

## **Je technika (technověda) novou modlou? [2004–2005]**

*Technika, ETF, po 15.10 – 16.40, S 2*

0.1

*ETF, 11. 10. 2004*

Nesnází našeho čtení Heideggerova textu bude, že nemůžeme posuzovat a kontrolovat každý Heideggerův krok (třeba na rozdíl od počátku Husserlových Logických zkoumání; srv. Patočkův proseminář po válce). Půjdeme proto s autorem jen tam, kde se nám to jeví schůdné i pro nás. Naším cílem není vytvořit si svůj obraz Heideggerovy filosofie, nýbrž spolu s ním a s jeho pomocí proniknout k filosofickému problému techniky (což je něco jiného než seznamovat se nějakým novým způsobem s tím, co je nám běžně známo jako technika a to, co k ní náleží. Sám Heidegger mluví o tázání a zdůrazňuje, že tázání je cesta (že „buduje cestu“ – důraz je na tom, že nejde nutně o cestu už prošlapanou nebo dokonce vydlážděnou či asfaltovanou). Necháme proto na počátku stranou ono poněkud neprůhledné rozlišení mezi technikou a bytností techniky (a důraz na to, že tato bytnost techniky není nic technického).

0.2

Naproti tomu si dobře povšimneme Heideggerova důrazu na to, že naše tázání po technice je především pokusem zjednat si k technice svobodný vztah (a zase zprvu necháme stranou, že podle Heideggera spočívá tato svoboda v tom, že v tomto našem vztahu k technice otvírá náš pobyt (Dasein) bytnosti techniky). Ten důraz na svobodu ve vztahu k technice je pro Heideggera tak říkajíc směrodatný, a to zejména proto, že – jak zdůrazňuje – technika není nic neutrálního, jak se nám to obvykle jeví. Představa, podle Heideggera dnes zvláště oblíbená, že technika je pouhý instrument a tedy že je něčím neutrálním, způsobuje, že jsme technice zcela vydání, že jsme na ní závislí a tedy nikoli vůči ní svobodní, a dokonce ještě něco horšího: tato mylná představa „nás dělá vůči bytnosti techniky zcela slepými“. Řekli jsme si, že se zatím vystříháme pokusů o pochopení toho, co Heidegger míní onou „bytností techniky“, na níž není nic technického. Ale není už samo toto rozhodnutí právě dokladem zmíněné naší slepoty? A neznamena právě tato naše slepota nikoli vůči technice, nýbrž vůči její „bytnosti“ (Wesen), že nejsme vůči technice dost svobodní? A co je touto „svobodou od -“, v tomto případě „od techniky“. Zřejmě jde o jakousi nezbytnou distanci od ní, nezávislost na ní. Ale jakou nezávislost a v čem? Měla by snad tato nezávislost na technice znamenat, že se musíme techniky naprosto vzdát? A je to vůbec možné? Což nebyla mezi jinými výměry také formulována ta definice člověka, které jej charakterizuje jako „homo faber“? Může se homo faber obejít bez techniky?

0.3

Tuto otázku můžeme ještě vyostřit a dodat jí ještě nesrovnatelně větší závažnost. Žijeme v době, kdy se mimořádnému respektu těší věda, a to především přírodověda, která se dnes už bez techniky vůbec nemůže obejít. Přírodní vědy jsou na svých technických instrumentech, na nákladných laboratořích a ještě nákladnějších přístrojích, které dohromady představují něco jako velké továrny, tak závislé, že už nemohou svobodně bádát a svobodně zkoumat to, pro co se rozhodnou, ale musí stále brát v úvahu, zda k tomu mají náležité technické prostředky, instrumenty. A protože ty jsou stále nákladnější, musí si najít sponzory, kteří jim na takové nákladné prostředky dají peníze. Vědy, především přírodní, jsou tak stále víc závislé na objednávkách obrovských firem a ovšem také na objednávkách armádních. Většina peněz jde však vždycky na stále

nákladnější technické prostředky, bez kterých se požadované a zafinancované úkoly nikdy nemohou plnit. Technika má tak obrovský vliv na samu vědu, že sama věda bez techniky je už dnes prakticky nemyslitelná; čistá, ryzí věda už dávno neexistuje, to, o čem běžně mluvíme jako o vědě, je vlastně ona technověda, věda, neodlučně svázaná s technikou a bez techniky nemožná – a technika, která nemůže jít nikdy dost kupředu bez pomoci vědy. Vědci a věda už dávno nejsou svobodni od techniky, a panuje-li i v jejich kruzích falešná představa, že technika je pouhý instrument, který je vědám k dispozici, znamená to, že právě věda a vědci jsou vůči bytnosti techniky (bytnostní povaze techniky) právě tak slepí jako obyčejní lidé.

#### 0.4

Z toho všeho zřetelně vysvítá, že technika je pro filosofii vážný problém, a to navíc problém, který není nijak zjevný, nýbrž který musí být nejprve odhalen a nahlédnut. To, co nám předkládá Heidegger, není tedy jen jeho vlastní pojetí a tedy jeho filosofie, nýbrž určitý pokus o hlubší pojetí techniky samé. V našem semináři tedy půjde o to, pojmout techniku hlubším způsobem, než na jaký jsme běžně zvyklí, a to buď tak, že převezmeme určité již vypracované pojetí, anebo že si – inspirováni nějakým jiným pojetím – vypracujeme své pojetí sami.

#### 0.5

Ještě jednu věc si musíme připomenout a náležitě si ji uvědomit. Naším cílem není onen filosofický problém techniky vyřešit; byli bychom naivní, kdybychom měli za to, že jsme toho schopni. Naším cílem je naučit se myslet tento problém jiným, novým způsobem a vytvořit tak první předpoklady k tomu, abychom tímto směrem byli schopni myslet dál, tj. pokračovat ve svém myšlení techniky a o technice. Zatím jsme měli jisté potíže v tomto ohledu a nemohli jsme se dobrat konsensu – vždycky se ukázalo něco, co nám tu či onu cestu prvního pochopení nějak zproblematizovalo. Proto si dám za úkol to doma znovu začít promýšlet: každý přinese do příštího semináře nějaký svůj příspěvek.

#### 1.1

*ETF, 8. 11. 2004*

Heidegger nám předkládá cestu, v níž nejprve navazuje na starou řeckou myšlenku „příčinnosti, „kauzality“. Vychází z Aristotela (to má svůj dobrý důvod, protože naše dnešní chápání kauzality je už velmi ochuzeno, redukováno), ale tím také z pojetí, které se tradovalo po dlouhá staletí: jsou 4 druhy příčin, *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*. A objasňuje to na příkladu stříbrné misky. Zároveň však klade nové otázky: co je těmto čtyřem „příčinám“ (z nichž dnes počítáme jen s tou poslední) společné? A vrací se k původnímu řeckému termínu *AITION*, který sám vykládá jako „to, co něco jiného zaviňuje“ (10). *HYLÉ* – stříbro; *EIDOS* – podoba misky; *TÉLOS* – určení či účel misky; ale co řemeslný umělec, který misku zhotovuje? Tady má odvolání na Aristotela svou mez – chybí dokonce i řecký název. A tak Heidegger přechází k jinému myšlenkovému okruhu: stříbrotepec („stříbrník“ – v překladu) je tvor myslící, neboť promýšlí, co ze stříbra jako materie vytvoří. S odvoláním na Platóna zavádí Heidegger termín *POIÉISIS*, který vykládá jako „poskytování výskytu“. A teď přijdou další kroky: *TECHNÉ* náleží k poskytování výskytu, tedy k *POIÉISIS*. (*TECHNÉ* je tedy něco „poietického“, říká H.) A zase s odvoláním na Aristotela uzavírá, že *TECHNÉ* je jeden ze způsobů *ALÉTHEUEIN*: odkrývá to, co si samo výskyt neposkytuje. Odtud je zřejmé, že technika je jeden ze způsobů odkrývání, takže náleží („bytuje“, *west*) do oblasti, v níž se děje odkrývání a neskrýtoost, tedy kde se děje „pravda“ ve smyslu *ALÉTHEIA*.

## 1.2

Heidegger pak sám uvádí námitku: tohle se snad hodí na techniku rukodělnou, ale už se nehodí na techniku strojovou; ostatně víme, že to platilo pro staré řecké myšlení. A zde říká Heidegger důležitou věc: právě tato změna, toto rozšíření techniky na strojovost a stroje, tedy technika strojová je „tím zneklidňujícím“, co nás vede k naší otázce. – Přerušme nyní dočasně svou cestu, po níž jsme šli ve stopách Heideggerových výkladů, a zeptejme se, zda skutečně vidíme (a máme vidět) to „zneklidňující“ v tom, že se technika rozvíjí prudkým tempem tak, že se nakonec obejde bez člověka (Stan. Jerzy Łec). Uvažme zejména, že ten obraz, který nám představil Heidegger, je velmi zúžený, jako by šlo jen o tu zmíněnou „strojovost“. Všichni víme, že už dávno nejde jen o mechanické stroje, ale že mnohem významnější už jsou technologie chemické, a že jsme dokonce vykročili na dráhu biotechnologií, které tu sice existovaly také odedávna, ale které dosáhnou v budoucnu ještě většího významu. Uvedu dva příklady, jeden skutečný, k němuž už došlo, druhý možný, k němuž třeba ve vzdálenější budoucnosti vskutku dojde.

## 1.3

Jakýsi jihoamerický včelařský výzkumník dosáhl zkřížením „domácích“ včel s divokými, daleko výkonnějšími ekonomicky výhodnějšími bastardy, které si však podržely svou divokost a nebezpečnost svých žihadel, a začaly se samovolně šířit i na území střední a severní Ameriky. (Křížení různých ras a variet a umělá selekce představují prastarou biotechnologii, která nemá resp. nemusí mít se strojovostí nic společného, a byla už odedávna bez teoretických znalostí aplikována jak v říši rostlinné, tak i živočišné.) Můžeme se tedy tázat: jak se liší nahodilá křížení, k nimž doschází v přírodě bez zásahu člověka, od křížení umělých a záměrných?

1.4 Druhý příklad má zatím pouze hypotetický charakter. Představme si možnost, že se někdy v budoucnu podaří v laboratorních podmínkách vytvořit nějaký jakkoli primitivní „organismus“, založený na docela jiných stavebních kamenech, než jakých užívají všechny organismy na této planetě, ale schopný se v rámci určitých podmínek nejen udržet při životě, ale také se rozmnožovat. Nepochybně by k tomu bylo zapotřebí i dost komplikované strojové techniky k udržování zmíněných podmínek v rámci nezbytné tolerance, ale to by se týkalo jen vnějších okolností, nikoli života organismů samých. Zahrnuli bychom obě zmíněné možnosti pod pojem „techniky“? Bylo by technickým opatřením jen vytvoření takových umělých organismů, anebo bychom za techniku považovali ještě také jejich svébytné a samostatné žití a také rozmnožování?

## 1.5

Proč tento směr úvah? Vidím závažnou chybu v Heideggerových úvahách, spočívající v omezujícím chápání techniky jako nějaké strojovosti; Heidegger v tom – alespoň na tomto místě – pokračuje v cestě, po níž šel už jeho učitel, Edmund Husserl. Patočka nám několikrát vykládal (slyšel jsem to od něho už po válce, a pak ještě několikrát později, když už nebyl na univerzitě), jak Husserl ve svých přednáškách důsledně demonstroval všechny své teze na tom, co měl nejbližše před sebou po ruce, totiž na karafě s vodou a odlivce. Vždycky mne udivovalo, že vystačil s mrtvými předměty. To platí i pro příklad stříbrotepce, který zhotovuje stříbrnou misku. Považuji za eminentně důležité užívat k demonstraci filosofických tezí příklady živých bytostí, a to nejen juiž daných, skutečných, ale i pro případ tak hypotetický, jakým je umělé vytvoření organismů „nepřírodních“, jaké se na naší planetě nikdy nevyskytovaly nikdy vyskytovat

(nejspíš) nebudou, ale budou schopny bouřlivého rozvoje třeba na nějakých jiných planetách, apod.

## 2.1

Důvodem pro takovéto úvahy není žádná jejich apartnost, nýbrž především zpochybnění příliš jednoduchého rozlišení mezi tím, co má – jak říká Heidegger – „vzmach skýtání samo v sobě“, tj. FYSIS, a tím, „čemu je poskytnut výskyt rukodělnou a uměleckou tvorbou“, takže má onen vzmach v něčem jiném (EN ALLÓ). Chyba tu spočívá opět v tom, že nejsou brány v potaz živé bytosti jako bytostně aktivní a že umělá konstrukce jakéhosi samovývoje je postavena do protivy k aktivitě člověka, která jako by intervenovala do průběhu různých samovývojų.

## 2.2

A to je vlastně jen ta menší resp. druhotná, odvozená chyba. Prvotní chyba je skryta už v pojetí příčinnosti, kauzality samé. A to ovšem zase velmi úzce souvisí se závislostí na myšlení, jež se orientovalo na mrtvých předmětech a nikoli na živých bytostech. Právě proto Aristotelés v některých svých pojetích a důrazech kvalitativně přesahuje způsob myšlení předcházejících myslitelů, a to včetně Platóna. A skutečnost, že se novodobí myslitelé ostře distancovali nejen od theologie (scholastiky), ale také od Aristotela (zase scholasticky chápaného), způsobila, že zejména přírodovědecké myšlení je dodnes silně, téměř fatálně ovlivněno tradicí, kterou kdysi zahájili atomisté, především Démokritos. Celý problém můžeme vidět jako soustředěný v přímo dogmatickém odmítání finality resp. (jak říkal Kozák) „téličnosti“

## 2.3

To, čemu se již pro dobu Archimédovu říká ve fyzice „jednoduché stroje“, najdeme – s jedinou ovšem výjimkou kola – u živých bytostí – jsou to vynálezy života. A to jak vynálezy, jichž živé bytosti užívají v rámci vlastního organismu, tak vynálezy, jichž užívají ve svém osvětí. V obou případech jde o účelová (a účelná) zařízení a opatření, o účelné „nástroje“, které však nejsou ničím od živého těla izolovaným, nýbrž jsou s ním „účelově“ spjaty. V tom spočívá jejich zásadní rozdíl oproti vynálezům technickým, kde jde vskutku o stroje, jejichž činnost musí být projektována, aranžována a řízena zvenčí. Aristotelova kritika, která ovšem jím samým nebyla dovedena dost daleko a snad ani tím nejsprávnějším směrem, je vlastně soustředěna v příkladu Platónova božského řemeslníka, demiurga, proti němuž Aristotelés vznáší námitku, že ke svému dílu přistupuje zvenčí, totiž právě jako řemeslník, a tím se stává mythickou postavou, mythickým výmyslem. Proti tomu se brání, zřejmě kupodivu inspirován právě Démokritem, poněkud naivně a primitivně oním „rozsekáním“ demiurga na dále nedělitelné „atomy energie“ ENERGEIA, činným „uvnitř“, a tudíž také rozsekáním cíleného „díla vcelku“ na maličké atomy jednotlivých „výkonů“, jež jsou však vposledu integrovány do onoho „díla vcelku“, které je „cílem“, TÉLOS.

## 2.4

Příznačným činem, který hluboce ovlivnil dějiny nejen vědeckého, ale i filosofického myšlení nové doby, a to až po dnešek, byl Descartům dualismus „věci rozprostraněné“ a „věci mylící“ (res extensa – res cogitans), jímž byla otázka téličnosti resp. finality nejen smetena se stolu, ale zrpovozena vůbec ze světa. Organismy jsou redukovány na pouhé stroje, a „mysl“ je vyhrazen myšlení. A to je ještě otázkou, zda můžeme „cogitatio“ v Descartově smyslu považovat za nějakou činnost, když ve skutečnosti jde o věčnou a neměnnou „substanci“; to však už náleží spíše do kritického posuzování Descartova nepořádného myšlení.

(Důsledně domyšleno by přece nebylo možné žádné pomýlené, nesprávné myšlení – to by muselo spadat do sféry pouhé strojovosti!)

## 2.5

Pokud bychom uznali toto rozlišování a s ním také pojetí techniky jako charakterizované pouze vnějším aranžováním součástí bez jakékoli jejich integrovanosti v nějaký celek, mělo by to závažný důsledek: všude tam, kde by se taková „technika“ pokoušela o překonání takové pouhé iuxtapozice strojových dílů a pokoušela by se je „organizovat“ způsobem, připomínající nebo dokonce obdobný tomu, jak je známe u živých bytostí, museli bychom užít buď jiného termínu anebo odlišit „strojovou“ techniku od techniky ne-strojové, kvazi-biologické nebo přímo biologické. – Pak se ovšem otvírá otázka, zda také takové „bio-techniky“ či „biologie“ jsou pro nás a pro ostatní život, tedy pro biosféru něčím nebezpečným, eventuálně za jakých okolností se nebezpečím stát mohou. A v tom případě zda jde o nebezpečí analogické, nebo naopak o nebezpečí bytostně odlišné, spíše se podobající nebezpečím nemocí a chorob, kterému je třeba se bránit jinak, jinými prostředky a při sledování jiných cílů, než jaké jsme měli na mysli při kritice nějaké „přetechnizovanosti“ lidské společnosti, lidského života a životního prostředí.

## 3.1

*(Problém biotechnik a biotechnologií.)*

Biotechnologie jsou velmi starého data; v jistém smyslu jsou to původně „technologie“, jež si „vynalezl“ život sám. A velmi často to jsou „technologie“, jejichž bylo cíleně používáno teprve dodatečně někým jiným, jinými organismy. Velmi často vznikají nová využití (a třeba i celé nové technologie) vedlejších produktů jiných „technologií“. Příklad za jiné: mravenci přenášejí do mraveniště mšice, jejichž výkaly jsou pro ně živinou, a pěstují si tyto mšice na živném podkladu, který jim sami připravují z biomateriálu, přinášeného do mraveniště z rostlin kolem mraveniště. Již sám metabolismus představuje jistý typ technologie; jinou základní technologií je třeba buněčné dělení, hojení ran, ale také spolupráce hmyzu s rostlinami atd. atp. A člověk v mnohých případech jen napodobuje a důmyslněji využívá technologií původně zcela „přírodních“. Práce s ohněm je taková úspěšně využívaná, ale kdysi – a někdy dodnes – i nebezpečná technologie; kvašení přírodních produktů bylo někdy dovedeno k dokonalosti, a to nejen pro přípravu opojných nápojů; a podobně jako zmínění mravenci, také člověk se naučil pěstovat rostliny, zvířata, ptáky, dokonce i hmyz pro své potřeby, a dokáže to dělat velmi úspěšně tak, že využitých přírodních druhů jen nezneužívá, ale zajišťuje jim někdy i vhodnější podmínky k životu, zároveň si vybírá ty, které mu víc vyhovují a tak je dlouhodobě šlechtí, apod.

## 3.2

Není snad zapotřebí příklady dále rozmnožovat. Také nehodláme zapomínat, že někdy je třeba spojit biotechnologie uvedeného typu s vysloveně „strojovou“ technikou, aby bylo dosaženo větší „produktivity“. Kde se pak objevuje zřetelněji problematičnost takových postupů? V čem vlastně spočívá rozdíl mezi čistými „technologemi“ a technologiemi „strojovými“? Napadá mi jeden takový podstatný rozdíl: přírodní resp. přirozené technologie se vyznačují tím, že buď nehromadí odpad vůbec, anebo že tento odpad neohrožuje v nějaké větší míře okolní život (tak např. rozsivky nechávají po sobě spoustu vápenných schránek, které se usazují na mořském dně a dávají vznik silným vápencovým vrstvám a někdy celý pohoří; měkkýši dokonce pevně slepují takový „odpad“ a dávají vznik korálovým útvarům a někdy dokonce ostrovům; dávné přesličky a plavuně

vytvořily celé obrovské vrstvy zbytků svých těl, které se časem změnily v uhlí, jindy v ropu apod.

### 3.3

Nesmíme ovšem také zapomenout na to, že kdysi dávno, když v mořích a později i na pevninách začaly zelené rostliny využívat sluneční energie k tomu, aby z ovzduší, plného kysličníku uhličitého, odčerpávaly pro výstavbu svých těl uhlík, vypouštěly do vzduchu kyslík, který byl pro nesčetném tehdejší organismy naprosto zničující, protože jedovatý (pro četné organismy na naší planetě je jedovatý dodnes, takže mohou žít a vegetovat pouze v jeho nepřítomnosti). Takže ani škodlivý odpad nemusí mít definitivně a v plném rozsahu fatálně zničující účinky, pokud je ostatním organismům (aspoň některým) dopřána dosti dlouhá doba na to, aby se buď přizpůsobily nebo stáhly do míst nějak chráněných nebo neohrožovaných. – Tak se ukazuje, že ani tehdy, když k nějakému poškození nebo ohrožení „životního prostředí“ vsutku docházelo a dochází, není to resp. nemusí to být vcelku fatální – i když pro některé druhy organismů to možná fatální být může. Na této planetě ostatně došlo už k vyhynutí obrovského počtu rodů a druhů organismů, a nemuselo k tomu vždy dojít pouze v důsledku závěrečné fáze jejich evoluce, nýbrž takřkajíc „násilně“, v důsledku škodlivých vedlejších produktů jiných organismů, jimž se naopak dařilo (a přitom pomíneme nejrůznější katastrofy geofyzikální nebo dokonce z okolního vesmíru příšlé).

### 3.4

Můžeme nyní najít nějaký jiný aspekt, nějakou zásadnější odlišnost lidského ovlivňování životního prostředí technikou a technologiemi, kde by nešlo jen o kvantitativní rozsah nebo přílišnou rychlost takového neblahého ovlivnění, nýbrž o zcela novou, odlišnou kvalitu? – Řekl bych, že teprve nyní se dostáváme k otázce po čemsi vsutku podstatném. A tím by mohla být – aspoň po mém soudu – ona geometrie, která začala pronikat do nejrůznějších forem lidské praxe a práce jako cosi nového, co nemá obdoby nejen v říši živého, ale dokonce ani v říši neživého, co vstupuje do tohoto světa (vlastně Vesmíru) jako něco původně mu cizího a navzdory tomu jako něco, čemu se daří stále víc ovládat ty „původní“, přírodní poměry (nejen do nich pronikat jako cosi „cizího“). Něco nám přece napovídá už ta okolnost, že v přírodním světě se nic takového jako kolo nevyskytuje, a že dokonce nedošlo k jeho vynálezu ve všech civilizacích, nýbrž jen v některých.

### 3.5

Pokud bychom alespoň jako pracovní hypotézu tuto myšlenku přijali, ukazuje se hned, že Heideggerův postup, pokud se opírá o filologickou a etymologickou interpretaci řeckých slov, nás nemůže dost dobře přivést na nadějnou stopu. Pochopitelně nejde a nepůjde jen o vynález kola, a nepůjde ani o vybudování geometrických soustav. Půjde o to, co onen vynález geometrie a matematiky vůbec znamená nikoli teprve ve svých důsledcích, ale již ve svých počátcích. V jedné věci má ovšem Heidegger nepochybně pravdu (i když si můžeme klást otázku, zda by našemu přítakání v tomto bodě dal za pravdu), totiž že „podstata“, lépe: bytostná povaha, bytostné určení techniky není „nic technického“. Myšlenková konstrukce kružnice, čtverce, trojúhelníku a dalších útvarů rovinných i potom trojrozměrných nemá vůbec technický charakter, i když míváme zvyk ji spojovat s tzv. technickým myšlením. „Technické myšlení“ totiž také není ve své podstatě ničím technickým; vždy samo myšlení je vši technice v dnešním běžném významu naprosto vzdáleno, i když se nás někteří vědci pokoušejí přesvědčit, že se dá technicky nebo přinejmenším přírodovědecky „vysvětlit“, a snad dokonce technicky napodobit.

### 3.6

Jsem zkrátka přesvědčen, že řešení problému techniky jako čehosi problematického, co by mohlo ohrožovat nejen biosféru a život na naší planetě, ale co snad ohrožuje samu lidskost člověka, jak to někteří autoři vidí, je velmi úzce spjato s určitým způsobem či stylem myšlení, které nazývám „předmětným“ resp. zpředměťujícím. Předem tak upozorňuji na možné nepochopení, že problémem je sama geometrie a konstruování geometrických nebo stereometrických útvarů. Jde spíše o to, že spolu s geometrickým myšlením proniká nejen do mysli člověka, ale také do jeho života, a to nejen osobního, ale i společenského, a dokonce postupně do celého ostatního světa určitý nový a tomu všem původně cizí princip, který nemá žádný původ v tomto skutečném světě a který se jen některým poloslepým přírodovědcům může jevit jako cosi, co představuje sám LOGOS Vesmíru (tak třeba onen anglický astronom a astrofyzik James Jeans, který to vidí v číslech a matematice, tedy v kvantifikaci).

#### 4.1

*Stroje a strojovost (Derrida)*

*ETF, 10. 1. 2005*

Vynálezy „strojů“ jsou staré, vlastně starší než lidstvo samo (už v přírodě najdeme velké množství „vynálezů“), ale snad poprvé byla myšlenka stroje a strojovosti myšlena v novověké opozici proti Aristotelovi (a jeho „téličnosti“), především v Descartesově rozpolcení skutečnosti na dvě základní substance, res extensa a res cogitans. Protože jen člověk je „myslící věc“, všechny ostatní organismy jsou jen „stroje“; a strojem je i lidské tělo. Zdá se mi zvláštní, když tuto myšlenku mutatis mutandis najdeme u současného francouzského myslitele nedávno zemřelého, totiž Jacquesa Derridy. Pro Descarta zůstal bez náležitého řešení problém, jak na sebe (u člověka a v člověku) obě substance „působí“, jaká je mezi nimi komunikace a prostřednictvím jakých „prostředků“. Derrida reinterpretuje tento karteziánský problém v jiném kontextu, který je ovšem také velmi starý (sahá přinejmenším do scholastiky – „liberum arbitrium“), ale nabývá s kierkegaardovskou myšlenkou „existence“ zejména ve 20. století nově vyostřeného rázu.

#### 4.2

Pozoruhodnost Derridova pojetí v našem kontextu spočívá především v tom, že Derrida nejen nemá žádné principiální námitky proti strojům a strojovosti, a nejen s nimi počítá jako s nezbytností a víc než užitečností, nýbrž jako s důležitým prvkem skutečnosti, s významnou její komponentou, a to významnou nejen „ontologicky“, nýbrž také „noeticky“ („gnoseologicky“). A zároveň uvidíme, jak to, co s takovým důrazem a také s tak velikými nesnázemi Derrida myslí a vyslovuje, jeho partnerka v rozhovoru okamžitě neutralizuje a přímo degraduje, zbavuje onoho kriticky vyhledávajícího ostří. Smysl toho, co si teď přečteme, tedy – nevysloveně – míří k jisté závažné distanci k samotnému položení otázky, jak jsme se s ním seznámil v Heideggerově textu: technika není nějakým nebezpečným emancipovaným elementem, který ohrožuje lidstvo a život vůbec; nebezpečí je třeba hledat a vidět jinde, nikoli v technice samé. Je v naší slepotě, která oslněna technikou nevidí něco bytostně závažného, totiž to, co nelze technicky zvládnout a ovládnout, co nelze vyprojektovat a naprogramovat, co nelze vykalkulovat, co tedy je tím nekalkulovatelným a s důrazem ještě větším: non-kalkulovatelným), totiž s tím, čemu Derrida říká „událost“ (événement).

#### 4.3

Podle Derridy je pro skutečnou, „opravdovou“ událost charakteristické, že je „příchodem přicházejícího“, a tento „fenomén“ je spjat s jedinečností a neopakovatelností „nového“. Bohužel tedy Derrida navzdory tomu, co sám tak zdůrazňuje, nepostřehl to nejpodstatnější, totiž že všechna strojovost je možná jen za předpokladu stále znovu a tedy opakovaně přicházejícímu novému, které je tak vždy znovu zapojováno do tzv. strojovosti. Derrida tu zůstává stále ještě příliš ovlivněn onou karteziánskou dualitou, chápanou jako iuxtapozice dvou původně nesouvislých „substancí“ či „principů“, ARCHAÍ. Tolik mu můžeme vytknout. Ale nám nejde o výtky, nám nejde o kritiku Derridy, nýbrž o ocenění jeho „tuchy“, jeho filosofické tušení, které se nenechalo ohlušit dobovými předsudky, kterých je naopak jeho partnerka plná. Heslovitě vyjádřeno nám jde o rozpoznání toho mimořádného momentu, kdy Derrida prolamuje a překonává celou svou myšlenkovou výzbroj, tj. kdy Derrida překračuje Derridu.

#### 4.4

Právě tím nám nabízí nikoli snad nějaké hotové řešení, nýbrž jinou cestu k chápání techniky resp. strojů a strojovosti. Už příroda je plná strojů a techniky, ale vždycky je zapojuje do organických celků. Ve vztahu k technice není tedy na místě nedůvěra a obava, že se nám technika vymkne – to totiž záleží na nás a nikoli na technice. Není to technika, která nás ohrožuje, ale jsme to naopak my sami, kteří se nejrůznějšími způsoby ohrožujeme, a jedním z nich je třeba také naše přetechnizovanost. Vidět v technice něco zlého je prostě „chybný úkon“ našeho vědomí – svou vlastní nakloněnost zlu bychom chtěli objektivovat a soustředit někam mimo sebe. Technika sama může být užitečná a cenná jako ostatně každý nástroj, každý vynález, a může být také hrozbou, když jí je zneužito. Problém je v tom, že nejde o záležitost nějakých mravních pouček a naučení, nejde o moralizování, nýbrž o zcela věcné rozpoznání základního rozdílu mezi užitečností stereotypů a opakování tam, kde jde o záležitosti okrajová a nahlédnutelně zvládnuté (v podstatě rituály různého druhu), a na druhé mezi jejich nevhodností a škodlivostí tam, kde mají být nejen oporou, ale přímo náhražkou naší odpovědnosti.

#### 4.5

Problematicčnost všech technik a technických opatření vyrůstá nikoli z techniky samé, nýbrž z lidské neschopnosti rozpoznat nepředemětné výzvy nových situací a nových „událostí“, které vyžadují opuštění všech návyků a rituálů a připravenost vykročit někam na nové cesty v odpovědi na ně (na tyto výzvy). Musíme se naučit pečlivě rozlišovat mezi nutností odpovědět na nevykalkulovatelné nové výzvy na jedné straně a mezi nahodilým a svévolným zkoušením toho, co nám technické prostředky dovolují, způsobem, kterému odpovědnost chybí. Prostě: problém techniky není problémem techniky, tedy problémem technickým, nýbrž je problémem antropologickým, problémem člověka a lidstva, tedy problémem každého z nás.

---

Élisabeth Roudinesco, Jacques Derrida: Co přinese zítřek?, Praha: Karolinum, 2003, přel. Josef Fulka

(74)

Jestliže chovám nedůvěru k výrazu „svoboda“, není to proto, že bych se hlásil k nějakému mechanickému determinismu. Zdá se mi však, že toto slovo je často obtíženo metafyzickými předpoklady, které subjektu či vědomí – tj. určitému egologickému subjektu – připisují svrchovanou nezávislost na pudech, kalkulaci, ekonomii, stroji. Je-li svoboda hravým přesahem v rámci stroje, jakéhokoliv



určitého stroje, bojoval bych za uznání a respektování této svobody, ale řečem o svobodě subjektu či svobodě člověka se raději vyhýbám.

/ É.R.: Na jaké stroje ovšem narážíte?

/ J.D.: Všude, a zejména v řeči, existuje něco jako stroj. Freud, na nějž se oba s oblibou odvoláváme, kupříkladu mluví o ekonomii, a tedy o nevědomém kalkul, o principech kalkul (realita, slast), o opakování a nutkavém opakování. Jakmile existuje kalkul, kalkulovatelnost a opakování, existuje /75/ i stroj. Freud uvažoval o ekonomickém stroji i o strojovém produktu. Ve stroji však existuje určitý přesah vůči stroji samému: je zároveň důsledkem strojovosti a něčím, co maří strojový kalkul.

Mezi strojovostí a ne-strojovostí tedy funguje složitý vztah, který není prostou opozicí. Můžeme tomu říkat svoboda, ovšem pouze od okamžiku, kdy existuje něco nekalkulovatelného. I potom bych ale rozlišoval mezi *nekalkulovatelností*, jež zůstává homogenní vůči kalkul (jemuž by se vymkla z nahodilých důvodů, například z důvodu konečnosti, omezenost moci atd.), a *non-kalkulovatelností*, která by již ze své podstaty nenáležela do řádu kalkul. Událost, jež by měla zůstat bytostně nepředvídatelná, a tedy neprogramovatelná, by byla tím, co přesahuje stroj. Bylo by třeba pokusit se myslet – což je velmi obtížné – událost spolu se strojem. Něco takového se snažím předložit jinde. Abychom se však dostali, pokud je to možné, k události mimo jakýkoli kalkul, a tedy také mimo jakoukoli techniku a ekonomii, je nutno vzít v úvahu programování, stroj, opakování, kalkul, a to tak daleko, jak je to jen možné, někde, kde bychom se toho nenadáli, kde na to nejsme připraveni a kde tomu nejsme nakloněni.

Po účincích ekonomického kalkul je třeba pátrat všude, třeba jen proto, abychom náležitě poznali, kde nás afikuje *jiné*, tj. něco nepředvídatelného, událost, jež je nekalkulovatelná: *jiné* už ze své definice vždy odpovídá ve jménu a podle podoby *nekalkulovatelného*. Žádný mozek a žádná zdánlivě vyčerpávající neurologická analýza nemůže postihnout setkání s jiným. Příchod jiného, přicházení přicházejícího (*l'arrivée de l'arrivant*), se *přihází* (*arrive*) jakožto nepředvídatelná událost. Umět „počítat“ s tím, co se vzpírá počítání, co vyvrací nebo co odchyluje princip rozumu potud, pokud se tento princip omezuje na „vydávání počtu“ („*reddere rationem*“, „*logon didonai*“), nepopírat či neopomíjet onen nepředvídatelný a nekalkulovatelný příchod jiného – i to je vědění a vědecká odpovědnost.

/É.R.: Pojem nevědomé determinace a freudovská teze o třech ranách zasazených lidskému narcismu jsou dnes připouštěny a tvoří součást našeho diskursu. Každý v současné době ví, že má nevědomí, a psychoanalýza v tomto smyslu převzala štafetu filosofie vědomí a subjektu. Stala se filosofií „decentrovaného“ subjektu. Podařilo se jí skloubit dvě protichůdné tradice, přičemž je obě modifikovala – jednu prostřednictvím druhé: ... /76/

(77)

/ É.R.: ...Co se týká způsobu, jímž se v současné době navracíme k čistě traumatické či organické kauzalitě nebo ke stopě, abychom vysvětlili neurózy, ačkoliv Freud tuto tezi opustil již roku 1897, vidím v něm jistý regresivní postoj. Je možné /78/ ponechat určitý prostor psychice a myšlenky subjektivní svobody, aniž bychom popírali ekonomické, biologické či sociální determinace.

/ **J.D.:** Samozřejmě, ale není mi úplně jasné, co nazýváte „určitým prostorem“, který bychom měli chtít zachránit. Musíme si vysvětlit slova „subjekt“ a „svoboda“. To, co se vzpírá a co se musí vzpírat tomuto determinismu či tomuto imperialismu deterministického diskursu, nebudu nazývat subjekt, ani já, ani

vědomí a dokonce ani nevědomí, nýbrž budu tak říkat jednomu z míst vyvstání jiného, nekalkulovatelného, události. Singularita je totiž vystavena tomu, *co přichází* jakožto jiné a nekalkulovatelné. Singularita jako taková (ať se jako taková jeví či nikoli) se ve své existenci samé nikdy neredukuje na pravidla nějakého strojového kalkulu a dokonce ani na ty nejnezpochybnitelnější zákony nějakého determinismu. Jak něco takového pojmenovat? Je to obtížné. Ve chvíli, kdy to nazvu *svobodou*, mám vždycky strach, že obnovuji filosofický diskurs, který byl již vystaven jisté dekonstrukci (svoboda jakožto svrchovaná moc subjektu nebo nezávislost vědomého já, „cogito“, dokonce i svoboda *Dasein* atd.).

Zdá se mi, že jediný pokus, nejpřesvědčivější cestu k tomu, aby byla slovu či pojmu „svoboda“ dodána určitá post-dekonstruktivní hodnota – což se mi často zdá nezbytné, zejména chceme-li přijmout či nechat vyvstat to, *co přichází*, co přijde, v podobě jiné etiky, repolitizace přiměřené jinému pojmu politična, probíhající transformace mezinárodního práva atd. – zaznamenávám, přinejmenším zaznamenávám, v některých pasážích knihy „Zkušenost svobody“ od Jeana-Luca Nancyho.

Když jsem v průběhu posledních let musel pojmenovat věci tohoto řádu – „svobodnost“, nekalkulovatelnost, nepředvídatelnost, nerozhodnutelnost, událost, nadcházení, jiné -, často jsem mluvil o tom, „*co přichází*“.

/ **É.R.:** O tom, *co přichází*? /79/

/ **J.D.:** Ano, *co se nepředvídatelně vynořuje*, *co se dovolává mé odpovědnosti a zároveň ji přesahuje* (mé odpovědnosti před mou svobodou – již se zdá nicméně předpokládat, mé odpovědnosti v heteronomii, mé odpovědnosti bez autonomie), událost, příchod toho, *co (kdo) přichází*, ale nemá ještě rozpoznatelný tvar – a *co* tedy nutně není jiným člověkem, mým bližním, druhem, bratrem (dovedete si představit všechny diskursy, které by to, *co (ten, kdo) takto přichází*, znovu uvedlo do hry). Může to být stejně tak dobře nějaký „život“ nebo dokonce nějaký „přízrak“ ve zvířecí či božské podobě, aniž by byl „zvířetem“ či „Bohem“, nemusí to být jen muž nebo žena, ani figura, jež je ze sexuálního hlediska definovatelná podle binárních jistot homo- či heterosexuality.

Tak tohle může být, tohle musí být událost hodná toho jména, přicházení, jež mne absolutně překvapí, něco, čemu a komu, za *co a za koho* již nemohu, již nesmím *neodpovídat* – způsobem tak odpovědným, jak je to jen možné: to, *co přichází* nebo *co se na mě vrhá*, to, čemu jsem vystaven mimo jakékoliv ovládnutí. Jde tedy o heteronomii: jiné je mým zákonem. To, *co se na mě takto vrhá*, ke mně nepřichází nutně proto, aby mne vyvolilo tím, že se prezentuje přede mnou, nepřichází takovým způsobem, že bych to *viděl přicházet* horizontálně, jako nějaký objekt nebo subjekt anticipovatelný na pozadí horizontu, předvídatelné budoucnosti. Jiné nemá horizont, stejně jako smrt. Jiné, jež se na mne vrhá, se přede mnou neprezentuje horizontálně, může mne přepadnout zeshora, vertikálně (ne snad odtud, kde přebývá Nejvyšší, ale přece jen z obrovské výšky!), anebo mne překvapit tak, že se objeví za mými zády, že přijde zezadu či zdola, z podzemí mé minulosti, tak, že je neuvídím přicházet nebo že je dokonce neuvídím nikdy a občas se budu muset spokojit s tím, že je budu pociťovat nebo poslouchat. A to ještě stěží. (78)

