

**Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta**

Ústav informačních studií a knihovnictví /
Studium nových médií

Diplomová práce

BcA. Jiří Maha

Gilbert Simondon a jeho vliv na současné myšlení o médiích

Gilbert Simondon and his influence on current media thinking

Praha 2016

Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Dvořák, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 29. července 2016

Abstrakt

Tato práce si klade dva paralelní cíle. Za prvé představit původní dílo francouzského filosofa Gilberta Simondona a za druhé představit potenciál, který v jeho myšlení existuje vzhledem k našemu uvažování o současném mediálně-technologicky podmíněném prostředí, v němž jako lidé žijeme a skrze které poznáváme svět. V rámci prvního cíle mě motivují dva důvody: za prvé originální dílo Gilberta Simondona je v českém kontextu zcela neznámé, a proto považuji za nutné s ním čtenáře seznámit, a za druhé bez potřebného úvodu do jeho myšlení by nebylo možné dále pracovat se stěžejními pojmy v jeho současných interpretacích, které nabídnu v rámci druhé části textu. Druhý cíl je motivován zájmem o vyznačení spekulativní a novomaterialistické linie myšlení vycházející z díla Gilberta Simondona, které se ve svém popisu světa aktivně vymezuje vůči antropocentrismu a které nelze ani jednoduše přiřadit k současným objektově orientovaným ontologiím. Cílem textu tedy ani není ukázat, jak důležitým autorem je Gilbert Simondon pro samotnou teorii médií, ale spíše pomocí čtení jeho díla ukázat, jak je teorie médií důležitá pro filosofické myšlení jako takové a konkrétně pak pro uchopení problematiky subjektu a jeho deterritorializované zkušenosti ve vztahu k fungování sociálně-technologických médií. Tento druhý cíl podpořím četbou díla Bernarda Stieglera a Marka B. N. Hansena.

Klíčová slova

Gilbert Simondon, Bernard Stiegler, Mark B. N. Hansen, filosofie, média, technologie, humanismus, individuace, informace

Abstract

This text has two parallel objectives. First, to introduce the original work of french philosopher Gilbert Simondon. Second, to show its potential of his philosophy in relation to our thinking about the current media-technologically conditioned environment in which we live and through which we understand the world. I have two motivations for the first objective. First, the work of Gilbert Simondon is still completely unknown in Czech Republic, therefore I find it necessary to offer to the reader the introduction of his work. Second, without such introduction it would be very difficult to operate with his crucial concepts in the work of his contemporary interpreters whose contributions I will discuss in the second part of the text. The second objective is motivated with my interest in delimitation of speculative and materialistic line of thinking based on the work of Gilbert Simondon. Such thought with its description of the world is in clear opposition with anthropocentrism. Nevertheless, it cannot be considered as a part of object oriented ontology neither. I'm not going to show the importance of Gilbert Simondon for media theory in this text. Rather, I will try to show the importance of media theory for philosophy as such which can be done through reading of the work of Gilbert Simondon. Specifically, I will discuss the problem of subject and the problem of his deterritorialized experience in relation with the functioning of social-technological media. This discussion will be based on reading of the work of Bernard Stiegler and Mark B.N. Hansen.

Keywords

Gilbert Simondon, Bernard Stiegler, Mark B. N. Hansen, philosophy, media, technology, humanism, individuation, information

Obsah

Úvod	8
Literatura a limity práce	9
Simondon v kontextu kontinentální filosofie	11
Simondon v kontextu vědecko-technického pokroku	12
Simondon a kybernetika	13
Simondon a nový humanismus	15
Filosofie individuace	17
Vztah	17
Proces individuace	18
Epistemologie	26
Technická kultura	31
Neúplná kultura	31
Geneze technického objektu	32
Člověk a technický objekt	37
Vliv Gilberta Simondona na současné myšlení o médiích	49
Bernard Stiegler	53
Environmentální rekonceptualizace subjektivity	62
Psychický subjekt ve světle pojmu informace	64
Závěr	69
Shrnutí	69
Simondonovské propozice	71
Seznam odborné literatury	77

Úvod

Tato práce si klade dva paralelní cíle. Za prvé představit původní dílo francouzského filosofa Gilberta Simondona a za druhé představit potenciál, který v jeho myšlení existuje vzhledem k našemu uvažování o současném mediálně-technologicky podmíněném prostředí, v němž jako lidé žijeme a skrze které poznáváme svět. V rámci prvního cíle mě motivují dva důvody: za prvé originální dílo Gilberta Simondona je v českém kontextu zcela neznámé, a proto považuji za nutné s ním čtenáře seznámit, a za druhé bez potřebného úvodu do jeho myšlení by nebylo možné dále pracovat se stěžejními pojmy v jeho současných interpretacích, které nabídnu v rámci druhé části textu. Druhý cíl je motivován zájmem o vyznačení spekulativní a novomaterialistické linie myšlení vycházející z díla Gilberta Simondona, které se ve svém popisu světa aktivně vymezuje vůči antropocentrismu a které nelze ani jednoduše přiřadit k současným objektově orientovaným ontologiím. Domnívám se, že Simondonova filosofie nabízí bohaté možnosti, jak integrovat protichůdné teorie nejen v humanitních vědách (např. sociální konstruktivismus s technologickým determinismem), ale i v samotné filosofii (např. objektově orientovanou ontologii s antropocentrismem). Simondonova ontogenetika je také pojmovou reformou, mezi jejíž nejdůležitější pojmy patří pojem informace a pojem transdukce. A ačkoli v díle Gilberta Simondona nenajdeme přímou souvislost pojmu mediace s technologickými médii, informační a transduktivní povaha jeho univerzální teorie až překvapivě velkou měrou odpovídá dynamické a síťové povaze vztahů člověka a médií, jež jsou v současnosti stále více patrné v jejich materializované podobě, ať už na základě vizualizovaných dat sbíraných „pod“ prahem lidského časového vědomí, nebo jejich environmentálních dopadů odehrávajících se „nad“ prahem lidského časového vědomí. Myšlení Gilberta Simondona nám tak může pomoci uchopit tuto pluralitní a multimodální skutečnost v její neustálé změně. Cílem textu tedy ani není ukázat, jak důležitým autorem je Gilbert Simondon pro samotnou teorii médií, ale spíše pomocí čtení jeho díla ukázat, jak je teorie médií důležitá pro filosofické myšlení jako takové a konkrétně pak pro uchopení problematiky subjektu a jeho deterritorializované zkušenosti v kontextu současné diskuze o ne-lidské dimenzi bytí a možnostech našeho přístupu k ní. To se dle mého názoru ale neobejde bez určité aktualizace Simondonova díla, kterou už sám Simondon do určité míry anticipoval. Tuto aktualizaci spatřuji v obohacení Simondonova pojetí transindividuálního vztahu o fungování současných sociálně-technologických médií jako magického obrazu světa,

tedy jako jediného relevantního technického schématu digitálního věku. Samozřejmě není v mých silách a ani není cílem této práce podat ucelený obraz tohoto schématu, ale načrtnout linii myšlení, která podle mého názoru k takovému cíli vede.

Kromě výkladu díla Gilberta Simondona se budu tedy zabývat i např. myšlenkami Bernarda Stieglera, který radikálním způsobem Simondonovo dílo aktualizuje a situuje do širší filosofické diskuze. Budu se věnovat také mediálnímu teoretikovi Marku Hansenovi, jehož myšlení je ovlivněno jak čtením Bernarda Stieglera, tak Gilberta Simondona. První kapitola tedy představí původní Simondonovu filosofii individuace, v rámci které předestřu jak originální ontogentický přístup k nauce o bytí, tak z ní vyplývající otázku epistemologie. V druhé kapitole představím Simondonovo myšlení o technice a o lidské kultuře jako nutný úvod k naší technologicky saturované přítomnosti, kde tato saturovanost vyvolává potřebu aktualizace operačních schémat, která jsou tak důležitá pro Simondonovu pojmovou reformu. Ve třetí kapitole představím výše zmíněné autory, kteří na myšlenky Gilberta Simondona navazují a kriticky i konstruktivně dále rozvíjejí. V závěru provedu syntézu všech tří částí a nastíním možnosti uplatnění simondonovské linie myšlení na vybraných tématech současné teorie.

Literatura a limity práce

Text této práce primárně čerpá z obsahu knihy *O způsobu existence technických objektů* (*Du Mode d'existence des objets techniques*), jež se zabývá problematikou techniky ve vztahu ke kultuře. Ačkoli byla jen doplňující částí Simondonovy doktorandské práce, vyšla jako jeho první publikace ihned v roce 1958 po jejím dokončení. Tento text pracuje s vydáním z roku 2012. Hlavní část jeho doktorské práce nazvaná *Individuace ve světle pojmů formy a informace* (*L'individuation à la lumière des notions de Forme et d'Information*) vyšla postupně ve dvou částech až v roce 1964 jako *Individuum a jeho fyzicko-biologická geneze* (*L'individu et sa genèse physico-biologique*) resp. v roce 1989 jako *Psychická a kolektivní individuace* (*L'individuation psychique et collective*). Jako ucelený soubor v rámci jedné knihy vyšla tato hlavní část až v roce 2005. Tento text pracuje s jejím vydáním z roku 2013. Anglický překlad nebyl vydán dodnes ani u jednoho z těchto titulů. Kvůli značné komplikovanosti čtení Simondonova díla, ať už z důvodu jeho hloubky, nebo z důvodu určité jazykové bariéry, pracuje tento text také se sekundární

literaturou věnovanou jeho myšlení; např. s Muriel Combes a její knihou *Gilbert Simondon a filosofie transindividuovaného* (*Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, 2013), kde autorka nahlíží na Simondona nejen jako na filosofa techniky, ale zdůrazňuje také jeho implikace pro uvažování o socio-politické sféře. Dále pracuji s knihou Jean-Hugues Barthélémyho jednoduše pojmenovanou *Simondon* (*Simondon*, 2014), která vyzdvihuje především Simondonovu snahu o obnovení humanistické tradice osvícenství jako „nového encyklopedismu“, či s knihou Pascala Chabota *Filosofie Gilberta Simondona: mezi technologií a individuací* (*The Philosophy of Simondon: Between technology and individuation*, 2013), která se zaměřuje zejména na technologické implikace jeho myšlení, a v neposlední řadě také s čerstvě vydanou knihou Simona Millse *Gilbert Simondon: informace, technologie a média* (*Gilbert Simondon: Information, Technology and Media*, 2016), která představuje Simondonovo dílo v kontextu teorie médií, a je tak svým interpretačním rámcem nejbližší tématu této práce. V druhé části textu pak pracuji zejména s první knihou třídílné série Bernarda Stieglera nazvanou *Technika a čas* (*La technique et le temps*, 1–3, 1994–2001) a následně operuji s dosavadním dílem Marka B. N. Hansena, které kulminovalo loni vydanou knihou *Feed-forward*.

Kromě základního úvodu do Simondonovy filosofie individuace, jejíž pochopení je nezbytné pro uvažování o jeho pojetí techniky a o problematice subjektu a kterou později Gilles Deleuze popsal jako pojetí, „v němž je obsažena kompletní filosofická koncepce“ (Deleuze, 2010, s. 99), budu využívat hlavní část Simondonova díla jen v omezeném rozsahu pro nezbytné zpřesnění či konstruktivní doplnění výkladu a kontextu, příp. budu ze stejných důvodů čerpat i z výše zmíněné sekundární literatury i dalších textů. Nutno podotknout, že to byly ale právě časové odstupy mezi vydáními jednotlivých částí jeho teze, které po dlouhou dobu určovaly charakter čtení Simondonova díla jen jako díla filosofa techniky. Tento text také zcela vynechává čtení Simondonových pozdějších textů a přednášek, které, ač rozsahem o poznání kratší, přinášejí např. i nová témata (obraz) a které by zároveň mohly pomoci zpřesnit určité nejasnosti, které se v Simondonově myšlení vyskytují. Např. pojem informace je dle Jeana-Hugues Barthélémyho ústředním, ale zároveň nedostatečně popsaným pojmem, který zapříčinil mnohé odmítavé a nejednoznačné reakce mezi jinými mysliteli (Barthélémy, 2014, s. 144–145). Dalším takovým nekoherentním momentem, který ale hraje podstatnou roli např. v díle Bernarda Stieglera, je nejasně popsaná mezera mezi psychosociální individuací a technicitou. (Stiegler, 1998, s. 18)

Simondon v kontextu kontinentální filosofie

I přesto, že vydání Simondonova díla se podařilo dokončit až po téměř padesáti letech, je jeho práce i tak významným momentem v historii francouzské filosofie. Mimo frankofonní oblast bylo ale jeho dílo až donedávna téměř neznámé. Pozorný čtenář se mohl explicitně setkat se jménem Gilbert Simondon pouze prostřednictvím čtení děl takových postav, jakými jsou např. Jean Baudrillard (*Le Système des objets*, 1968), Gilles Deleuze (*Différence et répétition*, 1968, *Logique du sens*, 1969) či později, ale zato mnohem intenzivněji u autorů jako Bruno Latour, Francois Laruelle nebo již zmíněný Bernard Stiegler. Simondonovo myšlení bylo donedávna přítomné spíše implicitně. Byla to naneštěstí až jeho smrt roku 1989, která podnítila vydání závěrečné části jeho hlavní teze, a tím i obnovila zájem o jeho myšlení. To bylo ale také pravděpodobně pochopitelnější na obzoru přelomových změn, které s sebou na přelomu 80. a 90. let přinesl nástup sítí, digitálních technologií a internetu. Jak napsal Thomas Lamarre: „[...] přítomnost se stala již Simondonovskou“. (Lamarre v Combes, 2012, s. xv)

Simondonova filosofie vznikala v době, kdy ve Francii převládala „idealistická“ filosofie existencialismu, v době rodícího se strukturalismu v humanistických vědách a v době výsluní materialismu marxistické teorie. (Barthélémy, 2014, s. 64) Všechny tyto hlavní myšlenkové proudy své doby považovaly veškeré bytí za statické entity. V takovéto axiomatice byl subjekt chápán výhradně jako lidská doména, kde subjekt-člověk hrál centrální roli a veškeré tázání se bylo omezeno na možnosti lidského poznání a situovanost lidského subjektu v odcizeném světě. Simondonovým hlavním záměrem byla reforma tohoto myšlení a těchto „definitivních“ pojmů, tradičního myšlení dialektiky, opozic, dualismů a všudypřítomného substancialismu. Tato reforma si dala za úkol ustanovit novou ontologii geneze – ontogenezi. Simondonova nová fenomenologie říká, že je to proces individuace, skrze který se věci ukazují, a pokud chceme pochopit podstatu fungování světa, musíme začít od procesů vznikání a nikoli od statických, již individuovaných entit, které jsou ve skutečnosti jen fázemi v jejich vlastním vývoji: „Je třeba se snažit poznat individuum spíše skrze individuaci než individuaci skrze individuum.“ (Simondon, 2013, s. 24) Tento neutuchající proces vzniku je zároveň společný pro všechny typy věcí; ať je to člověk, příroda, technika, poznání atd... Simondonova nová nauka o bytí tak nezačíná u rozlišování či hierarchizování individuovaného bytí, ale u rozlišování fází procesu vzniku tedy individuace.

Simondon, jenž byl např. studentem fenomenologa Maurice Merleau-Pontyho či filosofa vědy Georges Canguilhema, navazoval na Bergsonovu filosofii trvání a pohybu a na jeho kritiku nemožnosti skutečného chápání bytí ze statických pozic mechanistického kauzalizmu. Bergsonova snaha však nedokázala překonat pozici vitalismu. „I když se zdá, že Bergson čas od času relativizuje výraz ‚élan vitale‘ spojením fyzického a živého v jediný společný zdroj, který by nebyl ani fyzickým ani skutečně živým, nevedlo to k určení tohoto zdroje jako jednoduše pre-fyzického či pre-vitálního, ale jako zdroje spirituálního.“ (Barthélémy, 2014, s. 115–116) Zdrojem života je dle Bergsona vědomí. Simondon obviňující Bergsona z psychologismu toto vnímá jako další redukci, které je nutné se vyhnout, a tento zdroj, na rozdíl od Bergsona, chápe právě jako pre-fyzický a pre-vitální. U Simondona totiž individuace živého prodlužuje zárodečnou fázi individuace fyzické. Simondonova reforma nauky o bytí překonává tradiční pojetí bytí jako Jednoho, jako identity, které se problematikou individuace zabývá výhradně na základě individua. Jeho řešení nabízí rozlišit bytí na *bytí-jako-takové* a bytí jako *individuované bytí*. Simondon charakterizuje pojetí bytí-jako-takového, jako něco, co není dané, co postrádá identitu a jednotu, charakterizuje ho jako bytí Mnohého, které „[n]a místo chápání individuace na základě individuovaného bytí, chápe individuované bytí na základě individuace, a tuto individuaci na základě pre-individuovaného bytí“ (Simondon, 2013, s. 31–32) Toto pre-individuované bytí je polem plným nekompatibilních potencialit, disparit a diferencí, je polem virtuality, které Simondon označuje jako pole metastabilní. Toto metastabilní prostředí není v žádném rovnovážném stavu, protože potenciality, které v sobě uchovává, vytvářejí mezi sebou intenzivní napětí vedoucí k přesaturování bytí, které ve výsledku způsobuje proces individuace. Jak poznamenává Muriel Combes, individuaci lze tedy chápat jako „funkci pre-individuovaného bytí“ (Combes, 2013, s. 5) Simondonova filosofie je v tomto také filosofií absolutního počátku.

Simondon v kontextu vědecko-technického pokroku

Simondon ve velké míře reflektoval vývoj kvantové teorie. Byla pro něj teorií, která dokázala chápat tento pre-individuovaný stav Mnohého, který přesahuje myšlení jednoty a identity. (Simondon, 2013, s. 27) Zároveň to byla kvantová teorie, která při experimentech brala v potaz přítomnost

měřicího přístroje v rámci tohoto experimentu a hrála tak pro Simondona důležitou roli i v úvahách o možnostech poznání *procesu* individuace (ne jedná se zde o žádný pevně daný *princip*). Nemůžeme totiž proces individuace znát v běžném slova smyslu. Ten se nemůže dít jinak než „chápáním bytí ve svém vzniku“. (Simondon, 2013, s. 34) Poznání je pro Simondona „paralelní operací s operací poznávanou“. Vztah mezi těmito operacemi je vztahem analogickým: „Individuace vnější skutečnosti vůči subjektu je tímto subjektem chápána pomocí analogické individuace jeho poznání.“ Jejich vztah je určitým „módem komunikace“. (Simondon, 2013, s. 36) Otázka epistemologie je zde funkcí ontogeneze.

Simondon, snažící se o pojmovou reformu, využíval k popisu svého myšlení technicistního slovníku: princip nahrazuje operací, strukturu nahrazuje systémem, pracuje s pojmem informace, transdukce, metastabilita, fázové změny, vnitřní rezonance, využívá slova komunikace. Tato volba byla zřejmou reflexí právě se rodícího informačního věku, kdy zájem o informační kanál nahrazoval zájem o kanál energetický a kdy teorie informace nahradila termodynamické paradigma 19.století, které ještě nedokázalo oddělit informaci od energie. Stroje přestaly být už jen „tažným zvířetem“, ale staly se „informovaným objektem“, protože byl do jejich fungování integrován jazyk a logika. Tyto stroje se staly „hybridy, které v sobě kombinovaly materiální vybavení s jazykem, technologií a logikou“. (Chabot, 2013, s. 54) Z pohledu filosofie stály tyto objekty na rozhraní dvou myšlenkových tradic: materialistické a logické. A jak už bylo řečeno, jedním z velkých cílů Simondonova díla bylo právě sjednocení věd do vědy zbavených opozic, dialektiky a substancionalismu. Filosofie v tomto procesu měla hrát podle Simondona hlavní roli. Záměrem „nového encyklopedismu“ bylo různé pozice vzájemně integrovat a jako jeden z centrálních pojmů, který to měl umožnit, byl pojem informace, který se poprvé v komplexní podobě představil v roce 1948 paralelně v dílech Norberta Wienera, Clauda Shannona a Warrena Weavera.

Simondon a kybernetika

Simondon byl jedním z prvních, kdo uvedl myšlení kybernetiky do francouzského kontextu. S americkými autory, zejména s Norbertem Wienerem, sdílel představu o sjednocující vědě, která by vycházela z možností a výsledků, jež tehdejší vědecko-technický pokrok nabízel. Simondon

kromě této interdisciplinární snahy uvítal i přínos kybernetiky v porozumění dobové techniky. Dle Pascala Chabota, kybernetika „vytvořila perfektní *mediaci* mezi hmotou a nemateriálním světem“. (Chabot, 2013, s. 65) Je to ale paradoxně zejména kritika kybernetiky, která hlasitě prostupuje Simondonovým dílem. Jak už před samotným Simondonem ukázal Raymond Ruyer, jedním z terčů kritiky vůči myšlení kybernetiky bylo její čistě technické, kvantitativní pojetí informace. Takovéto pojetí se za prvé nezabývalo sémantickou rovinou a za druhé umožňovalo chápat informaci jako autonomní entitu, která se obejde bez živého subjektu, jako statickou entitu, která se pohybuje od vysílače k příjemci. Možná i tato redukce zapříčinila další redukci či určité zploštění v uvažování o modelu fungování živého a o společnosti jako o modelu fungování technického objektu. Třetí kritikou bylo pak kybernetické chápání směřování všeho vývoje k zcela rovnovážnému stavu, který vycházel z idealizace automatů jako ideálního stavu, jako zcela konkretizovaného technického objektu zaměnitelného s objektem přírodním. Takováto představa však stále ještě nedokázala přemoci hylémorfické paradigma formy a látky. Ve výsledku redukovala vztah člověka a technického objektu jen na vztah užitný a banalizovala konstitutivní význam techniky ve vývoji člověka, který např. demonstroval ve svém dvousvazkovém díle *Le Geste et La Parole* z let 1964 a 1965 paleoantropolog André Leroi-Gourhan pod pojmem „hominizace“.

Kybernetikou idealizovaný stav absolutní rovnováhy Simondon kritizoval jako konečný stav, který by neumožňoval další vývoj a pokrok. Kybernetika upřednostňovala adaptaci jako evoluční proces technického pokroku. Simondon toto vysvětlení ale pokládal za nedostatečné a mylné a adaptaci nahradil invencí. Za prvé analogii mezi živým a technickým objektem nelze hledat ani v identitě jejich podoby (isomorfismus), ani v identitě jejich fungování na základě ideálního automatu (isodynamismus), nýbrž v analogii vztahu individua (objektu) a jeho okolí, tedy přesněji řečeno vztahu otevřeného systému a jeho sdruženého prostředí. V tom tkví fundamentální rozdíl mezi Simondonem a kybernetikou. Zatímco Simondon pracuje s modelem otevřených systémů, kybernetika se omezuje jen na systémy uzavřené. Podobně jako když Simondon kritizuje Wienerovu *negentropickou* teorii informace, tak analogicky kritizuje Wienerův *negentropický* proces adaptace a přichází s *entropickou* invencí. Za druhé invence je analogií mezi mentálním schématem mysli subjektu, který technický objekt vynalezl, a operací, na základě které tento technický objekt fakticky funguje. Invence je anticipací řešení problému, který ale neumíme zcela pojme-

novat, protože je přírodního charakteru, a právě proto jeho řešení spočívá v naturalizaci technického objektu, tedy v integraci přírodních zákonů do jeho fungování. Invence je skokem o řád výše, je fázovým přechodem. Skutečný technický pokrok je tak nesouvislý, jehož singularitou není model automatu, rovnovážný stav uzavřeného systému, ale komplexní, vzájemně propojený a *otevřený* systém techniky, přírody a člověka v procesu neustálé změny.

Simondon a nový humanismus

Kulturní změna, kterou nazýváme pokrokem, je ale něco, co také může způsobit disproporci ve vztazích mezi technikou a jednáním člověka. Může zapříčinit konflikt v rámci kultury jako takové, který ve výsledku ústí v naší nedůvěru vůči technice. Simondon si všímá, že v určitých etapách jakoby i samotná věda, rozdrobená do svých extrémních pozic, přesto zásadním způsobem se podílející na technologickém pokroku, nepočítala ve svém myšlení s technikou ve své době aktuální. A nejinak je tomu patrně i v současnosti. Avšak kromě technologického pokroku je to i stále silnější vliv techniky marketingu, který zpochybňuje, či naopak až nepřirozeně zintenzivňuje mnoho zažitých kulturních hodnot a schémat. Je třeba takovou filosofii, která bude schopna tuto skutečnost popsat a která by zároveň neskončila v pasti finalismu a teologie. Zdá se mi, že Gilbert Simondon takovou filosofii nabízí. Současné mediálně-technologické soubory, jichž jsme součástí, lze patrně jen těžko popsat bez použití pojmu informace. Je to zároveň Simondonův procesuální pojem individuace, který pomáhá integrovat dualistická pojetí polarizující a redukující realitu na předem dané pojmy tedy např. i klasický komunikační model. V tomto světle je Simondonova filosofie myšlením pozitivního zbavené jakékoli tradiční dialektiky.

Filosofie individuace

Simondonova filosofie individuace je reformní naukou o bytí nabízející její komplexní fázovou teorii [la théorie des phases de l'être]. Individuované bytí je pro něj vždy *nekompletní*, protože „to, co individuace zjevuje, není jen individuum, ale pár individuum-prostředí [le couple individu-milieu].“ (Simondon, 2013, s. 24) Simondonova kritika substancialismu vycházela z hypotézy, že popis jakékoli struktury nemůže být úplný, protože samotná tato struktura není úplná. Simondonovou snahou ale nebylo vytvářet další nový příkop mezi strukturou (statickým, individuovaným) a procesem (dynamickým, individuací), ale popsat, jak je proces se strukturou propojený, a zároveň tedy popsat samotné podmínky existence individuovaného bytí. Simondon navrhuje, že pokud „individuace neprodukuje jen individuum, nesmíme se snažit přejít etapu individuace tak, abychom co nejrychleji dospěli k realitě hotové, kterou je individuum. Měli bychom zkoušet chápat ontogenezi v celém svém vývoji.“ (Simondon, 2013, s. 24) Tedy, neměli bychom se snažit pochopit individuum či individuaci na základě hotového individua, ale na základě individuace v jejím postupném odhalování.

Vztah

Pevná struktura je pro Simondona jen dočasnou fází procesu individuace. Přejít z fáze do fáze, ze struktury do struktury zajišťuje operace transdukce, která má v Simondonově ontogenezi univerzální, axiomatické postavení, a patří tak vedle pojmu informace k nejdůležitějším a zároveň nejoriginálnějším simondonovským pojmům vůbec. Podle Barthélémyho (Barthélémy, 2014, s. 53–54) a Combes (Combes, 2013, s. 16–24) je to ale ze všeho nejvíce pojem vztahu, který nejlépe pomáhá objasnit a popsat proces stávání se. Je to totiž právě vztah mezi individuem a jeho prostředím, které je v centru Simondonovy pozornosti. Jak píše Combes, individuované bytí je „neoddělitelné od svého sdruženého prostředí [...] jeho realita je vztahového aktu“. (Combes, 2013, s. 21) A jak potvrzuje i Barthélémy, individuované bytí je samotným „vztahem mezi jednotlivými řády celku [les ordres de grandeur]“. (Barthélémy, 2014, s. 54) Individuované bytí není individuované proto, že by disponovalo nějakými vnitřními danostmi, ale proto, že se uskutečňuje ve vztahu mezi různými řády celku. Vztah zde není míněn jako vztah mezi předem danými entitami, ale jako bytí samo: „To, co se běžně považuje za vztah, díky substancializaci individuované reality,

je ve skutečnosti individuace, skrze kterou se individuované stává individuovaným.“ (Simondon, 2013, s. 29) Individuované bytí není *ve vztahu*, ale je *vztahem*.

Tento klíčový moment se dobře zrcadlí např. v problematičtém dualismu formy a látky, konkrétně na popisu, jakým je běžně chápaná výroba cihly. Tento popis je technickým schématem, na kterém je postaveno myšlení hylémorfismu, vůči němuž se Simondon hlasitě vymezuje. Simondon chtěl objasnit „zone obscure“, tedy moment, kdy setkáním správně uhnětené hlíny a předem vyrobené formy vznikne cihla. Jak upozorňuje Chabot, „scholastika prezentuje tuto fázi transformace jako ‚temnou zónu [zone obscure]‘ [...] bez toho, aniž by vysvětlila podmínky tohoto setkání.“ (Chabot, 2013, s. 77) Pro Simondona ale není vztah mezi formou a látkou ničím tajemným, co by se mělo vyhýbat popisu. Zároveň se ale tento popis nemůže uspokojit s vysvětlením, že jde o setkání dvou preexistujících individuí. Tento příklad tak předznamenává Simondonovu reformu popisu reality na základě pojmu geneze, snažící se o osvětlení „temné zóny“, kterou v následujících částech této práce stručně představím.

Proces individuace

Termín „individuace“ neměl v západní filosofii před Gilbertem Simondonem nijak rozsáhlou historii. Pokud vynecháme různé rozdíly v užívání tohoto termínu, lze ho najít jen v dílech Tomáše Akvinského (a jeho následovníků), Jana Duns Scotuse, Gottfrieda Wilhelma Liebneze a zejména pak Carla Gustava Junga. (Barthélémy, 2014, s. 37–38) U Gilberta Simondona rozlišujeme obecný proces individuace v jeho třech režimech: individuaci fyzickou, individuaci biologickou (živého) a individuaci psychickou (psycho-sociální). Přičemž, jak zdůrazňuje Barthélémy, tyto odlišné fáze bytí nejsou sukcesivní a tudíž nejsou ve vztahu časovém, nýbrž ve vztahu prostorovém, protože se odehrávají v jeden tentýž moment dohromady. (Barthélémy, 2014, s. 57) Samotný Simondon tuto časoprostorovou problematiku vysvětluje následovně: „[P]ohledem ontogenetiky je samotný čas považovaný za výraz *dimensionality individuovaného bytí*.“ (Simondon, 2013, s. 34) Tyto jednotlivé režimy individuace se liší jen v řádu a komplexnosti. Podmínkou individuovaného bytí tedy není čas, jak říká Heidegger, ale „čas je vždy časem vztahu“ (Simondon, 2013, s. 90) Stávání se je vztah, který konstituuje bytí jako individuované. Čas jako takový začíná

existovat až na základě individuace. Podmínkou času je bytí-jako-takové. Touto podmínkou, která je zároveň podmínkou a zdrojem všeho individuovaného bytí, je pre-individuované pole plné potencialit (pozitivního) a z nich vyplývajících konfliktů (negativního). Individuované bytí je (dočasným) vyřešením těchto konfliktů. Každá nová fáze bytí, platí to tedy pro všechny režimy individuace, se nerodí z předchozí individuace, protože přísně řečeno žádná *předchozí* není, ale vždy z pre-individuovaného bytí-jako-takového.

Pre-individuované bytí

„První realita je pre-individuovaná a bohatší než individuum chápané jako výsledek individuace.“ (Simondon, 2013, s. 149) Toto kvantové ne-identické (protože je více než jedno),¹ ne-jednotné bytí-jako-takové, jako pole potencialit, virtuální, jak ho známe z díla Gilles Deleuze, čerpá Simondon z Anaximandrovského pojmu *ἄπειρον*. (Simondon, 2013, s. 297) *Apeiron* je u presokratiků první (resp. nultou) fází bytí, která je zdrojem všeho stávání se, tedy přírodou; slovy Simondona je zdrojem všeho individuovaného. Je metastabilním prostředím umožňujícím vznik prostředí nového, je přesyceným zdrojem procesu individuace odehrávajícího se ve fázích nebo spíše v procesu fázového přechodu, je zdrojem neustálého rozkladu a rozdělování. Jak píše sám Simondon, „individuace není syntézou směřující k jednotě, ale fázovým přechodem bytí z jeho pre-individuovaného středu potenciovaných inkompatibilit.“ (Simondon, 2013, s. 34) Pre-individuované bytí, obsahující v sobě potenciál k možným transformacím, je podmínkou bytí individuovaného. Pre-individuované bytí je metastabilním prostředím čekajícím na svou determinaci. Touto determinací je informace přinášející do prostředí výraznou asymetrii, přičemž není důležité, odkud tato informace pochází; informací se totiž stává až tehdy, když je tímto prostředím interpretována. A právě touto interpretací je toto prostředí individuováno.

Individuace fyzická

Fyzický režim individuace je významný tím, že zakládá výchozí operacionalizaci procesu individuace i pro ostatní režimy. Zakládajícím momentem

1 Kvantum může být zároveň částicí i vlnou.

je *první informace* vnesená cizí silou, událostí či objektem do přesyceného metastabilního prostředí, která pak toto pohyblivé ale bezesměrné prostředí uvádí do vektorového či geometrického pohybu. Fyzický režim individuace je okamžitým dějem, který zakládá druhou fázi bytí (první fázi je pre-individuované bytí, bytí-jako-takové), které je rozdělením na individuum a jeho sdružené prostředí [le milieu associé], přičemž toto prostředí je nositelem pre-individuovaného potenciálu.

Simondon svůj výklad ve všech svých textech často podporuje konkrétními příklady přírodních či technických jevů.² Fyzický režim individuace Simondon znázorňuje na procesu krystalizace, který ve výsledku pomáhá lépe pochopit nejen tento režim individuace, ale de facto i všechny ostatní. Proto je na místě mluvit přímo o paradigmatu krystalizace. Krystal vzniká z přesyceného amorfního roztoku, do kterého je vloženo cizí těleso (např. částička prachu). Tento zárodek přináší do amorfního roztoku zárodečnou strukturu, první informaci, která následně, jako řešení nastalé situace, během jejího šíření, slouží jako podpůrná vrstva dalším strukturacím vytvářejícím podpůrnou vrstvu dalším a ty zase dalším strukturacím atd. (Simondon, 2013, s. 33) Fyzická individuace se odehrává na hranici/limitě mezi již individuovaným (krystalem) a jeho sdruženým prostředím (roztokem). Proces fyzické individuace tak existuje jen na úzké hranici mezi vnitřním (statickým) a vnějším (pre-individuovaným). Tato interiorita se ale ve skutečnosti nijak neliší od exteriority, protože u fyzického bytí „co je topologicky vnitřní, je geneticky vnější“. (Simondon, 2013, s. 28) Jak poznamenává Muriel Combes, „[i]ndividuum se neukazuje jako konečné bytí, ale jako bytí limitované.“ (Combes, 2013, s. 20) Takové vysvětlení umožňuje chápat bytí jako schopné nadále individuovat. Krystal jako takový ale v sobě neudrží samotný proces individuace. Ten je udržován jeho sdruženým prostředím, nositelem pre-individuovaného pole, roztokem, ve kterém se stává krystalem. Ale jen do té doby, než se toto prostředí vyčerpá. Samotný krystal je uvnitř stabilní, a tudíž vnitřně statický, na svém okraji ale slouží jako potenciální strukturální zárodek. Stačí ho vložit do nového prostředí a proces individuace opět započne. Z toho vyplývá, že individuované bytí není nikdy konečné, je jen určitou fází.

2 Tato skutečnost je ve značném kontrastu k absenci téměř jakékoli diskuze nad myšlením jiných myslitelů. Vzhledem k jím navrhované pojmové reformě a jeho vymezení se k tehdy dominantním filosofickým tradicím to má ale podle mého názoru zřejmý důvod.

Individuace živého

Živé (biologické) je na rozdíl od fyzického dějištěm individuace a ne jen jejím výsledkem. (Simondon, 2013, s. 27) Existuje současně ve všech svých částech, zatímco fyzické individuované bytí „obsahuje minulost, která je skutečnou minulostí, i přesto že je stále v procesu růstu“. (Simondon, 2013, s. 28) Jako všechny režimy individuace, i individuace živého, dle Simondona, individuuje z pre-individuovaného bytí. Tím se tedy od fyzické individuace nijak neliší. Tuto skutečnost výstižně vysvětluje Simon Mills: „Individuace není možná z žádné substance identické sama se sebou (tzn. takové, která neobsahuje žádné metastabilní prostředí).“ (Mills, 2016, s. 51) Jak tedy probíhá onen fázový přechod bytí? Simondon říká, že „[i]ndividuace živého nepřichází po individuaci fyzicko-chemické, ale během této individuace, před jejím dokončením.“ (Simondon, 2013, s. 152) Jean-Hugues Barthélémy zde připomíná určitou nejasnost Simondonova tvrzení, když poukazuje na podmiňovací způsob, jakým Simondon svou teorii v tomto případě vysvětluje. Podle Simondona je totiž fyzická individuace „možná“ podmínkou, ale nikoliv příčinou. (Barthélémy, 2014, s. 60–61; Simondon, 2013, s. 309–310) A jak tento bod upřesňuje Muriel Combes, je nutné tento přechod do fáze biologické individuace chápat „nikoli jako něco, co přidává determinaci k již fyzicky individuovanému bytí, ale jako něco, co fyzickou individuaci zpomaluje, jako bifurkaci, která operuje před vlastní fyzickou úrovní“. (Combes, 2013, s. 22) Individuace živého se projevuje zpomalením, či přímo odložením fyzické individuace tím, že proces individuace setrvává déle v počátcích svého vzniku, ve stavu neotenie. Mills tento neotenický stav vysvětluje tím, že „umožňuje systému se jak stabilizovat, tak zorganizovat.“ (Mills, 2016, s. 58) Živé bytí je tedy mnohem méně dokončeným bytím, a proto neotenickým, než je bytí fyzikální. Živé individuum se také díky tomu vyznačuje schopností přijímat informace po určitou (mnohem delší) dobu a tím se liší od čistě fyzického bytí, jehož příjem informace se děje jen ve chvílkovém okamžiku, kdy je schopno přijmout jen jednu informaci. (Simondon, 2013, s. 152–153) Jak výstižně shrnuje Combes, to, co tedy od sebe odlišuje tyto domény bytí, není žádná substance, ale jejich „rytmus stávání se“. (Combes, 2013, s. 23)

Následkem tohoto „prohloubení absolutního počátku“ (Simondon, 2013, s. 309, pozn. č. 4) je vznik nové úrovně komplexity, vnitřního metastabilního prostředí, vnitřní rezonance, skutečné interiority, která je zdrojem trvalé individuace. Tento nový režim individuace je, skrze svou limitu,

svou membránu, komunikací s externím prostředím, které do tohoto vnitřního prostředí vnáší stále novou asymetrii. Fyzikální bytí, individuující současně jen na svém okraji, odděluje radikální minulost od přítomnosti. Přičemž, jak potvrzuje Jussi Parikka, jen sebeuvědomělé bytí může mít historii v pravém slova smyslu, „a tudíž i potenciálně nedeterminovanou budoucnost“. (Parikka, 2010, s. 212–213, pozn. č. 58) Biologické bytí, individuující současně v celé své rozprostraněnosti, odděluje svou membránou skutečně vnitřní a skutečně vnější. Je jejich vztahem a limitou. Jak shrnuje Mills: „Živý organismus je metastabilním, transduktivním vztahem, který je udržován mezi minulostí, utvořenou interioritou organismu, a budoucností, která je konfrontována s organismem v podobě externího prostředí.“ (Mills, 2016, s. 63) Živé je to, co je sebe-limitující skrze vnitřní rezonanci, která dokáže uchovat metastabilní, operativní vztah s vnějškem. Život je regulativním procesem udržujícím průběh vitální individuace. Živé individuum, a ani žádné jiné, není uzavřeným automatem, ale otevřeným systémem ve spojení se svým sdruženým prostředím.

Individuace psycho-sociální

Bytí, které prochází procesem biologické individuace se dá nazvat „jednoduchým životem“. Co ale zajišťuje přesně tento proces regulace, který udržuje živé živým? V první řadě je to opět řešení problémů, které do individuovaného bytí vnáší nekompatibilita mezi vnitřním a vnějším prostředím, a které toto bytí musí neustále řešit, aby bylo zachováno. U jednoduchého organismu zajišťuje tuto kompatibilitu jen jeho afektivita. Afektivita je základní dimenzí živého, je ne-vědomou změnou orientace organismu, vzešlé jako reakce na podněty, které organismus pociťuje. Jak výstižně vysvětluje Simon Mills: „Afekt je změna v polarizaci organismu, která je podstupována díky disparitám, které se v něm odehrávají v průběhu času, mezi jeho vnitřní metastabilitou a jeho vztahem k vnějšku skrze jeho smyslové citění. (Mills, 2016, s. 74) Afektivita je ale dimenzí živého, která nerozlišuje subjekt a objekt, protože tato dimenze nezaručuje organismu schopnost rozpoznávat nespojité objekty. Afektivita organismu je odpovědí na informaci jako intenzitu.

Individualizace

Co se ale stane, když už afektivita organismu nedokáže dále zastávat svoji regulativní roli? „Všechny problémy nemohou být vyřešeny pomocí jednoduché transduktivity regulativní afektivity.“ (Simondon, 2013, s. 165) Afektivita v takový okamžik namísto řešení problémů problémy vytváří. Jako řešení těchto problémů, ve smyslu zachování individuace, podstupuje organismus nový fázový přechod v podobě psycho-somatického rozdvojení. Jak vysvětluje Combes, toto řešení, „kompatibilizace organismu s jeho prostředím může mít podobu zdvojení vitální psychosomatické jednoty v souladu s dvěma řadami funkcí: vitálními nebo somatickými funkcemi a psychickými funkcemi. Psychická individuace se pak jeví jako nová strukturace živého bytí.“ (Combes, 2013, s. 28) Psychika je zde tedy řešením problému způsobeného „přebytkem“ afektivity homogenního organismu. Toto řešení, založení psychické dimenze, je dalším „zpomalením individuace živého, zesílením neotenie prvního stavu této geneze“. (Simondon, 2013, s. 165) Nicméně Simondon zde ještě nehovoří o další nové tedy psychické individuaci ale „o individualizaci živého, které dává vzniknout tělesnému a psychickému“ (Simondon, 2013, s. 261). Vzniká tedy nová strukturalizace živého bytí, jehož jednota je „funkční a vztahová“ a nikoli v podobě dualismu substancí. Individualizace tedy není novým režimem individuace, ale zpomalením a tedy pokračováním individuace živého resp. jejím udržováním. Individualizace je individualizací živého individua jakožto subjektu.

Subjekt

Subjekt, aby vyřešil svůj problém s „přebytkem“ afektivity resp. jako řešení tohoto problému, zakládá nové dimenze bytí, dimenzi emoce a percepce, které mu umožňují vědomě vnímat sebe i svět, tedy vnímat vztah sám se sebou jakožto subjektem a vztah se svým prostředím jakožto světem. Muriel Combes percepci vysvětluje jako „akt individuace operovaný živým bytím za účelem vyřešení konfliktu, do kterého vystoupilo se svým prostředím“. (Combes, 2013, s. 27) Akt percepce je nutné chápat jako invenci formy nikoli její rozpoznání ve světě, což v základní rovině, pokud se budeme dále držet interpretace Muriel Combes, znamená, že „[s]ubjekt vnímá či jedná vně sebe jen tehdy, pokud zároveň operuje individuaci uvnitř sebe sama“. (Combes, 2013, s. 28) Psychika subjektu, utvářená emocemi, je to, co vytváří a udržuje vnitřní metastabilní prostředí vhodné k další individuaci. „Psychika je tvořena po sobě jdoucími individuacemi umožňujícími bytí vyřešit jeho problematické stavy korespondující s neustálým vkládáním se do komunikace s tím, co je větší a co je menší než toto bytí.“ (Simondon, 2013, s. 31)

Jean-Hugues Barthélémy vyzdvihuje Simondonovo pojetí subjektu jako ve své době „nesporně geniální teoretické gesto“. Poukazuje tak na Simondonovu snahu vyhnout se jakékoli dobové módě chápat subjekt „antropologicky“ a zároveň i esenciálně. Subjekt je dle něj u Simondona jak výsledkem psycho-somatického rozdvojení, tedy subjektem schopným vykonávat činy, vnímat své prostředí a reagovat na emoce v něm vyvolávané, tak zároveň bytím, které je souborem složeným z individuovaného a pre-individuovaného bytí. (Barthélémy, 2014, s. 64–65) Subjekt ale není sám o sobě schopný dále individuovat pre-individuovaný zdroj, který si s sebou nosí, a který ho přesahuje. Aby se subjekt vypořádal se svým pre-individuovaným obsahem, musí podstoupit „dočasnou emoční deindividuaci“. Jen skrze emoci je subjekt schopný dostat se ke svému pre-individuovanému obsahu, ve kterém je schopný nalézt problém i řešení konfliktu, ve kterém se nachází. Jenže pokud je subjekt osamocen při řešení tohoto problému, bez propojení jeho psychiky s kolektivem (sociálním) je odsouzen k nezdaru, ke stavu úzkosti. Úzkost subjektu, popisuje Combes, je „zkušenost, ve které jednotlivec rozezná sám sebe jako subjekt, tedy že sám v sobě objeví existenci pre-individuovaného bytí“ (Combes, 2013, s. 33), bez možnosti toto zjištění sdílet v rámci kolektivu s dalšími subjekty. Úzkost „rozpřádá to, co bylo zpředeno“. (Simondon, 2013, s. 251) Úzkost je „strachem bez objektu“, je „trvalou emoční deindividuací“ (Barthélémy, 2014, s. 68–69), je „destrukcí veškeré interiority“. (Combes, 2013, s. 32) Jen skrze kolektiv může subjekt vyřešit tento problém a pokračovat v individuaci. Úzkost je obrácenou stranou procesu vedoucí k novému transindividuálnímu režimu. Úzkost znemožňuje subjektu vypořádat se se svým pre-individuovaným obsahem a tedy dále individuovat. Jedině v přítomnosti jiných subjektů a ve vztahu s nimi se může jednotlivec vypořádat s vlastním vnitřním napětím mezi individuovaným a pre-individuovaným bytím, mezi afekto-emočním a perceptivním vjemem. Emoce je zde tedy klíčovou „kapacitou individuovaného bytí dočasně deindividuovat ve prospěch individuace mnohem rozsáhlejší“. (Simondon, 2013, s. 167) Jak shrnuje Muriel Combes, „transindividuální deindividuace je podmínkou individuace nové“. (Combes, 2013, s. 38)

Transindividualita

Úzkost je tím, co zabraňuje subjektu individuovat skrze kolektiv, protože je, jak už bylo řečeno, trvalou emoční deindividuací. Transindividuální vztah je naopak tím, co mu pomáhá jeho problém vyřešit a vypořádat se sám se sebou, najít vztah sám k sobě. Proces individuace zde dosahuje nového transindividuálního režimu, ve kterém je interiorita subjektu

uskutečňovaná prostřednictvím sociální exteriority. V tomto režimu je tedy zároveň utvářen jak *psychický* subjekt, tak i nová *sociální* jednota, kde se subjekt stává subjektem skupiny. Přičemž tyto dvě individuace tedy nelze v žádném ohledu myslet odděleně, protože se nacházejí v rekurentním vztahu zakládajícím metastabilní prostředí transindividuálního režimu. (Simondon, 2013, s. 29) Chvíle, kdy si subjekt uvědomí, že je součástí širšího světa, může ale podle Simondona krom transindividuálního režimu nabýt ještě podoby vztahu interindividuálního. Podmínka transindividualní jednoty tkví totiž v tom, že individuované subjekty v rámci skupiny spojuje to, co je přesahuje, co je víc-než-jedno, tedy pre-individuované obsahy, které se v nich ukrývají a které jsou zdrojem problémů aktivovaných afekto-emočním stavem. Interindividuální vztah se naopak vyznačuje tím, že subjekty se vzájemně nahlízejí jen skrze své sociální reprezentace a funkční vztahy, tedy jen jako hotová a daná individua. V interindividualním vztahu je zcela ignorována pre-individuovaná realita. Takovýto vztah, píše Combes, může pak být dokonce přímo „překážkou k objevení a efektivaci této zbytkové pre-individuality“. (Combes, 2013, s. 38) Takováto „jednoduchá“ společnost neumí, podobně jako stav úzkosti, vyřešit subjektu jeho psychický problém. Plnohodnotnou společností je tedy ta, kde jsou jedinci „sdružení se *skupinou* skrze pre-individuovanou realitu, kterou si v sobě nosí“ (Simondon, 2013, s. 29), a kterou vzájemně sdílí a na které participují a skrze kterou řeší své psychické problémy. Tato sdílená realita prochází skrze jednotlivé subjekty tak, „že ji nalzáme jak ,na straně‘ subjektu, tak ,na straně‘ kolektivu“. (Combes, 2013, s. 42) Tato sdílená realita je přírodou. Jak zdůrazňuje Muriel Combes, koncept transindividuality je tedy tím, co popisuje přechod psychického individua do kolektivního života a co je konstitutivní, tedy přímo podmínkou pro samotnou kolektivní individuaci. (Combes, 2013, s. 35) Přičemž, jak dále Combes zdůrazňuje, referent označení slova „kolektivní“ zde „nesmí být zaměňován s utvořeným lidským společenstvím“. (Combes, 2013, s. 37)

Je zřejmé, že transindividuální vztah je vztahem, který je mimo jiné i novým pokusem o plnohodnotný popis současné lidské společnosti a kultury. Proto Simondon kritizoval dualismus a „antropologii“ dobové vědy, která tím pádem mohla nabízet jen polarizující a tedy zjednodušující popisy. Např. psychologie zkoumala člověka jako jedinečný psychický subjekt³

3 Je důležité při této příležitosti zdůraznit, že Simondon a priori neupírá tuto vlastnost žádnému živému organismu.

oddělený od společnosti, tedy jen z hlediska jeho interiority. Sociologie zároveň zcela vynechávala ve svém pátrání jedinečnost osobnosti každého psychického subjektu a nahlížela na subjekty jen z hlediska jejich exteriority. Podle Combes, pro Simondona „není nic jako konstituovaná psychická realita (něco jako ‚psychologické individuum‘)“ (Combes, 2013, s. 40), stejně jako pro něj není „skutečnost skupiny pouhým faktem“. (Simondon, 2013, s. 312) Simondon se zde tedy opět zaměřuje na onu „zone obscure“, kterou tentokrát spatřuje mezi psychologii a sociologií, přičemž považuje pohledy těchto dvou věd jen za dvě strany téže mince, tedy že popisují (nebo by spíše popisovat měly) tentýž (transindividuální) vztah.

Epistemologie

Simondon zde z dnešního pohledu anticipoval směřování vědy k větší interdisciplinaritě. Tato tendence už ale byla bezesporu přítomná i v tehdejší kybernetice. Kybernetika v rámci své syntetizující a integrující snahy o popis komplexních systémů brala v potaz i specifickou roli, jakou hrála technika v lidské kultuře a společnosti, a obohatila tím samotné myšlení minimálně o pojmy jako informace, modelování, zpětná vazba (feedback) a kontrola; resp. kybernetika byla přímo technickým schématem (podobně jako hylémorfismus) s univerzální ambicí k popisu veškerých jevů, tedy ambicí stát se obecnou a sjednocující vědou. Kybernetika pro Simondona ale ve výsledku nenabízela toto univerzální řešení, které by vedlo k označení kybernetiky jako nového humanismu. Kybernetika nahlížela na živý organismus jen skrze techniku a opomíjela to biologické v něm obsažené. Pro Simondona jsou sice (informační) technologie bezesporu zdrojem transindividuality, protože jakákoli symbolizace je katalyzátorem transindividuálního vztahu. Technický objekt ale podle něj rozhodně není předobrazem, natož identitou živého organismu. Technický objekt Simondon chápe jako svého druhu symbol, který má v kultuře své místo, chápaným nejen jako prostředek k dosažení nějakého účelu, ale jako spolu-konstitutivní činitel lidského společenství, kde největším problémem tohoto společenství je problematika odcizení a krize smyslu obecně.

Alagmatika

Všechny myšlenkové směry, vůči kterým se Simondon vymezuje, nenabízejí skutečné řešení problematiky odcizení a tedy nepředstavují žádnou formu ani základ nového humanismu relevantního své doby. Podle Simondona není jen jeden univerzální humanismus, protože „každá epocha musí odhalit svůj vlastní poukázáním na principiální nebezpečí odcizení“. (Simondon, 2012, s. 145) Základem Simondonova nového humanismu, který je např. pro Barthélémyho hlavním interpretačním rámcem a který nazývá „univerzální kybernetikou“, je jím ustanovená alagmatika jako „obecná teorie operací“ sjednocující popis jeho filosofie individuace, tedy celého procesu geneze včetně všech režimů individuace, pod pojmy jako operace, transdukce a analogie. Alagmatika, definovaná také jako „teorie kvalitativní změny“, popisuje přechod z jedné struktury do další struktury pomocí operace. (Simondon, 2013, s. 529) Simondon alagmatiku nestaví ani tak vedle strukturálních věd do dialektického vztahu, kde by pojmem operace jednoduše nahrazoval pojem struktury, ale ve své encyklopedické snaze inspirované ambicí kybernetiky stát se sjednocující vědou se snaží pomocí alagmatiky popsat vztah mezi těmito strukturami nikoli jako vztah mezi dvěma substancemi, ale jako vztah operativní. Tedy přesněji hledá vztah mezi operací a strukturou, kde tento vztah „nabývá ‚řádu bytí‘ a nemůže být považován jen za zcela logickou realitu“ (Combes, 2013, s. 15–16) Ve smyslu výše popsaných procesů individuace definuje Barthélémy alagmatiku také jako „obecnou teorii vztahů mezi stupni.“ (Barthélémy, 2014, s. 55–56) Alagmatika je zkrátka epistemologickou metodou nabízející univerzální slovník k popisu veškeré reality ve svém vzniku. Přičemž Simondon si je vědom nepřístupnosti individuovaných objektů našemu vědomému poznání, ale to neznamená, že by jejich existenci podmiňoval existencí poznávajícího subjektu či ho nad ně nadřazoval. Simondonova ontologie a z ní vyplývající epistemologie je přísně pluralitní. Jediná cesta k poznání jejich skutečnosti je dle něj možná jen skrze *analogii* jakožto identitu operací (nikoli struktur) mezi individuací našeho poznání a individuací poznávaného objektu. Klíčovým aspektem, který hraje v tomto analogickém vztahu mezi cizím objektem a naším poznáním zásadní roli a který jsem ještě zcela nepopsal, je transduktivní povaha tohoto analogického vztahu. Ta je pro Simondona axiomem každého procesu individuace, tedy jak procesu fyzické individuace tak i našeho procesu poznání.

Transdukce

Centrální pojem transdukce je základem nové Simondonovy axiomatiky, je axiomem, je univerzálním typem operace, pomocí níž probíhají všechny děje individuace, je obecným pojmem pro operacionalizaci geneze jakéhokoli bytí, která má základ v Simondonově pojetí „krystalizace“ jako procesu zakládající struktury, jež poté samy slouží jako půda pro další následné strukturace. Tento proces tak ústí do stále se zesilující a opakující se síťové struktury, kterou lze dnes nazvat strukturou fraktálovitou. Transdukce hraje stejnou roli i u našeho poznání, protože „*podmínky možnosti poznání jsou ve skutečnosti příčinami existence* individuovaného bytí“. (Simondon, 2013, s. 257) Bytí je vztah a tento vztah je vztahem transduktivním. Ať už se jedná o individuaci fyzickou, biologickou, mentální nebo sociální, jednota bytí je vždy transduktivní. Tento transduktivní vztah je vypjatým vztahem s pre-individuovaným bytím-jako-takovým, ale díky své integrující funkci dává vzniknout novým dimenzím a strukturám. Stejně tak je základní metodou, která nám umožňuje toto vznikání poznávat. Na rozdíl od indukce, při které dochází ke ztrátě informace, a dedukce, která hledá pevné principy, a jež jsou obě čistě logického řádu, je transdukce analogickou operací k operaci poznávané, proto se dá říct, že Simondon chápe „otázku epistemologie jako funkci ontogeneze“. (De Boever, 2012, s. 20) Transdukce je mentálního řádu, kterého využívá např. intuice či invence, což jsou Simondonem vyzdvihované typy poznávání, a které pak hrají podstatnou roli v jeho chápání techniky. Je důležité také připomenout, že transdukce je pojmem pocházejícím z genetiky a neurobiologie, což už samo o sobě je v kontrastu s čistě technickými pojmy užívanými kybernetikou. Transduktor je ale také označením pro magnetický zesilovač. Je tedy zřejmé, že pro Simondona měl tento pojem mimořádnou důležitost vzhledem k jeho univerzalizujícímu potenciálu napříč vědami a filosofií, pro kterou to byl zcela nový pojem. V následující kapitole představím, že i Simondonovo pojetí techniky a kultury je transduktivní.

Technická kultura

Simondonovo myšlení o technice lze chápat zejména jako snahu o nalezení podstaty problematiky odcizení, která byla a stále je tolik aktuální. Zdroj této problematiky Simondon spatřuje v nepochopení role techniky, kterou ve skutečnosti má. Odstranění tohoto nepochopení, které nabývalo v průběhu historie různých podob, je její univerzální popis, který by lidské myšlení zbavil technofobických či naopak technokratických manipulací a konečně ji navrátil její pozici v kultuře, proti které tak často bývala stavěna. Simondonovou metodologií pro obnovení plnohodnotného chápání bohatého vztahu, jaký existuje mezi technikou a kulturou, je nejen porozumění fungování samotných technických objektů, ale zároveň, v duchu jeho alagmatické teorie operací, je také historickým popisem jejich vývoje a vztahu, jaký zastávají vzhledem k člověku ale i vzhledem k přírodě. Přičemž povaha technické reality je povahou transduktivní, jak vzhledem ke svému vnitřně specifickému vývoji, tak ve svém vztahu ke kultuře jako takové. Simondon přichází s „technickou kulturou“, aby tím zdůraznil, že technikou nejsou jen užité objekty, ale jsou to objekty s určitou historií a vlastním vývojem, které mají pro samotným vývoj obecné kultury podstatný vliv a nemůžou tudíž stát mimo ní. Simondonovo myšlení o technice je tedy nutné chápat vedle a na základě jeho obecné filosofie individuace jako pátrání, ve své době mimořádně aktuální, vedoucí ke konkrétním obsahům a úkolům nového humanismu, tak, jak jej sám definoval, a nepochybně i k důležitým důsledkům pro naše chápání dneška.

Neúplná kultura

Gilbert Simondon kritizuje kulturu v její neúplnosti ve vztahu ke stroji jakožto technickému individuu. Kultura totiž není schopna zajistit takové prostředí, ve kterém by postavení stroje bylo adekvátní vzhledem ke skutečnosti. Kultura naopak vytváří pod maskou humanismu hradbu strachu mezi člověkem a strojem, když smyšleně přisuzuje stroji intence, antropomorfizuje ho, vytváří z něj cizí bytost, robota s nepřátelskými úmysly vůči člověku. Nebo naopak zcela banalizuje existenci technického objektu jen na bezvýznamné uskupení hmoty určené k předem danému praktickému účelu. Kultura neumí správně či vůbec začlenit technický objekt do systému hodnot a pojmů, jehož jsou integrální součástí, je slepá vůči

přítomnosti lidské reality v technické realitě, a tak zcela ignoruje podstatnou část, kterou technická realita v rámci kultury skutečně tvoří.

Podle Simondona je tedy právě úkolem filosofie přinést ono skutečné a potřebné porozumění technické realitě a uvést ji do kultury. To se neobjede beze změny samotného filosofického myšlení, které musí přijmout techniku jako plnohodnotný způsob vztahování se člověka k přírodě. Technický objekt, prostředníka mezi člověkem a přírodou, je třeba pochopit z pohledu jeho původu. Je nutné pochopit také vzájemné vztahy mezi stroji a vztah mezi strojem a člověkem a vzít na vědomí hodnoty implikované těmito vztahy. Je třeba v kultuře obměnit zažitá archaická sociální schémata vyjadřující vztah mezi člověkem a strojem, která vycházejí ještě ze stavu techniky řemesla a zemědělství. (Simondon, 2012, s. 15) Tato myšlenková schémata je nutné aktualizovat „o operační schémata stroje a hodnoty, které implikují“. (Simondon, 2012, s. 16) Simondon nicméně dodává, že tato integrace se nemohla odehrát jinak než postupem času, tudíž důvody neúplnosti kultury jsou historické.

Technický objekt definuje „pomocí procesu konkretizace a funkční re-determinovanosti, která mu dává stálost v podobě evoluce“. (Simondon, 2012, s. 17) Esenci technického objektu je třeba hledat v jeho evoluci; ve shodě s filosofií individuace v genezi, která je součástí jeho bytí. Technický objekt je tedy ve skutečnosti spíše jakousi sekvencí jednotlivých objektů, které jsou vedeny procesem konkretizace a nabývají ve svém vývoji tři úrovně. Úroveň elementu je dáována do souvislosti s optimismem 18. století a se zdokonalováním a standardizací součástí, zatímco úroveň technického individua je poznamenána nevolí člověka nahrazeného strojem jakožto nosičem nástrojů v industriální éře termodynamiky. Teprve až v informačním věku 20. století, na úrovni souboru společně fungujících technických individuí (informovaných strojů), je možné plně integrovat technickou realitu do kultury. Pochopení vzniku technického objektu je tak prvním krokem k úplné a stabilní kultuře.

Geneze technického objektu

Technický objekt nelze klasifikovat podle vnějších, praktických specifik případně podle jeho individuálních kvalit v konkrétním čase a místě, protože stejných efektů může být dosaženo mnoha odlišnými technickými

strukturami. Jeho definici je nutné hledat skrze kritéria jeho geneze. Podstatný je vývoj jeho vnitřního fungování. Technický objekt se vyvíjí skrze funkční konvergenci a adaptaci na sebe sama, skrze vnitřní rezonanci. Tento proces, kdy technický objekt prochází vývojem, kdy se zdokonaluje ze svých primitivních stádií, abstraktních forem, Simondon nazývá konkretizací technického objektu. Tento vnitřní děj je synergií sdružující funkcionalitu strukturních jednotek abstraktního systému. Abstraktní poloha systému je typická pro řemeslnou fázi techniky, tedy pro nahodilou výrobu na míru, na zakázku.

Konkretizace

Konkretizace je pohybem od abstraktního ke konkrétnímu. Abstraktní systém primitivního technického objektu je jen „fyzickým překladem systému intelektuálního“ (Simondon, 2012, s. 56), „ve kterém je každá teoretická a materiální jednotka brána jako absolutní, s vlastní vnitřní dokonalostí, která, pokud má fungovat, musí být konstituována jako uzavřený systém“. (Simondon, 2012, s. 24) Tento abstraktní objekt se skládá z oddělených funkčních jednotek, kde každá tato jednotka pozitivně přispívá jen jednou svou funkcí. Tento objekt je vnitřně složitý, nekoherentní a bez společného základu, je zcela umělý a jeho zapojení do technických souborů generuje problémy. Řešení těchto problémů technický objekt konkretizuje.

„Esencí konkretizace technického objektu je organizace funkčních pod-souborů směrem k fungování jako celku.“ (Simondon, 2012, s. 41) Konkretizace zintenzivňuje a zvyšuje vnitřní rezonanci mezi jednotlivými částmi technického objektu tak, že propojuje jejich vzájemné potenciality. Tento evoluční proces může ale probíhat dvěma způsoby zároveň. Jak redukcí jeho složitosti a kondenzací jeho funkcí, kdy funkční pod-soubor zastane najednou více pozitivních funkcí namísto jen jedné, tak diferenciací, kdy dojde ke zvětšení potenciality technického objektu tím, že do jeho dynamického fungování konkrétním způsobem začleníme dodatečnou strukturu ve shodě s hlavní funkcí celku. (Simondon, 2012, s. 36–37)

Na rozdíl od abstraktního technického objektu, je konkrétní technický objekt vnitřně koherentní, vyznačuje se redukováným množstvím strukturních jednotek a jejich pozitivní multifunkcionalitou, není sám se sebou ve střetu, neprodukuje žádný vedlejší efekt. Konkrétní technický objekt

obsahuje ve svém provozním schématu určitou část (z) přírody, jenž podmiňuje jeho fungování, a tím se podobá (přibližuje k) přírodnímu objektu. Toto začlenění potencialit přírody do fungování objektu je podmíněno sbližováním techniky a vědeckého poznání. Skrze konkrétní technický objekt tak lze zkoumat nové poznatky z neočekávaných důsledků vzešlých z kombinace použitých vědeckých principů při konstrukci objektu. Nelze ho však z tohoto důvodu ztotožňovat s objektem přírodním, natož živým; takové objekty jsou konkrétní odjakživa, zatímco technický objekt nebude zcela konkrétní nikdy. Artificialitu totiž vnáší do objektu vždy člověk svojí činností.

Invence a technická esence

Technický vývoj od abstraktního ke konkrétnímu objektu neprobíhá postupně, ale skokově skrze lidský akt invence. Konkretizace technického objektu je vnitřním, *materiálním* (tj. fyzikálním) procesem. Akt invence je naopak lidským (tj. psychickým) činem, který tuto konkretizaci anticipuje. Podmínkou k uskutečnění aktu invence je odhalení a předpoklad překonání (Simondon, 2012, s. 68–69) nedokonalostí a inkompatibilit ve fungování technického objektu vycházejících z abstraktního způsobu práce v organizování jeho jednotlivých částí. (Simondon, 2012, s. 32)

Simondon ale poznamenává, že existují i taková vylepšení, které vytvářejí iluzi plynulého pokroku, tzv. inovace. Ty nelze považovat za skutečné evoluční kroky; svůj původ mají ve vnějších arbitrárních (utilitárních, komerčních) příčinách a jsou z podstaty inescenciální, navíc svými řešeními zakrývají problémy skutečné, a mohou tak do technického objektu vnést novou dávku artificiality a v důsledku naopak zvýšit míru abstraktnosti jeho uspořádání. Naproti tomu je syntetický akt invence konstitutivním momentem produkujícím technickou esenci, jenž zakládá rodovou linii technických objektů; technická esence je stabilním prvkem v jejich genealogii. Zároveň je ale i jejich hybatelem, prvkem produkujícím nové struktury a funkce. (Simondon, 2012, s. 52–53) Od této chvíle se stává technický objekt resp. jeho rodová linie kvazi-autonomní, protože všechna další vylepšení budou vycházet z rezonance vlastního vnitřního stavu technického objektu.

Invence a sdružené prostředí

Ke skutečnému technickému pokroku dojde jen tehdy, pokud jsou do fungování technického objektu začleněny, kromě řešení vnitřních technických překážek, i skutečnosti přírodního rázu. Technický objekt je totiž vystaven vlivům jak vnitřního, tak i vnějšího (přírodního) prostředí. S těmito vlivy se musí určitým způsobem vypořádat a ve způsobu, jakým toto vypořádání proběhne, Simondon upřednostňuje invenci na úkor adaptace. Adaptaci odmítá jako nedostatečný způsob stávání se a jako neschopnou produkce nových řádů a dimenzí. Adaptace buď reaguje na předem definované prostředí a konzervuje autonomii objektu, případně objekt fragmentuje a autonomii objektu obětuje ve prospěch přehnané specializace. (Simondon, 2012, s. 61–62)

Na rozdíl od adaptace invence integruje. Místo adaptace na jedno či druhé prostředí (technické vnitřní a přírodní vnější) resp. místo kompromisního řešení mezi nimi, integruje tato prostředí pozitivním způsobem do sebe. Invence tedy sice je jistou adaptací na prostředí, je ale také zároveň podmínkou jeho vzniku. Invence je tedy adaptací na sebe sama. Invence je „adaptací-konkretizací“, která „podmiňuje vznik prostředí, namísto aby byla podmíněna prostředím již existujícím“. (Simondon, 2012, s. 68) Invence integruje technické a přírodní prostředí a dává vzniknout prostředí zcela novému, prostředí sdruženému [le milieu associé]. Takové prostředí je „mediátorem vztahu mezi vyrobenými technickými elementy a elementy přírodními“. (Simondon, 2012, s. 70)

V tomto momentu Simondon přichází nikoliv s metaforou, tedy připodobněním živého (jak to dělá klasická kybernetika), ale s analogií dynamiky technického objektu a dynamikou mysli na jedné straně a analogií jednoty sdruženého prostředí a jednoty živého na straně druhé. Stejně jako je živá hmota fondem jednotlivých orgánů, je sdružené prostředí fondem strukturních jednotek technického objektu. Sdružené prostředí obklopující technický objekt je tím, co propojuje jeho jednotlivé části, je informací a nosičem „informované energie“, je systémem virtualit a potencialit a zdrojem tendencí všech forem. Formy jsou systémem aktualit. A invence je právě tím, co bere v úvahu systém aktualit skrze systém virtualit. (Simondon, 2012, s. 72–75) Sdružené prostředí „je podmíněno prostředím, které před aktem invence neexistuje jinak než virtuálně“. (Simondon, 2012, s. 69) Je spojením dvou systémů, technického systému forem a přírodního systému

virtualit. A právě jen tehdy, když vznikne takové sdružené prostředí, a právě v něm, v tomto sdruženém prostředí, je technický objekt skutečně individualizován. „Individualizovaný technický objekt je objektem, který byl vynalezen [il a été inventé], je produktem vzájemné kauzální hry mezi životem a myslí člověka.“ (Simondon, 2012, s. 75) Simondon zde z tohoto důvodu, že technický objekt pochází od subjektu, tedy hovoří nikoli o technické individualizaci, ale o individualizaci technického objektu.

Technická individualizace a zákon relaxace

„Principem individualizace souboru technického objektu je principem rekurentní kauzality jeho pod-souborů ve sdruženém prostředí.“ (Simondon, 2012, s. 78) Až tehdy, kdy „sdružené prostředí existuje jako podmínka *sine qua non* jeho fungování“ (Simondon, 2012, s. 75), můžeme technický objekt považovat za technické individuum. Individualizovaný technický objekt je tedy souborem funkcí jeho jednotlivých částí, jež se odehrávají na pozadí jeho sdruženého prostředí. Vyšší, třetí řád technického objektu – technický soubor – se odlišuje od technického individua tím, že bezpodmínečně nevyžaduje ke svému fungování existenci sdruženého prostředí, ale je nezávislé na vnějších podmínkách, a naopak se jeho vzniku brání, protože „neusiluje o vnitřní konkretizaci technických objektů, které obsahuje“. (Simondon, 2012, s. 79) Nižší, první řád technického objektu – technický element – sdružené prostředí vůbec neobsahuje. Je multifunkční kompozicí, samotným orgánem, bez schopnosti autoregulace.

Evoluce technických objektů probíhající postupnými fázemi technického elementu, technického individua a technického souboru vykazuje určitou kauzalitu, která svojí podobou připomíná spíše „zuby pily“ než přímočarou linii. Tento průběh se řídí zákonem relaxace (odvozeno od průběhu relaxačního oscilátoru), neboli osciluje. Element vnáší určitou kvalitu do technického individua, kterou získalo při výrobě v technickém souboru, jenž je souborem technických individuí. Kvalita nového elementu může být ale odlišná od kvality toho souboru, který ho vyprodukoval. Vnitřní i vnější podoba objektů se tak mění, ale technická realita stále přetrvává ve formě elementu a jeho vlastností. Tento přenos reality mezi souborem a elementem se dá popsat jako materiální krystalizace charakteristik technické operace, která ho vyrobila. (Simondon, 2012, s. 81) Dochází zde k „historické solidaritě probíhající prostřednictvím výroby elementů“. (Simondon, 2012, s. 82)

Technicita

Technika se od živé bytosti liší tím, že není schopna *zplodit* sobě podobného. Technický element dokáže dědit jen úroveň technické dokonalosti souboru, který jej *vyrobil*. Úroveň technické dokonalosti od její první determinace (technické esence), která je určována stupněm konkretizace, nazývá Simondon technicitou. (Simondon, 2012, s. 89) Avšak o technicitě jako o stupni konkretizace, lze hovořit jen v souvislosti s technickým elementem. „Čím více jeho technicita vzrůstá, tím více klesá jeho neurčitost [...] a tím širší jsou podmínky jeho užití.“ (Simondon, 2012, s. 93) Úroveň technicity u technického elementu je analogií k úrovni autoregulace sdruženého prostředí u technického individua. To naopak slouží jako „depozitář“ technicit, který skrze tyto technicity určuje rozsah možné komunikace uvnitř technického souboru. Element zde tak díky své schopnosti oddělit se od souboru nabývá v evoluci technického objektu zásadní transduktivní role – nosiče technicity. (Simondon, 2012, s. 90–91)

Člověk a technický objekt

Historický status techniky byl vždy nevyvážený, zpravidla ovlivněný náboženskými, morálními a politickými předsudky dané doby a kultury. Společenská struktura totiž určuje, zda člověk zabývající se technikou (zemědělec, řemeslník) je její plnohodnotnou součástí, tedy zda osoba skrze kterou je technika uváděna do kultury, má vůbec k majoritní kultuře přístup. V antickém Řecku bylo řemeslo svěřeno otrokům, a tak stejně jako byli otroci vyloučeni z veřejného života, stála technika a znalosti o ní mimo teoretický diskurz jejich pánů. Tato ne-univerzální pozice techniky v rámci kultury se v historii projevuje stále a v různých obměnách; vždy je určitá část techniky upřednostňována na úkor jiné. Nejsou to ale jen společenské podmínky, které určují, jak je technika pojímána. Je to i samotný technický objekt, který určuje, jakým způsobem s ním může být nakládáno. Zrušení otroctví sice přineslo určité osvobození techniky ze sociálně-kulturních kleští, ale nezaručilo automatickou univerzalizaci techniky. Úroveň vědy a techniky a jejich provázání totiž určuje, jaký typ znalostí, způsob jejich získávání a nakládání s nimi je ve vztahu k technickému objektu vůbec možný. Vztah člověka k technice lze tak analyzovat pomocí jeho vztahu k jednotlivým úrovním technického objektu (elementu, individua a souboru), přičemž konkrétní vztah na úrovni elementu je Simondonem označován

jako minoritní status [mineur] techniky a abstraktní vztah na úrovni individua je označován naopak jako majoritní status [majeur] techniky.

Technická znalost jako magie a veřejné tajemství

Minoritní status techniky se vždy vyznačoval konkrétním, implicitním vztahem mezi člověkem a technickým objektem jakožto technickým elementem. Sociální status řemeslníka a jeho znalosti techniky byly pak tím, co tento minoritní stav techniky zosobňovalo. Ať už jde o řeckého otroka nebo o středověkého mistra či dnešního truhláře, řemeslník, jako potenční most mezi kulturou a technikou, je ten, kdo je v přímém kontaktu s materiálem skrze úroveň technického elementu. Tomuto vztahu ale vládne určitá iracionalita a magie. Řemeslník si své technické schopnosti a dovednosti osvojil již v *dětském*, nedospělém věku. Učeň, který je *zasvěcen* do tajností techniky, se musí naučit na vyráběném objektu a jeho látce přímo participovat a získat v tom cvik. Řemeslník je spíš v zajetí objektu, než že by on objekt ovládal, a přímo tak participuje na přírodě. Pro práci s vyráběnou věcí musí získat intuitivní a instinktivní znalosti. Ty jsou těžko získatelné a přenositelné, protože jsou těžko artikulovatelné a převoditelné do symbolické, intelektuální roviny. Jeho myšlení je tedy spíše operativní než intelektuální. Jeho dovednosti jsou v *pohybu ruky*. Učeň se stává „člověkem zručným“ [l’homme habile], až když projde učením mistra a nakonec „rituálním obřadem“ zkoušky. Jeho učení je iniciační. Řemeslník je nosičem elementů (nářadí, nástroje), zastupuje funkci technického individua, vykonavatele gest, propojuje technicity jednotlivých elementů, a tím skrze sebe a svou práci utváří technické soubory (dílny, manufaktury). Jednou nabyté schopnosti si střeží a uzavírá se do řemeslných spolků. Svět řemeslné magie je tajnůstkářský, nekomerční a neprogresivní. (Simondon, 2012, s. 128–132)

Naopak majoritní statusu techniky je vztahem technického objektu jakožto technického souboru a inženýra. Je ho dosaženo tehdy, když dojde k racionalizaci techniky a její naprosté univerzalizaci. Majoritní status techniky je v kontrastu s předchozím pojetím spojován s *dospělým*, univerzálně vědeckým přístupem inženýra a jeho abstraktním, schematizujícím vztahem k technickému objektu. Simondon ilustruje přechod z minoritního statusu k majoritnímu na příkladu Diderotovy *Encyklopedie*. Technické znalosti inženýra tak nazývá jako znalosti *Encyklopedické*. Encyklopedie je poctou řemeslu. Uchovává pozitivní vlastnosti toho, co se dá nazvat jako

jeho tajemství, tedy jeho úplného, intimního poznání technického objektu. Zároveň ale potlačuje či přímo odstraňuje to negativní, co brání tomuto tajemství majoritně se zapojit do kultury, tedy nesrozumitelnost a elitářství. Encyklopedie je magickým obrazem světa [le vout] osvobozující od „moci“ poznání; encyklopedie obsahuje všechny informace, které jsou určeny všem, každý se s její pomocí může stát inženýrem. Technika se skrze encyklopedii stává veřejným tajemstvím, je projevem společenské touhy po svobodném a dospělém člověku. (Simondon, 2012, s. 135–137)

Humanismus a encyklopedie

Tento encyklopedismus je tak formou humanismu, který krom univerzalizace techniky znamenal zároveň osvobození člověka z omezujících podmínek práce, jejíž postupy encyklopedická mysl racionalizovala a ve svém finále přenesla na technický objekt. Tento humanismus se projevil poprvé během renesance osvobozením vědy skrze odmítnutí „arbitrárních omezení myšlení a poznání“, jakým byla dogmatická tradice scholastické interpretace Platóna. Encyklopedický duch se vymanil ze špatných latinských překladů čtením původních řeckých textů. V touze po úplném, svobodném lidském vědění přejal formalizované vědění antiky, avšak byl stále neschopen formulace vlastního, době odpovídajícího způsobu univerzalizace myšlení technického. (Simondon, 2012, s. 137)

Ke skutečné univerzalizaci techniky došlo až během 18. století v době osvícenství, např. právě díky Diderotově *Encyklopedii*. Ta obsahovala zásadní změnu ve vnímání techniky a ve způsobu, jakým toto vnímání artikulovala. Renesance byla ještě dobou slova a kultura slova je stále kulturou iniciační, omezenou na ty, kdo slova dokáží rozluštit. Byla to ale osvobozená renesanční věda, například Descartova geometrie, která umožnila vzniknout rytinám nákrasů strojů a jejich provozně-technických schémat, které se staly vhodnou reprezentací racionalizovaných znalostí technických operací. Ty nesloužili jen jako dokumentace, ale přímo jako praktické návody ke konstrukci stroje či jako zdroj informací potřebných k uskutečnění dalších pokroků. (Simondon, 2012, s. 138–140) Otevřenost média spolu s vysokou univerzalizací obsahu vyžadovala a zároveň podmiňovala existenci schopného čtenáře – autodidakta, který je nutně už člověkem *dospělým*. Technické znalosti jsou v ní k dispozici teď a tady, bez ochrany a normativní autority výkladu, a to mu umožňuje se učit sám, bez nutnosti

projít zkouškou. (Simondon, 2012, s. 132–134) Vizuální reprezentace techniky, kterou nabídla *Encyklopedie*, umožnila úplnou univerzalizaci nauky o technice, a tím i majoritní začlenění techniky do lidské kultury.

Doba osvíceneckých myslitelů však ještě nebyla dobou skutečných technických změn. Byla dobou, kdy člověk stále ještě vykonával řemeslnou práci. Měl skrze ruční nástroje a jejich manipulaci přímý kontakt se světem. Propojení vědeckých poznatků a pokroků v technice umožnila plynulé vylepšování technických elementů, ty tak postupně rozšiřovaly a vylepšovaly tělesné schopnosti člověka. Dojem z nešikovnosti mizel. Tento vývoj položil základy k pozdějším skutečným technickým pokrokům, kdy stroj už přestal být jen zdrojem síly (náhradou za tažná zvířata), ale plně nahradil člověka v řemeslné práci coby nosiče nástrojů a fyzického vykonavatele gest.

Odcizení

Stroj člověka uvolnil z jeho řemeslné, technické funkce. Dle Simondona, roli stroje do té doby člověk jen *suploval*, protože nebyl ještě schopen takový stroj vyrobit. Technický optimismus vyprodukoval mechanizaci, která měla za následek novou nerovnováhu ve společnosti v podobě neadekvátního zdvojeného účelového vztahu mezi člověkem a technickým objektem. V nové „moderní“ etapě technického individua člověk stroji buď sloužil, aniž by mu rozuměl, jen stroji „pomáhal“ vyrábět, stal se jeho divákem a nebo ho jen organizoval do technických souborů, aniž by s ním byl v přímém kontaktu. Vztah člověka a technického objektu nabýval zcela abstraktních úrovní, a tím způsoboval odtržení člověka z jeho přirozeného světa práce. Vznikla zde propast generující sociální hierarchii, která ale neodpovídala realitě strojů, protože technická realita jako taková není v žádném ohledu hierarchizovaná. Došlo k odcizení člověka od jeho způsobu práce a jeho zažitého způsobu vztahování se ke světu.

Technická realita se stala komplexnější, komplikovanější a ve všech směrech člověka jako technické individuum přerostla. Technický pokrok přestal být *zakoušen* na úrovni technického elementu, ale začal být *vymyšlen* na úrovni organizování technických souborů. (Simondon, 2012, s. 163) Vztah člověka k technickému objektu jakožto technickému individuu (tedy stroji), se rozdvojil; na vlastníka organizujícího provoz továrny a na dělníka ovládnutího stroj. Tuto nerovnováhu nejde ale podle Simondona vysvětlovat

jen ekonomickými pojmy. Je nutné zohlednit i její psychofyzilogické aspekty; technický objekt v podobě stroje přestal být extenzí lidského těla; jak dělník, tak kapitalista postrádal k individualizovanému technickému objektu neboli stroji relevantní vztah. (Simondon, 2012, s. 165)

Jak Simondon poznamenává, termodynamické paradigma 19. století ale k nalezení adekvátního vztahu mezi člověkem a strojem vést nemohlo, bylo totiž dobou výkonu [le rendement] určenému k „podrobení přírodních sil“. Energetické technické soubory byly abstraktními, technokratickými soubory lidské moci [la puissance], která si nárokovala konkrétní moc [le pouvoir] člověka, který disponoval technickými znalostmi i schopnostmi, ale neměl vlastní prostředky k jejich uskutečnění. Stroj byl jen prostředkem k dobývání přírody a zdrojem moci. (Simondon, 2012, s. 176–178) Logika „pána a otroka“, střetu práce a kapitálu je ale chybná a je věcí minulosti. Technické individuum není ze stejné epochy jako pracovní síla, která ho produkuje, a ani jako kapitál, který ho vlastní. Jak práce, tak kapitál upřednostňují účel, výsledný produkt nad kauzalitou. Nová logika technického individua je logikou stroje, tedy logikou jeho fungování a auto-regulace neboli vnitřní kauzality. (Simondon, 2012, s. 166–167)

Informace a paměť

Odpovídající roli člověka, která by zajišťovala stabilní a vyrovnaný vztah mezi člověkem a technikou, ale i mezi lidmi samotnými, by měla být taková role, ve které by člověk stroji nějakým způsobem rozuměl, jak funguje, dokázal by ho opravit a regulovat, byl by skrze jeho úkol v kontaktu s nástroji, kterými stroj disponuje, ale zároveň by měl i moc a schopnost tento stroj integrovat do technických souborů vyššího řádu a kultury jako takové. (Simondon, 2012, s. 95–102) Pro dosažení adekvátního vztahu mezi člověkem a technickým objektem musí člověk přijmout takové postavení, které by nebylo ani vyšší, ani nižší, ale bylo by s technickým individuem rovnocenné. Člověk se musí pohybovat se stroji a mezi stroji. V roli překladatele se musí naučit propojovat technická individua do technických souborů, které nevyužívají jednotlivá technická individua zvlášť a jen pro jejich výkon, ale které jsou jejich synergicky propojenou sítí. (Simondon, 2012, s. 176) Zásadním technickým nedostatkem termodynamických systémů, který bránil tomuto propojení, byla jejich neschopnost oddělit informační kanály od těch energetických. Významným technickým

řešením tohoto problému bylo využití elektřiny a kabelů coby přenašečů *informované* energie.

Nutnou podmínkou k uskutečnění této myšlenky bylo ale hlubší studium regulace resp. informace. Řemeslník ovládající technické elementy nedisponoval jen konkrétní mocí konat na látce, ale měl od ní skrze své nástroje i zpětnou vazbu. Podle té pak organizoval své další pohyby. Nástroj byl tedy zároveň i přístrojem tvořícím informační kanál mezi řemeslníkem a jím opracovávanou látkou. Komplexní technické operace se na úrovni technického souboru bez takovéto zpětné vazby neobejdou. Role člověka ale nemůže být v takovém případě jen rolí obsluhy stroje či jen jeho tvůrcem, ale rolí jeho „společníka“ [l'associé], technika-údržbáře, který skrze vzájemnou konvertibilitu zajišťuje autoregulaci celku. „Jednotlivé stroje reprezentují člověka a člověk reprezentuje soubor strojů.“ (Simondon, 2012, s. 200) Výhoda takového informačního propojení v rámci technických souborů ve vztahu stroj-člověk by ale nebyla možná bez „společného kódování dvou typů paměti“: paměti stroje a paměti živého.

Strojová paměť je bez struktury, a tak dokáže uložit informaci do nejmenšího detailu. Je překladačem forem, které ale nedokáže rozpoznat a uchovávat, a které tudíž ani neumí integrovat do sebe. Neumí propojit vzpomínku s přítomností. Umí sice tvarovat podobu svého média, nosiče paměti, ale neumí měnit samotnou funkci ukládání. Naopak lidská ale i jakákoli jiná živá paměť neumí sice měnit podobu média, ale zato umí měnit právě způsob jejího ukládání. Lidská paměť rozeznává formy skrze asociace s formami uloženými do paměti v minulosti. V lidské paměti se tak „*obsah stává kódem*“, což jí umožňuje, aby se z *a posteriori* stalo *a priori*. Strojová a lidská paměť jsou tedy sice navzájem zcela odlišné, ale zato naprosto komplementární „v užívání minulosti“. „Strojová paměť triumfuje v multiplicitě a v chaosu, zatímco lidská paměť triumfuje v jednotě forem a v řádu.“ (Simondon, 2012, s. 168–175) K fungování skutečného technického souboru je nutná přítomnost živé paměti, člověka a jeho integrální funkce, která umí rozpoznávat formy v chování více či méně automatických strojů, vyhodnocovat je (z formy se stává informace) a podle toho stroje resp. jejich formy regulovat, aby v rámci souboru fungovaly jako jeden celek.

Informace a forma

Fundamentálnějším problémem – skrytým za neschopností oddělení energetického a informačního kanálu – je ve skutečnosti neschopnost rozlišit formu od informace. Bez nalezení skutečného vztahu mezi formou a informací není možné ani pochopit význam propojení člověka a stroje. (Simondon, 2012, s. 190) Informace je nepředvídatelná. Zároveň se ale odlišuje od chaosu tím, že jí můžeme přidělit určitý kód. Zcela nahodilá událost vylučuje jakoukoli informaci stejně tak jako absolutní stereotyp. Forma je touto absolutní pravidelností a v podobě kódu je podmínkou informace. Informace je pak neurčitost variací forem nikoli neurčitostí všeho. Živé transformuje informace do forem (*a posteriori* na *a priori*), které směřuje zase k další recepci informace a její interpretaci. Stroj je naopak jen asambláží forem a jejich modifikací bez schopnosti generovat informaci. Stroj sám sebe bez vnějšího zásahu informovat nedokáže. Stroj je uloženým neměnným lidským gestem schopným se neustále opakovat. Mezi člověkem a strojem je isodynamický nikoli isomorfní vztah, je to vztah analogie mezi fungováním myšlenky a fungováním stroje. Člověk je překladatelem forem resp. jejich variací, které jsou rozeznatelné jen ve vztahu k „archetypu jejich fungování“, k původním schémátům invence. (Simondon, 2012, s. 189–193)

Stroj, který může být regulován, ale v sobě musí obsahovat určitý prostor neurčitosti [la marge d'indétermination]. Přítomnost možnosti regulace ve stroji ho dělá strojem otevřeným. Čím je ale prostor jeho neurčitosti menší, tím signifikantnější jsou informace, které o něm člověk má. Pokud by se ale neurčitost zcela odstranila, stal by se stroj jen absolutním pravidlem, nekonečnou iterací, automatem bez skutečného významu. Člověk je tedy mediátorem, transduktorem, jehož funkcí je regulace a jeho nástrojem informace. Informace je stroji dána, protože stroj ji umí přijímat jen z vnějšku. Je to informace, která skrze člověka do technického souboru přináší determinaci a autoregulaci.

Technologie

Kultura selhala ve svém názoru na stroj a na jeho vztah k člověku právě v tom, že každý stroj považovala za absolutní uzavřenou jednotku. Stroj je ale naopak multiplicitou svých elementů a otevřenou možností v jeho propojení s jinými stroji v rámci technického souboru. To, co kultura nebyla

schopna ze své pozice ve vztahu k technické realitě objevit, je technicita obsažená ve stroji ve formě elementů. Až skutečné technické soubory, ve kterých člověk fungoval ve vztahu se strojem jako rovný s rovným a jako jejich mediátor, osvobodila člověka v jeho možnostech objektivně pochopit technickou realitu ve své úplnosti, a tím ji začlenit do kultury. Skutečné poznání technického objektu tedy není jen o poznání jednoho stroje, ale i o jeho genezi, kontextu a vztazích, ve kterých se vyskytuje. Ani z pozice dělníka a jeho dennodenní práce na jednom stroji, ani z pozice vlastníka a skrze jeho kapitál nebylo možné objevit a pochopit technický objekt jako technicitu. Až člověk na úrovni mediátora vztahů mezi stroji mohl objevit tuto „formu moudrosti“. Navíc, tato jeho pozice inženýra organizace, „mechanologa“, není svázána s žádnými sociálními požadavky, které jsou vnější vůči rovině strojů.

Byla zde vždy snaha o hledání různých analogií mezi fungováním živého a fungováním strojů. Byla to až kybernetika (Wiener), která dokázala být teorií dostatečně vysvětlující technickou realitu v její úplnosti. Ovšem její pokus v aplikaci této teorie na fungování společnosti byl neúspěšný. Wiener si neuvědomoval, že skutečné zprostředkování technické reality do kultury se nemůže dít na individuální rovině, ale jen skrze kulturu. Dříve kultura vznikala přímo mezi vládou a ovládanými. S příchodem vyspělé techniky ale kultura začala vznikat i zprostředkovaně skrze techniku. Kultura je regulativní silou lidské společnosti, a pokud se děje ve společnosti nějaká nerovnováha, je to tím, že určitá část ovládané reality (technika) není v kultuře dostatečně nebo vůbec reprezentována. Úkolem technologů je tak být reprezentantem technického bytí [l'etre technique] společně s těmi, kteří kulturu vytvářejí. Wiener postuluje řízení státu ideální stav, ke kterému by se mělo upínat, jako stav homeostatický. Jenže homeostatický stav je podmínkou stávání se a zdrojem jeho vývoje. V jakémkoli aktu státu je obsažena „síla absolutního nástupu“ [une force d'avenement absolu], která stojí na této homeostázi, ale kterou zároveň i překonává. Integrace technické reality do kultury musí reinterpretovat problémy finality jako problémy technické. Byla to ale nedokončenost techniky, která způsobila, že tyto v jádru technické problémy byly sakralizovány jinými módy bytí (náboženské, sociální apod.) a jejich jménem a ve smyslu jejich naplnění byl člověk zotročován.

Kritika hylémorfismu

Nestačí tudíž pochopit jen technické objekty jako takové, ale je třeba také umět pochopit jejich technicitu jakožto plnohodnotný způsob vztahování se člověka ke světu a její roli, jakou hraje po boku jiných pohledů na svět např. náboženství či estetiky. Technický objekt byl vždy chápáný skrze lidskou práci jen jako podpora, prostředek či jako její produkt. K tomu, abychom byli schopni nazírat na technický objekt přímo, je nutné, abychom chápali práci jen jako součást technicity, coby plnohodnotného vztahování se ke světu, a nedomnívali se, že je tomu naopak. Je třeba pochopit, že to není technický objekt, produkt práce, co dává smysl práci, ale že práce dává smysl jemu. Práce je jen aspektem technické operace, kterou nelze na práci jako takovou redukovat. Práce je mediací mezi člověkem jako druhem a přírodou, která se odehrává skrze člověka jako individuum. Operace prováděné na konkretizovaném technickém objektu není tudíž práce, protože práce jakožto fyzická aktivita nosiče nářadí byla delegována na tento technický objekt, jenž je tak směsí přírody a člověka.

Práce je aktivitou, která utváří spojení mezi přírodní látkou a formou jakožto lidskou intencí výsledného užitku. Ale namísto, aby se práce soustředila na samotnou operaci sloučení těchto dvou zcela heterogenních realit, zastírá práce naopak tento vztah ve prospěch pojmů. Pozornost je upřena na formu a na látku, nikoli na uskutečňování formy v látce, tedy operaci. Dřív než dojde k samotné operaci, tak látka již musí být určitým způsobem *zformovaná* a připravená tak, aby se mohla vložit do již *materializované* formy. Práce tedy není operací sloučení, ale přípravou podmínek tohoto sloučení, přípravou mediace mezi lidským a přírodním. Technická operace, která představovala tento moment materializovaného nabytí formy, byla člověku utajena. V lidské práci nic tuto operaci nerepresentovalo. Až technický objekt, který uvolnil člověka od jeho práce, vyžadoval ke svému zkonstruování, aby se reprezentace jeho funkcionality shodovala s technickou operací, kterou tento technický objekt má uskutečňovat. Protože fungování stroje je stejného řádu jako technická operace, už v něm neexistuje heterogenita mezi přípravou technické operace a jejím samotným průběhem. Forma a látka jsou zde součástí stejného systému.

Zároveň to byly ale podmínky práce, co umocnilo tento stav vztahu techniky a kultury. Zadavatele forem a vykonavatele tohoto zadání totiž často oddělovala hluboká sociální propast. Z tohoto nedostatečného technického

schématu – hylémorfismu – se stalo univerzální paradigma geneze všech jsoucen a pevná součást filosofického myšlení a naší kultury. Práce je mediací mezi člověkem a přírodou, ale je jenom tím a ničím jiným. Technický objekt je ale od člověka, který ho vytvořil, na rozdíl od práce oddělitelný, a tím se z něj stává kulturní artefakt. Technická činnost je tak konvertibilní aktivitou ve vztahu ke kolektivu nikoli jen k jedinci. Technická aktivita skrze tvorbu technických objektů univerzalizuje mediaci mezi člověkem a přírodou, jenž je bohatším vztahem než vztah čistě pracovní.

Transindividuální vztah

Technická činnost je mnohem širší kategorií než kategorie práce. Funkcionalita technického objektu vyžaduje invenci a invence není (z) práce. Invence není jen adaptivní reakcí, ale mentální operací vědeckého řádu. Problémy, které technika neumí vyřešit, pomáhá vyřešit věda. Věda zkoumá svět a vztah člověka k němu skrze techniku. Technický objekt tak není jen utilitárním objektem, jak se domnívá paradigma práce, ale je zároveň nosičem potenciaální informace, tedy znalostí zakódovaných v jeho fungování, jež jsou výsledkem invence. Je v něm obsažená forma, která je materiální krystalizací operativního schématu a myšlení, které vyřešilo určitý problém. Technické myšlení je řádu invence. Technický objekt si v sobě doslova nese něco z toho, kdo ho vynalezl. Pro následné pochopení formy obsažené v technickém objektu je pak nutná přítomnost analogické formy v subjektu. Informace tak není absolutní entitou, která by podléhala jen nějaké výměně mezi odesílatelem a příjemcem, ale signifikací propojení forem. Ten, kdo vynalézá, ale není jen *individuum*, ale je *subjektem*. Subjekt, jak už víme, je víc/širší než prosté *individuum*, obsahuje v sobě něco přírodního, něco co přesahuje individuované bytí. Co je přenášeno invencí není jen technické schéma jako analogie k schématu mentálnímu, ale jak podotýká Muriel Combes i to, „co není v člověku specificky lidské“. (Combes, 2013, s. 77) V subjektu je obsažena pre-individuovaná realita disponující potencialitami a virtualitou. Díky oddělitelnosti technického objektu (a formy v něm obsažené) od jeho tvůrce tak vzniká nový mezilidský vztah transindividuálního modelu.

Podle Simondona se plnohodnotný transindividuální vztah stal uskutečnitelným až s příchodem informačních (technických) souborů. Je to ale právě transindividuální úroveň vztahů, ve které se může odehrát skutečná

kritika problému odcizení snažící se o jeho řešení. Jakákoli inter-individuální kritika, zde má samozřejmě Simondon na mysli zejména dílo Karla Marxe, je nedostatečná, protože upřednostňuje ve svém diskurzu sociální či ekonomické vazby namísto práce samotné. Prvotní příčina odcizení totiž pochází z práce jako takové. Technický objekt je uveden do předem daného světa práce namísto vytvoření nových struktur. Technická znalost by měla produkovat invenční aktivitu. Dělník, který je jen pouhou obsluhou, ale tuto znalost nemá. Nezná původ (genezi) ani funkcionalitu stroje. Ví, co do stroje vstupuje a co ze stroje vystupuje, postrádá ale znalost toho, co se děje uvnitř. Odcizení dělníka vychází z odtržení technické znalosti stroje od samotného výkonu a podmínek jeho užívání. Dělník se tak nepodílí na invenci stroje, protože není schopen navázat žádným způsobem na činnost konstruktéra.

Vyrobený technický objekt je příkladem technického schématu, je symbolem technického myšlení. Technická činnost se od práce liší právě tím, že tomuto myšlení skrze tento symbol rozumí. Stroj jen nepoužívá, ale její součástí je i určitá starost o jeho fungování, regulování a zlepšování, které posunuje vývoj dál. Podobně vlastník stroje také trpí odcizením, protože to, že je vlastníkem, mu nezaručuje, že stroji rozumí a už vůbec to neznamená, že si ho vybral a že ho udržuje při chodu. Jeho vztah k technickému objektu je čistě abstraktní. Fundamentální příčina odcizení tak tkví v oddělení ontogeneze technického objektu od jeho existence. Aby technika mohla být začleněna plnohodnotným způsobem do kultury, je nutné, aby se člověk naučil technice, a byl tak schopen interpretovat formy obsažené ve strojích. Pojmy práce nebo kapitál nejsou tím, co by pomohlo tuto situaci vyřešit, protože nejsou relevantní vůči technické činnosti. Ekonomické a sociální sváry resp. rozdíly v jejich potřebách nelze vyřešit jinak než na úrovni techniky, tedy na úrovni transindividuální. Podle Simondona ale v sobě technická operace nenesou jen potenciál pro vyřešení problému odcizení, je totiž i příslibem pro zcela nové paradigma filosofického myšlení, které už nebude pracovat s dualismy teorie/praxe, forma/látka či statické/pohyblivé.

Vliv Gilberta Simondona na současné myšlení o médiích

V úvodu knihy *O způsobu existence technických objektů* Simondon jasně pojmenovává zdroj krize a ztráty smyslu jako zastaralost technických schémat, jejichž prizmatem chápeme svět. Tuto krizi provázející naši společnost od dob industrializace, a jejíž singularitou je v současnosti probíhající digitální „revoluce“, se podařilo částečně popsat Marxovi, jenž jako první přichází s možností technické evoluce. Jak bylo ale řečeno, Marx nepochopil roli stroje a funkcionalitu jeho operačního schématu. Následně ve 20. století Edmund Husserl v knize *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* pojmenovává tuto krizi jako krizi evropských věd. Západní věda a „evropské“ myšlení jako takové nedokázalo člověku poskytnout řešení jeho problémů. Věda se člověku odcizila skrze matematizaci přírody. Jak píše Bernard Stiegler: „Numerizace je ztrátou původního významu a *vhledu*.“ (Stiegler, 1998, s. 3) Smysl, který pochází od subjektu, se začal ztrácet v moderní vědě. Jak poznamenává Barthélémy: „Husserlova fenomenologie si dala za úkol ustanovit centralitu subjektu a umožnit mu nabít uvědomění, které bylo tím původním zdrojem pozitivních věd.“ (Barthélémy, 2014, s. 142) Na rozdíl od Husserla ale Simondon nespatořoval řešení v návratu k subjektu a k jeho „předvědeckému“ vnímání, ale v odhalování veškeré reality v jejím vzniku, zbavené pevných substancí a dialektiky, definované v procesuálních pojmech. Proto jeho metodou v pochopení a popisu této krize subjektu byl popis prostředí, ve kterém se subjekt pohybuje a ve kterém se tento subjekt spolu s tímto prostředím spoluutváří a individualizuje. Tímto prostředím je bezesporu jak příroda, tak společnost, přičemž společnost, a s ní i náš vztah k přírodě, je regulována kulturou. (Simondon, 2012, s. 207) Součástí kulturou regulované společnosti je ale bezesporu také věda a technika, tedy to, co zajišťuje náš vztah k přírodě a od jisté doby také dominantně samotný vztah mezi námi a k nám samým. Joost van Loon definuje kulturu jako to, co „organizuje utváření smyslu“ (Loon, 2008, s. 13) a tato organizace smyslu minimálně od dob industrializace probíhá dominantně pomocí techniky. A Simondon kritizuje kulturu, že tuto skutečnost nedostatečně reflektuje. Na přelomu 50. a 60. let 20. století kritizuje kulturu ve svém vztahu k dobovému stavu techniky, jako kdyby byla stále „kulturou starověkou, vycházející z dynamických schémat založených na řemeslném a zemědělském stavu techniky“. (Simondon, 2012, s. 15)

Francouzský filosof Bernard Stiegler tento moment radikalizuje v kontextu digitálního průmyslu a tvrdí, že „technika se vyvíjí *rychleji* než kultura“, resp. že „časový vztah mezi nimi je napětím, ve kterém je jak zrychlení, tak zpomalení“ (Stiegler, 1998, s. 15). Tedy tvrdí, že rytmus vědecko-technického pokroku, resp. pokroku technologického, je jiný, než rytmus kultury v její (naší) schopnosti reflektovat tyto změny, které tento pokrok do našich životů přináší, a adaptovat se na ně, a místo toho, aby nám pomáhala se ve světě orientovat, je více a více v nerovnováze vzhledem k dalšímu zanášení časoprostoru novými technologickými zjištěními a objekty, které pozici subjektu ve vztahu k přírodě, ostatním subjektům a sobě samému ještě více znejišťují. Tato jeho radikalizace má dva aspekty, které je nutné vzít v potaz. Jeden aspekt radikalizuje Simondonovu kritiku „domnělé“ invence tzv. inovace, která je stále masovějším produktem marketingu a finančního průmyslu. Krize pak vyplývá z neschopnosti odlišit skutečný pokrok od toho falešného, nové od čistě komerčního. Druhý aspekt této radikalizace je Stieglerovo široké pojetí techniky a zejména jejího konstitutivního významu ve vztahu k člověku. Režimy individuace, tak jak je definoval Simondon, se liší v jejich rytmu stávání se, takže pokud Stiegler říká, že kultura jakožto transindividuální vztah, která je individuována psycho-sociálním režimem, se vyvíjí pomaleji než technika, tedy že za ní zaostává, tak to znamená, že technika samotná podléhá vlastnímu režimu individuace. Rytmus technické individuace by tedy musel být rychlejší, a tudíž by v historickém smyslu musela předcházet individuaci psycho-sociální (utváření sociální dimenze bytí), protože každá nová fáze bytí u Simondona je de facto zpomalením té již probíhající. Toto Stieglerovo východisko je ale sporné, protože nic takového jako technickou individuaci u Simondona nenajdeme.⁴ V tento moment se zdá jako legitimní vznést vůči Stiglerovi podezření z latentního technologického determinismu. Bernard Stiegler ale svou verzi genezi člověka opírá o velmi zajímavý experimentální empirismus, kterému se budu věnovat detailněji v textu o něco dále.

Následující část se bude tedy hlavně věnovat způsobu, jakým jsme s technikou a skrze techniku v dnešní době síťových technologií jako společnost provázáni. Tato retikulární realita je víc než komplikovaná, protože je komplexní a mnohoúrovňovitá a stále více ne-lidská. Pozice subjektu je mlhavější a komplikovanější, než kdy byla, protože čím dál víc a víc našich

4 Technický objekt, podle Simondona, podléhá třem různým způsobům geneze: konkretizaci, naturalizaci a individualizaci.

aktivit podléhá vztahu s technologiemi a náš život si bez nich zkrátka nelze představit snad v žádném momentu našeho bytí. Přičemž více a více těchto technických objektů „je proměňováno v (komunikační a informační) média“. (Loon, 2008, s. 1) V takovém prostředí přestává být subjekt privilegovanou entitou a naopak mediálně-technologické objekty, média jako taková, stále více participují z pozice aktivních, ne-lidských (ale ne nutně ne-biologických) aktérů na politických, sociálních a kulturních procesech. Čím je tedy větší naše technická moc, „tím více se stává svět „dehumanizovaným““. (Stiegler, 1998, s. 90) Člověk je tak čím dál tím méně schopný „vnímat nastavení scény, ve které jedná a vytváří vlastní kulturní formy. [...] Naše vlastní bytí ve světě je pro nás neviditelné“. (Poster, 2002 citovaný Kember, 2012, s. 14) Subjekt je zde jakousi slepou skvrnou.

Stále více autorů, přímo i nepřímo, tak v současnosti dále rozvíjí Simondonovo (novo)materialistické pojetí plnohodnotné a komplexní kultury, která neignoruje význam technické domény jako takové a zároveň jejího vztahu k subjektu. Např. autoři jako Joost van Loon či Kember a Zylinska, kteří přímo se samotným Simondonem sice nepracují, ale jejich myšlení je mu velmi blízké, pojmají kulturu ve svém vznikání jako proces, ve kterém se „význam a hodnoty vynořují z *jednání* a nikoli že by existovaly samy o sobě. Vytváření smyslu je *ustanovením*, je performativní“. (Loon, 2008, s. 13) Tento performativní akt je pro ně aktem technologickým, což je zcela ve shodě se Simondonovým přesvědčením, že normativita kultury je distribuována pomocí technické kultury, a pokud přistoupíme na tezi, že každý technický objekt je do určité míry médiem (výše zmínění autoři alespoň tento předpoklad zkoumají), můžeme tento akt nazvat „mediací“ neboli „dynamickou esencí médií“ (Kember, 2012, s. 22) a předpokládat, že otázka a pojem mediace by mohl být relevantním technickým schématem, jehož prizmatem lze pochopit současnou mediálně-technologicky podmíněnou situaci v celé své složitosti, a tím umožnit kultuře tuto situaci adekvátně regulovat. A filosofie má v tomto procesu hrát vůdčí roli a proto musí otázku subjektu promýšlet ve stejných procesuálních pojmech a v odpovídajícím vztahu s tímto mediálně-technologickým prostředím. Simon Mills je přesvědčen, že Simondon nabízí ontologii, která nám umožňuje přemýšlet jak o „operační jednotě“ všech aktérů podílejících se na těchto sociálně-politicko-kulturních procesech tak o tom, jací aktéři to vůbec jsou a jakých vztahů tito aktéři nabývají. Simondonův ontogenetický a epistemologický rámec „[...] nám dává nástroje k vyhodnocení jak našeho mediálního používání technologií, tak vhodnosti schémat

v rozumění světu, které z tohoto mediálně-technologického užívání vyplývají“. (Mills, 2016, s. 189)

Muriel Combes v závěru své knihy *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual* zase vyzdvihuje jako největší Simondonův přínos jeho pojetí „techniky jako sítě, která dnes vytváří prostředí podmiňující lidské jednání“. (Combes, 2012, s. 78) Tato síť, Simondonem nazývaná technicitou, ve které jsou technické objekty rozložené „do sítě časových a prostorových přenosů“ (Mackenzie, 2002, s. 19), je sférou komunikace mezi lidmi navzájem, ale i komunikací s ne-lidskými aktéry – přírodou ale i samotnou technikou. „Jsme součástí síťové struktury“, potvrzuje Mills. (Mills, 2016, s. 189) Tato proměnlivá síťová struktura je transindividuální realitou. Vztahy v rámci kolektivu se tak netvoří jen mezi lidmi, na interindividuální úrovni, ale hlavně skrze mediaci techniky. Avšak, jak už jsem naznačil výše, žádné původní technické *a priori* ve vztahu k člověku resp. vztahu člověka a přírody, ale v Simondonově díle explicitně obsažené nikde není. Simondon se ve svém výkladu ohledně vývoje vztahu techniky a kultury a vztahu člověka a přírody naopak zmiňuje o první „magické realitě“, kde technika, jako forma vztahování se ke světu, jako forma moudrosti, ještě nijak nefiguruje. Přesto Bernard Stiegler tento bod radikalizuje a dle Barthélémyho či Combes přímo dezinterpretuje. Stiegler se zde zaměřuje na člověka jako druh, což by Simondon patrně kritizoval jako substancializaci člověka. Jak poznamenává Barthélémy, Simondon popisuje ve svém vznikání celý vesmír a genezi obecně, kde jednotlivé fáze kultury nejsou v chronologickém vztahu, ale ve vztahu eidetickém. (Barthélémy, 2014, s. 166–168) Zatímco Stiegler ve svém díle popisuje lidský druh jako takový a popisuje spíše jeho „vnitřní“ dynamiku, tedy jeho chrono-techno-logickou historii. Stavebních kamenů Stieglerova díla, které jsou založeny na čtení a následné radikalizaci Simondonova díla, je ale více. Stiegler např. kreativně a zároveň rozporuplně rozpracoval dle něj nedostatečně Simondonem popsany genetický vztah mezi psycho-sociální individuací a vývojem techniky, ve kterém je počáteční rolí člověka *bytost bez vlastností*, jehož interiorita pochází z vnějšku, což je vztah, který hraje v Simondonově pojmové reformě zásadní roli. Dalším důležitým momentem v Stieglerově díle je zachování té tradice Simondonova myšlení, která mělo zbavit myšlení vědy redukcující polarizací. Simondon se, jak už víme, vymezoval např. vůči sociologii a psychologii, protože důležitý prostor se nachází mezi nimi. Simondonovou snahou bylo vždy vysvětlení té neobjasněné, tajemné zóny někde mezi. Podle Bena Robertse v tomto smyslu Stiegler nabízí teorii, která umožňuje překonat

polarismus technologického determinismu a sociálního konstruktivismu. (Roberts, 2012, s. 20) To je, ale na rozdíl od Simondona u Stieglera minimálně problematické. Je to ale ještě zároveň humanistická tradice, inspirovaná mysliteli osvícenství, která je limitou myšlení u obou dvou autorů. Je tedy patrné, že pokud chceme přemýšlet o vlivu Gilberta Simondona na současné novo-materialistické myšlení o médiích, je nezbytné začít alespoň stručným úvodem do díla Bernarda Stieglera jako jednoho z nejdůležitějších filosofů techniky, jehož rozsáhlé dílo se za posledních dvacet let stalo důležitou součástí teoretické diskuze o vztahu člověka a technologií a zároveň je patrně i nejsignifikantnějším mediátorem Simondonova díla vůbec.

Bernard Stiegler

Tato práce se primárně soustředí na stopu myšlení Gilberta Simondona v současné teorii, a proto se v úvodu do rozsáhlého díla velmi produktivního autora, jakým Bernard Stiegler bezesporu je, omezím právě jen na ty pasáže, ve kterých je tato stopa patrná; speciálně pak na centrální třísvazkové dílo *Technika a čas* a jeho čtení autorů, kteří se věnovali technické evoluci (kromě Gilberta Simondona to jsou např. Bertrand Gille, André Leroi-Gourhan, Jean-Jacques Rousseau a další...). Tento přístup je o to problematičtější, že zásadní rozdíl mezi Simondonem a Stieglerem je v jejich intenzitě práce s koncepty jiných autorů. Simondonův velmi homogení výklad je ve velkém kontrastu se Stieglerovou dekonstrukcí konceptů mnoha jiných autorů. V jeho díle se setkává nepřeborné množství pohledů a teorií různých filosofů, teoretiků, archeologů, paleontologů atp. (Martin Heidegger, Edmund Husserl, Jacques Derrida a další), které značně ztěžuje interpretaci jeho díla.⁵ I přes tuto nespornou limitu se pokusím nastínit směr Stieglerova myšlení a zdroje, které jsou důležité pro další uvažování o Simondonově díle v kontextu dnešního hyper-propojeného, protože mediálně-technologického, světa lidí.

⁵ Barthélémy toto složité čtení popisuje jako „fúzi extrémů“ dvou linií myšlení, obě začínajících u Kanta, přičemž jedna končí u Derridy a druhá u Deleuze. (Barthélémy, 2014, s. 194)

Techno-logická exteriorizace člověka

Jak už vyplývá z názvu, hlavní linií díla *Technika a čas* je Stieglerova polemika s Martinem Heideggerem o vztahu techniky a času resp. ohledně konstitutivní role techniky vzhledem k utváření lidského času. Já se ale především zaměřím na tu část, která diskutuje vztah techniky a času ve smyslu historickém, tedy na evoluci techniky ve vztahu k evoluci člověka jako procesu hominizace. Pro Stieglera, jako autora, jehož cílem je vyzvednutí problematiky techniky z okraje zájmu kontinentální filosofie, je kultura již vždy technická. Proto Stiegler odmítá představu moderní doby jako místa, kde by se odehrával nějaký konflikt mezi technologií a tradicí či kulturou. Krize není vyvolána tím, že něco technologického *nahradilo* něco přirozeného a původního, ale tím, že se něco zásadního změnilo v samotné technicitě – mnemotechnice, terciární paměti. (Roberts, 2012, s. 12) Stiegler zde radikalizuje Simondonovu tezi, že technická individualita, tedy stroj, nenahradil člověka v jeho přirozené pozici „nosiče nástrojů“ a vykonavatele technických gest, ale že člověka naopak z této pro něj nepřirozené pozice vysvobodil. Technika jako taková není člověku nic cizího a nepřátelského, ale k člověku náleží přirozeně od jeho prvopočátku. Dle Stieglera dokonce technika není tím, co by člověk vynalezl, ale naopak chápe člověka jako „to, co bylo vynalezeno“ (Stiegler, 1998, s. 134), tedy jak zdůrazňuje Arne De Boever, „otázka techniky předchází otázku člověka“. (De Boever, 2010, s. 8)

Toto technické *a priori* u Stieglera znamená, že před-člověk byl nahý a ve shodě se Simondonovou ontogenetikou čerpal (a stále čerpá) svou „identitu“ v komunikaci se svým prostředím. Zdroj humanity tedy není čistě mentální, naopak tkví jak pro Simondona, tak pro Stieglera v procesu exteriorizace, které tedy nepředchází žádná interiorita (např. lidská esence v podobě mysli, vědomí apod.). Stiegler chápe počátek člověka, *koho*, jako postupnou interiorizaci „technického“ *co*. Stiegler pečlivě skládá dohromady vývoj člověka jako druhu od jeho prvopočátků spolu s vývojem techniky. Vyplňuje zde mezeru, kterou dle něj ve svém díle zanechal Gilbert Simondon: „Simondon, s jeho analýzou psychické a kolektivní individuace, umožňuje na základě pojmu ‚transdukce‘ promýšlet původně techno-logické ustanovení časovosti – bez toho, aniž by Simondon sám takovouto koncepci přijal“ (Stiegler, 1998, s. 18) Stiegler zde pojímá techniku jako jeden „technický systém“ a na rozdíl od Simondona chápe jeho evoluci jako

proces individuace. (Stiegler, 1998, s. 27)⁶ Stěžejní Stieglerovou tezí zde ale je, že technika je zdrojem lidské temporality: „Dnes je patrná souvislost mezi otázkou ohledně techniky a otázkou ohledně času, je to evidentní ať už díky rychlosti technické evoluce, nebo kvůli zpřetrhávání časovosti (vytváření událostí), které tato evoluce vyvolává, a nebo díky doprovázejícím procesům deterritorializace.“, pokračuje „[O]rganizované anorganické bytí je tím, co původně [...] *konstituuje* (v přísně fenomenologickém smyslu) temporalitu“. (Stiegler, 1998, s. 17) Přičemž Stiegler chápe vztah mezi technikou a časem „jako otázku invence“ (Stiegler, 1998, s. 26) a invence je pro něj zároveň tím, co spojuje techniku a člověka. (Stiegler, 1998, s. 134)

Zapomenutý počátek člověka

Stiegler, aby zdůvodnil své rozšíření Simondonovy filosofie procesu individuace o technickou doménu a její neodlučitelnou roli v individuaci psychické a sociální, pátrá skrze čtení významného francouzského archeologa a paleontologa André Leroi-Gourhana po empirickém vysvětlení podmínek lidského bytí, tedy pátrá pomocí archeologických objevů doslova po prvním člověku. Konstitutivní podmínky lidského bytí definuje vesměs jako podmínky technologické. Jak konstatuje Andrés Vaccari: „[Stiegler] se primárně zabývá temporálními aspekty techniky, skrze které se konstituuje vědomí, myšlení, kultura a psychosociální individuace – zkrátka člověk jako takový“. (Vaccari, 2009, s. 2) A nebo jak upřesňuje Adrian Mackenzie, „vztah mezi technologií a kulturou je forma historicky materializované ‚temporalizace‘“. (Mackenzie, 2002, s. 9) Stiegler tuto materializovanou temporalitu vysvětluje jako materializaci paměti jako takové, kterou rozlišuje v kontextu toho, jaké podoby nabýval vztah techniky a člověka v rámci procesu hominizace v jejích třech fázích jako paměť genetickou, epigenetickou a epifylogenetickou.

Genetická paměť je nevědomou, zoo-logickou pamětí živého a základní podmínkou kontinuity života, která se vyznačuje jen jinými fyziognomickými, tedy biologickými rozdíly. Epigeneze je mezifází, kde nastává zlom, velmi pomalý zlom, ve kterém se krystalizuje lidské bytí. Je to fáze přechodu z evoluce čistě genetické do evoluce ne-genetické pomocí jiných než

6 Simondon ve svém díle nikde nehovoří o „technické individuaci“, ale jen o individualizaci technického objektu. (Hui, 2016, s. 239)

biologických prostředků. Na jejím začátku stojí hominid, podobný člověku, schopný používat přírodní objekty (kameny) jako nástroje, neschopný ale tyto nástroje ještě vyrábět a tedy anticipovat informace v něm uložené; ještě se zde zkrátka nedá mluvit o exteriorizaci. Postupně se tato schopnost vyrábět kamenné nástroje objevuje a zároveň vylepšuje, takže se dá mluvit o evoluci první archaické techniky. Tato evoluce je ale tak pomalá, že se odehrává ještě „rytmem ‚genetického pohybu““. V takové technické evoluci si lze jen stěží představit člověka v roli toho, kdo vede tento proces invence.⁷ (Stiegler, 1998, s. 134) Biologická evoluce (zejména evoluce mozku) zde probíhá stejným rytmem jako evoluce technického objektu (pazourku). Na konci této fáze stojí ale člověk, jehož „mozek je již geneticky stabilní“ a od tohoto momentu už pokračuje jeho evoluční tendence jinými než biologickými prostředky: „Jako ‚proces exteriorizace‘, je technika pokračováním života jinými prostředky než živé nabízí“. (Stiegler, 1998, s. 17) Epifylogeneze je procesem ukládání epigenetického (invence). „Epifylogeneze je rozchodem s ryzím životem“ (Stiegler 1998, s. 140), je zrodem „anorganické organizace paměti“, jejímž původním vektorem je invence pazourku. (Stiegler, 1998, s. 174–175) „Člověk vynalezl sám sebe skrze techniku [...] díky stáváním se techno-logicky exteriorizovaným“ (Stiegler, 1998, s. 141) Jak v podobném duchu dodává Mackenzie, esenciální lidská schopnost používat nástroje „nemůže předcházet vynalezení těchto nástrojů“. (Mackenzie, 2002, s. 8) Lidská evoluce tak již nemůže být definovaná jen pomocí biologických pojmů, ale i pojmů techno-logických, protože technika a její evoluce přímo participuje na individuaci člověka. Jak shrnuje Sinnerbrink: „Je to ‚organizovaná anorganická hmota‘ (technika), která umožnila [...] naši historickou zkušenost času, paměti a vědomí“. (Sinnerbrink, 2009, s. 3)

Stiegler tento evoluční proces počátku člověka navíc ilustruje na mýtu o Epimetheovi a Prometheovi, kteří od bohů dostali za úkol vybavit jimi vytvořená stvoření jednotlivými vlastnostmi. Úkolu se ujal Epimetheus s příslibem Prometheovi, že může výsledek jeho práce následně zkontrolovat. Když ale Epimetheus spravedlivě rozdělil mezi různá stvoření (zvířata) všechny vlastnosti tak, aby žádné z nich nemělo navrch, zjistil, že mu zbyl ještě dosud ničím neobdarovaný člověk, ale už žádná esenciální kvalita, kterou by ho vybavil. Když se o tom při své revizi dozvěděl Prometheus, rozhodl se, že situaci napraví, a tak bohům ukradl oheň, aby ho daroval lidem spolu s božskou schopností řemesla a umění jako náhradu za chybějící

⁷ Odtud výrok, že je to člověk, kdo byl vynalezen.

esenci. Co chce tímto mýtem Stiegler ukázat je, že člověk je výsledkem náhody a zapomnění a že tuto chybějící a zapomenutou esenciální vlastnost musí doplnit jiným způsobem, „nahradit tento počáteční chybný [dé-fault] stav obstaráním si protéz a nástrojů.“ (Stiegler, 1998, s. 114) Lidskou esencí je absence vlastnosti a zároveň zapomínání této absence. Již před Stieglem se podobně na toto téma vyjadřoval Vilém Flusser: „V podstatě tu jde o druh ‚zapomínání‘. Člověk zapomíná, že on sám obrazy vytvořil, aby se podle nich orientoval ve světě. Už je nedokáže dešifrovat, a od toho okamžiku žije ve funkci svých obrazů: Imaginace se změnila v halucinaci.“ (Flusser, 2014, s. 13) Pro Flussera je vytváření techniky resp. informace tím, čemu se člověk brání druhému termodynamickému zákonu tedy entropii, vlastnímu zániku. Důsledkem této aktivity je kultura. (Flusser, 2014, s. 55) Flusserův text nám zde pomáhá poukázat na další Stieglerovu radikalizaci Simondonova myšlení, a to konkrétně jeho konceptu neotenie. Stiegler zde totiž podobně jako Flusser zachází s technikou jako zdrojem humanity, která zakládá lidský čas a historii, epifylogenezi, jež je podmínkou vzniku lidské kultury a lidské nesmrtelnosti. Člověk jakoby byl zrozen příliš brzy, a aby uchránil svou „náhodnou“ existenci a nevyčerpal svou omezenou dávku pre-individuality, zpomaluje svou vlastní individuaci ve prospěch vyšších řádů celku. Jak o tomto procesu uvažuje nejen Bernard Stiegler, ale zejména Mark B. N. Hansen popíšu v následujících částech.

Mnemo-technologie

Je tedy patrné, že zásadní roli ve Stieglerově myšlení hraje paměť. Ať už v biologické či ne-biologické formě, v pojmu zapomínání nebo v polemice s Husserlem ohledně lidského vnímání času. Husserl popisuje lidské vnímání času jako schopnost člověka podržet si přítomný okamžik v paměti. Toto podržení nazývá retencí, přičemž rozlišuje retenci na primární a sekundární. Primární retence zaručuje jednotu přítomného okamžiku v jeho trvání pomocí vytvoření časového objektu, vytváří přítomnost z toho, co právě proběhlo. Sekundární retence neboli protence je dle Husserla pak zkušenostním důsledkem primární retence, vzpomínkou na výsledný časový objekt primární retence, aktem imaginace: např. stejnou melodii nebudeme vnímat nikdy stejně. Stiegler k těmto dvou retencím přidává terciární paměť jako exteriorizovanou umělou paměť obsaženou v technických objektech, které nazývá mnemotechnikou. Stiegler polemizuje s Husserlem navíc v tom, zda je skutečně sekundární a terciární

retence závislá na retenci primární. Stieglerova „protetická“ paměť je tím co-je-jíž-zde. (Mills, 2016, s. 163–164) Takže zatímco Husserl chápe primární retenci jako skutečně primární akt vnímání, Stiegler tuto logiku převrací a v odkazu toho, co říká Simondon o jedinečné schopnosti subjektu měnit *a posteriori* na *a priori*, tvrdí, že terciární paměť už není jen derivátem paměti primární a sekundární, ale je naopak určujícím činitelem ovlivňujícím primární vnímání časového objektu. (Roberts, 2012, s. 15)

V rozporu se Simondonem ale Stiegler z mnemotechniky vytváří prostředí, jenž je pro subjekt jediným zdrojem pre-individuované reality a podmínkou psychosociální individuace. Mnemotechnika je tak tím, co Stieglerovi pomáhá vysvětlit společnou individuaci psychosociálního a techniky, kterou nazývá transindividuací.⁸ „Pro Stieglera je psychosociální individuace závislá na pre-individuovaném, jež je nutně konstituováno skrze organizované anorganické objekty neboli techniku. Technická individuace je potom tedy neoddělitelná od psychické a kolektivní individuace.“ (Roberts, 2012, s. 17) Paměťové technologie jsou zkrátka fondem psychosociální individuace a nové formy mnemotechniky způsobují „zrod nové organizace paměti“ (Stiegler, 1998, s. 169), které v tomto procesu generují nové problémy. Dle Stieglera jsou to nové industriální audiovizuální objekty, které jsou konkrétním zdrojem krize smyslu naší epochy, protože proměnily vztahy mezi primární, sekundární a terciární pamětí. Intimní vztah, který s nimi máme, znamená, že asimilujeme jejich temporalitu, což „způsobuje ekologickou katastrofu v duševním prostředí tedy epifylogenezi“. (Stiegler citován v Roberts, 2012, s. 18)

Farmakologie

Stieglerova mnemo-technologie, jak je již patrné, zajišťuje prostředí, ve kterém se odehrává proces transindividuace ve svých třech režimech individuace psychické, sociální a technické. Technika je „podmínkou kultury do té míry, do jaké umožňuje přenos“. (Stiegler citovaný v Roberts, 2012, s. 15) Krizi kultury v moderní době zavinila její industrializace. Její tele-technologické produkty, chápané mnemotechnicky, jsou tak přímo industrializací samotné paměti vedoucí „ke ztrátě individuace“. Stiegler tak současnou

8 Simondon mluví téměř výhradně jen o transindividualitě a transindividuálním vztahu.

krizi nazývá krizí konzumu, jako „proletarizaci konzumenta“. Prvním důvodem k takovému pojmenování je naše neschopnost včas vstřebávat produkty „permanentní inovace“. (Stiegler 1998, s. 15) Stiegler zde na rozdíl od Simondona operuje i s ekonomickým systémem a s důsledky jeho aktivity na proces psychosociální individuace: „Vztah mezi technickým a sociálním systémem je tedy považovaný jako problém konzumu, ve kterém je ekonomický systém jejím třetím komponentem: vývoj konsumerismu doprovázející konstantní inovaci směřuje k větší flexibilitě v chování konzumentů, kteří se adaptují a musejí se adaptovat na stále rychlejší tempo, které nezůstává bez efektu na kulturní sféru.“ (Stiegler 1998, s. 32) Tato permanentní inovace vytváří na straně konzumenta falešný pocit ze zrychlujícího se času, který je způsoben spíše než samotným technickým vývojem zrychlujícím se rytmem její mediace. Efekty této permanentní změny a nadprodukce na naše chování a očekávání trefně komentuje Vilém Flusser, když odhaluje ne-smyslnost této konstantní změny: „Změna jako taková se stává obvyklou, nadbytečnou, ‚pokrok‘ se stává neinformativním, všedním. Informativním, neobyčejným, dobrodružným by pro nás bylo strnutí. Dostávat každé ráno tytéž noviny.“ (Flusser, 2013, s. 71)

Stieglerovo dílo je bezesporu snahou o rozšíření Simondonova projektu o současnou digitální kulturu a její problémy. Dnešní digitální a síťové technologie se staly „sdruženým technickým prostředím“, které informuje proces individuace místo sdruženého přírodního prostředí. (Venn, 2007, s. 334) Moudrost, která byla v minulosti delegována přírodě, je nyní delegována technologickým souborům. (Agazzi, 1998, s. 7) Stiegler tuto myšlenku dále radikalizuje do představy „sdruženého symbolického prostředí“, ve kterém hraje technika dvojí roli: jedu a léku zároveň. Tam, kde Simondon chápal techniku neutrálně jen jako „nosič [le support] a symbol“, dává Stiegler technice v procesu transindividuace aktivní psychosocio-politickou roli, protože „její vliv na psychosomatiku může vést buď k proletarizaci psychiky a tedy sociální deindividuaci a nebo k psychické individuaci vedoucí k sociální transindividuaci“ (Mills, 2016, s. 167). Stiegler tuto aporetickou vlastnost techniky pojmenovává podle Derridova konceptu „farmakonu“, přičemž je to i další Derridou inspirovaný pojem „gramatizace“, který Stiegler využívá k popisu procesu zápisu do paměťových technologií jako „*materializaci zkušeností, která zakládá spacializaci času vědomí mimo rámec vědomí*“ (Stiegler, 2010, s. 8), a postupné industrializace tohoto procesu: „[...] proces industrializace je také gramatizací, tedy procesem analogickým k vývoji psaní, kterým jsou idiomatické aktivity

(např. aktivita provozovaná tkalcem) standardizovány, diskretizovány a materializovány“ (Roberts, 2012, s. 17) Gramatizace je pro-gramova(tel) ným zápisem formalizovaných lidských gest určených k opakované reprodukci. A i přesto, že tato industrializace-gramatizace je aspektem kultury již od 19.století, protože integrace člověka a technologie, jak ji známe dnes, má počátek právě v tehdejší industriální revoluci, je to až dnešní doba kombinace industrializovaných kulturních produktů finančního kapitalismu a digitální revoluce, které tyto problémy exponenciálním způsobem zintenzivňuje. S nástupem informačních technologií a jejich provázání s technikami marketingu, které Stiegler nazývá programovacím průmyslem, dochází k bezprecedentní industrializaci paměti a kultury, která tím zakládá „ztrátu *participace* na *produkcí symbolů*“, jejímž důsledkem je „estetické odcizení“ subjektu, a protože se tento estetický efekt odehrává na jeho afektivní úrovni, ve výsledku ústí i ve ztrátu individuace. (Stiegler, 2014, s. 8–10)

Stiegler pojetí industrializace kultury čerpá z Frankfurtské školy. Jeho kouzlo tkví právě v tom, že dokáže kreativně kombinovat velmi odlišné teoretické pozice. V tomto případě je to bezesporu sloučení technického *a priori* s aspekty pesimistické kritiky masmédií Frankfurtské školy. Předně je to zejména vůbec možnost kritiky jako takové. To, co ale odlišuje Stieglerův názor na kritiku této industriální gramatizace od názoru Adorna je, že člověk je vždy technický zatímco kritická teorie zůstává v rovině antropologické kritiky technologie, Stieglerova kritika je kritikou technologie samotné. Pro Stieglera je kritika nutná a možná, ale nejde ji provozovat z pozice plně autonomního subjektu, jak to dělá kritická teorie, ale z pozice nové farmakologické kritiky mnemotechniky. Jen tak lze, podle Stieglera, odstranit „symbolickou mizérii“.

Kritika Bernarda Stieglera

Stejně jako je Stieglerovo dílo obsáhlé a radikální, tak existuje bezpočet jeho kritiků, kteří s ním polemizují. V rámci této práce nás ale hlavně zajímá kritika, která souvisí se Stieglerovou interpretací díla Gilberta Simondona a zároveň s otázkou techniky. Taková kritika je zpravidla dvojí: první kritika mu vyčítá jeho technické *a priori*, druhá toto *a priori* přejímá, ale obviňuje Stieglera z nedůslednosti vzájemného techno-psycho-sociálního propojení. Zástupcem té první, metafyzičtější kritiky, odsuzující Stieglera z technologického determinismu, je již zde několikrát zmíněná

Muriel Combes. Combes především nesouhlasí, jakým způsobem Stiegler nakládá se Simondonovým dílem. Obviňuje Stieglera z upřednostňování Simondonova myšlení o technice na úkor jeho obecné filosofie individuace, která nerespektuje Simondonovo pojetí bytí Mnohého jako bytí ne-identického. Stieglerova interpretace vztahu techniky a člověka naznačuje spíše bytí Jednoho, když vyhrazuje technice, dle Combes, výsostné právo na produkci nového, jako jediného zdroje pre-individuované reality. Stiegler tímto krokem dělá z přítomnosti původního lidského nedostatku chybu, zatímco pro Combes je tato nedokončenost naopak znakem poukazujícím na zásobárnu potencialit v samotném subjektu, které vedou k další individuacím nezávisle na technické doméně. Dle ní Stiegler omezuje nosiče pre-individuovaných potencialit jen na technické objekty, a tím podtrhuje normativnost techniky, která znemožňuje jakoukoli jinou invenci, ať už sociální nebo psychickou. (Combes, 2012, s. 67–69)

Zástupcem druhé kritiky držící se linie technického *a priori*, která naopak Stieglera obviňuje z nedostatečné důslednosti, je mediální teoretik Mark B.N. Hansen. Vyčítá Stieglerovi za první jeho paměťovou redukci techniky, která vede k druhé Hansenově výtce vůči zásadnímu konfliktu v srdci Stieglerova myšlení: „[Stieglerova] analýza techniky otevírá novou dimenzi účinku, který je *zcela mimo dosah vědomí*, zatímco jeho argument ohledně technické kontaminace *zachovává vědomí jako exkluzivní rámeček pro myšlení o technice*“. (Hansen, 2012a, s. 46) Hansen touto výtkou navazuje na svou dřívější obecnou kritiku reprezentativní „redukce technologie na stroje [...], na statickou a mechanickou figuru, která je přirozeně až druhotnou a upozaděnou vzhledem k primárnímu a konstitutivnímu pohybu myšlení“. (Hansen, 2000, s. 8) Dle Hansena, je to sice právě Stiegler, který našel odpověď a řešení na tuto technologickou redukci, ale stejně jako nelze omezit techniku jen na stroje, tak stejné chyby bychom se dopustili i při reduktivním chápání jakékoli technologie jen jako mnemotechnické pomůcky – technologie se nerovná paměť. V této redukcionistické tradici nelze pokračovat. Na člověku kvazi-autonomní technologie způsobující stále patrněji „radikální deteritorializaci zkušenosti“ vyžadují ne-protetický a ne-fenomenologický přístup. Dle Hansena, Stiegler upozaduje multimodalitu Simondonovi individuace, která se odehrává souběžně na několika úrovních.

Environmentální rekonceptualizace subjektivity

Stiegler dnešní krizi smyslu a subjektu vidí v krizi konzumace industrializovaných kulturních objektů. Podle Hansena ale tento proces „interiorizace“ nedomýšlí všechny úrovně dopadu na subjekt. Stiegler se věnuje jen „přímé“ interiorizaci upřednostňující způsob asimilace operující na úrovni vědomé paměti, tedy na fenomenologické rovině. Hansen ale upozorňuje, že je zde ještě jeden způsob asimilace, který pojmenovává jako interiorizaci „nepřímou“ stojící mimo vědomí a pozornost subjektu i Bernarda Stieglera samotného. (Hansen, 2012a, s. 50) Stiegler ignoruje mikro-temporální mediace techniky, v rámci které se subjekt dnes pohybuje a se kterou je v intenzivním kontaktu. Technika operující na mikro úrovni nabízí zkušenostní obsahy, které nejsou přirozeně vědomí k dispozici a které nesdílejí jeho strukturu toku času. (Hansen, 2012a, s. 58) Hansen zde má na mysli např. digitální zařízení, která „získávají a zpracovávají behaviorální a biometrická data, která jsou absolutně nesrozumitelná našemu pozornostnímu vědomí“. (Hansen, 2012a, s. 52) Co chybí u Husserla i u Stieglera a patrně i u Simondona a co je Hansen pomocí čtení Alfred North Whiteheada schopen na rozdíl od nich popsat a pojmenovat, je fakt, že technika zakládá novou doménu sensibility, díky které můžeme přemostit „celou tuto [vjemovou a vědomou] předávací síť a adresovat smyslový základ zkušenosti nezávisle na jejich následných příspěvcích vyšším řádům vnímání a/nebo vědomé zkušenosti“. (Hansen, 2012a, s. 62) Technika tu neslouží jen jako exteriorizovaná paměť našemu vědomí přístupných obsahů, ale také jako jedinečné exteriorizované „ne-vědomé cítění“, které je zdrojem „technické kontaminace“ našeho vnitřního časového vědomí, jehož epistemologickým důsledkem musí být naše rekonceptualizace subjektu chápaná pomocí technogeneze jako „technická distribuce poznávání a vnímání“ a z ní vyplývající nutnosti popisu určité „psychické slepoty“. (Hansen, 2012 b, s. 32–34) „Operační slepota *psychické individualizace* [...] nastane, když je vnímání a poznání technicky distribuováno, označuje skutečnost, že lidské vědomí nezakouší a ani zakoušet nemůže provoz technicky-distribuovaného systému, vůči kterému se vyznačuje jako *přímé vnímání*“. (Hansen, 2012 b, s. 42) Tato neschopnost subjektu zakoušet mimo-vědomé obsahy ve chvíli jejich žité skutečnosti je suplována procesem *nepřímého vnímání* zajišťovaného technikou, které Hansen označuje jako „feed-forward“: „[Technika] může nanejvýš ovlivnit vnímání nepřímo, dodáváním [feed] informace o naší minulé zkušenosti (informace, která nemůže být přístupná skrze naší přítomnou zkušenost)

směrem [forward] k naším budoucím ještě-nepřítomným-zkušenostem [experience-to-come].“ (Hansen, 2012 b, s. 44)

Transindividuace

Hansen, na rozdíl od Stieglera a jeho konceptu epifylogeneze, důkladně popisuje to, co je Stieglerovi často vyčítáno jako dezinterpretace Simondonem nejasně popsaného vztahu mezi transindividualitou, psychickou individualizací a technicitou, tedy to, co je dnes těmito autory, a podle mě oprávněně, nazýváno transindividuací. Transindividuace je, na rozdíl od psychické individualizace, skutečným režimem individuace, tedy transduktivním vztahem subjektu k vyššímu řádu celku. Prizmatem Simondonovy filosofie, transindividuace nutně vyžaduje mnohem větší míru virtuálního pro svůj fázový přechod na rozdíl od psychické individualizace, která tuto pre-individuovanou virtualitu spíše generuje prodlužováním vitální individuace ať už skrze pnutí mezi mentálním a biologickým, nebo skrze technickou distribuci vnímání zakládající pnutí mezi psychickým subjektem a technikou (interiorizací a exteriorizací). Technická mediace nevědomých obsahů obehnutím subjektu vyvolává jeho (dočasnou) deindividuaci, operační slepotu psychické individualizace, rozšiřuje jeho subjektivitu v ne-lidskou dimenzi zkušenosti s pre-individuovanou realitou. „Transindividuace je dimenze člověkem-implikované individuace, která souvisí se současnou fází technického vývoje charakterizované technickou distribucí vnímání.“ (Hansen, 2012 b, s. 51) Hansen specifikuje tuto fázi jako dobu „médií 21. století“, která operují zejména „na úrovních zkušenosti, která zůstávají nepřístupná vědomému vnímání“, a tím, že tyto dimenze zprostředkovávají, zintenzivňují nejen „sub-vjemové dimenze lidské zkušenosti“, ale v důsledku „projektují [engineers] potenciál pre-individuovaného“ (Hansen, 2012 b, s. 57), který slouží jako zdroj budoucích individuací. Zde je nutné se ptát, jaká je v takové situaci role vědomého subjektu. Toto pojetí rozšíření subjektivity mimo samotný subjekt neznamená podle Hansena marginalizaci vědomého subjektu na úkor technologické sítě, ale vyžaduje od něj jeho přesun k novému typu senzibility, který není ve svém vztahu k technice zaměřený na minulost, ve smyslu ukládání vědomých obsahů a jejich následným přístupům k nim jakožto obsahům minulým, ale na budoucnost.

Psychický subjekt ve světle pojmu informace

Jaká je tedy role psychického subjektu v rámci transindividuální individuace, „která zároveň *jednotlivce přesahuje i rozšiřuje*“? (Simondon, 2013, s. 274) K zodpovězení této otázky je podle mě klíčové správné uchopení pojmu informace. Pro Simondona je informace podmínkou a stejně tak *požadavkem* individuace. Je zároveň tím, „co umožňuje subjektu se situovat ve světě“. (Simondon, 2013, s. 238) Jak trefně poznamenává Jussi Parikka, „[i]ndividuace neměří informaci, ale informace poukazuje na její orientaci“. (Parikka, 2010, s. 143) Nabízí se tedy otázka, zda není zdrojem krize smyslu, který pochází od subjektu, „krize“ informace? Např. mediální teoretik Friedrich Kittler chápe informaci v době digitální konvergence médií jako zcela autonomní a daný objekt. Důsledkem tohoto pojetí je pak naprostá zbytečnost subjektu v extrémním případě vedoucí až k jeho úplnému zavrnutí. Jak už jsem zmínil v předchozích částech textu, Simondon, Ruyer a v současnosti i Hansen chápou informaci nematematickým způsobem, jako intenzitu, tedy zcela odlišně, než jak jí rozumí Kittler a klasická informační teorie. Předně to, o čem mluví klasická teorie informace, je podle Simondona forma či signál a nikoliv informace. Informace má u Simondona charakter aktivního procesu, která naznačuje, že je logikou toho, kdo je *in-formován* resp. toho, kdo disponuje potenciálem stát se informovaným. Informace tedy není žádnou danou entitou (tím je pro Simondona forma), ale tím, co vyžaduje metastabilní rámec, ve kterém může být konstituována jako informace. Zde je nutné zdůraznit, že pro Simondona má pojem informace mnohem ontologičtější a univerzálnější význam než má v klasickém komunikačním modelu. Informace je pro něj rovnicí procesu individuace rodící se spolu a zároveň s touto individuací. Individuace je informací, kde žádný odesílatel ani příjemce ještě nefigurují. Informace není tím, co je těmito entitami komunikováno, ale je tím, co tuto komunikaci obsahuje. Slovníkem Luciana Floridiho, pro Simondona je informace realitou jako takovou nikoli jen pouhou informací o realitě.

Jak ale na základě této informační ontogenetiky chápat informaci ve vztahu technického objektu a subjektu jako dvou individualizovaných individuí? Pro Simondona má informace univerzální genetický význam a klasický model komunikace je jen jedním jejím případem, který nepracuje s „první informací“ jakožto radikálním vznikem nové fáze bytí, tedy nového režimu individuace, ale jako s tím, co spíše udržuje individuované bytí ve svém vznikání, tedy jako to, co zachovává v běhu probíhající režim

individuace. Na základě této univerzální informační ontogenetiky je tedy ve vztahu techniky a subjektu pro Simondona vždy vědomý subjekt tím, co produkuje informaci, protože na rozdíl od techniky je tím, co je samo schopno individuuat. Informace má význam jako řešení konfliktu mezi ním a jeho prostředím (přírodním a technickým, vnitřním a vnějším atd.), které zároveň vytváří potenciál k individuaci vyššího řádu celku: intersubjektivní komunikace prostřednictvím technologických médií tak zakládá možnost transindividuace. Informace jako komunikace mezi těmito řády celku je „smyslem, který se objevuje, když operace individuace objeví dimenzi, ve které se dvě různorodé skutečnosti můžou stát systémem.“ (Simondon, 2013, s. 31) Úlohou subjektu by tak měla být racionalizace našeho propojení s mediálně-technologickým prostředím, které tím, že vnáší určitou asynchronitu do psycho-sociální individuace a intersubjektivních vztahů, vyvolává konflikt a krizi smyslu, tedy krizi v naší neschopnosti informativně (smysluplně) propojovat síť, jíž jsme součástí. Podle Hansena tak digitalizované zploštění materiality médií (2010) a technická distribuce vnímání (2015) naopak vyžaduje mnohem větší míru participace vědomého a tělesného subjektu jako selektivního zpracovatele v utváření informací, což rozhodně nemá za následek jeho marginalizaci ve smyslu upozadění významu jeho pozice v rámci transindividuálního vztahu ve prospěch mediálně-technologických aparátů. Naopak pro něj znamená zintenzivnění jeho pozice ve smyslu vyšší specializace jakožto „mediátora mezi stroji“ schopného jejich modulací anticipovat svou budoucí zkušenost skrze „nevjemový počíták“. V takovém východisku se Hansen nijak neliší od Stieglera, který anticipaci definuje jako „způsob uskutečnění možnosti, která není determinována biologickým programem“ (Stiegler, 1998, s. 151), akorát zdůrazňuje, že touto klíčovou schopností disponujeme již od našeho „vynalezení“. Nejde tedy o osvojení si nějaké nové schopnosti, ale o posílení a lepší porozumění schopnosti stávající.

Pokud ale přece jenom mediálně-technologické aparáty distribuující nevědomé vnímání určitým způsobem upozadují lidský subjekt, tak je to tím, že ho konfrontují s existencí sféry ne-lidského světa a zároveň jeho distancí vůči němu, slovy Timothy Mortona by se dalo říci, že je konfrontován s „hyperobjekty“, které operují mimo časoprostorové rámce člověka, a které jsou v epistemologickém smyslu až produktem páru člověk-technika. Environmentálně chápaná subjektivita jako mediálně-technologická distribuce vnímání organizující procesy elementárnější, než je naše vědomí, „ovlivňuje v první řadě naši obecnou citlivost vůči okolnímu světu a až poté, jako

podmínka, ovlivňuje samotnou lidskou zkušenost“. (Hansen, 2015, s. 6) Přičemž samotná techno-logická „ne-subjektivní“ subjektivita jako taková není v zásadě ne-lidská. V jakémkoli technickém aparátu, jakkoli autonomním ve své funkci, „je vždy obsažen ‚ekvipotenciál‘ související s vědomím (nebo formou vědomého života), které jej jako první vyrobilo, a stejně tak toto vědomí disponuje zase ekvipotenciálem souvisejícím se základnějším (primárním) vědomím, které ho vyprodukovalo“. (Hansen, 2004, s. 80) Tedy ve shodě s tím, co říká Simondon, je pro Hansena technický objekt vždy lidsky implikovaný: ať už jako symbol mentálního schématu, který pochází od subjektu, a nebo jako dynamický zdroj pre-individuovaného, který byl do technického objektu uložen spolu s tímto schématem jako výraz přírody. Technický objekt není autonomní, „kvazi-transcendentální podmínkou transindividuace“, jak podle Hansena tvrdí Stiegler, ale je „*formou mediaci mezi pre-individuovaným a transindividuálním* resp. *mediací mezi pre-individuovanou dimenzí subjektu a transindividuální individuací rozptýlené subjektivity*“. (Hansen, 2012 b, s. 49) Tato rozptýlená subjektivita mediálně-technologického aparátu skrze organizaci elementárních procesů nás jako subjekt konfrontuje s pre-individuovanou realitou, kterou jsme do tohoto aparátu s jeho invencí původně vložili a se kterou jsme se sami bez pomoci techniky nedokázali *vědomě* konfrontovat. V takové pozici se role subjektivní zkušenosti ukazuje jako nezbytná „k popisu toho, jak technická distribuce a environmentální rozšíření subjektivity funguje“. (Hansen, 2015, s. 3) Nejen proto, abychom byli jako subjekt vůbec schopni vlastní budoucnost ovlivnit (lék), ale i proto, abychom dokázali odhalit, pokud nám ji programuje někdo jiný (jed). „To, co člověk potřebuje, už není všeobecné osvobození, ale *mediace*.“ (Simondon, 2012, s. 146) Tuto *mediaci* ale nemůžeme omezovat jen na vědomé obsahy, které ovlivňují naše touhy (Stiegler), ale i na ty nevědomé, které uchvacují naši pozornost a programují naše pudy, a tím podmiňují i veškeré vyšší obsahy (Hansen). Jak tedy tato „ne-fenomenologická“ *anticipace nadcházející změny* ovlivňuje naše myšlení o subjektu? Jakkoli je naše subjektivita technologicky distribuovaná, ve výsledku je to vždy biologické tělo subjektu, které je „místem komplikací, křížovatek a heterogenních kolektivních procesů“. (Mackenzie, 2002, s. 7) Proto tím, co je skrze náš vztah s technikou a v naší intimní syntéze s kulturou ovlivněno nejvíce, je vnímání našeho těla a našeho vnímání času. Sám Simondon nabádal k hledání lidského v cizím, ne-lidském technickém objektu. Jakkoli je technika ne-lidská, zhmotnil ji člověk a stejně tak ji člověk používá, a proto musí nutně obsahovat v sobě i něco lidského. (Simondon, 2012, s. 10) V tomto poznání jsme ale zároveň objevili i to, že člověk je sám

ne-lidský, že např. naše omezené smyslové vnímání doplňují člověkem implikované ne-lidské objekty a procesy, které tím, že disponují „subjektivními“ schopnostmi zjevovat smyslové obsahy ze světa, rozšiřují prostor neurčitosti našeho těla a podílejí se na procesu, který nazýváme člověkem.

Závěr

Na závěr této práce bych rád nejdříve shrnul a syntetizoval to, co jsem v této práci popsal, a následně se pokusím nastínit možnosti uplatnění simondonovské linie myšlení ve vybraných tématech současnosti.

Shrnutí

Popsal jsem Simondonovu obecnou ontologii, jejímž hlavním úkolem je umožnit univerzální kosmologický popis světa v jeho vznikání a zanikání a v jeho mnohoúrovňovité skutečnosti. Tato Simondonova ontogenetická reforma spočívá v tezi, že nelze zodpovídat otázky po příčinách existence bytí ze statické pozice individuovaného bytí, ale jedině z dynamické perspektivy jeho procesu individuace, kterým se toto bytí nejdříve uskutečňuje. Individuované bytí není nikdy stálé, protože je dočasným zprostředkováním jedinečného řešení určitého problému, které vzniká z nutnosti nalezení komunikace při setkání heterogenních sil. Z toho mimo jiné vyplývá nutné přehodnocení vztahovosti. Vztah jako takový [la relation] je pro Simondona v první řadě samotnou vnitřní povahou individua a až v druhé řadě nepodstatnou vazbou [le rapport] mezi dvěma individuovanými objekty. Proto nám Simondonova filosofie může nabídnout reformu první filosofie v podobě univerzálního popisu skutečnosti zbavené epistemologického protikladu subjektu a objektu. Tento ontologický dualismus ve filosofii nahrazuje Simondon monistickou příčinou všeho individuovaného bytí, tedy subjekt i objekt, v podobě disparátní povahy pre-individuované reality jako metastabilního rezervoáru heterogenních realit a veškeré potenciality.

Popsal jsem také Simondonovo uvažování o technice a o její (normativní) roli v kultuře. Simondon kritizuje odcizení člověka v technickém prostředí, které obývá, a abstraktnost vztahů, které s ním navazuje. Jeho uvažování je vedeno z perspektivy filosofie individuace, a proto tvrdí, že pokud má být technika plnohodnotným způsobem zastoupena v kultuře, je nutné porozumět její logice skrze popis její geneze. Simondon přisuzuje technice její vlastní způsob existence, který disponuje jinou logikou, než na ní uplatňují různá sociální, vitalistní či psychická schémata. Důsledkem Simondonova pojetí technické kultury je tak paradoxně náš návrat k přírodě, protože tendencí vývoje techniky je její naturalizace, tedy proces stále intenzivnější

integrace přírodních zákonů do jejího fungování. Technika je nejvíce ze všeho pro Simondona mediátorem vztahu člověka a přírody, a tudíž i nositelem pre-individuované reality jakožto konstitutivního elementu v rámci transindividuálního vztahu.

V třetí části jsem popsal Stieglerovu radikalizaci Simondonova pojetí vztahu techniky a člověka jako původního technického *a priori*, které ale v Simondonově díle nikde explicitně obsaženo není. Stiegler toto tvrzení opírá o svou interpretaci Simondonem nejasně specifikovaného vztahu mezi psycho-sociální individuací a vývojem techniky. Tento evoluční pohyb pojmenovává epifylogenezí, kterou definuje jako evoluci živého jinými než biologickými prostředky. Technika hraje v tomto genetickém procesu roli externího a autonomního paměťového nosiče, který je ve Stieglerem vedené polemice s Husserlovou fenomenologií považován za primární a určující činitel ovlivňující naše vnímání. Významným doplněním Simondonova díla je také bezesporu Stieglerova integrace významu, jaký představuje politicko-ekonomická sféra v rámci transindividuálního vztahu, významu, který Simondon sice kritizoval, ale zároveň bagatelizoval. Představení Stieglerova díla bylo také důležité k pochopení myšlení mediálního teoretika Marka B.N. Hansena, který kritizuje Stieglerovo redukcující pojetí techniky jako paměťových zařízení. Hlavním Hansenovým argumentem vůči této koncepci je, že technika neoperuje jen na úrovni našeho časového vědomí (tj. vědomých obrazů), ale i mimo něj. Mediální technologie jsou v nás schopné stále častěji vyvolávat zkušenostní vjem ze skutečnosti, kterou nemůžeme nikdy vědomě prožít v jejich reálném okamžiku. Hansen zde navazuje na Stieglerovu rekonceptualizaci fenomenologického vědomí a tvrdí, že mediální technologie rozšiřují naše nižší poznávací procesy, a tím nepřímým zásadním způsobem ovlivňují naše vědomé obsahy a plně tak probouzí multimodální povahu Simondonovy teorie fázového bytí. Hansen zde také na základě tohoto argumentu rozvíjí integrující potenciál, který se v Simondonově díle nachází, když integruje např. fenomenologii s novokybernetickým myšlením Bernarda Stieglera a volá po nutnosti rekonceptualizace subjektivity a po nové a-subjektivní fenomenologii, která by zohlednila vliv ne-lidských subjektivit na lidský subjekt.

Simondonovské propozice

Věřím, že je nyní patrné, že Simondonova filosofie mediace nabízí mnoho zajímavých perspektiv a možností, které mohou zásadním způsobem obohatit probíhající diskuze v různých sférách současné filosofie a teorie humanitních věd. Jak jsem zmínil v úvodu této práce, mým záměrem je mimo jiné skrze čtení Gilberta Simondona ukázat, jak důležitá je v současnosti pro filosofii ona teorie médií, která při své analýze současné hypermedia- lizované situace neignoruje význam její materiální a technologické složky. Jak už bylo řečeno, technik netvoří jen užité objekty, ale je to forma moudrosti. Každý technický objekt je určitým obrazem toho, jak funguje naše myšlení a jak funguje příroda jako taková. A stejně jako každá doba musí podle Simondona najít svou verzi humanismu, tak každá fáze technického pokroku musí být ve svých operačních schématech a invencích adekvátně reflektována ostatními složkami kultury. Propojení digitální technologie a sociálně-technologických sítí lze považovat právě za takovéto paradigmatické operační schéma, a proto by měla jakákoli současná filosofie, která se zabývá člověkem, brát zřetel na logiku jejího fungování. Pokud navíc akceptujeme teorii naturalizační tendence technického pokroku, je každý skutečný technický pokrok přiblížením se přírodním zákonům a zároveň oddálením se od abstraktních zákonů lidské logiky, které jsou z podstaty antropocentrické a substanciální a tudíž nerealistické. Pokud bude teorie schopna tento pokrok reflektovat a adaptovat do svého myšlení, měla by v důsledku tento naturalizační efekt podstoupit i ona. Tento poněkud komplikovaný simondonovský idealistický apel na realismus v teoretických vědách do určité míry koreluje např. s tendencemi současné filosofie spekulativního realismu zaobýrat se v době internetu věcí a umělých inteligencí neutrálními ontologiemi, které chápou veškeré individuované bytí jako ontologicky rovnocenné.

Objektivě orientovaná ontologie

Spekulativní realismus je označení pro myšlení, které v poslední dekádě vystupuje v opozici vůči veškeré „kopernikovské“ filosofii, tedy vůči myšlení, které privileguje člověka nad všechno ostatní. Simondonova filosofie může značným způsobem tento diskurz obohatit a zároveň zastat i pozici účinné kritiky speciálně vůči jedné z větví spekulativního realismu a to objektivě orientované ontologie (dále jen OOO). I přes společné odmítnutí

antropocentrismu a společnou snahu o ontologickou rovnocennost veškerého individuovaného bytí (objektů) se zdá být pro OOO nepředstavitelné, že by se nechala kontaminovat ontologií, která klade důraz na procesy a vztahy. Jak ale chce OOO vysvětlovat vznik objektů a původ jejich jedinečnosti? Simondon rozhodně neubírá objektům jejich autonomii tím, že je definuje pomocí těchto pojmů. Naopak, místo aby je definoval nějakým transcendentálním bytím, jejich autonomii definuje pomocí procesu individuace, tedy jako pro ně jedinečným řešením problému, jakožto mediačního vztahu mezi nesourodými realitami. Vztah je pro Simondona imanentní esencí objektu, resp. vztah je pro něj tímto objektem. Na rozdíl od OOO je Simondon schopen uvažovat zároveň jak o objektech, tak o procesech a vztazích, a to ho činí nanejvýš aktuálním a přínosným. Objekty zkrátka nemohou existovat „jen tak“, žádná struktura netrvá věčně, a proto je důraz na proces a genezi na místě.

Antropocén

Velmi zajímavým tématem, který má značný ohlas i v humanitních vědách, je koncept antropocénu, který má k dílu Gilberta Simondona potenciálně velmi bohatý vztah, protože jak už jsem naznačil, Simondon není jen filozofem techniky, ale i filozofem přírody. A koncept antropocénu je právě střetem těchto dvou sfér. Antropocénem se chápe geologická epocha, kde je lidská aktivita dominantní silou, která ovlivňuje životní prostředí, a kde se výsledky této aktivity profilují jako samostatná a rozpoznatelná geologická vrstva. Co je důležitější než samotná definice, je moment našeho uvědomění si této skutečnosti a důvody, které k tomu vedly. Koncept antropocénu lze chápat jako úplné ovládnutí Země člověkem díky globalizované společnosti, díky možnostem technologického pokroku, ale také pomocí naší schopnosti tuto skutečnost pozorovat, reflektovat a pojmenovat. Osobně mi není jasné, zda antropocén značí konec přírody, jak tvrdí většina názorů, nebo naopak náš návrat k ní v podobě úplného splynutí a akceptování toho, že jsme její součástí. Prizmatem Gilberta Simondona to lze chápat určitě jako návrat k přírodě. Ať už pro to, že „konec přírody“ implikuje právě onen „kopernikovský“ pohled na svět, kde je člověk postaven mimo a nad přírodu, a tudíž je takové vysvětlení nedostatečné, a nebo právě proto, že technika chápaná jako mediace vztahu člověka a přírody dosáhla takového stupně naturalizace, že nás informuje o přírodních skutečnostech nejen skrze prezentaci široké škály *smyslových* dat, ale i skrze své vlastní fungování v celé

své komplexnosti a propojenosti, a tudíž určité netransparentnosti a neurčitosti, což má paradoxně za efekt vznik onoho magického obrazu světa, který nám pomáhá pochopit koloběh přírody a ztotožnit se s ní do té doby, než tento technický obraz na pozadí přírody opět zestárne.

Umělá inteligence

K tématu umělé inteligence nenajdeme u Gilberta Simondona žádné zmínky. Lze ale celkem s jistotou říci, že by např. kritizoval Turingův test inteligence, protože jako takový nic neříká o úrovni umělé inteligence, ale o úrovni antropomorfizace testovaného objektu. Podobné východisko zkoumá např. i Jussi Parikka ve své knize *Insect Media* (2010), kde si všímá obratu ve výzkumu umělé inteligence, jehož zájem o lidskou mysl vystřídal zájem o nelidskou formu inteligence, jakou je např. distribuovaná inteligence hmyzu v roji, která se na místo centralizace spoléhá na otevřenost a emergentní způsob organizace. Tento vývoj by byl pravděpodobně ve shodě s potenciální Simondonovou pozicí. Vzpomeňme si např. na jeho fundamentální kritiku kybernetiky a její představy o singularitě v podobě zcela autonomního automatu, který by vykonával určitou operaci bez nutnosti lidské asistence. Navíc představa, že technika může dosáhnout kopie živého organismu, je z pohledu Simondonova uvažování o technickém a přírodním objektu zcela nemyslitelná. V posledních letech se ale opět skrze metodu hlubokého učení [deep learning] a neuronových sítí obnovil zájem o tento silný typ umělé inteligence a bylo by zajímavé podrobit současný stav výzkumu simondonovské kritice.

Akcelerationismus

Poslední potenciální souvislostí, kterou bych zde ještě rád zmínil, lze spatřovat v současném rozvedení politické teorie akcelerationismu. Spíše než o potenciální produktivní integraci, se zde ale jedná o podobnost vůči politickým implikacím Simondonova díla, které významněji rozvedl až Bernard Stiegler v podobě farmakologické kritiky. Jak akcelerationismus, tak Simondon zastávají podobnou pozici v kritice lidské práce, která podle nich náleží technice. Gilbert Simondon tvrdí, že až v dnešní době informačních technologických souborů je takováto reforma práce možná, protože jenom v takové situaci se může člověk stát rovným mezi stroji a tedy jejich

mediátorem. To je v určité shodě s tím, co navrhuje akcelerationismus, který chce skrze technologický pokrok a úplnou robotizaci osvobodit člověka od dělnické práce. V čem se zcela jistě ale neshodnou, je způsob boje proti tendencím finančního kapitalismu ve zneužívání a přetěžování techniky čistě pro komerční účely. Zatímco Simondon nabízí svou překvapivě naivní a konzervativní cestu pomocí hlubšího technického a technologického vzdělání, které zaručí správnou míru regulace, tak akcelerationismus chce subverzivně naivistickým způsobem urychlit kapitalistické procesy tak, aby sám sebe např. skrze technologický pokrok, který vyprodukuje, co nejrychleji dostal na hranici přehřátí, úplného vyprázdnění a sebe-destrukce. Taková logika je značně bližší logice „léku a jedu“ Stieglerovy farmakologie. Stále jde ale spíše o alternativní kritiky, jejichž odlišnosti by bylo zajímavé dále zkoumat, ale to už není tématem této práce.

Seznam literatury

- AGAZZI, Evandro. 1998. From Technique to Technology: The Role of Modern Science. *Society for Philosophy and Technology* [online]. **4**(2) [cit. 2016-07-23]. Dostupné z: <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v4n2/AGAZZI.html>
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. 2014. *Simondon*. Paris: Les Belles Lettres. Figures du savoir. ISBN 2251760784.
- COMBES, Muriel. 2012. *Gilbert Simondon and the philosophy of the transindividual*. Cambridge, Mass.: MIT Press. ISBN 9780262018180.
- DE BOEVER, Arne. 2010. The Allegory of the Cage: Foucault, Agamben, and the Enlightenment. *Foucault Studies*. (10), 7-22. ISSN 1832-5203. Dostupné také z: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3124>
- DE BOEVER, Arne, Alex MURRAY a Jon ROFFE. 2012. 'Technical Mentality' Revisited: Brian Massumi on Gilbert Simondon. In: DE BOEVER, Arne, Alex MURRAY, Jon ROFFE a Ashley WOODWARD. *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 19-36. DOI: 10.3366/edinburgh/9780748677214.003.0002. ISBN 9780748677214. Dostupné také z: cholarship.com/view/10.3366/edinburgh/9780748677214.001.0001/upso-9780748677214-chapter-2
- DELEUZE, Gilles. 2010. *Pusté ostrovy a jiné texty: (texty a rozhovory 1953-1974)*. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, Miroslav MARCELLI. Praha: Hermann & synové. ISBN 9788087054192.
- FLUSSER, Vilém. 2013. *Za filosofii fotografie*. Vyd. 2., upr. Přeložil Josef KOSEK, Božena KOSEKOVÁ. Praha: Fra. Vizuální teorie. ISBN 9788086603797.
- HANSEN, Mark B. N. 2000. *Embodying technesis: technology beyond writing*. Ann Arbor: University of Michigan Press. ISBN 0472066625.
- HANSEN, Mark B. N. 2004. *New philosophy for new media*. Cambridge, Mass.: MIT Press. ISBN 0262083213.
- HANSEN, Mark B.N. 2012a. Technics Beyond the Temporal Object. *New Formations* [online]. **77**(77), 44-62 [cit. 2016-07-11]. DOI: 10.3898/NEWF.77. 03. 2012. ISSN 09502378. Dostupné z: <http://openurl.ingenta.com/content/xref?genre=article & issn=0950-2378&volume=77&issue=77&spage=44>
- HANSEN, Mark B. N. 2012b. Engineering Pre-individual Potentiality: Technics, Transindividuation, and 21st-Century Media. *SubStance* [online]. **41**(3), 32-59 [cit. 2016-07-12]. DOI: 10.1353/sub.2012.0025. ISSN 00492426. Dostupné z: <http://sub.uwpress.org/cgi/doi/10.1353/sub.2012.0025>
- HANSEN, Mark B. N. 2015. *Feed-forward: on the future of twenty-first-century media*. London: University of Chicago Press. ISBN 022619972X.
- HUI, Yuk. 2016. Thinking philosophy from the perspective of technology: Two readings of Simondon. *Jahrbuch Technikphilosophie 2016: List und Tod.*, 237-240. ISSN 2297-2072.
- CHABOT, Pascal., Aliza. KREFETZ a Graeme KIRKPATRICK. 2013. *The philosophy of Simondon: between technology and individuation*. London: Bloomsbury Academic. ISBN 1780933118.

- ILIADIS, Andrew. 2013. Informational Ontology: The Meaning of Gilbert Simondon's Concept of Individuation. *Communication +1: Communication and New Materialism*. **2**(1), 1-18. DOI: 10.7275/R59884XW. Dostupné také z: <http://scholarworks.umass.edu/cpo/vol2/iss1/5>
- KEMBER, Sarah a Joanna ZYLINSKA. 2012. *Life after new media: mediation as a vital process*. Cambridge, MA: MIT Press. ISBN 9780262018197.
- LOON, Joost van. 2008. *Media technology: critical perspectives*. New York: McGraw-Hill/Open University Press. Issues in cultural and media studies. ISBN 9780335214471.
- LÓPEZ, Miguel Penas. 2014. Speculative Experiments: What if Simondon and Harman Individuate Together? In: ASKIN, Ridvan, Paul J. ENNIS, Andreas HÄGLER a Philipp SCHWEIGHAUSER. *Speculations V: Aesthetics in the 21st Century*. Brooklyn, NY: punctum books, s. 225-247. ISBN 978-0692203163. ISSN 2327-803x.
- MACKENZIE, Adrian. 2002. *Transductions: bodies and machines at speed*. New York: Continuum. Technologies (London, England). ISBN 0-8264-5884-X.
- MILLS, Simon. 2016. *Gilbert Simondon: information, technology, and media*. Lanham: Rowman & Littlefield International. ISBN 9781783481491.
- PARIKKA, Jussi. 2010. *Insect media: an archaeology of animals and technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Posthumanities, 11. ISBN 9780816667390.
- ROBERTS, Ben. 2012. Technics, Individuation and Tertiary Memory: Bernard Stiegler's Challenge to Media Theory. *New Formations* [online]. **77**(77), 8-20 [cit. 2016-07-11]. DOI: 10.3898/NEWF.77. 01. 2012. ISSN 09502378. Dostupné z: <http://openurl.ingenta.com/content/xref?genre=article & issn=0950-2378&volume=77&issue=77&spage=8>
- SIMONDON, Gilbert. 2012. *Du mode d'existence des objets techniques*. Nouv. éd. rev. et corr. Paris: Aubier. ISBN 9782700704280.
- SIMONDON, Gilbert. 2013. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon. ISBN 9782841371815.
- SINNERBRINK, Robert. 2009. Culture industry redux : Stiegler and Derrida on technics and cultural politics. *Transformations Journal* [online]. (17) [cit. 2016-07-23]. ISSN 1444-3775. Dostupné z: http://www.transformationsjournal.org/issues/17/article_05.shtml
- STIEGLER, Bernard. 1998. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. Meridian (Stanford, Calif.). ISBN 978-080-4730-129.
- STIEGLER, Bernard. 2010. *For a New Critique of Political Economy*. Reprinted. Cambridge: Polity Press. ISBN 9780745648040.
- STIEGLER, Bernard. 2014. *Symbolic misery: Volume 1: The Hyperindustrial Epoch*. Malden: Polity. ISBN 978-0-7456-5265-8.
- VACCARI, Andrés. 2009. Unweaving the Program: Stiegler and the Hegemony of Technics. *Transformations Journal* [online]. (17) [cit. 2016-07-23]. ISSN 1444-3775. Dostupné z: http://www.transformationsjournal.org/issues/17/article_08.shtml
- VENN, C., R. BOYNE, J. PHILLIPS a R. BISHOP. 2007. Technics, Media, Teleology: Interview with Bernard Stiegler. *Theory, Culture & Society* [online]. **24**(7-8), 334-341 [cit. 2016-07-11]. DOI: 10.1177/0263276407086403. ISSN 02632764. Dostupné z: <http://tcs.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/0263276407086403>

