí programu fotoaparátu a fotograf pak jen vybírá jeden obraz mezi jinými možnými obrazy. Flusser nazývá uživatele aparátu tvůrcem fikcí, aby ho odlišil od autora tradičních obrazů, který vytvářel obrazy na základě své představivosti. „Tvůrci fikcí jsou lidé, kteří se pokoušejí obrátit automatické aparáty proti automaticnosti.“¹⁰⁰ Pokud jsou technické obrazy vnímány jako klasické obrazy, působí magicky a chytají nás do pasti iluze. Pro Flussera je proto klíčový náš přístup k aparátům a k technickým obrazům, kterým nesmíme podléhat. „Dekódování technických obrazů je úkolem, který (...) jsme ještě nedokázali zvládnout. (...) Kritické přijímání technických obrazů vyžaduje úroveň vědomí, která odpovídá té úrovni, na níž jsou vytvářeny. To klade otázku, zda my – jakožto společnost – jsme schopni takový skok vědomí uskutečnit.“¹⁰¹

Technika a technické obrazy mají totiž další funkci, která prohlubuje poznání našeho místa ve světě, protože tyto obrazy odkouzlují texty a poznání jimi vytvořené. Technické obrazy přinášejí kulturní revoluci, ve které v nás technika osvobodí novou fantazii, která má propůjčovat smysl množství vypočítaných bodů, které nás obklopují. Technika v této perspektivě člověka ohrožuje potud, pokud se nedokáže povznést k této fantazii, pokud nedokáže proniknout za programy aparátů a zdánlivé obrazy, které nabízejí. Stojíme tedy před velkým individuálním úkolem, který je rizikem i šancí. Technika je v této Flusserově koncepci součástí dějinného procesu individuace provázeného sebepoznáním a nárůstem vědomí. Ovšem technika není tomuto procesu vnější, abychom mohli osvobodit fantazii a technické obrazy, musíme si být dobře vědomi fungování programů a aparátů.

Flusser tak zachází dále než McLuhan, za dominantní technologií nachází hlubší principy vývoje techniky a spřažení člověk technika, čímž se vystavuje nebezpečí přílišné abstrakce a teorie odtržené od konkrétní zkušenosti. Nicméně tato rovina v McLuhanových

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, str. 20.

¹⁰⁰ *Ibid.*, str. 24.

¹⁰¹ *Ibid.* str. 26.

analýzách chybí, protože McLuhan na jedné straně ukazuje význam každé jednotlivé technologie v přeprogramování rovnováhy našich kognitivních schopností, ale na druhé straně se spokojuje s hrubým rozlišením na orální kultury, kulturu psané abecedy a knihtisku a na kulturu elektrickou, jejichž působení a aspekty sice pojmenovává s chirurgickou přesností, avšak v konfrontaci s technologiemi 21. století a s proměnami, kterými spřažení člověk-technika prochází, se tato rozlišení ukazují jako nedostatečná.

Nicméně jak McLuhan tak Flusser vycházejí ze subjektivní zkušenosti, kterou analyzují, a přestože technika proměňuje člověka a společnost, tedy psychickou a kolektivní individuaci, spřažení člověk-technika pro ně není prvotním, předchůdným a individualizujícím principem. I pro Stieglera, který se sice hlásí k Simondonovi, je prvotní psychická individuace, což je patrné ze způsobu kladení otázek po desindividuaci, po pastech na touhu a ztrátě libida.

5.3. Bernard Stiegler a technověda jako fáze vývoje techniky

Bernard Stiegler v rozhovoru na téma současné vědy rozlišuje tři velká období vědy¹⁰².

„První období, které bychom mohli nazvat antickou vědou, téměř splývá s filosofií, i když to není úplně filosofie...“ V tomto období se věda nerozvíjí ani tak pozorováním a experimentováním, jako dedukcí a čistě konceptuálními a formálními úvahami, věda je především ontologií¹⁰³. Technika patří k praktické sféře nastávání (*devenir*) a je oddělena od vědy. V technické oblasti je toto období charakterizováno nástupem abecedy, která představuje radikální pokrok v zacházení s pamětí, jež se může přesunout mimo lidský mozek a uchovat za hranice jednoho lidského života či jedné generace. Rozšíření psaných textů zakládá prvotní formu technosféry, která bude zajišťovat kontinuitu lidského myšlení a komunikace napříč generacemi a umožní také rozvoj disciplín, a tedy vědy. Stiegler mluví (v návaznosti na Derridu) o „první technologické revoluci gramatizace“, kterou je kontinuální proud řeči rozdělen na diskrétní prvky¹⁰⁴. Individuační vliv abecedy na rozvoj společnosti i

¹⁰² STIEGLER, B. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. Paříž, Mille et une nuit, 2008, str. 67-70.

¹⁰³ *Ibid.*, str. 67.

¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 55.

jedince je zřejmý, protože psané texty otevírají svébytnou sféru, ve které myšlení bude moci vystoupit z okamžité komunikace a ze závislosti na mluvčím.¹⁰⁵

Druhé období – období moderní vědy – přichází s matematizací přírody a s rozvojem experimentálního zkoumání. „Tato věda rozliší subjekt od objektu a bude experimentálně zkoumat objektivitu. Toto experimentování sice prochází technizací, která se podílí na konstrukci vědeckého objektu, nicméně klade – stejně jako antická věda – vědu jako radikálně odlišnou od techniky.¹⁰⁶“ Technika se stává vědeckým nástrojem, rozvíjejí se metody kalkulu a otevírá se rozštěp mezi žitým světem a světem konstruovaným vědou jakožto vědecký objekt.

V kontextu této práce můžeme dodat, že poznání se v období moderní vědy už nemusí vztahovat k člověku a bude od něj postupně radikálně odděleno (viz astronomie-astrologie; chemie-alchymie). Zároveň se rozpadá koncepce světa a lidského života budovaná a držaná pohromadě katolickou církví, která sloužila jako institucionální rámec některým individuálním procesům. Individuace však získává novou půdu, na které se může rozvíjet, protože se s protestantismem přesune do nitra jedince, což povede k rozvoji důrazu na individuum, a na druhé straně se přesune na stranu objektivitu, která je zároveň doménou techniky. Rozpad na subjekt a objekt se tak na straně individuace přeložil do částečného oddělení psychické individuace, která se stane soukromou, osobní záležitostí, a kolektivní individuace, která se realizuje mimo jiné prostřednictvím vědy a techniky. Je stažena velká kolektivní projekce, kterou představovalo církevní dogma, čímž vědomí přichází do nového stádia, přičemž se uvolňuje velké množství energie, která může být investována zcela novými způsoby.

Druhé období vědy a všechny právě popsané procesy souvisí podle Stieglera s nástupem knihtisku a s druhou technologickou revolucí gramatizace, kterou knihtisk zahajuje. Díky této revoluci budou „obíhat myšlenky, čímž věda a technika získá nové místo ve společnosti a navážou nový vztah“¹⁰⁷. Knihťisk v sobě spojil technologii myslí a strojovou reprodukovatelnost, čímž vznikla výbušná směs, která časem povede ke vzniku masmédií. Podle Stieglera je přitom příznačné, že strojová výroba se rozběhla právě v oblasti idejí a

¹⁰⁵ Příklad abecedy a proměny zacházení s pamětí a myšlením, kterou implikuje, dobře ilustruje ambivalentní povahu každé nové techniky ve vztahu k člověku. Člověk něco získává, tím se proměňuje, a v důsledku proměny o něco jiného přichází. Stiegler řekne, že každá technologie je *pharmakon*, ve smyslu v jakém tento pojem analyzoval Derrida, takže je zároveň lékem i jedem. Pro tuto práci je klíčový individuální aspekt působení *pharmakon*u a jeho základní směřování.

¹⁰⁶ *Ibid.*, str. 68.

¹⁰⁷ *Ibid.*.

jejich oběhu. Bude to totiž právě strojová výroba, která převrátí koncepci oddělující vědu od techniky, a nastolí podmínky pro nástup technovědy.

Stiegler totiž na rozdíl od jiných koncepcí dějin vědy a techniky odlišuje galileovskou moderní vědu od období vědy charakterizované rozšířením strojů, které povede ke vzniku nového vztahu mezi vědou a technikou. Toto nové období můžeme nazvat *průmyslovou vědou*¹⁰⁸. Tato věda je úzce propojena s průmyslem, a tedy s technikou, a „jejím programem už není popsat, co je – což bylo, jak jsme řekli, programem antické a moderní vědy –, nýbrž prosadit nastávání (*devenir*): *přimět svět, aby porodil svou trans-formaci (...), svou průmyslovou individuaci.*¹⁰⁹“ Věda už není popisem světa, ale vědomou – alespoň částečně vědomou – proměnou světa prostřednictvím techniky, kterou vytváří. V tomto procesu se věda stává technovědou, přičemž ztrácí racionalitu, kterou jí všechny filosofie i teorie vědy do té doby připisovaly. Nové technologie umožňují experimentálně testovat nové oblasti a vlastnosti světa a ekonomická logika kapitalismu z tohoto zkoumání činí nutnost. Musíme osidlovat nová teritoria otevřená technovědou, protože to vyžaduje ekonomie hospodářského růstu, nutnost tvorby nového zboží a celosvětový závod o moc. Další rozvoj vědy je v tomto období nemyslitelný bez techniky otevírající „nová území“. Lidské smysly a vůbec poznání zprostředkovatelné lidským tělem je opouštěno a nic na tom nezmění ani volání různých myslitelů či fenomenologie kritizujících toto odcizující směřování technovědy¹¹⁰. Nová teritoria tak zprostředkovává technosféra, kterou člověk může obývat jen ve spojení s technikou.

Ke Stieglerově analýze můžeme dodat, že tato situace má dalekosáhlé dopady na individuální procesy. Rodíme se do technosféry a do závislosti na technice, kterou si ani neuvědomujeme. Nové poznání – alespoň jeho instrumentalizovaná část oddělená od člověka a jeho těla – už nesouvisí se stahováním projekcí ani se sebepoznáním, protože už leží mimo lidskou dimenzi. Zdá se, že naše úsilí proto směřuje více k rozvoji technosféry a ekonomiky, než k rozvoji sebe sama. Rozvoj techniky a technosféry se, zdá se, ocitá v konfliktu s psychickou a kolektivní individuací a tento konflikt je ostatně hlavním předmětem Stieglerových analýz.

Průmyslová věda je provázena nástupem třetí gramatické revoluce, v níž bude na diskrétní prvky rozděleno kontinuum lidských gest tak, aby tato gesta mohla být převzata stroji. V rámci průmyslové individuace světa je individuován i člověk, který je její součástí –

¹⁰⁸ Stiegler o tomto období mluví jako o současné vědě, tento název by však znemožnil odlišit období nástupu strojů od období numerizace.

¹⁰⁹ *Ibid.*, str. 69.

¹¹⁰ Viz výše kap. 2.

analýzy davového či konzumního člověka dobře vystihují průmyslovou individuaci, ve které se stáváme pasivním cílem průmyslového nastávání (*devenir*). Technověda v této fázi produkuje nastávání světa a prohlubuje se formalizace procesů produkujících psychickou individuaci – Stiegler v této souvislosti mluví o ztrátě singulárního, které mizí v průmyslové partikularizaci¹¹¹, kdy standardizace technických předmětů je provázena standardizací způsobů chování.

V návaznosti na Stieglera a Flussera můžeme identifikovat čtvrté *období numerické vědy*, která transformuje svět a proměňuje realitu novým způsobem. Klíčovým faktorem vědecké práce už není experiment, ale simulace a kódování. Realita je překrytá množstvím obrazů světa a možných světů, které obohacují realitu potenciálem virtuálního nastávání. Každý okamžik je těhotný událostmi odehrávajícími se v různých „prostorech“, které mnou prostupují a jejichž jsem cílem i křižovatkou.

Sféry myšlení-zkoumání a nastávání se propojují, neboť všechny informatické operace jsou zároveň produkcí. Nový informaticko-průmyslový komplex už neprodukuje jen výrobky a materiální skutečnost, ale apriorní kognitivní rámce světa (v kantovském slova smyslu). Oba články souspřeží člověk-technika se vzájemně prostupují tak, že už nelze smysluplně rozlišovat biologickou a technickou sféru individuace.

Numerická věda je umožněna nástupem čtvrté gramatické revoluce, v níž jsou na diskrétní prvky rozděleny veškeré analogické „obrazy“ přinášené lidskými i nelidskými smyslovými orgány, mentální procesy a také tkanivo lidských vztahů. Zatímco jazyk a myšlení se pohybují v abstraktním světě idejí, nová *grammé* strukturuje materii, vepisuje se do látky světa, či lépe řečeno imaginuje svět, protože už neexistuje rozdíl mezi simulací a realitou.

Spojení exteriorizovaných lidských schopností s technikou vytvořilo nový typ operačního nástroje provázený novým typem technické fantazie, jejíž možnosti teprve začínáme tušit.

¹¹¹ STIEGLER, B. *De la misère symbolique*. Paříž, Flammarion, 2013, str. 19-20.

6) Technika a lidské tělo – extenze vnímání a pohybu

„Nemoc rychlé dopravy – nazývaná **kinetóza**, která z nás na omezenou dobu dělá motorizované tělesně postižené, cestující voyeurů – logicky předchází **nemoci okamžitého přenosu**, s níž brzy přijdou narkomani multimediálních sítí, net-junkies, webolici a ostatní kyberpunteři postižení nemocí IAD (**Internet addition disorder**). Jejich paměť se stane vetešnictvím, odpadem přeplněným hromadou obrazů vší možné provenience, opotřebovanými symboly ve špatném stavu, nakupenými bez ladu a skladu.

Už ti nejmladší, v mateřské školce nalepení na obrazovku, jsou postiženi hyperkinetickými obtížemi kvůli mozkové dysfunkci vyvolávající nesouvislou aktivitu, těžké poruchy pozornosti a náhlé nekontrolovatelné motorické výbuchy.

Jak se přístup k informačním dálnicím stává všední záležitostí, roste počet cestovatelů sedících v pokoji, těchto vzdálených potomků tichého čtenáře, kteří budou sami trpět celým souborem komunikačních potíží způsobených technikou v průběhu několika minulých století.

V této oblasti na nás **pokrok** působí jako soudní lékař: nejprve znásilní každý tělní otvor pitvaného těla, a to je jenom předehra k brutálním vpádům, které budou následovat. Individua pouze nezasahuje, proniká je – do každého z nás pěchuje, v každém z nás kupí a kondenzuje celý soubor odpadních obtíží (vizuálních, sociálních, psychomotorických, afektivních, intelektuálních, sexuálních...) provázených spoustou specifických škod, jimiž se nabíjí s každou inovací.

Aniž bychom o tom vůbec měli tušení, stali jsme se dědici a následníky hrozně příbuznosti, vězni dědičných skvrn přenášených nikoli už geny, spermatem, krví, nýbrž **nevýslovnou technickou kontaminací.**“

[Paul Virilio, Informatická bomba, kapitola V]

V předchozích kapitolách jsme ukázali, že technicko-biologický konglomerát není jen záležitostí nejčerstvější současnosti a blízké budoucnosti, ale základním prvkem kolektivní a psychické individuace. Člověka je třeba myslet se všemi jeho prodlouženími a deformacemi vzniklými během dlouhých dějin soužití s technikou, přičemž technický vývoj nejenže utváří prostředí, v němž se odehrává individuace, ale tvoří jednu ze tří základních dimenzí individuace.

Technické prostředky navazují s naším tělem dvojnásobný vztah, na jedné straně jsou jeho extenzemi, na straně druhé však každá extenze proměňuje naše způsoby chování a tvaruje naše tělo. Používání luku nebo jízda na koni utvářejí nové svaly, nové způsoby vnímání a zprostředkovaně nové strategie a způsoby života (nomádi). V rámci specializace řemesel vznikají různě specializovaná těla utvářená nástroji, které jsou pro dané řemeslo charakteristické. Nemusí se přitom jednat vždy jen o přímé tvarování, „řemesla“ spojená se studiem knih se do těla vepisují mimo jiné také absencí takového tvarování.

Vztah techniky a lidského těla byl přímo tematizován ve sportu, v němž najdeme jednak disciplíny zaměřené na maximalizaci nějaké konkrétní lidské schopnosti, velké množství disciplín se však týká přímo konkrétních svazků mezi jedincem a technikou, kdy se jedná o maximalizaci výkonu dosaženého lidským tělem extendovaným konkrétní technickou extenzí, například tělem cyklisty spřaženým s kolem nebo tělem automobilového závodníka a jeho vozu.

6.1. Nové smyslové orgány, fixace a vyvlastnění člověka z těla

Zvláštní případ představují technologie „prodlužující“ lidské smysly, které jsme nazvali technologiemi percepce. Používání těchto technologií zvyšuje účinnost našich smyslových orgánů, přitom však toto smyslové vnímání proměňuje a jistým způsobem vytrhává z těla: například brýle vracejí očím ostrost pohledu, ale za cenu jistých omezení zasahujících zejména flexibilitu pohledu; dalekohled jde v tomto směru dál, přibližuje nám vzdálené místo, na kterém se ocitáme, přičemž se naše tělo vytrhuje ze svých prostorových zakotvení a vlaje kdesi za námi. Smyslové orgány jsou „ušity na míru“ našemu tělu, zatímco technika zlepšující naše percepční schopnosti je k tělu jako svému referentu připojena teprve dodatečně, čímž vyvolává jednak nutnost vytvoření korekčních mechanismů (přeinterpretují si obraz zprostředkovaný dalekohledem), jednak musí být do těla nějak včleněna, propojena s ním a k tomu musí být „zafixována“.

Technické nástroje jsou samozřejmě vytvářeny pro člověka, brýle musí držet na tváři a sedačka automobilu je konstruována tak, aby byla pohodlná, ale vzniklý vztah se záhy stává dvouznačným: lidské tělo je technickým zařízením cíleno tak, aby se maximalizoval výkon tohoto zařízení. Člověk se s technickým přístrojem sdružuje.

Zatímco oko při pohledu na lidskou tvář či na krajinu provádí neustálé pohyby, dynamicky viděné zpracovává¹¹², různé „stroje na vidění“ jako je například dalekohled, ale třeba jiným způsobem později také fotografie, oko fixují, znehybňují a spoutávají v pozici, kdy jim nejlépe slouží. Místo, aby oko vytvářelo obraz, chápe se stále více technického obrazu zprostředkovaného technickým zařízením, fixován je nejen jeho pohyb, ale také informace, kterou může v rámci svého spřažení s přístrojem získat. Během tohoto procesu se rozpadá původní jednota smyslů, jednotlivé smysly a jejich aspekty, které jsou přístrojem zdůrazňovány, se postupně osvobozují a osamostatňují.

Přístroj přitom nemusí být s tělem přímo fyzicky spojen, například reprodukováný zvuk přenáší „to podstatné“ z hudební skladby nebo mluveného slova, přičemž však na jedné straně redukuje přirozený prostor s mnohočetnými zvukovými zdroji, na straně druhé vyděluje zvuk z kontextu ostatních smyslů, z panestetické jednoty. Přestože se nová média budou snažit tyto funkce co nejlépe restituovat (zvukové systémy spojené s 3D obrazem), místo lidského těla, které je neadresným adresátem média, v těchto „reprodukováných prostorech“ bude zafixováno a ochuzeno o bohatou paletu operací, které uskutečňuje například při naslouchání během procházky v přírodě.

Fixace či znehybnění spojené s technikou se netýká jen technických zařízení extendujících smysly, ale vzniká i při použití jiných technologií vztahujících se k lidskému tělu. Například dopravní prostředky sice výrazně rozšiřují hranice dosahu našeho těla a rychlost našeho vnímání, znehybňují však přitom tělo v motorovém „invalidním vozíku“. Nehybnost člověka sedícího u počítače nebo u televize je ještě výraznější, dochází zde k transformaci tělesné nehybnosti do pohyblivosti mentální, média mě vtahují na cestu, unášejí mě s sebou, interaktivní média mě nutí jednat, přičemž ale fixují tělo v nehybné nebo takřka nehybné poloze. Ve světě rozrůstající se technosféry se fixace prohlubuje natolik, že se tělo v mnoha oblastech lidského konání stává přívažkem. Paul Virilio v této souvislosti mluví o budoucnosti, v níž bude lidské tělo znehybněno v jakési „polární nehybnosti“ a veškerou aktivitu za něj budou vykonávat jeho technologické extenze¹¹³.

Extrémním příkladem lidské nehybnosti v technickém světě představuje fyzik Stephen Hawking, který kvůli své nemoci nedokáže ovládat takřka žádné svaly svého těla, přesto však díky technickým extenzím dokáže komunikovat a žít v technosféře. Jeho nemoc nebyla překážkou v jeho kariéře, naopak si můžeme cynicky klást otázku, jestli se nejedná o extrémní

¹¹² VIRILIO, P. *Machine de vision*. Paříž, Galilée, 1986, kapitola 1.

¹¹³ VIRILIO, P. *L'inertie polaire*. Paříž, Galilée, 1996.

adaptaci na nové prostředí o definitivní rezignaci na biologické tělo výměnou za extenze technosféry a možnosti, které nabízí.

Fixace však nemusí být vždy negativní a pasivní, jak jsme viděli na spřažení hudebníka s jeho nástrojem, které sice tělo fixuje do zprvu nepřirozených pozic, ale umožňuje mu pak rozvíjet potenciál v jeho těle ukrytý, který by jinak zůstal nepřístupný. Dalo by se říci, že se lidské tělo používáním technických zařízení otevírá novým zkušenostem a novým praktikám, kdy fixace způsobuje jisté znehybnění, díky kterému se pro toto tělo může otevřít nová sféra působení. Záměrně říkám může, protože většina prodloužení vytváří fixace a přitom takové otevření nenabízejí, jak ukazuje příklad těla dělníka pracujícího u výrobního pásu.

Fixace umožňuje propojení technického zařízení a lidského těla, které se v jistém smyslu stává součástí technického zařízení a konstruktér technického zařízení k němu přistupuje z jeho technické stránky: tělo je výchozím technickým zařízením, jehož potenciál a funkce rozvíjí. Vrcholový sport představuje experimentální pole technizace lidského těla, takže doping není ani tak etickým narušením sportu, jako vyjádřením jeho vnitřního principu.

6.2. Nástup nových médií a otupělost vyvolávaná přizpůsobováním se novým médiím

Jak jsme ukázali v kapitole 5.1, Marshall McLuhan, který zkoumá především nová média a technologie myslí, vidí jeden z nejvýznamnějších dopadů nových médií v procesu rozpadu původní smyslové jednoty a rozvoji jednotlivých oddělených smyslů¹¹⁴. Například dopad nástupu fonetické abecedy popisuje jako „náhlý přesun magicky diskontinuitního a tradičního světa kmenového slova do chladného a uniformního vizuálního média.“¹¹⁵ Dochází k oddělení sluchové a vizuální zkušenosti člověka. Z celkového panestetického vnímání se vyděluje vizuální aspekt, který proměňuje také sociálně-politické uspořádání. Vzniká vizuální struktura centrum-periferie (velké říše), která nahrazuje orální kulturu bez centra a s malým dosahem (městský stát). Toto zdůraznění vizuálního bude později ještě zesíleno knihtiskem, a povede – jak již bylo popsáno výše – k rozvoji specializace a rozpadu společnosti na

¹¹⁴ McLuhan používá slovo médium takřka jako synonymum slova technologie. Novým médiem je tak pro něj například i železná sekera, která se rozšířila mezi australskými domorodci a rozvrátila jejich tradiční ekonomický systém.

¹¹⁵ McLUHAN, M. *Jak rozumět médiím*. Praha, Odeon, 1991, str. 87, přeložil Miloš Calda.

individuální a oddělené buňky. Rozvoj vizuálního smyslového aspektu podle McLuhana uvolňuje velké množství energie, která stojí za rozvojem celé západní civilizace. Bude však provázen zeslabením orálního a sluchového aspektu. Individuační potenciál fonetické abecedy a energie uvolněném rozvojem vizuálního můžeme do jisté míry zkoumat i dnes pozorováním dětí nebo kmenů žijících doposud v orálních kulturách.

Nástup nového média – zde je nutno podotknout, že McLuhan užívá slovo médium synonymním způsobem se slovem technologie – je násilným aktem, který se podobá „chirurgické operaci“, před jejímiž důsledky člověka chrání narkóze se podobající otupělost, která nástup nového média provází. „Skutečná revoluce se odehrává až v pozdější dlouhotrvající fázi ‚přizpůsobování‘ veškerého osobního a společenského života novému modelu vnímání, který s sebou přinesla nová technologie.“¹¹⁶

Dlouhotrvající fáze přizpůsobování však vyžaduje určitý časový rozestup oddělující nástup nových technologií. Odstupy mezi nástupy nových technologií se však postupně zkracují a zdá se, že se také podstatně zrychluje celý proces společenského přizpůsobování. Zatímco integrace abecedy nebo knihtisku trvala staletí, „fáze přizpůsobování“ filmu nebo televizi proběhla během dvou generací. Ve druhé polovině 20. století nové technologie přicházejí v tak závratném sledu, že *otupělost následující po chirurgické operaci nás vlastně vůbec neopouští.*

První diváci filmů bratří Lumièrů prý křičeli a uskakovali před vlakem, který se na ně z plátna hnal. Televize byla pro své první diváky kazatelem pravdy a když si babička koupila jako první na vesnici televizi, každý večer se u ní scházeli lidé, aby ji společně sledovali. Tyto příklady ozřejmují, že pravá podstata média se ukáže teprve tehdy, když otřes a proměna smyslového vnímání začne odeznívat. Obsahem média je totiž podle McLuhana jiné médium, což nám brání proniknout k podstatě nového média, protože ta je skryta za obsahem, který ještě zpravidla patří starším médiím. Vlastní působení televize je tedy zprvu skryto za obsahem spojeným se zkušenostmi z rádia, tisku, divadla a filmu a vlastní médium televize se odhaluje teprve v dalším desetiletích s vlastními novými žánry (přímý přenos, televizní seriál, reality show atd.) a s vytvořením sobě specifického publika a institucionálních nástrojů k jeho využití. Nové médium s sebou vždy nese hlubokou sociální i individuální proměnu, která je však pro lidi této proměně vystavené sice velmi aktuální a silně prožívaná, ale zároveň podpovrchová a neviditelná. První televizní diváci v televizi neviděli a ani nemohli vidět nástroj na centralizaci pohledu, který se zabydlí u nich doma a bude je vystavovat

¹¹⁶ McLUHAN, M. „Gutenbergova galaxie“ in *Člověk, média a elektronická kultura*. Praha, JOTA, 2000, str. 127, přeložili Irena Přibyllová a Martin Krejza.

propagandě, rytmickému bušení reklamy a oblující zábavě, nemohli tušit sociální změnu spočívající v proměně všech druhů informací ve svůdné podbízení nebo emocionální otřes a v proměně sociálního a politického prostoru v teleralitu¹¹⁷.

Nástup technologie provází také aspekt, který McLuhan ilustruje mýtem o Narcisovi¹¹⁸. Nová technologie zláká člověka magickou silou, kterou mu nabízí, a člověk se jí fascinovaně poddává a v tomto procesu ztrácí sebereflexi. Narcis není fascinován sám sebou, ale magicky-technickou dimenzí obsaženou v jeho obrazu. Obraz jako technologické rozšíření jeho těla mu poskytuje uspokojení z moci, kterou mu propůjčuje. Toto uspokojení kompenzuje a tiší bolest chirurgické operace, kterou nástup nové technologie vykonává na našem mozku¹¹⁹.

Nová média vždy přináší tento magický aspekt kouzla či přímo zázraku, který nám dávají k dispozici. Ve světě moderních technologií jsme všichni čaroději a magická síla, kterou disponujeme, proměňuje svět kolem nás. Ostatně v mýtech a legendách najdeme mnohem méně čarodějů a magie než v současných příbězích (fantazy), filmech a stolních či počítačových hrách.

Tento magický aspekt jsme výše identifikovali jako magickou auru (viz kapitola 3.7.) technických předmětů. McLuhanovi analýzy identifikují podobný efekt, jaký jsme popsali u působení magické aury, který však nespojuje s pojmy projekce či numinozity, nýbrž opojení nově nabytou mocí, kterou nám technický předmět propůjčuje, ve spojení s narkózou, která nás chrání před bolestí změny, kterou při nástupu nového média podstupujeme. Individuační procesy totiž chápe jako sekundární důsledek médií, nikoli jako primární proces charakterizující vývoj spřažení člověk-technika.

Z perspektivy této práce je tedy nástup nového média (technologie) spojen s magickou silou, které se člověk fascinovaně poddává, jak popisuje McLuhan, nicméně se poddává proto, že v tomto procesu zažívá zkušenost posvátna, která otevírá procesy psychické a kolektivní individuace.

¹¹⁷ PACVOŇ, M. „Televize. Fenomenologická analýza diváckého prostoru“, *Illuminace*, 4/2005.

¹¹⁸ McLUHAN, M. *Understanding media*, str. 45-50, překlad Miloše Caldy.

¹¹⁹ *Ibid.*, str.

6.3. Hledání kompenzace znehybněného těla, začarovaný kruh

Narcistická fascinace vytvářející efekt narkózy na těle podstupujícím technický update není jedinou kompenzační psychickou reakcí na proměnu prostředí a chování způsobenou novou technologií. Tělo člověka fixované technikou v různých více či méně nepřírodných polohách se proměňuje a vytváří potřebu kompenzace. Ta nás nutí vytvářet si čas pro potřeby znásilňovaného těla a uspokojovat je nějakým sportem či jinou fyzickou činností.

Dlouhodobá a neustálá fixace těla zajatého ve službě strojům a zařízením výkonnějším než ono však může být prožívána jako zmrzačení¹²⁰. Kompenzační touha se v tomto případě přetváří v touhu po neuvěřitelných výkonech tímto tělem dosahovaným, na kterou se napojují kulturní produkty, které se snaží tuto touhu uspokojit. Na jedné straně je díky tomuto mechanismu deifikován sport poskytující nespočet možností identifikace s těly dosahujícími neuvěřitelných výkonů. Stejnou identifikaci nabízejí filmy a knihy s nespočetným zástupem superhrdinů, Supermanem a Rambem počínaje a pornofilmy konče. Obzvláště vhodným prostorem pro kompenzační prožívání zmrzačeného těla jako všemocného se ukázaly být počítačové hry, ve kterých všichni můžeme realizovat neuvěřitelné hrdinské kousky s tělem fixovaným obrazovkou a ovládacím zařízením.

Fixace těla je cenou za schopnosti přesahující naše tělo, které nám technika poskytuje. Jinou cestou ke kompenzaci zmrzačení je identifikace s technikou samotnou. Příkladem může být tlustý řidič kamiónu ztotožněný se silným strojem, který řídí, nebo rachitický mladík dávající na odiv výkon svého nového počítače či jiného technického zařízení.

Ve vzniklém začarovaném kruhu nás nová technika stále více uvěznuje v pozici různých jejích servomechanismů, což vyvolává kompenzační fantazmata všemocného těla a neuvěřitelných výkonů, která ožívají v kultuře i marketingu (např. nereálné ideály krásných těl, kterými se hemží reklamy, časopisy i mainstreamové filmy).

Celý mechanismus tedy začíná extenzí nějaké potence, která je ukrytá v lidském těle, například extenzí zraku dalekohledem. Taková extenze je provázena na jedné straně fixací těla a na straně druhé změnou měřítka: co vidím dalekohledem už nemá tak bezprostřední vztah k mému tělu jako neextendované vidění, kdybychom se snažili myslet tělo příslušející k dalekohledu, jednalo by se o tělo nafouknuté a vynesené ze svých hranic. Člověk s dalekohledem může dobře vidět, co se děje stovky metrů daleko od něj, ale je zranitelnější vůči bezprostřednímu ohrožení, kterému jeho tělo může být vystaveno.

¹²⁰ VIRILIO, Paul, *Informatická bomba*, kap. IV.

Virilio ukazuje, že extenze je navíc vykoupena ztrátou nebo zakrněním jiné schopnosti lidského těla: rozšíření knih a umělého osvětlení vedlo k rozmnožení poruch zraku¹²¹, snadnost cestování dopravními prostředky a médii vede k tzv. civilizačním chorobám, moderní komunikační technologie vedou ke zpovrchnění obsahu komunikace atd. Technická individuace je tak provázena „nevýslovnou technickou kontaminací“ našeho těla a jeho schopnosti¹²², které se přetváří takovým způsobem, aby bylo „kompatibilní“ s jím využívanou technikou. Změníme-li trochu hledisko můžeme říct, že lidské tělo ztrácí schopnosti, které se buď neprosadí v konkurenci s výkony jejich technických extenzí (naš zrak je pravděpodobně horší než zrak hypotetického lovce žijícího v technikou nepřetvořeném světě) nebo které zanikají kvůli nastolení nových praktik, které používání techniky přináší (nepohyblivost způsobená snadností pohybu). Za tyto ztráty získává schopnost napojení na technické extenze, díky nimž jeho tělo dosahuje výkonů, jenž by mu jinak byly nedostupné.

Jenže tělo postižené nesčetnými fixacemi a technickou kontaminací je prožíváno jako nedostatečné, takže se vytvářejí různé kompenzační strategie, které jsou cíleny buď přímo na toto technikou kontaminované tělo, o něhož se starají a jehož „kondici“ se snaží zlepšit, anebo se jedná o strategie na úrovni *l'imaginaire*, na úrovni obraznosti a snění, ve které jsou supervýkony techniky převáděny na úroveň lidského těla, anebo v němž sníme o technice, která dosáhne ještě lepších výkonů, které konečně dokážou vykoupit nedostatečnost našeho těla a které nás od těla mají – proč ne? – jednou definitivně osvobodit.

Lidské tělo je nejen prožíváno jako nedostatečné, v konfrontaci s moderními technologiemi je právě ono zdrojem mnohých omezení, které se netýkají jen rychlosti, fyzické lokalizace či zranitelnosti. Technická zařízení proto uskutečňují postupnou emancipaci od těla, která je spojena s mizením lidské práce, jež je nahrazována ve stále dalších a dalších oblastech technickými individui. Mluví-li se o lidském vylepšování (*human enhancement*), jedná se především o vylepšování těla, které se stává nedostatečným pro zacházení s novými technologiemi.

Zdá se, že v okamžiku, kdy kardiostimulátor už dlouho řídí tep mnoha lidských srdcí, je skutečně jen otázkou času, kdy budeme schopni vyrábět končetiny s pohybovým mechanismem mnohem účinnějším a trvanlivějším než je materiál našich fyzických těl a avizované „Google brýle“ navazují na fantazie o technických implantátech, které už živí

¹²¹ VIRILIO, Paul, *Machine de vision*, kap. II.

¹²² VIRILIO, Paul, *Informatická bomba*, kap IV.

obraznost celá desetiletí a jejichž značně pokročilým stupněm jsou již současné mobilní telefony.

7) Společnosti kontroly, technologie mysli a nový typ individua

Nové technologie a média působí také velmi účinně na kolektivní rovině, a to jednak skrze vytváření nových kolektivních uspořádání, jednak při vytváření nových způsobů jednání, komunikace a prostorů pro ně. Společností procházejí mocenské procesy, které formují a utvářejí jedince, kteří v této společnosti žijí, a technika tyto procesy nejen umožňuje a zprostředkovává, nýbrž produkuje. Jestliže je technická individuace stimulatorem a hybatelem psychické a kolektivní imaginace, mocenské procesy procházející skrze různá kolektivní uspořádání jsou jednou z hlavních cest této přeměny technické individuace v kolektivní a psychickou.

Analýze těchto procesů se věnoval například Michel Foucault zejména v *Dějínách šílenství*, a později například v *Dohlížet a trestat*. Jedna z linií *Dějín šílenství* se zabývá gestem vydělujícím část populace mimo hranice města; totéž gesto ji uzavírá pohledu i řeči. Stejně vydělení a odmítnutí probíhá paralelně v mysli každého jedince. Zatímco pro 17. a první polovinu 18. století byla vydělujícím principem zahálka a schopnost pracovat, takže „ve stínu“ uzavření se ocitají vedle sebe tuláci, zločinci, chudí a šílenci, v druhé polovině 18. století se princip proměňuje a zjemňuje, vznikají věznice a azyly pro šílence a jiná zařízení pro lidi staré či chudé. Analogicky se v psychické sféře objeví různé hranice „stínu“ (přeložíme-li Foucaulta do jungovské terminologie) produkující různý vnitřní vztah k šílenství, zločinu a chudobě. Foucault popisuje kolektivní uspořádání utvářející prostředí pro kolektivní individuaci, která měla mnoho individuálních podob a která procházela mnoha cestami psychické individuace, z nichž některé Foucault cituje jakožto exemplární. Bylo by zajímavé prozkoumat technickou dimenzi a technickou determinaci procesů, které Foucault popisuje, nicméně je zřejmé, že technická determinace je jen jedním z mnoha faktorů působících v těchto kolektivních procesech, přesto však, budeme-li se držet koncepce trojjediné individuace, právě technická individuace dává těmto procesům směr a dynamiku.

V *Dohlížet a trestat* Foucault analyzuje schéma panoptika, které je ve společnosti, kterou Foucault nazve disciplinární, modelem řídícím uspořádání různých prostředí, na které se disciplinární společnost rozpadá. Vězení, armáda, škola, podnik či administrace je založená na hierarchii a na centrálním pohledu, který dohlíží na jedince, které formuje. Podobná instance se vytváří v nitru každého jedince produkovaného disciplinární společností. Foucault tak jedinečným způsobem ukazuje sounáležitost procesů kolektivní a psychické individuace,

propojení mezi já a my či neurčitým ono se, které není jen pasivní neautentickou silou, nýbrž vnitřní psychodynamickou strukturou, z níž žádné autentické já nemůže vystoupit, nanejvýš z ní vykuknout a na okamžik se projevit. Disciplinární model v sobě nese silný integrující charakter, neboť není omezený na zmíněná úzce definovaná prostředí, nýbrž námi prochází na mnoha rovinách, z nichž každá definuje jedince v nějaké roli (povolání, vojenská šarže, plátce daně atd.).

Disciplinární model dosáhl své apoteózy s nástupem a rozvojem televize, se kterou se pohled dozorce, jenž na sebe soustředil všechny pohledy, přesunul do centra každé domácnosti¹²³. Množství různých oddělených disciplinárních prostorů je televizí svým způsobem postupně rozpouštěno a sjednocováno¹²⁴, čímž televize připravila nástup nových technologií spojených s novým typem společnosti a novým pojetím prostoru. Disciplinární společnost vytvářela paranoidní prostor se silnou funkcí superega, které sleduje chování jedince a vytváří z něj fungující buňku společnosti, a dějiny televize jsou dějinami postupného zeslabování a rozpadu disciplinárního superega, které – jak popisuje Bernard Stiegler - mizí pod neustálými útoky pudových sil. Disciplinární společnosti totiž během posledních zhruba třiceti let procházejí hlubokou krizí. Profesionalizace armády, krize autority učitele a autority obecně, krize školního i nemocničního prostředí jsou symptomy vyjadřující proměnu tohoto hluboce zakořeněného společenského modelu a protože se jedná o rozpad kolektivního uspořádání vytvářející prostředí pro psychickou individuaci, rozpadá se s disciplinární společností například také klasická psychická struktura popsána Freudem (tzv. topologický model) a proměňují se podoby psychické a kolektivní individuace¹²⁵.

Gilles Deleuze se jako jeden z prvních pokusil definovat nově vznikající uspořádání společnosti, které nazval *společnostmi kontroly*¹²⁶. V novém typu společnosti mizí rozdělení na centrum a periférii, typické pro disciplinární prostor. Uniformní a všemi směry stejný prostor je v těchto společnostech rozdělen příčkami, které jsou zároveň vstupními branami či hraničními přechody, na kterých probíhá kontrola, která rozhoduje o tom, kdo bude vpuštěn a komu bude přístup odepřen. Nejedná se vlastně o prostor v klasickém slova smyslu, protože vzdálenosti už nejsou prostorové nebo časové, jsou vyjádřeny spíše počtem příček, které je třeba překonat, než se (in)dividuum dostane z jednoho místa na druhé, či z jedné „adresy“ na

¹²³ PACVOŇ, M. „Televize. Fenomenologická analýza diváckého prostoru“, *Illuminace*, 4/2005.

¹²⁴ RAMONET, I. *Tyranie médií*, Praha, Mladá Fronta, 2003.

¹²⁵ Tyto proměny se snaží analyzovat Bernard Stiegler zejména v *De la misère symbolique*. Paříž, Flammarion, 2013.

¹²⁶ DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paříž, Minuit, 1990, str. 234-235. Deleuze myšlenku společností kontroly bohužel nikde podrobněji nerozvedl, nicméně těch několik málo myšlenek „nahozených“ v rámci rozhovoru se od té doby stalo předmětem nespočetných diskuzí a komentářů.

druhou. Obyvatelé této společnosti jsou vybaveni různými elektronickými kartami, různými jmény (identitami) a hesly definujícími možné trajektorie a prostory, kam mohou a nemohou vstoupit. Kontrolní mechanismy už netrestají, rozdělují na základě binárních operací ano-ne. Tyto mechanismy mohou být symbolizovány elektronickými náramky, které monitorují pohyb a dávají přístupová práva nikoli jen odsouzeným, nýbrž všem obyvatelům společností kontroly. Společnost kontroly už podle Deleuze nevytváří různé typy jedinců pro různá prostředí, ideálem se naopak stává flexibilní jedinec schopný přizpůsobovat se okamžitým potřebám – jedinec, který už není in-dividuovaný, není in-dividuem, nýbrž *dividuem*, které žije především v propojenosti, v interakci. Znalosti a specializace mají význam jen pro stále menší skupinku vysoce specializovaných profesí, zatímco pro většinu obyvatel společností kontroly už znalosti nemají význam, protože jsou neosobní a dohledatelné, rozhodující se stává modulace, flexibilita a rychlá komunikace¹²⁷.

Ve společnostech kontroly se superego rozpouští, protože nemá žádnou moc ani autoritu, a struktura osobnosti internautů, jak můžeme jedince žijící v této společnosti nazvat, se rozpadá na různé identity bez pevného centra. Ego je křehké a nejrozšířenějšími psychickými nemocemi se stávají poruchy osobnosti (narcistická a hraniční porucha osobnosti)¹²⁸. Jednou z charakteristik těchto poruch je neschopnost úspěšně integrovat agresivní pudy právě proto, že ego je příliš křehké a zvládnutí agrese se stává také jedním z hlavních problémů společností kontroly.

Přechod mezi oběma typy společností lze také ilustrovat přechodem od televize, jakožto dominantního média centralizujícího pohled a pozornost, k internetu a mobilním zařízením napojeným na internet (zde je třeba podotknout, že Deleuze o společnostech kontroly mluvil v roce 1989 tedy před masovým rozšířením internetu).

Zmnožení pohledů a pluralita hledisek, jež jsou jedním z často vyzdvihovaných kladů internetu, jsou totiž jen zdánlivé, jedná se spíše o průvodní rys centralizace nikoli už jen pohledu, nýbrž jednání a využívání času. Prostory a identity, mezi kterými na internetu přecházíme, jsou totiž prefigurovány technickým prostředím a nejedná se už o pouhé slepé televizní obrazy, nýbrž o dispozitivu sbírající data a modelující realitu, ve které se pohybují naše „těla“. Jako televize znehybňuje diváka na pohovce, fixují internetové technologie

¹²⁷ Tyto Deleuzovy analýzy, aniž by je pravděpodobně znal, rozvinul ve své pražské přednášce pronesené 16. září 2011 a nazvané „Self, smysl a pomíjivost“ jungovský analytik Erel Shalit. Shalit, který vycházel ze zkušeností se svými pacienty, definoval nově se rodící typ osobnosti jako *transcient man*, člověk průhledný, kterého charakterizuje pružnější struktura osobnosti otevřená přecházení mezi identitami, ale zároveň neschopná sebereflexe a dlouhodobé koncentrace. Shalit dokonce prohlásil, že tato nová osobnost z těchto důvodů není vhodná pro psychoanalýzu.

¹²⁸ Např. RÖHR, H.P., *Hraniční porucha osobnosti*, Praha, Portál, 2011 nebo LUEPNITZ, D. A. *Shopenhauerovi dikobrazi. Intimita a její dilemata*, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2003.

pozornost internauta ve virtuálních prostorech, které vytvářejí a organizují jeho čas a způsoby chování, udržují internauta v neustálém napětí a očekávání, čímž se zmocňují jeho touhy, kterou odcizují tělu. Zatímco televizní pořady si hrají na realitu, okolo které se točí, ve společnostech kontroly se realita stává jen jednou z her mezi mnoha jinými¹²⁹.

Tento příklad zároveň dobře ilustruje, jak nové médium přeměňuje technickou individuaci na kolektivní, a posléze psychickou individuaci – uvedené nové praktiky totiž mohou vznikat jen kolektivně a k jejich přijetí nevede jedince jen používání nové technologie, ale experimenty s těmito technologiemi a praktikami s nimi spojenými, které uskutečňují jednak lidé v jeho bezprostředním okolí, jednak všichni uživatelé nové technologie, kteří zanechávají stopu v praktikách jejího užívání.

Rychlost nástupu a zastarávání nových technologií a celých technických dispozitivů neustále roste. Většina vyspělých zemí byla pokryta signálem mobilních operátorů nebo rychlým internetovým připojením nesrovnatelně rychleji než kdysi železniční sítí, elektrickým proudem nebo telefonními kabely. A dopad internetu a mobilních multifunkčních komunikačních přístrojů na každodenní život lidí si teprve začínáme uvědomovat; tušíme, že bude podstatně větší, než byl dopad vlaku, automobilu, filmu nebo televize na život minulých generací, vnímáme symptomy, z nichž se některé pokusím popsat, ale zachytit probíhající změnu vcelku, v její komplexitě, se zdá být velmi těžkým úkolem. V následujících kapitolách se pokusím zachytit alespoň některé aspekty této změny.

7.1. Mobilní telefon a nová „geografie“

Mobilní telefon (v jeho původní, rudimentární podobě) lze chápat jako nový orgán, který přirostl k našemu tělu a který dokáže přenášet náš hlas přes geografické vzdálenosti a zároveň nás vydává každému nadosah. Nebo spíše jako protězu, která dokáže naše slova cíleně vyslat k vybranému člověku bez ohledu na to, kde se nachází, a přijmout volání od člověka, kterému jsme dali důvěru a poskytli mu své číslo.

Pevné sítě od vlaku, přes poštu a různé distribuční sítě až po klasický telefon vytvářely stanice, zakotvené v prostoru, které byly vzájemně propojeny kabely, kolejemi či jinými hmotnými cestami a pravidelným dopravním řádem. Aby mohla síť fungovat, doplňovali ji jízdni řády, telefonní seznamy, či seznamy adres, které byly obecně dostupné. Jedinec

¹²⁹ PACVOŇ, M. „Kořeny médií, od filmu k virtuální realitě“ in *Illuminace*, 3/2009.

přicházel zvnějšku na síťový uzel (například do telefonní budky), kde si mohl v přiloženém seznamu najít číslo a spojit se s ním. Prostor byl strukturován, či „děrován“ polohou síťových uzlů, které se lišily svým významem a velikostí, i když definovány byly vždy sítě jako takovou, bez níž neměly žádný smysl.

Mobilní technologie nás činí nezávislymi na pevných komunikačních sítích podobně, jako nás automobil částečně osvobodil od pevných dopravních sítí. Podobnost s pevnými sítěmi, které mobilní sítě nahrazují, zakrývá radikálnost změny, kterou přinášejí. Neexistují telefonní seznamy mobilních telefonů nebo internetových adres, najít emailovou adresu – či spíše některou z mnoha emailových adres – nějakého konkrétního člověka vyžaduje velké úsilí, a často je to nemožné, pokud nemám další indicie, které by mi mohli v hledání pomoci. Vztah, který navazujeme s lidmi v adresáři našeho telefonu nebo emailového prohlížeče je mnohem užší než tomu bylo v případě pevných sítí, je totiž vztahem, který se dá nazvat „tělesným“. Mobilní zařízení mají osobní povahu a jakožto extenze s námi srůstají způsobem srovnatelným u starších typů technologií snad jen se srůstáním hudebníka s jeho hudebním nástrojem nebo se srůstáním kočovníka s jeho zvířetem. Tuto tělesnost vyjadřují jemné vibrace, pomocí kterých se telefon spojuje s naším tělem, které se navíc napojuje čím dál tím víc na naše vnitřní hodiny, protože vibrace nás upozorňují nejen na zprávy či hovory, ale také na události v kalendáři či na události ve virtuálním prostoru, který obývá nějaké z našich dividuí (chaty, hry, nové obsahy stránek). Soužití s telefonem nás tak vnáší do nových časových rytmů, v němž hraje významnou roli tělesné očekávání vibrace. Zatímco pevná síť je síť geografickou, definovanou jednotou místa, mobilní síť spojuje individuální osoby, což proměňuje prožívání jedince jako individua, ba sám pojem individuálnosti a identity. Tuto změnu dobře ilustruje otázka, „kde jsi?“, která je prý nejčastější větou vyskytující se v mobilní komunikaci, otázka, která nemá žádný smysl v univerzu pevných sítí. Zatímco pevné sítě spojují osoby, které jsou pro ně vnější, abstraktní, mobilní sítě jsou složeny z těl-osob, do kterých pronikají.

Propojení individuí mobilními komunikačními přístroji proměňuje význam být tady a teď. Jestliže dalekohled nechává naše tělo vlát kdesi za sebou, klasický telefon nás „teleportuje“ na jiné geografické místo definované souřadnicemi telefonního čísla, mobilní telefon vytváří pohyblivé uzly, jakési bubliny stojící *mimo prostor*, do kterých lze stisknutím tlačítka vstoupit a vydělit se ze svého tady a teď. Lidé stojící vedle sebe mohou každý hovořit s někým jiným, kdo je sám v místnosti s jinými lidmi. Mobilní telefon tak proměňuje geografii našeho přirozeného světa a tato nová geografie je určována poli vytvářejícími telekomunikační blízkost s lidmi, kteří jsou ve fyzickém dosahu mého telefonu. Jako se mé

fyzické tělo může přesunovat nebo využívat síly svého hlasu, aby vstoupilo do kontaktu s jinou osobou, vytváří nové sítě jiný typ blízkosti, která je však stejnou součástí mého *Umwelt* jako přátelé bydlicí poblíž nebo rodinný příslušník ve vedlejším pokoji. Tato blízkost je vzdálená fyzické intimitě lidských těl, zakládá však vztah, který může být naplněn větší intenzitou komunikace než fyzické vztahy, aniž bych dotyčného kdy spatřil či dokonce, aniž bych si mohl být jist jeho fyzickou existencí (vždyť se může jednat o program!).

V novém prostoru zdvojujícím klasický prostor geografie je člověk stále nadosah, mizí hranice mezi různými prostředími (práce, rodina, přátelé) a člověk se stává součástí permanentně fungujícího – technického – pole, které proměňuje jeho životní prostor i jeho chování. V této post-geografii jsou dva lidé od sebe stejně daleko, ať jsou kdekoli. A tento komunikační ne-prostor začaly záhy dobývat a zaplňovat další a další nové technologie.

7.2. Kde leží nový prostor?

Geografie neboli zeměpis mapuje a strukturuje prostor planety Země. Můžeme však u mobilních technologií v souvislosti s novým prostorem, který vytvářejí, ještě mluvit o geografii? A jestli ano, děláme to ve stejném slova smyslu?

19. a 20. století se nesly ve znamení dobývání extrémních bodů planety Země: severního a jižního pólu, dobývání amerického západu, dobývání nejvyšší hory a nejhlubší mořské propasti, dobývání hranic atmosféry¹³⁰. Po dobytí těchto míst se rychle zaplňovaly temná místa na mapě, když se mnoho lidí (např. Flaherty) vzešlých z naší západní společnosti a hnaných stejným hlubokým puzením dobyvatelů vydalo hledat opuštěná místa, zachovalé primitivní kultury atd. Terra incognita zmizela z map, z představ o Zemi a přesunula se kamsi do hlubin vesmíru.

Masové civilní využívání satelitů, které se rozšířilo v osmdesátých a devadesátých letech, však tuto logiku, už dříve oslabenou výkony moderních technologií (vědomí, že na jižním pólu můžu přistát letadlem nebo vrtulníkem, znehodnocuje zkušenost dobrodružství zakoušenou dobyvatelem), proměnilo a metaforicky řečeno obrátilo vektor dobývání dovnitř.

Zmizelo centrum a periférie, zmizela nedostupná místa, zmizel horizont. Pohled i satelitní signál jsou všudypřítomné a především všude stejně přítomné. Zároveň postupně upadají v zapomnění sny o dobývání vesmíru, tak živé a fascinující v předcházejícím období, které byly pokračováním onoho pozemského dobývání míst člověkem dosud nenavštívených.

¹³⁰ VIRILIO, P. *La bombe informatique*. Paříž, Galilée, 1998, kap. 3, str. 28-36.

Pohled kosmonautů z Měsíce na Zemi byl překvapivě předzvěstí zániku letů s lidskou posádkou – tím, že se chápe Země jako celku, předznamenává novou epochu.

Okamžitá komunikace v globálním měřítku ve spojení s globálním pohledem z nás udělaly obyvatele Země v podobném slova smyslu jako cestující a posádka obývají svou loď. Náš pohled na Zemi už neomezuje žádný horizont a o událostech uvažujeme v globálním kontextu¹³¹.

Nový prostor mobilních technologií a internetu se objevuje právě v okamžiku tohoto obrácení pohledu. Zatímco doposud jsme prostor a vyšší rychlosti získávali extenzivním rozšiřováním dostupného prostoru Země, od nynějška vykračujeme „za“ tento prostor, do jeho nitra. Mobilní technologie a virtuální realita vytvářejí nový prostor, který je paralelní či koextenzivní k tradičnímu lokálnímu prostoru a zároveň tento lokální prostor znehodnocuje.

Završení disciplinárního dohledu v družicích mapujících bez přestání každé místo na Zemi paradoxně znamenalo překonání geograficky definovaného disciplinárního prostoru a umožnilo vznik společností kontroly, o kterých mluví Deleuze. Nebo jinak řečeno společnosti kontroly založené na mobilních technologiích mohou nastoupit teprve v okamžiku, kdy byl všeobecný dohled generalizován a automatizován. Společnosti kontroly tak vlastně našly své místo uvnitř sjednocené disciplinární společnosti kontrolované bdělými oky satelitů a všudypřítomných kamer.

7.3. Fotografie - abstraktní prostor a technická homogenizace

Dobývání geografických hranic světa spojené s technologicky založenou abstrakcí tohoto geografického světa, jak jsem ukázal na příkladu železnice, bylo doprovázeno zaujetím abstrahujícího odstupu i v jiných oblastech, například ve výtvarném umění nebo v matematice. Železnice nastupuje současně s fotografií, a zatímco první představuje technickou unifikaci geografického prostoru, fotografie přináší analogickou unifikaci pohledu.

Změna koncepce světa se však připravuje již před nástupem fotografie. Jacques Aumont o této nové koncepci mluví jako o dispozitivu „proměnlivého oka“: „Jedná se o koncepci světa jako nepřetržitého pole potenciálních obrazů, prohlíženého pohledem umělce, který jím prochází a přitom jej zkoumá, aby se náhle zastavil a vykročil, ‚zarámoval‘ z něho

¹³¹ *Ibid.*, kapitola 2.

určitý výřez.¹³²“ Do této koncepce, která se objevuje s rozvojem skice v malířství, pak přichází fotoaparát a fotografický přístroj, aby ji naplnil a homogenizoval.

Člověk procházející světem jako servomechanismus fotoaparátu nebo filmové kamery vnímá svět jako „nepřetržité pole potenciálních“ fotografií, přičemž se jedinečnost individuálního pohledu ztrácí nejprve v chemickém a mnohem později numerickém procesu, který ze skutečnosti obrazy abstrahuje.

Není proto divu, že malířství, kterému fotografie svým způsobem uloupila svět jako jeho přirozené téma, začne zkoumat způsoby abstrakce a homogenizace světa. Fotografie jako technické uchopení a homogenizace obrazů světa tak zároveň přesunuje zájem a zkoumání za tyto obrazy k procesům utvářejícím svět, který se stal abstraktním. V tomto zkoumání mizí svět našeho vnímání jako přirozený referent, začíná období experimentování s abstraktními zákony světa a tedy s různými možnými světy.

Postupný rozpad reálného světa ve výtvarném umění i literatuře otevřel na jedné straně hru s možnými i nemožnými, alternativními a virtuálními světy, na straně druhé zpochybnil a otevřel hranici mezi vnitřním a vnějším. Na počátku 20. století se zároveň s dobytím posledních černých míst Země na jedné straně otevřel pod slupkou atomu dvojnásobný svět kvantové fyziky, na straně druhé rozložila psychoanalýza jednotu psychického individua na elementárnější síly a obecnější struktury. Ztroskotaly četné pokusy o vyjádření nejhlubší, axiomatické struktury světa, které hledala fenomenologie, logický pozitivismus, matematika či filosofie jazyka a nová média, zejména fotografie a film, rozdrobila jednotu světa na bublající a nepojmitelnou mnohost možností¹³³.

Rozvíjí se sci-fi, fantasy, kybernetika, modelování, teorie her a možných světů atd. Objevitel zákonů reálného světa se stává zákonodárcem ve světě, který může být nějakou formou aproximace reality nebo svobodnou hrou s nepředvídanými důsledky. Přecházíme mezi světy, ve kterých platí různé zákony a realita se stává jen jedním z těchto možných světů, jehož zákony se snažíme objevit.

Už nás neoddělují a nedefinují ani tak geografické souřadnice, jako zákony světů, které obýváme. Obývat virtuální prostředí počítačové hry, knihy, nebo počítačové aplikace už

¹³² AUMONT, J. „Proměnlivé oko aneb Mobilizace pohledu“ in *Nová filmová historie*. Praha, Herrmann a synové, 2004, str. 168. Aumont zde interpretuje Galassiho myšlenku prezentovanou v GALASSI, P. „Before Photography“ in *Before Photography: Painting and the invention of photography*. New York, MoMA, str. 11-31.

¹³³ Vilém Flusser ukazuje, jak se lineární svět založený na textu s novými technologiemi rozpadá na nesmírné množství bodů, které už nejsme s to složit v celek, dokážeme z nich jen skládat obrazy, které Flusser nazývá technickými. FLUSSER, V. *Do universa technických obrazů*. OSVU, Praha 2001, přeložil Jiří Fiala.

není něčím výjimečným, nýbrž podstatnou náplní žitého času. Reálný svět se stal jedním světem mezi mnoha jinými, světem s vlastními, specifickými pravidly, a jeho výjimečnost se projevuje jen schopností překvapit nás a překvapivě nás zasáhnout¹³⁴. Philip K. Dick v *Pánovi z vysokého zámku* konfrontuje realitu jakožto svět, ve kterém se jeho obyvatelé domnívají, že žijí, s jinou realitou, kterou odhaluje spisovatel pomocí otázek kladených starou čínskou věšteckou technikou popsanou v knize proměn (I-t'ing) a která ukazuje svět v úplně jiném světle. Otázka po tom, co je vlastně skutečné, tak nabývá nových významů.

Jsem-li uzavřen v nějakém světě vytvořeném technickým přístrojem jako jeho servomechanismus, platí pro mě zákony světa definované softwarem obsluhujícím zařízení, programátory počítačové hry atd. Prozatím můžeme definovat realitu na základě našeho těla a jeho potřeb, technologie však vedou ke stále většímu ponoření tohoto těla s jeho pohyby a dimenzemi do technického světa, čímž se stává stále problematičtější ne už rozlišit co je reálné, nýbrž problematickou se stává především otázka: co je realita a v jakém kontextu má vůbec smysl o ní mluvit.

V myšlenkovém experimentu si dnes dokážeme představit plně automatizovaný svět, ve kterém lidské tělo bude plně ponořeno v různorodých technických světech, ve kterých se bude pohybovat a plnit funkce, o jejichž reálném dopadu nebude mít ani tušení. Nikoli svět na způsob *Matrixu*, ve kterém by reálné a virtuální bylo striktně odděleno, ale biologicko-technický konglomerát, ve kterém hranice mezi reálným a technickým světem úplně zmizí.

7.4. Numerizace, vynález jednotného kódu

Základ revoluce, kterou představuje rozšíření počítačů a internetu už je dnes skryt pod záplavou funkcí, možností a praktik, které nám nabízí. Počítač pracuje s nulami a jedničkami, které programovací jazyky zpracovávají do programů odpovídajících na požadavky (funkce), které od počítače chceme (můžeme si to představit na jednoduché formě počítače, jíž byla kalkulačka). Vstupy jsou numerizovány na nuly a jedničky, v této podobě zpracovány a vyplivnuty ve výstupech přizpůsobených účelu a výstupnímu zařízení a formátu. Uskutečnil se tak dávný sen o působícím jazyku, o magickém jazyku vepisujícím se do věcí, byť se zprvu jedná jen o vysoce specializované technické artefakty.

¹³⁴ ROSSET, C. *Le réel et son double*. Paříž, Gallimard, 1976. Rosset definuje skutečnost právě jako moment překvapení, jako zásah Athény odklánějící šíp letící přímo na svůj cíl.

Numerizace se rychle ukázala jako velmi úspěšná strategie. Do nul a jedniček lze dnes už převést prakticky všechno, matematiku, obrazy, zvuky, jazyk, a kdybychom chtěli i vůně a chutě. Tento převod není nevinný, duplikace skutečnosti jejím numerickým dvojníkem na základě specifického algoritmu vnáší pravidla vnímání a s nimi spojenou unifikaci pohledu. Numerizace postupně pronikla do všech technologií a stala se jednotnou platformou sjednocující poznávání, komunikaci, média a informace. Představuje *univerzální vnitřní princip* světa nových technologií, který před našima očima přepisuje skutečnost do svých kódů.

Numerická data vytvářená moderními přístroji směřují do počítače, a jelikož tyto přístroje fungují na numerické bázi, jejich „vjemy“ mohou dosáhnout člověka teprve po „překladu“ zprostředkovaném počítačem. Myšlení i smysly měly doposud své centrum v lidském těle a prostřednictvím jazyka v lidské společnosti. S numerizací se objevil jednotící princip, univerzální kód, do kterého je všechno převoditelné a se kterým se ono centrum, ke kterému se vztahují vjemy i myšlenky, přesunuje mimo člověka a jeho tělo a zároveň se mimo jedince přesouvá i produkce skutečnosti. Mluvíme-li o virtuální realitě, míváme nejdůležitější aspekt proměny, neboť počítačem produkováná skutečnost není virtuální, nýbrž reálná a kolektivně prožívaná.

Vzniká tak technosféra založená na numerickém jazyku, která se skládá z různých sítí (sít' mobilních telefonů, internet, GPS, kabelové a satelitní sítě, GMES a další) a která do sebe postupně zahrnuje další a další aparáty a která se chápe lidských záležitostí.

Všeobecnou numerizaci provázejí dva souběžné procesy: na jedné straně se fyzický svět duplikuje v technosféře, což proměňuje sám koncept reality, na straně druhé čtené schopnosti a mohutnosti vlastní člověku opouštějí lidské tělo (v procesu technická extenze-technické individuum, který jsme popsali v kapitole o stroji), které ztrácí svou roli garanta a univerzálního referentu skutečnosti.

Technosféra vytváří, shromažďuje a neustále sbírá velké množství dat, z nichž jen nepatrná část dospěje v řetězci svého zpracování až k člověku. Všechna tato data nejrůznější povahy, která jsou obsahem¹³⁵ technosféry a skrývají tak její vlastní povahu, tvoří obrovskou sumu informací, která musí být strojově (automaticky) tříděna a zpracovávána, ba právě možnost tohoto technického zpracování je podmínkou jejich smyslu a existence.

¹³⁵ V McLuhanovském smyslu obsahu, zakrývajícího vlastní „message“ technologie.

Procesy derealizace a exteriorizace schopností člověka lze ilustrovat na příkladu pilota simulátoru vysokorychlostního letadla. Pilot realisticky vytvořeného počítačového simulátoru prožívá takřka totéž, co pilot skutečného vysoce sofistikovaného stroje, jen s tím rozdílem, že nevydává své tělo všanc – zranění nebolí a smrt není možná. Prvotní funkcí takového simulátoru-trenažéru bylo připravit člověka na reálnou situaci. Rozpojení skutečné situace a její simulace umožní na jedné straně, aby si tuto jinak výjimečnou zkušenost vyzkoušeli další lidé – takřka zadarmo a bez nebezpečí –, na straně druhé bylo toto rozpojení nutné, aby připravilo půdu pro zmizení člověka z pilotní kabiny.

V okamžiku, kdy naše smysly a naše myšlení nejsou dostatečně dobré, dostatečně rychlé, aby dokázaly přenést a zpracovat množství informací, které jsou nutné k rozhodování, se stáváme závislími na datech vnímaných a zpracovávaných numericky rychlostí, která je pro nás nejen nedosažitelná, ale leží jistým způsobem mimo dosah našeho chápání, a proto se lidská přítomnost ve skutečném stroji stává zbytečnou a člověk je redukován na postavu, která v bezpečné vzdálenosti řídicího střediska zpracovává informace a přijímá strategická rozhodnutí (jinými příklady podobného typu mohou být rozhodování v kritických situacích v jaderné elektrárně, komplexní vojenské systémy, urychlovače částic, řízení letového provozu...).

Zmíněný simulátor letadla tak ukazuje souběžnost rozvoje technosféry s vylučováním člověka z kognitivních a zpracovávacích procesů v rámci technosféry. V první fázi se samozřejmě tyto procesy propojují, takže pilot řídicí simulátor může zároveň řídit skutečné letadlo a mít přitom přístup k úplně stejným informacím, jako kdyby v letadle seděl (což krásně rozvedl Orson Scott Card v *Enderově hře*), takže člověk je stále v roli onoho simondonovského dirigenta řídicího soubor technických zařízení. Jenže se zdá, že oba procesy se od sebe oddělují, takže na jedné straně vznikají stále více automatizovaná sofistikovaná zařízení, v nichž už pro člověka není místo a na straně druhé počítačem modelované hry, v nichž se člověk noří do technosféry podle pravidel vytvořených počítačovým prostředím, které se tak zmocňuje jeho času a pozornosti a z dirigenta činí spíše laboratorní myš, jejíž chování je předjímano a testováno tvůrci programu.

Množství dat produkovaných a sbíraných technosférou se v jistém slova smyslu stává metarealitou, která popisuje a explikuje prostředí, z něhož vyrůstá a v němž pracuje, přičemž se tohoto prostředí zmocňuje, protože mu předepisuje pravidla – veřejný prostor internetové sítě původně odvozený od veřejného prostoru města se osamostatnil a naopak proměňuje veřejný prostor města a určuje pravidla a podmínky jeho fungování.

7.5. Počítač a technologie myslí

Jestliže některé technické přístroje prodlužují a zdokonalují naše smysly, počítač dělá totéž s myšlenkovými procesy. Počítač *počítá, třídí, pořádá* mnohem rychleji než my. Tyto procesy či funkce myšlení jsou také silně zdůrazněny ve všech oblastech, kde nám počítač pomáhá, od vědy (teorie chaosu, analýza DNA), po nespočetné databáze a tabulky, kterými počítače zaplavují naši každodennost.

Počítačové „myšlení“ však má samozřejmě jen málo společného s lidským myšlením a pracuje na jiných principech. Lze to snadno ukázat na příkladu šachové hry: zatímco zkušený hráč často pozici hodnotí podle toho, jak se mu „líbí“, přičemž jeho soud je založen na mnohaleté zkušenosti s podobnými pozicemi, a počítá jen to, co je nutné, počítač takového estetického soudu není schopen; kompenzuje jej však svými schopnostmi počítat, uchovávat a třídit data (svou paměť a výpočetní schopností). Kde zkušený hráč spočítá nejvýš pár desítek variant, počítač jich spočítá milióny a ještě si přitom může projít databází partií a vyhledat si, zda-li se stejná pozice nevyskytla v jiné partii. Jiným příkladem může být snaha naučit počítač překládat z jednoho jazyka do druhého: počítač lze jen velmi obtížně naučit logice jazyka a významům slov, nejlepších výsledků proto dosahují programy založené na statistickém zpracování obrovského množství vět daného jazyka a vybavené obrovskou databází takových vět.

Viděli jsme, že technická zdokonalení našich pohybových a smyslových schopností vedou vždy k nějaké fixaci našeho těla. Co se však děje v případě technologií myslí? Jaké důsledky má instrumentalizace našich kognitivních funkcí pro naše myšlení?

Vrátíme-li se k příkladu šachové hry, rozvoj počítačů přinesl nejen konfrontaci lidského a počítačového způsobu „myšlení“, ale především zásadně změnil způsob lidského přístupu k šachu. S rozšířením databází obsahujících nesmírné množství partií si hráč může nejen najít množství partií svého nadcházejícího soupeře, ale při studiu zahájení má pro každou variantu k dispozici obrovskou sbírku partií, v nichž se hrála. Databáze partií samozřejmě existovaly už předtím a každý rok vycházel šachový „Informátor“ obsahující stovky nejdůležitějších partií odehraných v daném roce, ale tato technická pomůcka se nemůže měřit s počítačovými databázemi s okamžitým spojením mezi pozicí a partiemi, v nichž se vyskytla. Díky databázím se rozvinula teorie zahájení, soupeři si často připravují novinku až po dvacátém tahu. Každá partie nejlepších hráčů (lidských nebo strojů) se okamžitě stává součástí tohoto systému propojujícího techniku s lidským myšlením. Databáze

a analytické programy, kterými disponují všichni hráči, se stávají přirozenou součástí hry a každý hráč¹³⁶ je tak trochu vývojářem podílejícím se na jejím rozvoji. Kreativita hráče šachu je tak ne-li potlačena, pak určitě přinejmenším usměrněna. V očekávání jejího úplného vyřazení počítačovými programy, které budou mnohem silnější než lidský hráč.

Kalkulačka nás připravila o trénink v počítání a zároveň nám svou výpočetní rychlostí zpřístupnila výpočty, na které bychom si bez její pomoci netroufli. Kusy výpočtu tak mizí v černé skřínce a operace, které kdysi běžně provádělo velké množství lidí, dokáže uskutečnit a pravidelně provádí jen úzký kruh specialistů.

Počítač dává některým funkcím našeho myšlení rychlost, která dokáže zkrátit milióny let počítání na dobu několika minut či hodin. Výpočetní proces je přitom přenesen z našeho těla do procesoru počítače. Přenesení výpočetní části myšlení do počítače nám umožňuje přeorientovat naši pozornost a soustředit se na něco jiného. Počítač se v tomto procesu nepozorovaně stává součástí našeho myšlení. Celé naše chování prochází podobnou proměnou jako myšlení hráče šachu, který chce-li uspět, už nemůže hrát bez ohledu na počítačové technologie, které proměňují jeho hru a šachové cítění.

7.6. Instrumentalizovaný rozum. Nová svoboda?

Část svých kognitivních funkcí tedy extendujeme v technice, a tato část s rozvojem technologií neustále roste. Na první pohled se může zdát, že počítačům přenecháváme mechanické a specializované myšlenkové procesy a ponecháváme si „to podstatné“, tedy sféry složitých soudů (viz příklad estetického soudu u hráče šachu), rozhodování a kreativitu. Jenže nejedná se o „sladkou iluzi“ zakrývající pokročilou proletarizaci ducha a ztrátu individuace, na kterou ukazuje Bernard Stiegler?

V posledních letech můžeme pozorovat fenomény jako například zjednodušování jazyka a gramatiky; mluví se o krizi klasické vzdělanosti, kdy jsou ve vzdělávacím systému oceňovány nikoli znalosti, nýbrž schopnost informaci najít a správně se rozhodnout, takže po smrti tzv. velkých intelektuálů, o které mluvil Lyotard, přichází smrt intelektuála jako takového, který se postupně stává živoucí fosílií z jiné epochy; Stiegler poukazuje na postupující rozklad pozornosti a schopnosti soustředit se, které souvisí s neustálou záplavou impulzů a s kontrolou individuace ze strany marketingu; Virilo zase poukazuje na dosažení

¹³⁶ Mám na mysli hráče hrající šachy na tzv. vrcholné úrovni, čímž zaujímá místo v kolektivním stroji šachové hry.

vysokého prahu „soft nervového otřesu“¹³⁷, který přináší jednak emocionální bombardování ze strany masmédií, jednak neustálé vpády a apely nových technologií do našeho žitého času.

Jak jsme si ukázali v předchozích kapitolách, desindividuace otevírá cestu nové individuaci a popsané fenomény lze stejně dobře jako symptomy ztráty individuace a psychického rozkladu vnímat jako symptomy zrodu nových individuací, přičemž klíčovým je schopnost probuzení kreativity, která může nové situace přetvořit do nových individuálních vzorců.

Už na počátku 20. století se instrumentalizace tvůrčích úkonů stala tématem výtvarného umění nebo literatury (abstraktní malířství, automatické psaní, Oulipo, nový román, Raymond Roussel, Mondrian atd.) a tyto umělecké experimenty byly ostatně hojně komentovány ve filosofii. Tyto experimenty souvisejí s postupným uvědomováním, že nejsme jedinými „autory“ našich kognitivních procesů a že naše myšlení má a vždycky mělo kromě silné intersubjektivní stránky a četných nevědomých zdrojů také „technické“ aspekty. Vždyť jazyk nebo malířství jsou již technologiemi myslí, mocnými nástroji, které tvarují naše kognitivní procesy.

Foucault, Deleuze nebo Lacan tak budou zkoumat „nahodilé události“, které vznikají uvnitř řeči a které nevědomky ovlivňují naše myšlení. Tyto technické aspekty mohou být využity poeticky, ostatně už rým je jedním z nich. Tyto události vytvářejí zkratky¹³⁸, po kterých se můžeme sklouznout od jednoho myšlenkového kontextu k jinému. Zkratky souvisí se základním fungováním jazyka, protože spočívají na jeho esenciální nedostatečnosti (slov je mnohem méně než situací a fenoménů, které jimi můžeme popsat)¹³⁹ a zároveň mohou být zdrojem hry a kreativity.

Numerický jazyk složený z nul a jedniček, kterému se říká také strojový kód, tuto nedostatečnost dovedl ke krajnosti. V numerickém světě se může stát autonomní libovolná část obrazu, text se může stát obrazem a soubor čísel textem. Symboly, které se rozpustily v chudém a mrtvém světě znaků, pokračují ve svém rozkladu až na elementární prvky. Vilém Flusser mluví – jak již bylo uvedeno v kapitole 5.2. – o světě, který se rozpadl z lineárních linií textu na bezrozměrné body, ze kterých můžeme skládat obrazy, které už však nemají žádný vztah k realitě¹⁴⁰. Tyto technické obrazy už neinterpretují skutečnost, ale otevírají nám

¹³⁷ VIRILIO, P. *La bombe informatique*, kap IV.

¹³⁸ Bernard Stiegler bude mluvit o zkratech, *court-circuits*.

¹³⁹ FOUCAULT, M. *Raymond Roussel*. Paříž, Gallimard, 1963.

¹⁴⁰ FLUSSER, V. *Do universa technických obrazů*. OSVU, Praha 2001, přeložil Jiří Fiala.

možnost vykročit za ni, pokud se staneme „tvůrci fikcí (...), kteří se pokoušejí obrátit automatické aparáty proti automaticnosti.“¹⁴¹ .

V prostoru této „nové svobody“ se tedy zříkáme přímého vztahu k realitě, ale odhalujeme procesy, kterými se reality chápeme a které ji zpracovávají. Knihy Raymonda Roussela vytvářející svět z jazykových dvojsmyslů tak svým způsobem předjímají svět počítačové hry, ve které počítač vytváří simulakrum reality. I u Roussela totiž svět vzniká „zevnitř“, z jazyka, na základě „programu“, který si vytvořil.

Koncept reality v tomto kontextu radikálně proměňuje svůj význam a s ním se stává křehkým i prožívání naší existence v „realitě“: realita produkovaná virtuálními prostředními programů, v nichž se pohybujeme, realita nesčetných fotografií a filmů tvořících identitu a realitu nějakého místa či člověka přináší pocit absence reality.

7.7. Interaktivita – svět počítačových her

Média¹⁴² vytváří prostředí, do kterého vstupujeme a pohybujeme se v něm. Počítačové technologie navíc člověku umožňují vstoupit s ním do interaktivního vztahu – to znamená, že počítač dokáže vytvořit prostředí, do kterého se člověk noří a na které musí reagovat, a které také reaguje na pokyny, takže nám umožňuje v tomto prostředí jednat.

Setkávají se tak dvě linie vývoje techniky, které se doposud vyvíjely izolovaně: počítač je technickým nástrojem a zároveň médiem. Technické nástroje jako například automobil, či různé stroje a zařízení, jsou sestrojeny tak, aby je člověk mohl řídit či ovládat, a ony mu tak pomáhaly v jednání. Masová média naopak vytvářejí prostředí, do něhož se jejich uživatelé noří, a jemuž jsou více či méně pasivně vystaveni. Právě toto fatální spojení technického nástroje a média otevřelo brány světa, pro který se vžilo jméno virtuální realita. Slovo virtuální má označovat protiklad ke slovu reálný, několikrát jsme však už narazili na to, že virtuální není ani tak protikladem nějaké pravé reality, nýbrž jejím rozvinutím, zmnožením a rozpuštěním. Takzvaná virtuální realita navazuje s „reálnou realitou“ vztahy a odkrývá její vlastní virtuální aspekt, totiž její produkci a také ji odkrývá jako systém pravidel určujících naše chování.

¹⁴¹ *Ibid*, str. 24.

¹⁴² Nemluvíme zde o médiích v širším McLuhanovském smyslu, nýbrž o médiích v tradičním smyslu nosiče (*support*) kulturních obsahů.

Vytvořit prostředí, do kterého se člověk noří a vžívá, dokázalo už divadlo, po něm kniha, jiným způsobem později film či ještě jinak televize a další média. Každé z médií však toto prostředí či virtuální realitu vytváří jinak a také prožívání těchto realit je různé. Možná nás právě srovnání těchto způsobů dovede k nahlédnutí změny, jíž představuje interaktivní prostor virtuální reality.

Četba knihy mobilizuje především zrak a hlavní dílo přenechává fantazii čtenáře, který si musí mnohé domyslet a dopředstavit, přičemž do knihy vnáší velké množství vlastních zkušeností, vzpomínek a myšlenek. Čtenář si při čtení podle linií nabízených knihou vytváří a dotváří prostředí a postavy. Fantazie a myšlení jsou při čtení zapojeny mnohem víc než smysly. „Obsahem“ knihy v McLuhanovském smyslu je fonetická abeceda, která je na jedné straně chladným médiem a na straně druhé médiem velmi otevřeným, protože dokáže pojmout řeč, smysly i představivost.

Oproti knize zapojuje sledování filmu zrak i sluch daleko cíleněji a hlouběji. Oba smysly jsou doslova atakovány a zaplňovány na nejvyšší míru (a s rozvojem filmu stále více, tzv. „high definition“ či 3D prohlubují zasycování smyslů diváka), divák si sice stále musí domyslet příběh, prostředí je však dáno, a také prožívání je filmem předstrukturováno a často předvedeno postavami – film je konstruován tak, aby vzbuzoval určité emoce, které ho dokonce žánrově definují. S rozvojem reálnosti zobrazení se film stává stále teplejším médiem, čímž zároveň klesá jeho otevřenost a množství témat, která dokáže uchopit. Oproti čtenáři knihy je filmový divák velmi pasivní a prostředí, ve kterém se pohybuje, mu patří mnohem méně v tom smyslu, že do něj nemůže tolik promítat vlastní vzpomínky a fantazmata. Při pozorném sledování filmu jsou oči a uši natolik saturovány, že už nám nezbývá mnoho prostoru k fantazijní činnosti, kterou chce-li film navodit, musí ji cíleně podporovat (například dlouhými záběry nebo potlačováním dialogů).

Televize přináší nový typ prostředí, do kterého už divák nemusí vstupovat jako do knihy nebo do filmu, ale které se stalo součástí našeho každodenního života. Přestože je televize mnohem chladnější než film, dále omezuje možnosti ponechávané divákovi k domyšlení. Charakteristické televizní žánry se vyznačují tím, že divákovi stačí vklouznout do prostředí, které se opakuje a je tedy důvěrně známé. Ať už se jedná o zpravodajství, přímý přenos, televizní seriál nebo zábavný pořad, všechny tyto televizní žánry jsou založeny na opakování a na důvěrnosti, kterou s divákem prostřednictvím opakování navazují. Televize přináší důvěrně známé prostředí, do kterého se mohu uchýlit, ale které má jen málo společného s vnitřním světem a fantazií. V hotelech po celém světě na nás čeká zapnutá televizní obrazovka, která nám má umožnit cítit se jako doma. Ostatně řada pořadů pracuje

s tím, že se odehrávají u nás doma. Pohovka televizních seriálů stojí proti pohovce u mě doma, kde se mnou žijí postavy těchto seriálů.

Počítačová virtuální realita přejímá jak filmový model maximálního ponoření (počítačové hry), tak televizní model důvěrně známého prostředí (internet), které dále rozvíjí, lépe řečeno oba modely pohlcuje, aby je proměnila. V počítačové hře jsem vtažen do prostředí a dění připraveného a nabízeného médii. Jednám v rámci vytvořeného prostředí a přitom se řídím tím, co vidím a slyším. Jedná se o horké médium, ve kterém si prakticky nic nepotřebuji domýšlet a dokreslovat. Nízká míra participace je vyvažována hlubokým hráčovým ponořením. Hráč ve hře sice jedná, přesto je jeho účast na vytváření světa minimální. Neustále jenom objevuje, co mu autoři připravili, chodí po připravených stezkách a činnost fantazie se soustředí na hledání postupů k dalšímu postupu ve hře, či na krystalizování touhy, která se do hry rozlévá. Jestliže možnosti knihy jsou otevřené, film je omezenější, ale lze v něm stále alespoň omezeně vyjádřit abstraktní myšlenku (například ústy postavy nebo vypravěče), v počítačové hře je vše podřízeno akci a dění. Jestliže příběh většinou působí trochu uměle a přebytně, abstraktní myšlenky pak vysloveně ironicky nebo směšně.

Hráč je médii chycen skrze jednání. Jde si zahrát, porazit příšeru, nepřítele, vyřešit úkol, dokončit úroveň atd. Hry mu umožňují jezdit rychlým autem bez ohledu na dopravní předpisy, stát se hrdinou, vybudovat vzkvétající civilizaci, prožít dobrodružství ve fascinujícím světě. Prožívání je bezprostřední a není třeba velkého úsilí, aby se člověk vžil do prostředí, jako se musí vžívat do filmu, natož aby si ho musel představovat jako u knihy. A místo postav a pochopení situace se učí pravidlům ovládnutí. Jednání v počítačové hře je krajně pragmatické, je vedeno nějakou intencí a cílem, kterého chce dosáhnout. Myšlení se zde ztrácí právě v pragmatické dimenzi – přestože ona pragmaticčnost může působit směšně, podíváme-li se z odstupu na to, o jaké cíle se v hrách může jednat, vždyť to, co by v tělesném světě působilo jako monotónní a nudná práce, může být ve hře vnímáno jako zábavné (nekonečné krmení numerických zvířat, stále se opakující klikání).

Na první pohled se zdá, že jednání v tomto světě je jenom jako, odtržené od skutečného světa a nabízí člověku snadno dostupné náhradní uspokojení za neuspokojivý život v reálném světě. Počítačové hry také skutečně mohou být útekem a snadno tak mohou vést k vytváření závislosti, na druhé straně však modifikují naše chování a proměňují naše vnímání, myšlení a – heideggerovsky řečeno – naše „bytí ve světě“. Mluvili jsme o příkladu pilota řídicího letadla (tzv. dronu) prostřednictvím simulátoru, ale nejen letadla, ale i četná lékařská zařízení jsou ovládána pomocí podobného řízení na dálku prostřednictvím

simulovaného prostředí vytvářeného (zatím ještě) podle reálného modelu. Věci z internetových „multiplayer“ her, jejímž nejúspěšnějším prototypem je *World of Warcraft*, lze nakupovat v internetových obchodech a rozdíl mezi kartami, s nimiž hrají na internetu a papírovými kartami, se kterými hrajeme doma s rodinou je jen rozdílem mediálního nosiče (*support*). Odlišení reálného a virtuálního se tedy opět týká na jedné straně našeho těla a jeho prožívání a na straně druhé existenciální dimenze. Avšak i lidská těla jsou stále více zapojována do těchto technikou zprostředkovaných, odložených, či virtuálních činností, ovladače her se snaží stále více zahrnout pohyb celého těla a vtáhnout tak do svého světa nejen konečky prstů či pohyby ruky, ale pohyby celého těla.

V jednání a neustálé komunikaci počítačových her a nových médií se ztrácí čas i vnitřní nastavení pro fantazii a kontemplaci vlastní uživatelům předchozích typů médií, což můžeme zřetelně pozorovat například na vývoji kinematografie, z níž zmizely dlouhé kontemplativní záběry a nahradil je rychlý střih akce, která divákovi nedá vydechnout, dá mu sotva čas sledovat děj.

7.8. Internet, veřejný prostor naplněný očekáváním

Vznik internetu vytváří nový společný prostor, kde se setkávají nejen lidé (naše přítomnost na internetu není fyzickou přítomností našeho těla, její charakter musí být předmětem další analýzy), ale také velké množství numerických výstupů z různých percepčních přístrojů a další numerické objekty vytvořené v rámci tohoto prostředí. Všeobecně rozšířenou metaforou internetu je síť, která spojuje. Počítač sestává ze vstupních a výstupních zařízení, výpočetní jednotky a paměti. Jelikož paměť počítače není soustředěna kolem nějaké identity jako u člověka, může být snadno rozšiřována, počítače mohou sdílet společnou paměť. Takovým propojením se jednotlivý počítač stává součástí většího celku, konektivita (rychlost a kvalita připojení) přitom určuje stupeň jeho integrace. Počet počítačů a nejrůznějších vstupních a výstupních zařízení tvořících součást tohoto systému jde do miliard. Na tuto síť se připojují lidé a připojení na ni tráví stále větší část života.

Internet dnes tvoří centrální strukturu globální společnosti a velký akcelerátor její centralizace. Obsahuje největší knihovnu, filmotéku a audiotéku, nejrozsáhlejší encyklopedie, a dnes nebo už brzy také největší trh. Tyto klasické infrastruktury však představují jen marginální oblast fungování tohoto obrovského stroje. Tento obr v sobě sjednocuje ostatní tradiční masmédiá, které podřizuje svým zákonům fungování. Jako kdysi proměnily zákony

televizního zpravodajství obsah novin¹⁴³, proměňuje dnes internet obsah médií, která do sebe vstřebává. Vedle toho umožnil vznik velkého množství nových praktik, přičemž další neustále vznikají.

Na internet se přesouvají veřejné aktivity, vznikají zde četné zájmové stránky a skupiny, otvírají se nové cesty individuálního vyjádření, najdeme zde četná místa k setkávání, internet se stává veřejným prostorem, nejnovější variantou agory. Nová agora má však jiná pravidla fungování a aktéři, kteří na ni vystupují, mají jinou identitu a jiný způsob chování než aktéři v klasickém veřejném prostoru.

Internet měl původně sloužit především jako rychlý komunikační systém, který zároveň umožňuje účastníkům komunikace přístup ke společným datům. Ve spojení s mobilními telefony také zasáhl nejrychleji a nejviditelněji právě komunikaci a paměťové procesy. Rychlost komunikace, okamžitost a nepřetržitost kontaktu, se záhy prosadily jako faktory proměňující schémata našeho chování a naší individuace. Tep sítě a okamžitost připojení mají návykový charakter a s dosud nevídanou rychlostí rozkládají tradiční struktury společnosti. Postupně ruší hranice mezi soukromým a veřejným, mezi časem práce a časem odpočinku, mezi prací a zábavou a otvírají tak k obsazení a využití další prostory našich životů a času.

Nové prostředí také radikálně proměňuje status informace, které rostou exponenciálně, protože je do systému jednak neustále vnášejí všechny aparáty napojené na síť a zároveň lidé napojení na síť, jednak se informace neztrácejí, nýbrž uchovávají, neustále kopírují, opakují a rozvíjejí se meta-informace a různé nástroje na jejich získávání a zpracovávání.

Mizí rozdíl mezi privilegovanou pozicí autora a čtenářem. Každý internaut je zdrojem informací, ať už pouhou svou aktivitou a pohybem na síti, nebo vlastními příspěvky. Mizení privilegované pozice autora přináší zmizení nároků na něj a přispívá k rozpouštění autority a rozpadu superega, o kterém jsme již mluvili a který také souvisí s rozpouštěním hranice intimního prostoru.

Dále se zvyšuje důraz na aktualitu informace nastolený už dříve tiskem a televizí. Nová informace zastarává během několika hodin a druhý den už je třeba vynaložit úsilí, aby byla nalezena. Dohledat na internetu informaci starou několik měsíců či let je takřka nemožné, znamená to jít proti povaze média. Na internetu se totiž nehledí dozadu, nýbrž pod nadvládou očekávání příchodu nové zprávy, nějaké novinky na mé oblíbené stránce, očekávání události a při sledování této události očekávání událostí v rámci události...

¹⁴³ RAMONET, I. *Tyranie médií*. Praha, Mladá Fronta, 2003.

Očekáváním si mě internet k sobě poutá, vybízí mě ke kontrole očekávaného obsahu a udržuje mě v emocích spojených s očekáváním. Minulost není zajímavá a přítomnost je zajímavá jen do té míry, pokud je obrácená k budoucnosti.

Čtení v internetovém prostředí surfuje po povrchu, oko přebíhá velkou rychlostí, sbírá informace a záhy přepíná někam jinam, na jinou informaci. Málokdo na internetu přečte více než dvě, tři strany jednoho textu, vždyť ponoření do textu by znamenalo odpojení od „dění“ na internetu. Chci-li jít za tento přebíhavý způsob čtení, musím si text vytisknout a „přehrát“ si ho tak na jiném médiu. Michel Serres ostatně tvrdí, že výzkumy mozku na magnetické rezonanci prokázaly, že při čtení na monitoru počítače se zapojují jiné části mozku než při četbě klasické. Na internetu totiž nejde o čtení v tradičním slova smyslu, ale o propojování stránek, kontextů a lidí, kteří jsou s nimi spojeni: „Význam internetové stránky se nemění jen počtem návštěvníků a prohlédnutých stránek, ale počtem odkazů, které vnáší.“¹⁴⁴

7.9. *Identita dividua*

Identita internauta už není dána jedinečností jeho těla, to je neviditelné a obrazy tohoto těla jsou snadno zfalšovatelné. Aktéři většinou vystupují pod různými pseudonymy, na kterých je na první pohled vidět jejich internetový původ (často jsou nevyslovitelná, jedná se o různá seskupení znaků). Rozmnožení vlastní identity je na internetu přirozené a vlastně nutné, protože velké množství komunit vyžaduje vlastní přístupové jméno a heslo, které má být originální a nezczitelné. Počet obyvatel internetu je tak mnohonásobně větší než počet připojených fyzických těl internautů.

Centralizovaný pohled, který vytvořily technologie spojené s televizí a zdokonalily satelity, se s internetem diverzifikoval a rozpustil do rozpřepázkovaného homogenizovaného světa společností kontroly, který dává mnohem větší prostor individuálnímu vyjádření jedincům v oddělených kójiích prožívajících svou „interaktivní osamělost“¹⁴⁵. Individuální vyjádření přitom může být oprostěno od tlaku vytvářeného nutností udržování vlastní integrity, protože v různých komunitách mohu být někým jiným. Jedinec, jehož tělo je upoutáno na židli před klávesnicí a obrazovkou, se tak na internetu může osvobodit od mechanismů vytvořených v průběhu reálného života interakcí fyzického těla s jinými lidmi a

¹⁴⁴ POULET, B. *La fin des journeaux et l'avenir de l'information*. Paříž, Gallimard, 2009, str. 143.

¹⁴⁵ „Nové informační technologie – internet, mobilní telefony, SMS, BlackBerry, bolgy, MP3, digitální televize atd. -, které poskytují spousty možností rozvoje konzumeristického individualismu, přispívají k vytvoření rozkouskovaného mediálního světa „interaktivních osamělých.“ POULET, B. *La fin des journeaux et l'avenir de l'information*. Paříž, Gallimard, 2009, str 133.

se světem, a rozpadá se na soubor *dividuí*, která žijí ve světě internetu a chovají se úplně jinak, neboť jedno je například pilně pracujícím zaměstnancem firmy, druhé rytířem ve World of Warcraft, další chatujícím přispěvatelem na stránkách zasvěcených filmovým seriálům atd. Součástí psychické individuace vždycky bylo integrující úsilí spojující – řečeno v jungovských pojmech – „personu“, „stín“ a další aspekty osobnosti¹⁴⁶, jenže v nových médiích dochází k dosud nevídané diversifikaci osobností a integrace se proto stává stále složitější a dochází k ní jen ve vzácných momentech.

Gilles Deleuze spojuje tato „dividua“, ve která se rozpadla někdejší individua, s novým typem společností kontroly a se všudypřítomným „numerickým jazykem kontroly“¹⁴⁷. Šifry a hesla numerického jazyka poskytují jednotlivci přístup k používání četných služeb mobilním telefonem počínaje, přes kreditní karty, až po četná fóra, blogy, úložiště, knihovny či „kluby“ na internetu. A tyto šifry na sebe berou funkce identit. Původní „pravá identita“ charakterizovaná vlastním jménem, adresou a dalšími údaji vztahujícími se k fyzickému tělu samozřejmě na internetu nemizí, kde je to nutné, ji najdeme v její tradiční podobě, je však zmnožena a odlehčena dalšími identitami či avatary, kteří si žijí svým vlastním životem. Individuum přišlo o nedělitelnost a stává se souborem dividuí, vždy připravených rozdělit se a kolonizovat nové prostory.

Jenže povaha internetu je bytostně intersubjektivní. Vše individuální internet rozmělnuje a přetváří. Počínaje jazykem, který se stále zjednodušuje a snaží se svůj obsah redukovat na co nejjednodušší informaci (jako televize zničila místní dialekty, internet přenáší unifikaci jednak do specializovaných sfér – nadvláda angličtiny -, jednak ruší individuální figury stylu. Ornament, který začal zmírat na počátku 20. století, definitivně vymizel, a rozmach emotikonů obviňuje i jazyk z přílišné abstraktnosti); přes prostředí, které je pro všechny stejné, až po celosvětovou nadvládu dominantních vyhledávačů, zpravodajských kanálů a komerčních značek. Autorství ztrácí význam, přispěvovatelé Wikipedie jsou stejně anonymní jako ten, kdo vloží video na youtube, nebo kdo vytvoří titulky k před chvilí odvysílanému filmu.

¹⁴⁶ V kapitole o jungovském konceptu individuace jsme blíže nepopsali proces individuace jakožto proces integrace různých částí osobnosti, které se odehrávají v symbolickém jazyce a který Jung popsal zejména v knize „Dialektika mezi Já a nevědomím“, *Vybrané spisy sv. III Osobnost a přenos*, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 1999. Různé části osobnosti, které Jung nazval „persona“ (osobnost, kterou vystavujeme na venek), „stín“ (nepřiznané či vytěsněné stránky osobnosti a s nimi související afekty), „anima“ (duše, ženská stránka muže) a další, hrají v individuačním procesu popsaném Jungem zásadní roli.

¹⁴⁷ DELEUZE, G. *Rokovania*. Archa, Bratislava 1998, přeložil Miroslav Marcelli.

Vznikají komunity, v jejichž rámci jsou mezilidské vztahy často tak prchavé, že důležitější než identita jedince je identita (adresa) komunity. Nezáleží na tom, kdo mi na mou otázku odpoví, komunita je funkční, pokud dostanu odpověď. V zájmových komunitách se identita často buduje na hierarchické bázi, nejkvalitnější informace můžu získat od těch nejlepších, kteří se vydělují z anonymní masy, avšak může se klidně jednat o identitu, kterou „spravuje“ skupina lidí nebo naopak jedna osoba může působit za různými identitami.

Ztráta významu individuality ve světě internetu spočívá na zaměnitelnosti jedinců. „Když to neudělám já, udělá to někdo jiný“. To je spojeno s tolik vychvalovanou demokratičností internetu – otázka původu je zrušena, důležitý je pouze obsah. Jenže hlas jednotlivce je hlasem kohokoli, identifikační znaky jsou osvobozeny od tělesné identity. Celek je v tomto uspořádání důležitější než jednotlivý člen, než osobnost. Dobrým příkladem tohoto fungování může být internetová encyklopedie *Wikipedia*, která je dnes největší a nejpoužívanější encyklopedií na světě a která je postavena na principu, že její obsah může psát kdokoli a slovníkovým heslem se může stát prakticky cokoli¹⁴⁸.

Rozpouštění individuality má protipól v oslabování nevirtuálních, tělesných komunit. Před počítačem sedí člověk sám, surfuje po povrchu internetových spojení a navazuje nový typ vztahů. Člověk na internetu je i není sám, osamocené tělo stojí v prudkém kontrastu s čile komunikující myslí. V komunikaci už tak člověk není zapojen ve své fyzické a psychické integritě, se všemi svými emocemi, vystaven možnému zranění. Komunikace se proměnila v prostou výměnu informací a používání emotikonů redukovalo na prostou informaci i vyjádření emocí. Dividua na internetu žijí vlastním životem odděleným od svého těla.

Počítač s internetovým připojením se rychle rozšířil do rodin, zaplnil kanceláře a ve své přenosné podobě i vlaky, kavárny, letiště atd. Rozšíření televize do domácností otevřelo domácnost virtuálním postavám, které do ní pravidelně přicházejí na návštěvu, televize fungovala jako centrum, oheň, kolem kterého se organizoval život domácnosti. Počítač strukturu domácnosti rozbíjí na elementární jednotky. Podobný proces probíhá v pracovním prostředí (nebo třeba ve vlacích), kde kanceláře pro několik lidí, kteří spolu mluvili, nahradily otevřené prostory zaplněné počítači vytvářejícími kóje, kde si každý člověk žije své dividiální životy a uzavírá se před ostatními. Prostor je určen prostředím, ve kterém momentálně komunikují, a dividuy, se kterými ho sdílím.

¹⁴⁸ Wikipedia, stejně jako většina podobných mediálních systémů komunit, má však správce, kteří se o obsah starají.

7.10. Transcendentální technosubjekt

Kantův objev, že poznání skutečnosti se předně řídí poznávajícím subjektem, nikoli tolik poznávanými předměty, dnes nabývá úplně jiného významu – skutečnost produkována technikou má totiž jiný charakter než někdejší „lidská“ skutečnost. Technika se pozvolna a nepozorovaně vloudila člověku „pod kůži“. Filosofie na počátku 20. století ukázala význam jazyka, jakožto – řečeno deleuzovskou terminologií – kolektivního uspořádání, jímž jsou lidé jakožto jeho uživatelé utvářeni. Tímto poznáním otevřená intersubjektivní dimenze převrátila kantovský model subjektu, a do průrvy takto otevřené vpadávají další a další média a technologie myslí fungující jako taková kolektivní uspořádání. Většina z těchto technologií má zásadně intersubjektivní povahu a vytvářejí tak nová spojení mezi lidmi a technikou.

Technika dnes produkuje skutečnost v několika různých významech tohoto slova. Přestože však dokáže napodobit většinu z apriorních mohutností subjektu, a to dokonce mnohdy lépe než člověk, subjektivitu samotnou vytvořit nedokáže, nemůže se vymanit ze spřažení člověk-technika, které je základem společné individuace člověka i techniky.

Jestliže technika extenduje už i lidskou schopnost odemykání skutečnosti, můžeme jako poslední výspu, na kterou byl redukován člověk ve svém propojení s technikou, spatřovat právě subjektivitu?

Druhý zásadní směr tázání, který otevřely předchozí úvahy, se týká reality, jak ji technika odhaluje a produkuje. Technika sice vytváří skutečnost pro člověka, který je ostatně stále ještě autorem, vynálezcem, výrobcem a opravářem techniky, jenže ten je vzhledem k technice stále více handicapován svou biologickou konstitucí a „technickou nedokonalostí“.

Velká část našeho poznání leží daleko za hranicí skutečnosti přímo přístupné a poznatelné našim tělem, smysly a myslí. Skutečnost takto poznaná už není „lidská“, není součástí našeho přirozeného světa: patří do sféry „inhuman“. Můžeme se pokusit představit si tělo odpovídající této skutečnosti. Fantastické tělo, jehož smyslovými orgány jsou urychlovače elementárních částic a moderní laboratoře, trávící soustavou atomové reaktory, velké továrny a nesčetné motory, a v jehož mozku vedle sebe pracují nesčetné lidské mozky propojené s mikroprocesory a počítačovou pamětí. Toto tělo obývají lidská individua, plní v něm celou řadu funkcí a pracují na jeho dalším vývoji a zdokonalení ve smyslu psychické, kolektivní a technické individuace.

7.11. Přecházení mezi světy a pasti na pozornost a emoce

Čas trávený lidmi na internetu a v říší takzvaných nových informačních a komunikačních technologií neustále roste a naše internetové identity si kladou nároky, hlásí se o slovo a okupují naši mysl i náš život. Spojení počítače a mobilních technologií utvořilo v našem životě dělicí čáru dvou různých prostředí, mezi nimiž přecházíme neustále, bezděčně, takřka nepozorovaně.

Naše tělo je tak stále více opouštěno, povětšinou času je odloženo někde na nějaké židli, křesle, posteli nebo pohovce, zatímco naše smysly a naše mysl jsou pohrouženy v technických extenzích.

Tyto technologie totiž rozkládají svět na různé smyslové „stopy“, čímž zároveň vytvářejí prostory, do kterých můžeme vstupovat, mezi kterými se můžeme přesunovat. To je umožněno jednak naší schopností dotvářet si prostředí, či lépe řečeno vytvářet si svět, a jednak oddělením smyslů (zejména zraku a sluchu), pokud každý smysl dokáže vytvořit pohlcující prostředí, které mě obklopí: tuto zkušenost zažíváme takřka neustále, pokaždé když otevřeme knihu nebo zapneme nějaký přístroj, jenž je nositelem média, když nám někdo zavolá, když se podíváme do mikroskopu atd.

Přecházení mezi světy se dnes natolik rozšířilo, že už si ho prakticky ani neuvědomujeme. Většinou ani nemáme čas ponořit se do světa, do něhož vstupujeme, letmo jím projdeme a vstoupíme do dalšího. Zatímco do filmového sálu se člověk ponořil celým tělem jako do lázně a vycházel z něj po dvou a více hodinách otřesen nebo jinak zasažen, televize nám umožňuje vcházet a vycházet, „zapovat“ z jednoho světa do druhého, a otřes vytváří mnohem obtížněji. Přecházení mezi světy představuje jeden z dominantních rysů nového prostoru: volně přecházíme z jednoho „okna“ do druhého jako doma z pokoje do pokoje, sbíráme letmé doteky a jako zkušený uživatelé se nikde nedáme zasáhnout, protože každé malé uštknutí vzbuzeného zájmu se rozplyne dalším kliknutím, za dalšími dveřmi, z nichž každé uloupnou kousek naší pozornosti a koncentrace. Vstupování do světů se na internetu proměnilo v běh, v nekonečné bludiště pokojů, v nichž se nemůžu na delší chvíli zastavit, protože vnitřní rytmus média mě žene dál. Naše tělo při tomto běhu upadá do jakéhosi transu, ačkoli zůstává nehybné, touží běžet stále dál a otevírat další dveře, ale přitom jej už žádné příliš nelákají, protože tento běh je zároveň vyčerpává.

K fixaci těla se v tomto procesu přecházení mezi světy přidává *emocionální obrněnost nebo zploštění*. Mediální světy jsou přeplněny pastmi na naši touhu a emoce, neustále se snaží přitáhnout naši pozornost, a to – jestliže podlehneme – vede k emocionálnímu vyprázdnění a

otupělosti. Asi všichni známe pocit naprosto prázdné hlavy a absenci jakékoli živoucí touhy v okamžiku, kdy vstáváme od televize po několika hodinách cestování jejími obrazy nebo od počítačové hry po několika hodinách intenzivního zápasení či budování. Proces lapání touhy a pozornosti posílil nejprve bohatý výběr kabelové televize, aby se pak zdokonalil a usadil v nekonečném bludišti internetu a tzv. virtuálních světů, které bují v numerickém světě.

Intenzifikace lapání touhy narazila díky přílišné možnosti volby na své meze: v televizi se dvěma programy si nikdo nemusel příliš lámat hlavu s výběrem. S bohatým výběrem kabelové televize se mi už několikrát stalo, že mé rozhodnutí podívat se na nějaký film se vyčerpalo po půlhodině vybírání mezi možnostmi. Na internetu, kde se hledání a výběr stalo hlavní náplní, končí rozhodnutí ponořit se do nějakého světa často právě na jeho prahu: dvacet minut něco (například film nebo hudbu) hledám, půl hodiny to stahuju, a pak už ani nemám chuť se na to podívat a spokojen s vědomím, že se do něj můžu kdykoliv ponořit, přecházím k něčemu jinému.

Přecházení a hledání se tak stalo vlastním smyslem a cílem, ponoření se a oddání zkušenosti pak už jen v podstatě nepříjemným a zdlouhavým zdržením. Možnost a dostupnost se v tomto světě stává důležitější než zkušenost. Probíhám a v běhu vytvářím spoje, zkoumám a mapuji, aniž bych se vystavoval nebezpečí zkušenosti nebo poznání. Má činnost se podobá činnosti pavouka vytvářejícího rychlá spojení mezi různými lidmi či spíše dividuy, stránkami, předměty, tématy a prostory, čímž oživuji touto sítí propletenou technosféru, která vznikla na místě někdejší reality.

8) Závěr: Posvátno a skrytá tvář techniky

Naše zkoumání techniky v kontextu psychické a kolektivní individuace zřetelně ukázalo, že otázka techniky je zároveň otázkou „lidské“ existence. Slovo lidské dávám záměrně do uvozovek neboť poukazuje k jednotě nějakého biologického druhu, k nějaké neměnné přirozenosti. Jenže soužití člověka s technikou, pohyb spřažení člověk-technika je pohybem stávání se, procesem proměny v nietzscheovském smyslu provazu nataženého mezi opicí a nějakou novou formou existence, která je předmětem touhy, ve smyslu rizika, které v sobě nese každý z nás, a v tomto smyslu je naše existence propastná.

Na začátku mé práce stál nápad či neurčité tušení, že kybork – bytost, která není ani technická, ani biologická, směs člověka a techniky – není pouhým snem, kolektivní touhou, která nás vepisuje do horizontu budoucnosti, nýbrž skutečností, která dávno nastala, aniž bychom si toho vlastně všimli. Představoval jsem si „technickou“ bytost, která mě už dávno obývá, a která je propojena se svými technickými extenzemi do té míry, že její pohyby a rytmy, kterými vibruje, jsou technické, aniž bych dost dobře věděl, co si pod slovem technické mám vlastně představit. A vedle této technické bytosti jsem si představil tu druhou bytost, archaickou, vzdálenou a přece tak blízkou, rolníka a lovce, který ve mě dříme a který se chce toulat po lese, rád se hrabe v hlíně a jehož čas neubíhá tím zběsilým technickým tempem, nýbrž plyne jako plyne voda v potoce, člověka žijícího mýty a představil jsem si také síly vyvěrající z kolektivního nevědomí, které ho tvarují na cestě životem, která je cestou jeho psychické a kolektivní individuace. A představoval jsem si, že mezi oběma těmito bytostmi vládne napětí, nesmiřitelný konflikt a neustávající zápas, a cítil jsem obavu o toho staršího, o tu ideální a ryzí bytost, která vyrostla z imaginace mnoha lidí přede mnou, protože jsem si představoval, že úpí a zmírá v konfrontaci s prosperitou a prudkým růstem té druhé, nové bytosti. Zároveň jsem si ale uvědomoval, že představa těchto dvou bytostí a prožívání konfliktu, který nezakouším imaginárně v žitých fantazmatech, nýbrž naprosto reálně v tenzích a vnitřních konfliktech svého každodenního života, je jistou formou projekce a že pro její nahlédnutí bude třeba velmi opatrně rozlišovat mezi afektivními obsahy a vlastním tématem techniky a individuace.

V průběhu práce se ukazovalo stále jasněji, že se jedná o projekce kolektivního charakteru, že se dotýkám citlivého a živého místa kolektivní psychiky, které je nabitě silným emociálním nábojem. A právě tento náboj se mi stal při psaní vodítkem, takřka

seismograficky jsem se snažil zachytit jeho stopy, které jsem nacházel v reakcích studentů, v diskusích s kolegy nebo i v úvahách filosofů, z nichž mohu uvést jako příklad Bernarda Stieglera, u něž jsem za brilantními analýzami po nějakém čase objevil tento emocionální náboj, který je takřikajíc motorem psaní a stále se opakujícím emocionálním pozadím jeho knih.

Vedle toho jsem pečlivě sledoval změny postoje, kterými jsem v průběhu psaní procházel. Abych totiž mohl zahlédnout *imaginaire*, aby mohly vystoupit fantazijní vztahy, do nichž se člověk ve svém každodenním kontaktu s technikou noří, musel jsem se sám stát součástí této analýzy, a to nejen jako zdroj figur, které sám s technikou tvořím ve sféře každodenních praktik či ve sféře fantazmat, nýbrž především jako zdroj onoho podpovrchového dění, které stojí za projekcemi, v nichž se individuace technických předmětů a psychická individuace splétají v budoucnost, která je budoucností mou i naší společnou. Pokusím se to vyjádřit jasněji: filosofickou rovina analyzující techniku jakožto extenzi člověka a technickou individuaci jako hybnou sílu psychické a kolektivní individuace musí doplňovat rovina psychoanalytická, na níž je třeba uchopit toto *imaginaire*, prostřednictvím něhož jsme s technikou spojeni ve spřažení člověk-technika. Tuto psychoanalytickou rovinu se mi snad podařilo přivést na světlo jen v několik kratičkových záblescích, zejména v kapitole „člověk a stroj“, velkou část práce tak stále ještě zbývá dodělat.

Prvotní pohyb mého postoje směřoval od technofobie ztělesňované kritikou dispozitivu, o kterém se mluví jako o technovědě, a kterou jsem rozpracoval v prvních kapitolách této práce. Pokusil jsem se zachytit na jedné straně symptomy, které mají desindividuační potenciál a které by tak mohly poukazovat na negativní dopady rozvoje techniky na biologicko-psychickou součást spřažení člověk-technika, a na druhé straně nepředvídatelný a neracionální či iracionální povahu technického rozvoje, jenž se nám vymyká a přesahuje nás podobně jako nějaká přírodní síla. Oba tyto aspekty mají své mytologické pozadí a byly rozvedeny v celé řadě příběhů sci-fi literatury, což ukazuje na jejich hluboké zakotvení v kolektivním nevědomí.

V druhé fázi mě setkání s dílem Gilberta Simondona postupně přivedlo k nahlédnutí techniky jako katalyzátoru individuace, který stimuluje proměny psychické a kolektivní individuace. Technika z tohoto úhlu pohledu člověka neodcizuje a nevytrhuje ho z nějakého rajského stavu, nýbrž ho naopak pudí k proměně, postrkuje ho k stávání se člověkem, vede ho k individuaci. Tento postoj se staví k prvotnímu kritickému postoji jako antiteze a Simondon ostatně od počátku poukazuje na protiklad techniky a kultury jakožto na zdroj odcizení člověka a techniky a v důsledku na zdroj odcizení sobě samému. Přesto však v jeho díle

nenajdeme kritiku techniky, která by brala v úvahu argumenty zastánců prvního postoje. I toto polidšťující chápání techniky najdeme v mýtech a moderních utopiích a je tedy silně zastoupeno v kolektivním nevědomí.

Ve třetí fázi si mi oba předchozí postoje začaly ukazovat jako noční a denní tvář stejného fenoménu, jako vzájemně se doplňující části jediného procesu individuace spřažení člověk-technika, v němž se člověk snaží – řečeno s Jeanem Brunem – dát zrod nové bytosti, uniknout svému údělu a stát se někým jiným. Na rozdíl od Bruna však v této touze nevidím snahu o únik a nepřijatelnou hybris, nýbrž sázku, kterou stále znovu a znovu uzavíráme, a ve které dáváme do banku vše. Sázku, která charakterizuje člověka v té dimenzi, v níž vstupuje na cestu individuace.

Bližší zkoumání této touhy ukázalo její hlubokou zakořeněnost a překvapivou blízkost s *religio*, s náboženským prožitkem. Právě tato touha je totiž klíčem k prožitku posvátna, který hraje centrální roli v náboženství a který dnes najdeme v různých kontextech spojený s technikou. Souvislost mezi technikou a náboženstvím se jeví méně překvapující, pokud zvážíme na jedné straně magickou povahu techniky, která koná zázraky (a to od pyramid až po smart phone) a na straně druhé integraci techniky do náboženských rituálů a obřadů či do stavby chrámů a jiných sakrálních objektů.

V dnešní době se však vztah mezi technikou a náboženstvím proměnil, neboť věda a technika se stala vysvětlujícím rámcem univerza a to i v jeho tajemných aspektech, takže technika je považována za hlavní původkyni zázraků. Věda a technika nabízí nové horizonty i v existenciální sféře, a sice zejména v otázce smrti, kterou otevřela z jedné strany otázka eutanazie a z druhé strany hledání cest k prodloužení života a k překonání stárnutí, v otázce zrození, do nějž se technika stále více vkládá, ale také v otázkách budoucnosti světa a lidstva. Nesrozumitelnou už v tomto kontextu není příroda, nýbrž technika, ve které dnes sídlí bohové. Lze tedy tvrdit, že technika dnes v životě západního člověka převzala některé funkce, které původně plnilo náboženství.

První dva postoje, kterými jsem v průběhu své práce prošel, a které budu pro stručnost nazývat postojem technofóbním a postojem technofilním, se tak jistým způsobem spojují v tématu vztahu techniky a posvátna. Oba postoje se z této perspektivy ukazují nabitě silnými emocemi, kterým nemohou porozumět, pokud budou ignorovat posvátnou dimenzi techniky. Posvátno je totiž klíčem k celistvosti a prožitek posvátného, či numinózního, jakým je v jungovské analýze volání bytostného já, a tedy volání po překonání jednostrannosti, po celistvosti.

Pokud se na tento vztah podíváme z hlediska vývoje náboženství, které budeme chápat v souladu s Jungem v jeho psychologické dimenzi, ukazuje se vědeckotechnický racionalismus často spojovaný s deklarovaným ateismem jako projekce korespondující s jistým typem našeho postoje ke světu a k sobě samému. Individuační potenciál techniky se ukazuje s takovou silou a zřejmostí, že se technika musela stát i centrem vysvětlujících rámců strukturujících naši existenci, přičemž se mytologická a potažmo náboženská povaha těchto rámců skrývala za jejich domnělou „vědeckostí“ a racionalitou.

Posvátno, které představuje prožitkový a emocionální základ náboženského postoje v tomto kontextu přestalo být centrem vědomé péče a každodenní pozornosti na kolektivní úrovni, takže se rozptýlilo a přesunulo do různých sfér našeho života, z nichž nejnápadnějšími jsou masová média, marketing nebo kulturní sféra. V tomto abychom tak řekli sekundárním zpracování posvátna se však ztrácí hluboký vztah mezi posvátnem a technikou, jakož i hluboký vztah mezi posvátnem a psychickou individuací.

Použitá literatura

- AUMONT, Jacques. „Proměnlivé oko aneb Mobilizace pohledu“ v *Nová filmová historie*, Praha, Herman a synové, 2004.
- BLUMFELD, S. M. „Walden aneb zpráva o životě bez médií“ in *Revue Prostor* č. 89. Praha, 2008.
- BRUN, Jean. *Le rêve et la machine. Technique et Existence*. Paříž: La table ronde, 1992.
- CARR, Nicholas. *Internet rend-il bête?* Paříž: Robert Laffont, 2011.
- CÉRÉZUELLE, Daniel. *La technique et la chair*. Lyon, Parangon, 2011.
- DAMASIO, Alain. *La horde du contrevent*. Clamart: La Volte, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paříž: Minuit, 1990. Slovensky: *Rokovania*, Bratislava: Archa, 1998.
- DELEUZE, Gilles a GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paříž: Minuit, 1980.
- ELLUL, Jacques. *Le bluff technologique*. Paříž: Hachette, 1988.
- FLUSSER, Vilém. *Do universa technických obrazů*. Praha: OSVU, 2001.
- FLUSSER, Vilém. *Za filosofií fotografie*. Praha: Hynek, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd*. Praha: Academia, 1972.
- JUNG, Carl Gustav. *Tajemno na obzoru*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.
- JUNG, Carl Gustav. „Odpověď na Jóba“ v *Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001.
- JUNG, Carl Gustav. *Osobnost a přenos*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.
- JUNG, Carl Gustav. *L'homme à la découverte de son âme*. Paříž: Albin Michel, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. *L'Âme et le Soi: Renaissance et individuation*. Paříž: Albin Michel, 1990.
- ROSSET, Clément. *Le réel et son double*. Paříž: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Paříž: Gallimard, 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*. Dauphin, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paříž: Gallimard, 1961.
- FRANZ, Marie Louis von. *Reflets de l'âme*. Paříž: Entrelacs, 2011.
- LUEPNITZ, Deborah Anna. *Shopenhauerovi dikobrazi. Intimita a její dilemata*, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2003
- McLUHAN, Marshall. *Understanding media*. London: Routledge, 2010.

- McLUHAN, Marshall. *Člověk, média a elektronická kultura*. Brno: Jota, 2000.
- MELKO, Paul. *Prstenec singularity*. Praha: Laser books, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Úvaha o technice*. Praha: Oikumené, 2011.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Vzpouza davů*. Praha: Naše vojsko, 1993.
- PACVOŇ, M. „Televize. Fenomenologická analýza diváckého prostoru.“ in *Illuminate*, 4/2005.
- PACVOŇ, M. „Kořeny médií, od filmu k virtuální realitě“ in *Illuminate*, 3/2009.
- PLATÓN. *Faidros*. Praha: Oikuméné, 1993.
- PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: Oikuméné, 1992.
- PLATÓN. *Menón*. Praha: Oikuméné, 1992.
- POULET, Bernard. *La fin des journeaux et l'avenir de l'information*. Paříž: Gallimard, 2009.
- RAMONET, Ignacio. *Tyranie komunikace*. Praha: Mladá fronta, 2003.
- RÖHR, Hans Peter. *Hraniční porucha osobnosti*. Praha: Portál, 2011.
- SERRES, Michel. *Petite Poucette*. Paříž: Le Pommier, 2012.
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paříž: Aubier, 1989.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paříž: Aubier, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. *Psycho-sociologie de la technicité*. 1961, nevydaný text.
- STIEGLER, Bernard. *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*. Paříž: Mille et une nuit, 2008.
- STIEGLER, Bernard. *Mécréance et Discrédit 2. Le sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*. Paříž: Galilée, 2006.
- STIEGLER, Bernard. *La technique et le temps I*. Paříž: Galilée, 1994.
- STIEGLER, Bernard. *De la misère symbolique*. Paříž: Flammarion, 2013.
- STIEGLER, Bernard. *Ce que fait que la vie vaut la peine d'être véçu?* Paříž: Flammarion, 2010.
- SZOLLOSY, Michael. „Why we are afraid of Robots? The Role of Projection in the Popular Conception of Robots“ in *Beyond AI: Artificial Dreams*. Plzeň, Západočeská univerzita, 2012.
- TODD, Emmanuel. *Après la démocratie*. Paříž: Gallimard, 2008.
- TREVIS, Walter. *Zpěv drozda*. Praha: Laser books, 2009.
- VIRILIO, Paul. *Machine de vision*. Paříž: Galilée, 1988.
- VIRILIO, Paul. *Estetika mizení*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2009.
- VIRILIO, Paul. *L'horizon négatif*. Paříž: Galilée, 1984.
- VIRILIO, Paul. *Informatická bomba*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2004.

VIRILIO, Paul. *L'inertie polaire*. Paříž: Galilée, 1996.

VIRILIO, Paul. *Válka a film*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2007.

WEISENBAUM, Joseph. *Mýtus počítače*. Brno: Moraviapress, 2002.