

Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií

Diplomová práce

Člověk technický a technika lidská
– o vztahu člověka a techniky

Bc. Felix Geisler

Vedoucí práce
Doc. Mgr. Aleš Novák, Ph. D.

Praha 2023

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci *Člověk technický a technika lidská – o vztahu člověka a techniky* vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval a uvedl všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23.6.2023

.....

Felix Geisler

Poděkování

Na prvním místě bych rád poděkoval panu docentu Alešovi Novákovi za cenné rady a podnětné připomínky, ale i za širší vedení po dobu studia. Za vedení, vstřícnost a obětavost po čas studia chci dále poděkovat panu docentu Ladislavovi Benyovszkému. Poděkování však dlužím i mnohým dalším.

Abstrakt

Tato práce pojednává téma vztahu člověka a techniky optikou reflexe tohoto vztahu u vybraných myslitelů minulého století, kteří se tomuto tématu věnovali v některých svých pracích (O. Spengler, J. Ortega y Gasset, A. Gehlen). Jedna linie tázání bude sledovat nuance toho, zda a jak člověk tvoří techniku, resp. zda a jak technika dotváří člověka. Práce tuto vzájemnou provázanost člověka a techniky jednou provždy nerozhodne, nastíní však perspektivy, z nichž lze i pro dnešek tento téměř samozřejmý vztah problematizovat a uvést jej do sféry možného tázání. Technika je totiž od novověku považována za jedno z bytostných určení člověka. Člověk je chápán jako bytost praktická, jednající a zejména tvořivá – přetváří přírodu, tedy vytváří si novou, polidštěnou přirozenost druhého řádu, kterou je technika. Druhá linie tázání bude vyzdvihovat to, jak se technika jeví jako něco, co nejen do jisté míry dělá člověka člověkem, nýbrž jako to, co bytnost člověka, tedy to, co jej dělá člověkem, ohrožuje. Obě linie se sejdou u otázky nakolik nás ohrožuje to, co nás utváří, resp. nakolik nás utváří to, co nás ohrožuje.

Abstract

This thesis studies the topic of the relationship between man and technique through the lens of reflection on this relationship by selected thinkers of the last century who discussed this topic in some of their works (O. Spengler, J. Ortega y Gasset, A. Gehlen). One line of enquiry will trace the nuances of whether and how man constitutes technique, or whether and how technique shapes man. This work will not resolve this interdependence of man and technique once and for all, but it will outline perspectives from which this almost self-evident relationship can be problematized and brought into the questioning even for today. Technique has in fact been considered one of man's essential definitions since modern times. Man is conceived as a practical, acting and, above all, creative being – he transforms nature, that is, he creates a new, humanized second-order nature, which is technique. The second line of inquiry will highlight how technique appears as something that not only makes man human to some extent, but as that which threatens man's being as such. The two lines converge in the question of how much we are threatened by that what shapes us, or how much we are shaped by that what threatens us.

Obsah

1. Úvod a předmluva.....	7
1.1. <i>Vztah člověka a techniky.....</i>	7
1.2. <i>Výběr autorů.....</i>	8
1.3. <i>Vsuvka o teorii a praxi.....</i>	9
2. José Ortega y Gasset a technika.....	13
2.1. <i>Technika jako (bytové) určení člověka.....</i>	13
2.2. <i>Člověk a jeho potřeby.....</i>	15
2.3. <i>Potřeby a blahobyty.....</i>	19
2.4. <i>Úsilí šetřit úsilí – vynalezený život.....</i>	22
2.5. <i>Lidský program.....</i>	23
2.6. <i>Sebezhotovení člověka.....</i>	26
2.7. <i>Mimopřirozený úděl člověka a vývoj techniky.....</i>	28
2.8. <i>Závěr: Člověk a technika podle J. Ortegy y Gassety.....</i>	32
3. Oswald Spengler a technika.....	34
3.1. <i>Technika jako taktika života.....</i>	35
3.2. <i>Dravé zvíře, konstituce světa a lidská technika.....</i>	36
3.3. <i>Vznik člověka z ruky a protipřirozený úděl člověka.....</i>	38
3.4. <i>Řeč a podnikání.....</i>	40
3.5. <i>Faustovská kultura.....</i>	42
3.6. <i>Závěr: Člověk a technika podle Oswalda Spenglera.....</i>	46
4. Arnold Gehlen a technika.....	50
4.1. <i>Nedostatečnost organického a jeho umělé nahrazení.....</i>	50
4.2. <i>Nadpřirozená technika, automatismus a rezonance.....</i>	53
4.3. <i>Objektivace a automatizace.....</i>	56
4.4. <i>Závěr: Člověk a technika podle Arnolda Gehlena.....</i>	58
5. Závěr.....	60
BIBLIOGRAFIE.....	65

„Člověk je tedy tak, že odcizování je mu nějak ‚milejší, přirozenější‘ než vlastní bytí.“¹

Jan Patočka

¹ PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. Praha: OIKOYMENH, 2007. S. 86.

1. Úvod a předmluva

V předkládané práci jsem si vytyčil úkol prozkoumat vztah člověka a techniky s přihlédnutím k tvorbě tří filosofů minulého století, kterými jsou José Ortega y Gasset, Oswald Spengler a Arnold Gehlen. Nelze říci, že tito tři autoři měli zásadní vliv na vývoj přemýšlení o vztahu člověka a techniky, ale můžeme říci, že jejich úvahy v některých kruciólních bodech odráží jisté trendy a podobné tendence, které, zdá se, odkazují k jakémusi společnému jmenovateli jejich úvah. Z výkladu jejich spisů věnujících se člověku a technice chci vyextrahovat společné jádro jejich uvažování o tomto vztahu. Ptám se: jak tito autoři chápou vztah člověka a techniky, proč o něm píší tak, jak o něm píší a k jakým společným bodům jejich úvahy směřují. Nastíním předem, jak tomuto vztahu rozumí: člověk je původcem techniky, technika je produktem jeho praktické a tvořivé činnosti, kterou realizuje sebe samého. Tato teze se nezdá být překvapivá, ba naopak je spíše banální. Bývají to však často banální a nepřekvapivé záležitosti, jež jsou tématem filosofických úvah a které dokážou vrhnout na věci nové světlo, v němž se zalesknou ve své nesamozřejmosti. Toto budiž mým jediným skromným záměrem a cílem.

1.1. Vztah člověka a techniky

Má se za běžný fakt, že technika k člověku patří, že člověk je technický v tom smyslu, že je nadán schopností vytvářet nástroje a přetvářet své okolí. Málo kdy se ovšem ptáme, co to vlastně znamená – co to o člověku vlastně říká, co to říká o světě a o dnešní situaci.

V dnešní době člověk čelí mnohým výzvám a s nárůstem toho, co je v jeho schopnostech a možnostech se násobí i počet toho, za co svéhlavě přebírá zodpovědnost. Dnešní doba byla nazvána antropocén – věk, který je určován či utvářen působením člověka, epocha, v níž zaujal člověk ústřední roli. Nemohu rozhodnout oprávněnost tohoto pojmenování, konstatuji jej pouze jako fakt, pro nějž můžeme hledat důvody a příčiny. Jedna z možných příčin tohoto stavu může být viděna v tom, jak byl naplněn program novověké vědy a jeho nárok na ovládnutí přírody člověkem.² Těžko lze poměřit, nakolik byl tento

² „Neboť tyto obecné poznatky mi ukázaly, že je možné dospět k poznatkům, které jsou velmi užitečné pro život, a že místo spekulativní, již se vyučuje ve školách, je možno nalézt praktickou filosofii, která poznává sílu a působení ohně, vody, vzduchu, hvězd, nebes a všech ostatních těles, která nás obklopují, stejně zřetelně, jako poznáváme různé dovednosti našich řemeslníků. Těchto poznatků bychom mohli stejným způsobem užít ke všem účelům, pro které se hodí, a tak učinit se jakoby pány a vlastníky přírody.“ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2016. S. 47.

program naplněn s úspěchem, avšak oproti životu, jak byl zvládán různými technickými postupy v době, kdy byl onen novověký program vyhlášen, je život v době dnešní naprosto odlišný – člověk se dožívá vyššího věku, poklesla úmrtnost novorozenců, člověk se naučil pomocí medicíny krotit nemoci a pomocí genetického inženýrství hladomory, člověku žádná vzdálenost není dost velká, protože dokáže v mžiku komunikovat po celé planetě a vydává se okem, ale už v zásadě i tělem, za hranici zemské přitažlivosti. Můžeme říci, že toho všeho dosáhl člověk aspoň z části pomocí techniky. Technika však nepřináší jenom blahobyť, ale jako vedlejší účinek všeho užitečného se s ní pojí i vyvstání rozličných problémů. Člověk coby nejen „domnělý“ pán přírody, ale i techniky, chce mnohé z nově vyvstavších problémů dnešní doby řešit technicky. Je tomu tak snad právě proto, že technika se přece dosavad osvědčila a on sám je v určitém smyslu „technický“? Avšak dají se problémy, které vznikly jako vedlejší produkt technického rozumění, řízení a nakládání s věcmi a světem, tedy z upřednostnění jedné stránky lidského konání před druhými, řešit právě tím, čím byly způsobeny? Neznáme snad ještě nějaké jiné stránky člověka, které jsou ve prospěch stránky technické zastíněné? Ačkoli se takové otázky nabízí, nebudou všechny předmětem této práce. V našem hledáčku bude zejména ona technická stránka lidského konání a techničnost samotného člověka.

Technická stránka člověka se dnes projevuje snad ve všech sférách života. Kvůli své všudypřítomnosti a celé své „samozřejmosti“ tak není ničím nápadným a něčím, co by se dalo tak snadno osvětlit a ozřejmit. Patří mezi ty věci, které máme stále na očích, a proto nám jejich smysl uniká nejnanejději. Jak jsem psal výše: jedním z úkolů pro tuto práci je pokus o rozrušení této samozřejmosti.

Druhým, ale ne méně věcným důvodem pro tuto práci může být prozkoumání chápání techniky u oněch tří jmenovaných autorů, poněvadž jejich pojetí techniky nebylo v českém prostředí věnováno dost pozornosti.

1.2. Výběr autorů

Vybraní autoři se řadí mezi zástupce vlivných myšlenkových směrů první poloviny dvacátého století.³ Patří mezi první myslitele, kteří se vztahem člověka a techniky explicitně zabývají. Při bližším pohledu si můžeme povšimnout toho, že tři naprosto rozdílní myslitelé, dochází k některým velice nápadně podobným závěrům. Čím je to dáno? Dějinnou epochou? Záležitostí samou? Podobným zakrytím či odkrytím záležitosti samé v dané dějinné epoše?

³ Hlavně filosofie života a filosofická antropologie.

Nebo snad společným nereflektovaným myšlenkovým podložím? Na tyto otázky nebude explicitně odpovězeno, ale budou přítomny na pozadí při promýšlení toho, proč tito autoři v lecčems konvenují.

Náhledy na techniku u těchto autorů souvisí vždy s určitým ustavením člověka, a tudíž lze u každého z nich mluvit o specifické antropologii. Tyto náhledy ukazují, jak je člověk chápán ve vlastním smyslu jako bytost technická, neboť technika běžně spadá do sféry lidského konání, zároveň ukazují techniku jako nedílnou součást člověka či dokonce jako to, co dělá člověka teprve člověkem. Proto tato práce bude natolik o technice, nakolik bude pojednávat o člověku a *vice versa*. Obě záležitosti budou v této práci pojednané jako bytostně sepjaté.

Provázanost člověka a techniky a rozumění technice coby typickému projevu lidského konání je svádí k tomu, že se na techniku dívají jako na něco, co člověk ovládá a má větším či menším způsobem ve své moci. U jiných myslitelů dvacátého století, kteří se zabývali technikou, jakými byli např. M. Heidegger či bratři Ernst a Friedrich Jüngerovi, se to tak snadno říct nedá, neboť s tímto názorem, že by technika byla v moci člověka, polemizují a problematizují jej. U „kritiků“ tohoto, řekněme, naivního vnímání vztahu člověka a techniky se však nejedná jen o novou či jinou perspektivu, či pouhý metodický krok, neboť se snaží vztah člověka a techniky myslet od počátku jinak. Heidegger se ptá po bytnosti techniky, která není ničím technickým, ani lidským a přesto něčím, co se člověk bytostným způsobem týká. E. Jünger vnímá techniku jako ráz epochy, jako mobilizaci světa figurou dělníka.⁴

U José Ortegy y Gasset, Oswalda Spenglera a Arnolda Gehlena uvidíme, co v úvahách o povaze techniky nejsilněji převládá – zejména to bude myšlenka bytostné spjatosti člověka a techniky, tendence k proměně přírody, vzdalování se přírodě či dokonce boj s ní, lidská seberealizace v tvorbě nepřirozené přirozenosti, tzv. umělé přírody, pomocí techniky a v podobě techniky.

1.3. Vsuvka o teorii a praxi

Druhým východiskem této práce, které je k již předvedenému úvodu komplementární, je krátké zamyšlení se nad povahou teorie a praxe, totiž jak se k sobě teorie a praxe mají a jakým způsobem technika mohla přispět k proměně jich samých a jejich vztahu. Jak jsem výše tvrdil, technika je běžně považována za lidské konání. O lidském konání můžeme říci, že zahrnuje

⁴ K tomuto tématu více v: NOVÁK, Aleš. *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha: Togga, 2008.

různé způsoby, jak se lze vztahovat a chovat ke světu a k sobě samému. Teorie a praxe se mezi takové způsoby vztahování rozhodně řadí.

Teorie označuje takové konání, jež zaujímá teoretický postoj, jež k věcem zachovává odstup. Věci pozoruje a takřkajíc je nechává být. Teoretický postoj má povahu jakéhosi zdržení se. Teoretický přístup je brán jako cosi nepraktického, jako samotný protiklad praxe, avšak zároveň jako její „nutný“ předpoklad. Teorie a její „činnost“ jsou spojovány s kontemplativním životem, tj. takovým způsobem života, který se zdržuje u věcí a záležitostí, jež se ho bytostně týkají – jak se to má se světem, s námi a s věcmi, které nás obklopují.

Praxe pak následuje a rozumí se jí jakožto činnosti samé, jakožto konání a jednání, které je prováděno takřkajíc bezprostředně a přímo. Praxi je přisuzována schopnost přetváření okolí, obrábění a uchopování předmětů. Provádí se takřkajíc „rukama“. Praxe je tedy brána jako cosi neteoretického, jako samotný protiklad teorie, avšak zároveň jako její „nutný“ doplněk. Praxe je spojována s jednáním a působením. Je vlastní půdou aktivity, činně jednajícího a přetvářejícího vztahování se vůči světu a věcem.

Zatímco první se skloňuje nejčastěji jako myšlení, druhé je stejnou měrou spojováno s jednáním. Jedno je považováno za spekulaci, druhé za skutečnou práci, jedno se „vznáší ve vzduchu,“ zatímco druhé „spočívá na pevných základech.“⁵ Zákon v souvislosti vymezení povahy vysokoškolského studijního programu mluví o teoretických znalostech a praktických dovednostech.⁶ Podle toho pak teoretické souvisí s tím, co poznáváme a praktické s tím, co dovedeme.

Rozdíl těchto způsobů konání a vztahování se ke světu, věcem i k sobě samému nastínil již Aristotelés. V první knize *Etiky Nikomachovy* rozdělil tři způsoby života, a to život požívačný, politický a rozjímavý.⁷ Blíže však vidíme rozdíl něčeho jako teorie a praxe ve smyslu lidského vztahování se ke světu, když Aristoteles dělí rozumovou složku duše na poznávací a usuzovací, které se liší v tom, že první se zabývá tím, jak věci jsou, druhá tím, jak být mohou.⁸ Hannah Arendtová na distinkci různých „βίαι“ ukazuje, jak v tradici byl život rozjímavý upřednostněn, ježto jediný mohl být opravdu svobodný, tj. osvobozen od životních

⁵ „Tento popis by pak tvořil základ, na němž by se vybuodovala filozofie [...], aby se věda a filozofie konečně po tolika staletích nevznášely ve vzduchu, nýbrž spočinuly na pevných základech všeobslhlé a dobře uvážené zkušenosti experimentální praxe.“ BACON, Francis. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1990. S. 39.

⁶ § 44 odst. 5 písm. a) a b) zákona č. 111/1998 Sb. o vysokých školách – znění od 01.04.2021

⁷ „Neboť jsou tři nejvíce vynikající způsoby života: ten, o němž jsme se právě zmínili [požívačný], potom politický a třetí rozjímavý.“ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996. S. 29, (1095b15)

⁸ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, s. 150 (1139a10)

nutností.⁹ Život činný pak po staletí nebyl hlavním předmětem zájmu a zkoumání ohledně lidského života. Krom toho byl člověk tradičně pojímán jako rozumový živočich (*animal rationale*) a tak jeho jemu vlastní určení je obdařenost rozumem. Činnost takové bytosti vlastní by pak měla být činnost rozumová. Ve středověku byla činnost rozumu ještě chápána v onom kontemplativním smyslu, reflexe a spekulace byly validním přístupem k světu, věcem i k sobě samému. Teoretický přístup byl s vědou nejen v souladu, ale byl i tím náležitým přístupem. V novověku se chápání činnosti rozumu a činnosti jako takové proměňuje. Z činnosti se stává aktivita ve smyslu činnosti činně jednajícího subjektu.¹⁰ Jednající subjekt se chápe veškerého jsoucna, jako toho, co má ve své moci, čím může disponovat a co může měnit. Tím se do popředí dostává i samotná praxe, neboť činné jednání je zaměřeno k nějakému účelu, k němuž mají být nacházeny prostředky. Do vědy se tak dostává experiment coby technický prvek, který přináší viditelné a hmatatelné úspěchy v podobě platných výsledků, které se naplňují v praktickém a experimentálním ověřování matematických hypotéz a které rozvrhují fungování přírody a světa. Dochází tak k propojení praxe s technikou, zatímco z teorie se stává *ancilla* praxe. Arendtová však upozorňuje na to, že vývoj moderní vědy a techniky nebyl motivován snahou o zvelebení lidského života na zemi, ale spíše teoretickým zájmem.¹¹ Byli to zájmy pozorování, které nakonec dali přednost konání, neboť přinášelo přesnější výsledky.

Na techniku narážíme dnes ve všech oblastech života. Postavení, k němuž dospěla, mohla dosáhnout jen pomocí propojení s vědou. Tímto spojením se praxe dostala do popředí, neboť preferovaným a vyžadovaným se stává takové jednání, které je shledáno praktickým a působným, na rozdíl od neproduktivního pozorování. To neznamená, že jiné formy jednání či chování (jako např. teoretické) by byly zcela potlačeny, jsou však významně (ba významově) upozaděny.

Na tomto stavu věci tato práce nic nezmění a rozhodně se nebude snažit o to, aby hierarchie teorie a praxe byla obrácena ve prospěch jedné či druhé strany. Můžeme však poukázat na to, že praxe se v propojení s technikou dostává do svízelné situace – totiž, že je původcem i řešitelem problémů, což nevyplývá jen z ní samé, ale i z toho, že se jedná o lidské konání, specifické vztahování se ke světu. Můžeme poukázat na to, že pokud jsou tyto

⁹ ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007. S. 21–24.

¹⁰ Např. syntetická jednota apercepce u Kanta nebo činnost sebekladení já u Fichta.

¹¹ „Je historicky doloženo, že vznik moderní techniky nelze připisovat rozvoji nástrojů, s jejichž pomocí si člověk odjakživa ulehčoval práci a zhotovoval věci světa, ale že tato technika je zcela nezamýšleným, takřka nahodilým průvodním jevem čistě „teoretického“ zájmu o věci, jež neměly nikomu sloužit k užítku.“ ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007. S. 372.

záležitosti výhradně nazírány jako lidské konání, může to vést k paradoxní situaci. Vztah člověka a techniky je pro nás lakmusovým papírkem, na němž se pokusíme tuto svízelnost objasnit.

2. José Ortega y Gasset a technika

Prvním myslitelem, na jehož pojetí vztahu člověka a techniky se zaměříme, bude José Ortega y Gasset. Dovolím si na tomto místě krátké přiblížení jeho osoby. Narodil se 9. 5. 1883 v Madridu, kde také po dvaasedmdesáti letech (18. 10. 1955) umírá. Během života se věnoval filosofii, politice a esejistice. Doktorát z filosofie získal na Universidad Complutense de Madrid. Studoval také v Německu, konkrétně v Norimberku, Kolíně nad Rýnem, Lipsku, Berlíně a v Marburgu.

Často je označován za představitele filosofie života, avšak jeho záběr je mnohem širší. Jeho nejznámějším dílem je kniha *Vzpouřa davů* z roku 1930, v níž podával kritiku moderních politických systémů, které vytváří davového člověka. Typickým pro něj je jeho esejistický styl psaní, který se může zdát složitým na interpretaci, neboť mnohdy nedbá přísné terminologické přesnosti. To ovšem není zásadní překážkou pro porozumění některým jeho myšlenkám.

Pro nás je zejména důležitý jeho přednáškový cyklus nazvaný v originále „*Meditación de la técnica*“, přeloženo do češtiny jako „*Úvaha o technice*“. Sám kurz nesl název „*Co je technika*“.¹² Tyto přednášky pronesl Ortega y Gasset v roce 1933 na Letní universitě v Santanderu, knižně pak vyšli až v roce 1939 v Buenos Aires. Tyto přednášky patří k jedněm z prvních filosofických prací, které se tématu techniky a jejího významu pro člověka explicitně věnují. Nyní bych bez dalšího přešel k jejich shrnutí, komentáři a výkladu.

2.1. Technika jako (bytostné) určení člověka

V úvodu k přednáškám, jež nese podtitul „Univerzita a technika“, a který byl nalezen až v autorově pozůstalosti a nebyl součástí prvního vydání z roku 1939, nalezneme hned na začátku větu, která je sama desideratem a trestí celého přednáškového cyklu. Jedná se vlastně o základní tezi, již autor bude po zbytek přednáškového cyklu demonstrovat a dokazovat:

„Bez techniky by člověk neexistoval a nikdy by existovat nemohl. Nic víc a nic méně.“¹³

¹² ORTEGA Y GASSET, José. *Úvaha o technice*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. S. 12 (pozn. 2.).

¹³ Tamtéž.

Hned první věta úvodu je záměrně provokativní, neboť Ortega y Gasset dále píše o tom, jak univerzita zanedbává roli techniky v moderním světě. Je to přece pod úroveň tak starobylé a vznešené instituce, aby pojednávala o jakémisi „nečistém řemesle“ oboru technického.¹⁴ Na univerzitách se o technice nemluví vůbec – ba ji učitelé z půdy university vylučují, asi z přesvědčení, že technika se dotýká pouze partikulárních a sekundárních složek života, kterými se někdo zabývat musí, ale netýkají se života člověka jako celku.

Technice jsou vyhrazeny speciální školy, kde se vyučuje její funkční charakter, její působná role a přímé praktické využití – jak techniku tvořit, jak ji ovládat, aby sloužila našim záměrům. Je to tedy jen jedna z mnoha složek člověka, která sama vedle ostatních a „vznešenějších“ složek neobstojí. S tím však O. y G. docela nesouhlasí; technika není jen nějakou partikularitou lidského života, jak jsme mohli slyšet už z úvodní věty, která neříká nic víc a nic míň, než že technika je samotnou podmínkou možnosti lidského života. Patří mezi hlavní složky lidského života, které dotváří samotný *úděl* člověka.¹⁵ Na jedné straně jsou technické školy, které se věnují praktické aplikaci techniky ať už za účelem napomáhání vědeckému výzkumu nebo k přímému použití v našich každodenních životech. Na druhé straně jsou university, které se tomuto tématu věnovat nechtějí, protože člověk je přece víc než jen bytost užívající nástroje. To, že člověk je víc než jen zvíře ovládající nástroje, a přece je technický autor říká, již v oné větě, kde klade techniku jako lidský úděl. To však nevidí ani univerzita, která si nepoloží tu jí zásadně příslušející otázku: „co *je* [technika]“. A nevidí to ani technické školy, kterým to nelze brát za zlé, protože není v jejich kompetenci *myslet* to, co dělají. A proto se autor vydává na tuto cestu, na níž nám chce ukázat, co to znamená, že člověku je v technice dán jeho úděl.

Nadto všechno O. y G. vadí, že univerzita se dobrovolně staví do role instituce, která je naprosto odtržená, od záležitostí běžného a každodenního života, jako by si ona řešila u sebe své a pak také nechala život za jejími zdmi plynout. Podle O. y G. by se univerzita měla začít zabývat technikou právě proto, že představuje pro běžný život zvláštní a závažný problém; technika totiž dodává již hotové věci, jimž skutečně co do ustrojení rozumí jen několik na slovo vzatých expertů, ale jinak jim nikdo přes bezbřehé používání a spotřebovávání nerozumí, protože se již člověk na jejich výrobě a zhotovení nepodílí.¹⁶ To má

¹⁴ Tamtéž, s. 13.

¹⁵ „Nikdo nemůže pochybovat o tom, že už před dlouhým časem se technika zařadila mezi nevyhnutelné podmínky lidského života, a to takovým způsobem, že nynější člověk by bez ní nemohl existovat, ani kdyby chtěl. Je tedy dnes jednou z nejdůležitějších dimenzí našeho života, jednou z hlavních složek, které tvoří náš úděl.“ Tamtéž.

¹⁶ „Právě pokrok techniky dnes dovoluje to, že je nám dáván nespočet hotových věcí, které si dřív musel každý udělat nebo se musel přinejmenším na jejich zhotovení podílet.“ „Dnes [...] nevidáme, jak fungují odpovídající

za následek to, že lidský život je čím dál více závislý na určitých technických prostředcích a aktech, které jsou však nejasné a neprůhledné.¹⁷ Proto může O. y G. napsat „... průměrnému člověku se dnes jeho život stal méně průhledným, než jaký pro něj býval v dřívějších časech. Technika, jejímž posláním je, aby člověku řešila problémy, se zčistajasna sama stala novým a obrovským problémem.“¹⁸

Nyní je však třeba se více analyticky podívat na to, jak se technika dostala do role řešitele problémů, který ve své nejrozvinutější fázi problémy způsobuje. Dostáváme se tedy na samotný začátek pojednání, kde se počíná analýza fenoménu techniky.

2.2. Člověk a jeho potřeby

Jak se to tedy má s technikou? O. y G. dochází k technice přes člověka. Nejprve analyzuje člověka, jeho žití, a hlavně jeho potřeby, které se nám nejlíže odhalují v situacích nedostatku, jakými jsou např. hlad či pocit chladu, kteréžto skutečnosti staví člověka před možnost vlastního zániku, smrti. Avšak člověk usiluje o přežití a autor zdůrazňuje, že se nejedná v případě člověka jen o nějaký pud sebezáchovy. Ten totiž danou záležitost nevysvětluje, protože pud je podle O. y G. „temná idea“ a člověk navíc nežije výhradně ze svých pudů, ale má „reflexi a vůli, které zpětně působí na pudy“.¹⁹ Člověk spíše žije proto, že žít *chce*. Autor si je vědom, že se zde pohybuje na pomezí banality, avšak na tomto místě ještě není analýza lidských potřeb rozpracována natolik, aby bylo hned možné odpovědět na otázku proč vlastně člověk chce žít, proč se raději udržuje při životě, než aby zahynul. Pro O. y G. je tato lidská vůle k žití faktem a my si musíme prozatím vystačit s tím, že člověk prostě uspokojuje své potřeby, protože bez jejich naplnění by zemřel, což nechce, jelikož *chce* žít. Uniknout svému zániku skrze uspokojení svých potřeb člověk cítí jako *nutnost*.

Jak můžeme vidět, samotné potřeby vznikají z toho, že člověk chce žít, avšak samotné uspokojení potřeb není nikdy nijak nasnadě. Uspokojování potřeb vyvolává jiné a další potřeby, které je nutno vynaložit k uspokojení druhých. Potřebuje-li se člověk najíst, aby zůstal na živu, musí vyvinout úsilí, jehož minimálním projevem je např. přemístění se za potravou, která by jej nasýtila. Potřeba nasycení, která se zdá být nutnou, proto aby nedošlo

techniky; většina z nich je totiž neviditelná, čímž chci říci, že podívaná na ně neodhaluje jejich skutečnost, nečiní ji srozumitelnou.“ Tamtéž, s. 14.

¹⁷ Např. téměř každý má dnes mobilní telefon, ale jen málokdo je schopen vysvětlit, jak funguje, natož jej vyrobit.

¹⁸ Tamtéž, s. 15.

¹⁹ Tamtéž, s. 19.

k smrti hladem, vytváří nutnost přemístění. Přemístění zde vzniká jako jakási zvláště zprostředkující potřeba či dokonce nutnost.²⁰ Je to nutnost vyvolávající repertoár činností vedoucí k uspokojení dané potřeby. Jinými slovy uspokojování potřeb produkuje další potřeby

U termínů potřeba a nutnost se na chvíli zdržíme, protože autor je používá chvílemi téměř zaměnitelně, aby však mohl posléze ukázat jejich podrobnější určení. Nouze klade člověka před možnost vlastního zániku – jelikož ale člověk chce žít, pociťuje ony *potřeby* jako podmínky k životu *nutné*. Důležité zde je vidět to, že z potřeb se najednou stávají nutné podmínky života. Podle O. y G. je žití původní nutností, která podmiňuje všechny ostatní subjektivně pociťované nutnosti čili potřeby – jíme, abychom nehladověli, tedy abychom žili, zahříváme se, abychom neumrzli, tedy žili. A proč člověk žije? Protože tak chce. Potřeby jsou potřebami kvůli životu, který je potřebou potřeb, nutností a podmínkou všech potřeb. Tato nutnost žití je podle autora vytvořená aktem vůle a je pro něj faktem, který dále nerozpracovává.²¹

Pro tuto faktickou a volní nutnost žít je ale člověk schopen vyvinut obrovské úsilí. Člověk je schopen uspokojit své potřeby i tehdy, když mu je příroda a okolní podmínky neposkytují. V tomto se podle autora liší člověk od zvířete, které se klidně život vzdá, není-li mu bezprostředně dána možnost k uspokojení svých potřeb. Naproti tomu člověk se tváří v tvář nedostatku oddává činností, které mají záměrně vést k určitému cíli v podobě zajištění svých potřeb; jinými slovy člověk jedná, aby žil. Je to však naprosto odlišný způsob jednání, než kdyby prostě žil „apolausticky“ a byl tak jen průchodem naplnění životně nutných potřeb. Člověk se oddává činností, při nichž musí potlačit zvířecí či pudové pnutí, které bez ohledu hledá způsob, jak naplnit právě naléhající potřebu.

Člověk má totiž podle O. y G. jednu schopnost, kterou se liší od zvířete a nemyslí si, že je to toliko jen rozdíl v rozumu. Člověk totiž vedle činností vedoucích přímo k uspokojení svých potřeb má tzv. druhý repertoár činností, které rovněž vedou k uspokojení potřeb, ale způsobem spíše negativním a zprostředkujícím. Tento druhý repertoár činností, do něžž spadá veškeré obstarávání a hospodaření závisí na *zdržení se a odhlédnutí* od právě naléhající nouze

²⁰ „Uspokojování těchto potřeb přitom zpravidla vytváří další potřebu: potřebu přemísťování se, putování, tj. překonávání vzdáleností; a protože nám občas záleží na tom, aby se toto překonávání dělo ve velmi krátkém čase, musí člověk překonávat také čas, zkracovat jej, získávat je. [...] Budeme-li takto pokračovat, s trochou trpělivosti dojdeme k definici systému potřeb, na něž člověk naráží. Zahřátí, výživa, přemísťování se atd. jsou repertoárem činností, jimiž člověk zajisté disponuje, na něž naráží stejně jako na své potřeby, jimž vyhovuje.“ Tamtéž, s. 19-20.

²¹ „Je to nutnost vytvořená aktem vůle, aktem, jehož smysl a původ nadále necháme stranou a vyjdeme z něj jako z holého faktu.“ Tamtéž, s. 20.

v podobě nenaplněné a neuspokojené potřeby.²² Na rozdíl od člověka se zvíře nemůže od svých potřeb, od naléhání životní nutnosti odpoutat, avšak zvíře subjektivně nepocítuje tyto podmínky naplňování životně nutných potřeb jako něco nutného, jelikož kvůli své biologicko-organické konstituci nezná nic jiného. Byl-li by člověk všech svých potřeb zbaven, věděl by, jak s nabytým časem naložit, protože se jeho život s těmito potřebami nekryje. Proto člověk svůj život nezakládá na těchto potřebách a nevykládá se z nich, ale musí se jim podvolit, protože mu jsou vnuceny:

„...zatímco všechny ostatní bytosti jsou ve shodě se svými objektivními podmínkami – s přírodou nebo s okolností – člověk s nimi ve shodě není, nýbrž je čímsi cizím, odlišným od své okolnosti; avšak hodlá-li v ní být a pobývat, nezbyvá mu než přijmout podmínky, které mu tato ukládá. To se mu projeví jako negativní, donucovací a svízelné.“²³

Pracuje se zde s novým termínem, kterým je *okolnost*. Autor jej zde nevysvětluje, ale jedná se o termín pro něho zásadní, bez kterého nelze u něj myslet člověka. Pokusím se v krátkosti vysvětlit o čem jde. Termín okolnost (španělsky *circunstancia*) je tradičně uváděn jednou větou z Meditací o Quijotovi: „Já jsem já a moje okolnost, a když ji nezachráním, nezachráním se ani já.“²⁴ Nejčastěji je citována pouze první půlka věty a druhá se vynechává. Okolnost označuje v nějakém smyslu novověký sebekladoucí se subjekt, který ovšem nemá být myšlen izolovaně od světa, od toho, co jej dotváří. Jako základ si ono „já“ samo nevystačí. Člověka máme myslet komplexněji, tzn. i v souvislosti toho odkud a z čeho vyrůstá, a do čeho zarůstá, čímž je pro Ortegu y Gassetu okolnost. Okolnost vlastně označuje jedinečnost podmínek, prostředí a konstitučních prvků každého individuálního života. Některé okolnosti jsou sdílené (např. jazyk, tradice, kultura atd.) a některé opravdu velmi jedinečné (rodinné zázemí, osobní vztahy atd.) Okolnost je v zásadě soubor toho, co specificky určuje člověka jakožto individuum. Je to třeba ale chápat širěji a totiž nejen jako to, co člověka předurčuje, ale i jako to, co mu specifické možnosti toho jak a kým být otevírá. Přitom v chápání okolnosti nejde o to chápat celek, neboť myšlenka okolnosti vzniká v reakci na neschopnost v moderní době celek uchopit. Místo toho musíme každou individualitu uchopit v její specifčnosti. Proto člověk v moderním světě nehledá jen místo pro sebe, své já, ale i pro svou

²² „... tento druhý repertoár [...] předpokládá [...] schopnost přechodně odhlédnout od těchto životních naléhavostí, oprostít se od nich a zůstat volný k tomu, aby se člověk mohl zabývat činnostmi, které samy o sobě nejsou uspokojením potřeb.“ Tamtéž, s. 21.

²³ Tamtéž, s. 22.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditace o Quijotovi*. Vyd. 1. Brno: Host, 2007. S. 20.

okolnost, jež je s naším já vždy bytostně provázána.²⁵ Tuto svou okolnost musí člověk zohlednit, aby se od ní mohl i ve vzácných případech odpoutat, což je důležité pro fakt techniky.

Člověk je tedy podle O. y G. bytost, která má tu schopnost, že může odhlédnout od své bezprostřední situovanosti, vystoupit ze své okolnosti. Kam ale člověk vystupuje ze své okolnosti, která je do určité míry determinuje v čase a prostoru? A jak? Vystupuje do sebe. Do pohroužení a do soustředěné tvorby, která překračuje přirozenost, přetváří ji a uskutečňuje cosi mimo-přirozeného: „...člověk zřejmě není svou okolností, je do ní pouze ponořen a v některých momentech z ní může vystoupit a vejít do sebe, stáhnout se, pohroužit se do sebe, a jen sám sebou se zabývat věcmi, které nejsou přímou a bezprostřední odpovědí na imperativy či potřeby jeho okolnosti. V těchto mimopřirozených nebo nadpřirozených momentech pohroužení, stažení do sebe, vynalézá a uskutečňuje onen druhý repertoár aktů: rozděluje oheň, staví dům, obdělává pole a konstruuje automobil.“²⁶

Zde se již blíže dostáváme k záležitosti techniky. Ono výše zmiňované zabývání se věcmi osvobozené od bezprostředního naléhání životní nutnosti, ony mimopřirozené akty – to je pro O. y G. základem toho, co tvoří techniku. Technika je zprvu tvořena *technickými akty*. Tyto tzv. technické akty sdílejí společnou strukturu – technický akt obnáší znalost postupů, jež vedou k získání toho, co potřebujeme, ale co se nám zrovna v přírodě či okolnosti nedostává. Je to způsob vytváření nástrojů, které nám dovolují opatřit si to, čeho si žádáme.²⁷ Bližší určení však ukazuje, že se jedná o akty, které modifikují přírodu či okolnost tak, aby v ní bylo to, co v ní není bezprostředně dostupné, ale co je vyvoláno potřebou jako to zrovna potřebné a co nám příroda jako potřebu vnucuje. Člověk na takto vnucené potřeby reaguje tím, že přírodě vnucuje změnu, která by vyhověla naplnění jeho potřeb.

„Toto jsou akty technické, specificky lidské. Jejich celkem je *technika*, kterou můžeme jistě definovat jako přeměnu, kterou člověk vyvolává v přírodě s ohledem na uspokojení svých potřeb. Tyto, [...] jsou tím, co příroda vnucuje člověku. Člověk odpovídá tím, že zároveň vnucuje změnu přírodě. Technika je tedy energickou reakcí proti přírodě a okolnosti, která vede k tomu, že je mezi nimi a člověkem vytvořena nová příroda, rozprostraněná nad tou původní: nadpříroda.“²⁸

²⁵ „Pro svou okolnost – takovou, jaká je právě ve své omezenosti a jedinečnosti – musíme nalézt odpovídající místo v obrovské perspektivě světa.“ Tamtéž, s. 19.

²⁶ ORTEGA Y GASSET, José. *Úvaha o technice*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. S. 22.

²⁷ Tamtéž, s. 23.

²⁸ Tamtéž, s. 23.

Takto zní první zevrubná definice techniky u Ortegy y Gasset. Je důležité povšimnout si a podržet v paměti jednotlivé kroky, které vedly k této první syntéze: člověk je bytost přírodní, která se vymyká svou vůlí žít. Podléhá sice přírodnímu nátlaku, který se mu subjektivně jeví jako potřeby, avšak těm čelí ne tak, že je bezprostředně naplňuje a uspokojuje, ale tak, že od nich odhlíží, aby si vytvořil prostředky, jimiž může spolehlivě zrušit jejich negativní naléhání na člověka. Tyto prostředky se projevují v nalézání a uplatňování specifických postupů, které umožňují měnit přírodu či okolnost tak, aby vyhovovala nárokům člověka, jež jsou v něm coby potřeby vyvolávány přírodní nutností. Co zbude po vytvoření této příznivější podoby přírody nazývá tu autor *nadpřírodou*. Zkratka: „technika je přeměnou přírody, jež nás činí potřebnými“.²⁹

2.3. Potřeby a blahobyť

Tím však analýza lidských potřeb není zcela u konce. Dosud se ve výkladu lidské potřeby kryly s tím, co je pro člověka bytostně nutné k přežití, a tudíž se v tomto smyslu kryjí s potřebami animálními (potrava a teplo), nebo by se dalo mluvit o potřebách tělesných či biologických. Hlavní rozdíl ale tkvěl v tom, že zatímco zvíře nátlaku životní nutnosti přitakává, člověk od něj odhlíží, aby takový nátlak eliminoval pomocí techniky. Avšak lidský život, jak už bylo jednou naznačeno, se nekryje s tím zvířecím. Zvíře se na své prostředí adaptuje, zatímco člověk adaptuje prostředí vůči sobě.³⁰ O. y G. opět zdůrazňuje, jak je toto uspořádání pro člověka bytostně určující.³¹ Obojí přístup k přírodě, ať už lidský nebo zvířecí, je však stále reakcí vůči prostředí a podmínkám v něm panujícím a vůči potřebám, které v nás přírodní nutnost vyvolává. Jenomže tím, že nás technika zbavuje bezprostřední závislosti na přírodě či okolnosti, nás zároveň uvolňuje pro věci a záležitosti *nepotřebné*. O. y G. to prezentuje na historických, antropologických, etnologických a archeologických podkladech – nálezy toho, že lidé již odpradáвна užívali omamné látky nebo pradávny původ hudby (co bylo dřív – luk nebo smyčec?). Zkratka, že lidé se odpradáвна věnovali i tomu, co není vyvoláno jakožto reakce na naléhání životní nutnosti. Tím se však zde podrobněji zabývat

²⁹ Tamtéž.

³⁰ „[...] člověk díky svému technickému nadání dosahuje toho, že se kolem něho vždy najde to, co je nutné – vytváří tedy novou, příznivější okolnost, a segreguje, abychom tak řekli, nadpřírodu, zatímco přírodu přizpůsobuje svým potřebám. Technika je opakem adaptace subjektu na prostředí, neboť je adaptací prostředí na subjekt. [...] jedná [se] o pohyb v opačném směru oproti všem pohybům biologickým.“ Tamtéž, s. 24.

³¹ „Člověk bez techniky, to jest bez reakce proti prostředí, není člověkem.“ Tamtéž.

nebudeme a podíváme se rovnou na to, co z toho vyvozuje pro záležitost vztahu člověka a techniky.

O. y G. se na tomto místě snaží prokázat, že tyto takřikajíc z hlediska životní nutnosti nepotřebné činnosti vedoucí k povznesení, ne-li až k stavům extatickým, nejsou pro člověka druhořadé v tom smyslu, že se jimi člověk může zabývat jen tehdy, až budou jeho bazální potřeby bez dalšího uspokojeny. Pojem lidské potřeby se zde rozšiřuje – už nezahrnuje pouze to k životu nezbytně nutné, ale i to, co je z hlediska života nadbytečné. A nejen to. O. y G. totiž tvrdí, že se nedá přesně rozhodnout, které potřeby jsou nezbytně (apriori!) nutné a které nadbytečné, neboť člověk vykazuje i v naplňování svých základních potřeb nesmírnou versatilitu (cvik, otužování, dieta, askeze atd., ale např. i rozmanitost životních prostředí, okolností, v nichž člověk žije). O to větší potíže má často člověk tehdy, má-li se vzdát věcí nadbytečných, a to do té míry, že člověk se raději vzdá života samého než toho, co k životu nutně nepotřebuje. O. y G. z toho vyvozuje, „že lidská touha požití [...] je neoddělitelná od touhy po blahobytu.“³² Dostává se nám do zorného pole nový termín – *blahobyť*. Ten bude třeba nyní zachytit a vyložit.

„Blahobyť, nikoli bytí³³ je pro člověka zákl. potřebou, nutností všech nutností.“³⁴

Pojetí lidských potřeb se obohatilo, ale zároveň jaksí obrátilo. Sám autor zde mluví o paradoxu. Zatímco předtím to byla příroda, která podmiňovala lidské potřeby vyplývající z života pojatého jakožto nutnost nutností, které člověk čelí tak, že ji eliminuje pomocí techniky. Nyní se základní podmínkou lidského žití stává potřeba nadbytečného, kterou autor fixuje pod pojmem „blahobyť“. K tomu autor dochází úvahou, že ony základní životně nutné potřeby jsou nutné jen potud, pokud je nutné pro člověka žít a že člověk žít opravdu chce. Avšak žije-li člověk pak vždy usiluje o blahobyť – „pouze to mu připadá potřebné a všechno ostatní je potřebou pouze do té míry, do jaké umožňuje blahobyť. Proto je pro člověka potřebné pouze to, co je objektivně nadbytečné.“³⁵ Tím O. y G. myslí, že je-li nějakým způsobem člověk nucen k životu, který jen podléhá nátlaku životní nutnosti, nevnímá tento život za plnohodnotný, dokonce jej nevnímá jako život hodný žití a raději umírá, než aby žil

³² Tamtéž, s. 25.

³³ Nutno podotknout, že slovem „bytí“ zde O. y G. myslí něco jako „pouhé existování“ či „pouhé žití“, „přežívání“ v běžném slova smyslu. Termín nijak ontologicky ani existenciálně nezatěžuje.

³⁴ Tamtéž, s. 26.

³⁵ Tamtéž.

jako zvíře. Ve výsledku tyto životní nutnosti pro něj už nejsou potřebami, neboť potřebou se mu stává blahobyť, o nějž hlavně usiluje. Ba právě ona přírodní nutnost se stává nutností jen kvůli přebytku a blahobyti, protože člověk o samotné žití usiluje kvůli blahobyti – „člověk je živočich, pro nějž pouze nadbytečné je potřebné.“³⁶

Proč autor rozšiřuje pojem lidských potřeb, z nichž se stává usilování o blahobyť, když má být řeč o technice? To celé proto, že ono nadbytečné, které se stává skutečnou motivací a cílem lidského života, tvoří lidé pomocí techniky.³⁷ Podle O. y G. jde člověku totiž v první řadě o dobrý život, který se mu kryje s pojmem blahobyti. Autor jde však ještě dál a řekne, že „člověk, technika a blahobyť jsou koneckonců synonyma.“³⁸ Tento výrok, prozatím velmi kryptický, nás má minimálně upozornit na to, že souvislost těchto tří (člověka, techniky a blahobyti) je nějakým bytostným způsobem vzájemně k sobě váže, ale zároveň je něčím zvláště složitým a problematickým. Autorovi však stačí abychom zatím jen přijali to, že lidské potřeby jsou funkcí blahobyti. Tím se nám však do záležitosti, o níž jde dostává opět problém nepřeborné rozmanitosti, která nějak v lidských potřebách panuje, avšak nyní se nově váže k blahobyti. Různí lidé totiž za blahobyť považují různé věci³⁹ – a nejedná se zde o pouhý relativismus, ale je nutné to myslet v souvislosti pojmu *okolnosti*.

O. y G. však touto myšlenkou variability blahobyti pro člověka získává i pro techniku modus variability a možnosti. Dalo by se říci, že kolik druhů blahobyti, tolik druhů odpovídajících technik. Pro techniku se tímto však získává jeden další podstatný fakt – technika není ničím neutrálním, ale je závislá na určitém systému potřeb. Tím je osvětleno to, že variabilita techniky se neproměňuje pouze v prostoru napříč různými kulturami, ale také v čase. Blahobyť odpovídá určité okolnosti, již odpovídá určitá technika. Naproti tomu život v biologickém smyslu nemá takovouto variabilitu – každý živočišný druh má svůj životní okruh jasně vymezen. Člověk se vymyká tím, že má ponětí o sobě a představu o životě, které přetavuje do podoby budování blahobyti, tedy shánění se po životě takovém, jakým *by být měl*, ale ještě není. Proto nikam nevede, bere-li se technika jako nezávislá entita, která směřuje po trajektorii pokroku k jedinému cíli – to by znamenalo, že odpovídá jednomu absolutnímu pojetí lidských potřeb. To je ovšem podle výše nastíněných úvah nemyslitelné.

³⁶ Tamtéž.

³⁷ „Technika je produkcí nadbytečného: at' dnes, nebo v paleolitu.“ „Člověk je však člověkem proto, že existovat pro něj znamená v první řadě a vždy blahobyť; proto je *a nativitate* technikem, tvůrcem nadbytečného.“ Tamtéž, s. 27.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ „Na jedné straně jsou fakiři a asketové; a na druhé straně lidé smyslní a požitkáři.“ Tamtéž, s. 28.

2.4. Úsilí šetřit úsilí – vynalezený život

Postup přednášek na chvíli naruší krátká autorova úvaha, která se dá zkráceně vyložit, jako obava ohledně soudobé techniky – v zásadě se O. y G. snaží říct, že její naprostá převaha (tj. všudypřítomnost v každodenním životě) je zároveň její největší slabostí. Sice zabezpečuje člověka a dodává mu jistoty, ale právě pro toto zajišťování je člověk slepý pro hrozby, které technika svou efektivitou zakrývá. Tímto se však ve větší šíři autor nechce zabývat, avšak my se k tomu později ještě vrátíme.

O. y G. shrnuje poslední kroky: „1) Není člověka bez techniky. 2) Tato technika se v nejvyšší míře různí a je mimořádně nestálá v závislosti na tom, jakou (a kolikerou) ideu blahobytu člověk v té které chvíli zrovna má. [...] 3) Jinou otázkou je, zda ve všech minulých technikách není společné torzo, které postupně akumulovalo jejich objevy, a to dokonce i skrze početné zániky, kroky zpět a ztráty.“⁴⁰ Zatímco první dva body opravdu shrnují, co bylo dosud o technice řečeno, pak bod třetí již předbíhá postup přednášek a hraje si s myšlenku jakéhosi absolutního pokroku techniky, který postupuje stále vpřed i přes chvilkové výpadky v konkrétních kulturách a dějinných epochách. Druhý bod však mluví ještě o rozmanitosti technik, které se liší podle specifických pojetí života a představ o blahobytu. Než však autor přejde k podrobnějšímu výkladu specifických podob techniky, chce ještě podrobněji vymezit techniku jako takovou, tedy takové rysy, které budou všechny konkrétní podoby techniky sdílet.

Připomíná se, že technické akty nevedou k přímému uspokojení oněch potřeb (tím se míní jak základní animální potřeby, tak nadbytečné potřeby lidské), protože v technických aktech člověk usiluje nejprve o vytvoření specifických podmínek, díky nimž je uvolněn pro tvoření a další druhy jednání. O. y G. píše, že člověk má uvést „v chod program činností, které nám umožní: 1) Zajistit uspokojení potřeb, přinejmenším těch nejzákladnějších. 2) Dosáhnout tohoto uspokojení s vynaložením minimálního úsilí. 3) Vytvořit zcela nové možnosti zhotovování předmětů, které nejsou v přirozenosti člověka...“⁴¹ Vynecháme-li nyní bod třetí, pak se o technice nyní říká to, že slouží k ušetření úsilí, které jinak člověk musí vynakládat k uspokojení svých potřeb (ať už nutných nebo nadbytečných), a toho dosahuje tím, jak jsme psali výše, že proměňuje své prostředí, přizpůsobuje svou okolnost *k obrazu svému*. Člověk si tedy technikou, resp. technickými akty usnadňuje práci – vynakládá úsilí pro

⁴⁰ Tamtéž, s. 30.

⁴¹ Tamtéž, s. 31.

to, aby úsilí ušetřil: „...technika je úsilím o úsporu úsilí nebo, jinak řečeno, tím, co děláme, abychom se zcela nebo aspoň zčásti vyhnuli zaneprázdnění, které si na nás zprvu vynucuje okolnost.“⁴² A toto zbavování se zaneprázdnění není něčím nahodilým, nýbrž je to přímý a účelný důsledek technického jednání, které je samo vyvoláno snahou o ušetření úsilí.⁴³

Něco podobného zde už jednou zaznělo, že technika umožňuje prázdeň, osvobození od zaneprázdnění, uvolnění od životní nutnosti. Autor se ale na konci těchto analýz ptá, co člověk udělá s takto nabytým časem? K jakému „uvolnění pro“, povede jeho „uvolnění od“? Čím vyplní svůj život zbavený podrobenosti životní nutnosti, avšak naplněn nevyužitým úsilím? Z předešlých úvah se nám ukazuje to, že by nežil právě tím čistě požívacím životem, který pouze pokrývá základní potřeby a od kterého se právě určitým způsobem osvobodil. A je-li tato „biologická“ forma života člověku nějak přirozeně dána, pak člověk, který si přece tvoří mezi sebou a přírodou slupku nadpřírody, bude vytvářet oproti „přirozenému“ životu cosi jako život „nadpřirozený“. O „nadpřirozeném životě“ sice autor explicitně nepíše, avšak píše o tom, že člověk využívá nastřádané úsilí k *vynalezení života*, který je teprve vlastním životem lidským. Člověk se neřídí tím, že prostě přežívá, ale tím, že hledá život hodný žití, což autor nazývá blahobytem.⁴⁴

2.5. Lidský program

Otázka je nasazena znova: co je člověku vlastní, co je na člověku to lidské? Autor se obává, že totiž to, po čem se tážeme, stále příliš utkvívá ve sféře samozřejmosti, a tudíž se našemu tážení záležitost techniky zásadním způsobem skrývá. Zatímco dosud autor vedl svůj výklad techniky skrze úvahu o povaze lidských potřeb, pak nyní otázku po technice opět nasadí u člověka, ale ze strany jiné a začne se ptát na to, co je pro něj vlastně příroda, svět a okolnost – tedy to, na co potřeby reagují.⁴⁵

Autor předkládá tři úvahy o vztahu člověka a světa, v němž se vyskytuje, přičemž vychází z premisy, že člověk je jsoucno, které pokud chce existovat, musí přijmout to, že

⁴² Tamtéž, s. 31.

⁴³ „[...] každá technika vede k úspoře zaneprázdnění, a to nikoliv nahodile nebo jako výsledek, který se objevuje při technickém aktu, nýbrž právě tato snaha o úsporu námahy je tím, co podněcuje techniku.“ Tamtéž. s. 32.

⁴⁴ „Neboť člověk, chce-li existovat je nucen existovat v přírodě, pohroužen do ní, [...] jenže člověk si přírodu upravuje, aby tento život omezil na minimum, aby nemusel dělat to, co dělá zvíře. V prázdném místě, které zůstalo po překonání jeho zvířecího života, zůstává člověk volný pro řadu činností [...], které mu nejsou uloženy přírodou, nýbrž které si pro sebe sám vymýšlí. A právě tento vynalezený, vymyšlený život [...] je tím, co člověk nazývá lidským životem, blahobytem.“ Tamtéž.

⁴⁵ Tyto tři termíny pro O. y G. splývají. Níže budou popsány jako lidské interpretace toho, s čím se člověk setkává.

existuje v jsoucnu jiném čili ve „světě“.⁴⁶ Podle autora jsou možné tři formy takového vztahu člověka a světa. V první verzi je příroda/svět neustálou příležitostí, což by v posledku vedlo k tomu, že bytí člověka by bylo ve shodě s bytím světa a člověk by neměl nic jako potřeby a touhy, protože tužba by byla totožná s jejím uspokojením. Druhá verze světa je naprosto opačná – svět představuje pouze překážky, z čehož plyne, že samotná existence člověka by nebyla ani možná. Poslední třetí možnost je ta, která odpovídá skutečnosti: svět sestává ze spleti překážek a příležitostí.⁴⁷ Autor v této souvislosti píše o zvláštním ontologickém statutu člověka.⁴⁸

Z této dvojakosti, v níž vystupuje svět pro člověka v jeho existování, je dán impetus jeho snažení a usilování. Jeho existence má tedy bytostně rys aktivity. Skrze příležitosti nachází možnosti pro své existování, ale kvůli překážkám musí být ostražitý. Z této kombinace hledání příležitostí a vyhýbání se překážkám je lidské existenci vtiskáván charakter *usilování o existenci*.⁴⁹ Z toho plyne, že lidská existence je spíše *možností*, než skutečností a v tom smyslu je spíše něčím nejsoucím (jsoucím v potenci) než „skutečně“ jsoucím (jsoucím v aktualitě). To celé je dáno tím, že člověk sám je dvojjaký – zpola vyrůstá z přírody, avšak z druhé půlky z ní vyčnívá do *mimopřirozena*.⁵⁰ V této rozpolcenosti je pro člověka ovšem důležitější ona jeho mimopřirozená složka, v níž nachází a vytváří to, co považuje za sobě vlastní a potud lidské. Obdoba této myšlenky zazněla již při výkladu blahobytu, který stál proti přírodním potřebám, které byly vyvolávány životní nutností, avšak člověk tuto přírodní část své bytosti nepovažoval za tu skutečně vlastní. V tom, co překračuje „přírodní“ omezení vlastní bytosti nachází člověk to genuinně lidské. A to mimopřirozené spočívá právě v možnosti se realizovat, v tom, co má být teprve realizováno, avšak zatím zde

⁴⁶ Tato úvaha je velice zarážející. O Ortegovi y Gassetovi je známo, že jedním z filosofických současníků, se kterým se vyrovnával byl Martin Heidegger. V roce přednesení této přednášky tomu bylo 6 let od vydání *Bytí a času*, které dostalo Heideggera do středu pozornosti tehdejší filosofie. Ačkoli se sám Heidegger stavil později ke svému nejslavnějšímu dílu kriticky, některé myšlenky však přetrvaly. Nevím nakolik byl O. y G. s *Bytím a časem* obeznámen, ale úvaha o člověku jakožto jsoucnu, které se vyskytuje ve světě, jako v jiném jsoucnu, bije do očí, neboť se zdá, že odmítá nebo nechápe jednu ze základních premis *Bytí a času* – totiž, že člověk se nikdy ve světě jenom nevyskytuje a jeho bytí ve světě nemá podobu stání jednoho jsoucnu v druhém, neboť pobyt (člověk) ani svět nejsou pouhá výskytová jsoucnu.

⁴⁷ Tamtéž, s. 34–35.

⁴⁸ „Tento podstatný fenomén, možná nejpodstatnější ze všech – totiž: že naše existování spočívá v obklopení příležitostmi stejně jako překážkami –, dává svůj zvláštní ontologický charakter skutečnosti, kterou nazýváme lidským životem, bytím člověka.“ Tamtéž, s. 35.

⁴⁹ „Protože však [člověk] nachází příležitosti, je jeho existence možná. Jelikož se ale shledává také s obtížemi, s překážkami, je tato možnost neustále narušována, popírána, ohrožována. Z toho plyne, že existence člověka, jeho pobývání ve světě, není pasivním pobýváním, nýbrž že člověk musí usilovně a neustále bojovat s překážkami, které odporují tomu, aby se jeho bytí ve světě ubytovalo.“ Tamtéž.

⁵⁰ „[...] člověk je současně přirozený a mimopřirozený – jakýsi ontologický kentaur...“ Tamtéž.

je přítomno jen jako možnost. O. y G. v této souvislosti píše o „nároku na bytí“ a „projektu života.“⁵¹

Člověk sám je tedy pojat jako takovýto „nárok na bytí“ a „projekt života“, neboť je to on, kdo život prostě jenom nežije jako zvíře, ale pro sebe si svůj život vynalézá. Člověk mezi příležitostmi a překážkami vytváří svým úsilím možnost seberealizace. Zde je opět třeba zdůraznit, že jde o možnost, program⁵² a zároveň o jakési *sebeprojektování* se. Jiným slovy jde o to, že člověk není jen nějakým jsoucnem, které bychom mohli uchopit v tom, čím a jak zrovna je. Jeho bytí spočívá i v jakémisi nebytí, neboť primárně je tím, čím se teprve *stává*.⁵³ Proto je člověk nejen možností, ale i úsilím a stáváním se samotným. Je vlastním nárokem na život, nárokem volit a vynalézat si život podle světa, přírody a okolnosti, které jsou v zásadě jen onou spletitou sítí překážek a příležitostí.⁵⁴ Avšak je-li pro člověka, který je nárokem, něco překážkou nebo příležitostí, se odvíjí od povahy jeho nároku, z něhož je to, s čím se setkáváme, určováno jako příležitost nebo překážka. Tímto chce O. y G. vysvětlit, čím je dáno, že je svět nejen pro různé dějinné epochy, ale i pro jednotlivé lidi často něčím od sebe různým. To, že je ale mnoho věcí společných je dáno tím, že existuje i obecný nárok na člověka jakožto druh. Jsou totiž příležitosti a překážky, které jsou všem lidem společné (řekněme ty biologického druhu), ale jsou pak příležitosti a překážky, které jsou dány nárokem osobním (usiluje-li někdo být obchodníkem, pak se mu příležitosti a překážky ve světě jeví jinak než tomu, kdo usiluje být básníkem.) Krom jiného se nám opět sem vkrádá myšlenka variability, která se už objevila u rozmanitosti potřeb a pojetí blahobytu. Což není náhoda – vždyť blahobyť, jako hledání života hodného žití, odpovídá myšlence lidského programu, v němž jde o nárok tvorby sebe sama, pokud možno takové verze sebe sama, kterou bychom být chtěli, po které zkrátka toužíme.

Co se tím vším chce říct? Člověku je nějakým způsobem dáno, čím je druhově, ale už mu není dáno, kým je osobně, *vlastně* – je mu však uděleno, že může (ba musí!) nejen své určení hledat, volit, ale zejména tvořit.

⁵¹ „To, co je v něm přirozené, se uskutečňuje samo o sobě, neproblematicky. Naproti tomu jeho mimopřirozená složka není uskutečněna rovnou, nýbrž spočívá prozatím v pouhém nároku na bytí, v projektu na života. Právě toto pociťujeme jako své skutečné bytí, to, co nazýváme naší osobností, naším já.“ Tamtéž, s. 36.

⁵² „Člověk je tedy především něčím, čemu nenáleží realita ani tělesná, ani duchovní: je programem jako takovým; tedy tím, čím dosud není, avšak čím usiluje být.“ Tamtéž.

⁵³ „[...] jsoucno, jehož bytí spočívá nikoli v tom, čím již je, nýbrž v tom, čím dosud není; bytí, které spočívá v dosavadním nebytí.“ Tamtéž.

⁵⁴ „V tomto smyslu není člověk věcí, nýbrž nárokem, nárokem být tímto nebo něčím jiným. [...] Tato tři pojmenování – příroda, svět, okolnost – jsou již interpretacemi, které člověk připisuje tomu, s čím se prvotně setkává, což je pouhý komplex příležitostí a překážek.“ Tamtéž, s. 37.

2.6. Sebezhotovení člověka

Člověk je pojat jako nárok svého bytí, program svého života, což z něj dělá bytost, která tvoří svou existenci – vytváří ji a dotváří.⁵⁵ Z této perspektivy nabývá život člověka rázu praktického uskutečňování sebe samého, činně jednající tvorby svého určení. Zatímco v předcházející analýze byl lidský život obecně popsán jako projektování sebe sama, nyní se akcentuje spíše stránka konkrétního naplnění a uskutečnění oné variabilní potenciality, kterou umožňuje jeho nárok, coby možnost rozvrhnutí se podle příležitostí a překážek, jež nám jsou našim vlastním nárokem skýtány. Rozhodující tedy je *uskutečňování* onoho nároku, a nejen nárokování samé – stávání se sebou samým, stávání se tím, kým jsme.

„Člověk, ať chce nebo nechce, musí vytvářet sebe sama, sebezhotovovat se. Tento poslední výraz není vůbec nevhodný: podtrhuje totiž, že se člověk v samém kořeni své esence nachází v pozici technika, a to dříve než v jakékoli jiné. Žít znamená pro člověka nejprve a dříve než cokoli jiného usilovat o to, aby byl tím, čím dosud není; musí tak činit on, on sám, a využívat k tomu, co se dá; zkrátka *je* výrobou.“⁵⁶

Až nyní se plně otevírá souvislost mezi člověkem a technikou. Počáteční teze, že není člověka bez techniky, ačkoli by se vnucovala i teze opačná, že není techniky bez člověka, se pomalu ozřejmuje. Člověk totiž, aby byl vůbec sám sebou, tak musí nejprve sebe sama vytvořit – umožnit a stvořit si život, který není bezprostředně světem/přírodou/okolností dán, neboť okolnost je pouze sférou otevřenosti a možnosti pro člověka, díky níž lze sebetvorbu provádět. Svět sám může nakonec vystoupit jako stroj, který není člověku bezprostředně dán, neboť je skrytý, avšak při správném odhalení a uchopení by člověku umožnil překonat překážky přírodou kladené s co nejmenší námahou. Ze světa by se stal stroj, který by člověku umožnil být tvůrcem vlastního života.⁵⁷

Pro O. y G. je život primárně naplněn tímto praktickým (sebe)utvářením, produkcí a zhotovováním – až posléze lze mluvit o nějakém „teoretickém“ uchopení života, které hraje

⁵⁵ „Naproti tomu pro člověka existovat není beze všeho existovat jakožto člověk, kterým je, nýbrž pouze možností jím být, úsilím o jeho dosažení. [...] Na rozdíl od všech ostatních jsoucni si totiž člověk při existenci musí svou existenci vytvářet, musí řešit praktický problém uskutečňování programu, ve kterém především spočívá. To proto je náš život čirým úkolem a nevyčerpatelným zaměstnáním.“ Tamtéž, s. 39.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ „Svět a okolnost se tedy ukazují jako prvotní látka a v možnosti jako stroj. Jelikož k existování je třeba být ve světě, který ovšem jen tak sám od sebe neuskutečňuje lidské bytí, nýbrž klade mu překážky, člověk se pouští do hledání ve světě obsaženého skrytého stroje, který mu má sloužit.“ Tamtéž, s. 39.

vedle oné přímo působící tvorby roli sekundární, avšak odvozenou.⁵⁸ Život jako prakticky činné jednání znamená, že člověk vyhledává a nachází v změti překážek a příležitostí prostředky, pro naplnění svého nároku či programu. To z něj činí technika, jehož hlavním úkolem je utvářet svůj život – „Proto člověk začíná tehdy, když začíná technika.“⁵⁹ Až s technikou je člověk uvolněn od životní nutnosti a může se věnovat sebetvorbě a toto uvolnění je podle O. y G. původní smysl techniky: „Počátečním posláním techniky je toto: dát člověku volnost, aby zůstal volný k tomu být sám sebou.“⁶⁰

Technika slouží k tomu, že vytváří *σχολή*, *otium*, uvolnění, prázdeň, díky níž může člověk svobodně utvářet svůj život. Není pouze prostředkem k tvorbě sebe samého, ale toto uvolnění je už samotnou součástí sebe-tvorby – sebezhotovování. Krom toho technika označuje i určité a konkrétní způsoby tohoto zhotovování sebe sama. Lidská existence je v posledku určována oním mimopřirozeným nárokem, který je na člověka kladen a kterým sám je – nárok zhotovit sebe samého. Tento nárok ale musí přece samotnou realizaci předcházet, stejně jako musí samotnou realizaci předcházet uvolnění od naléhání přírodní nutnosti. Technika pomáhá program lidské existence uskutečňovat, ale nefiguruje v konkrétním určení tohoto programu, nedefinuje jej.⁶¹ Lidský program nemohou definovat ani potřeby, které odpovídají překážkám v přírodě se vyskytujícím. To, co určuje lidský program je touha, resp. tvůrčí touha, kterou O. y G. označuje za původní „předtechnický vynález.“⁶²

To, co bylo zprvu zváno blahobytem, tedy hledání života hodného žití, a později uchopeno jako lidský program či sebeprojektování se, nabírá nyní nové kontury a ukazuje se jako touha. V touze, která podle autorových slov je obtížná a potud *náročná*,⁶³ se myšlenka blahobytu sbíhá s myšlenkou životního programu. Ústřední touhou je totiž touha po sobě samém, resp. po tom, kým člověk má být, kým chce být a kým se usiluje stát.⁶⁴ Člověk ale

⁵⁸ „[život] je produkcí, zhotovováním, a jen proto, že produkce a zhotovování to vyžadují – proto, a tedy později, nikoli dříve –, je také myšlením, teorií a vědou.“ Tamtéž.

⁵⁹ Tamtéž, s. 40.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ „Kdyby totiž naše existence nebyla už od počátku nezbytností vystavět z látky přírody onen mimopřirozený nárok, jímž je člověk, nic z těchto technik by neexistovalo. [...] A přesto nebo právě proto není technika prvotní. Životní program je před-technický.“ Tamtéž, s. 41.

⁶² „[...] je zde tedy nejprve vynález předtechnický, vynález par excellence, kterým je původní tužba.“ Tamtéž.

⁶³ Zde ve významu „nárok vytvářející“.

⁶⁴ [...] pak si představme, jak obtížná bude touha v pravém smyslu slova tvůrčí, taková, která se uchází o to, co dosud neexistuje, která předjímá to, co je dosud nereálné. Koneckonců, touhy týkající se věcí se vždy pohybují v rámci profilu člověka, kterým toužíme být. Ten je totiž radikální touhou, pramenem všech ostatních.“ Tamtéž, s. 42.

usiluje o blahobyt, o život hodný žití, a tudíž program stávání se sebou samým tíhne vždy k lepší verzi sebe sama. To je touha po sobě samém – po lepší verzi sebe sama, kterou nejsme, ale usilujeme ji být. Jak bylo řečeno, na bazální úrovni člověk žije, protože chce, ale na vyšším stupni platí, že žije takový život, po kterém touží.

O. y G. chce výsledek všech dosavadních úvah shrnout do jednoduché rovnice, která představuje pohyb od přírody k životnímu programu člověka. Toto „od–k“ je prováděno přeměnou přírody prostřednictvím techniky. Přeměnou přírody a naplněním programu lidské existence člověk dosahuje vytouženého života a blahobytu.⁶⁵

2.7. Mimopřirozený úděl člověka a vývoj techniky

To, co bylo dosud o technice řečeno, bylo podle autora předvedení jakýchsi předpokladů možnosti techniky. Pokud si pomůžeme citací, tak ty jsou shrnuty takto: „je zde nějaké jsoouco, jehož bytí spočívá prozatím v tom, co dosud není, v pouhém projektu, nároku či programu bytí; a že tedy toto jsoouco musí usilovat o uskutečnění sebe sama.“⁶⁶ To už o člověku víme. Také víme, že k tomuto uskutečnění člověka samého svět buďto poskytuje příležitosti, ale častěji spíše klade různé překážky. Z této konstelace využívání příležitostí a zdolávání překážek vysvítá technika. Lidský program je mimopřirozený, neboť představuje něco, co není a být nemusí, ale teprve být má. Technika je prostředkem realizace tohoto „býtí má“ onoho *mimopřirozeného* lidského programu.

V dějinách vzniklo na zemi velké množství různých životních programů. Spolu s O. y G. můžeme jmenovat např. „hindský bódhisattva, agonální člověk řecké aristokracie v 6. století [př. n. l.], uvědomělý římský republikán a následně stoik v době císařství, středověký asketa, rytíř 16. století, *homme de bonne campagne* ve Francii 17. století, *schöne Seele* závěru 18. století v Německu nebo *Dichter und Denker* počátku století 19., *gentleman* z Anglie roku 1850 atd.“⁶⁷ Na těchto příkladech zde konečně vidíme o něco konkrétněji, co se pod životním programem míní. Míní se tím určitý životní ideál, který je však velice variabilní. Co tato variabilita prozrazuje o mimopřirozeném údělu člověka?

⁶⁵ „Přeměna přírody či techniky, tak jako každá změna, je pohybem se svými dvěma mezemi, *a quo* a *ad quem*. Mezi *a quo* je příroda, tak, jak je zde. Aby se přeměnila, je nutno stanovit druhou mez, jíž se bude přizpůsobovat. Tato mez *ad quem* je životním programem člověka. Jak nazveme jeho plné provedení? Bezpochyby lidským blahobytem, štěstím.“ Tamtéž, s. 43.

⁶⁶ Tamtéž, s. 44.

⁶⁷ Tamtéž.

Životní program není mimopřirozený jen tím, že spočívá v prozatímním nebytí. Jde v něm zároveň o to, že člověk často vytváří takové ideální verze bytí člověka, které se nijak neopírají o bezprostřední reakci na přírodní podmínky – často takové podmínky přímo nezohledňují ba někdy i ignorují. Technika přece umožňuje tyto podmínky měnit a upravovat podle záměru lidských představ o ideálním bytí člověka. Technika je funkcí životního programu, což znamená, že nepřizpůsobuje přírodu jen tak ledabyle, ale činí tak proto, aby mohl být konkrétní program realizován. Není tomu tedy tak, že životní programy vznikají v reakci na prostředí, ale prostředí je od počátku chápáno a přizpůsobováno lidskému programu. V tom tkví mimopřirozenost člověka a potud i techniky – v neustálém posouvání hranic toho, co je přírodě možné vnutit.⁶⁸

Nakonec se podívejme na evoluci techniky, jak ji O. y G. popisuje, v níž se projevuje postupná proměna vztahu člověka, techniky a přírody. Technika prochází různými vývojovými stádii, přičemž princip, na jehož základě se odlišují jednotlivé epochy dějin techniky, je dán proměnou vztahu člověka a techniky.⁶⁹ Tyto epochy rozděluje podle toho, jakou úlohu celkově technika v životě člověka zaujímá a jsou pojmenovány podle toho, kdo v kterém období převládá jako funkční tvůrce techniky, z čehož mu vychází tři vývojová stádia: 1) technika náhody, 2) technika řemeslníka a 3) technika technika.

První období zvané technika náhody je typické pro všechny primitivní kultury. Náhoda je podle O. y G. tím, na kom, resp. na čem závisí v tomto období vznik techniky. Člověk si ještě není vědom toho, že může přetvářet přírodu a když už to dělá, tak ne s tím záměrem.⁷⁰ Nejen, že si primitivní člověk není své technické činnosti vědom, ale i technika, kterou utváří se neliší tolik od repertoáru přírodních aktů a potud se primitivní člověk podobá spíše zvířeti než člověku.⁷¹ Veškeré technické jednání člověka má blíže zvířecím aktům přírodním. Vše „nové“, čeho touto technikou člověk dosáhne, je vlastně „dílem náhody,“ neboť primitivní technika se nerozvíjí, jelikož primitivní člověk nezná pokrok ani invenci.⁷²

⁶⁸ „Avšak naturalistické vysvětlení lidského zde vystoupí s tvrzením, že vztah mezi projektem bytí a technikou je opačný oproti tomu, jež nabízím já: totiž že je to projekt, který podněcuje techniku, která zase přeměňuje přírodu.“ Tamtéž, s. 45.

⁶⁹ „Základním principem pro periodizaci evoluce techniky je podle mého názoru pochopení samotného vztahu mezi člověkem a jeho technikou, anebo, jinak řečeno, představa, kterou měl člověk o své technice; nikoli o té či oné určité technice nebo vynálezu, ale o technické funkci vůbec.“ Tamtéž, s. 56.

⁷⁰ „[...] primitivní člověk ignoruje svou vlastní techniku jakožto techniku; neuvědomuje si, že mezi jeho schopnostmi je jedna velmi mimořádná, která mu umožňuje reformovat přírodu ve směru jeho tužeb.“ Tamtéž.

⁷¹ „[...] divoch je jen v minimální míře člověkem a téměř úplně čistým zvířetem. Technické akty se rozptylují a utápějí v celku jeho přírodních aktů a jeho myslí se jeví jakožto přináležející k jeho netechnickému životu.“ Tamtéž.

⁷² „Technika, kterou nazýváme technikou náhody, protože právě náhoda je v ní technikem, tím, kdo dodává vynález...“ a „Je mu [primitivnímu člověku] zcela neznámý bytostný charakter techniky, který spočívá ve

Všichni členové společenství primitivních lidí jsou schopni provádět technické akty této prvotní techniky, tudíž v technice nevzniká nějaká zásadnější diferenciacie, krom dělení na činnosti mužské a ženské. Jelikož invence závisí na náhodě, je pak technika brána jako mocnost přírodní, z čehož vzniká prvotní chápání techniky jako magie, tedy způsob podmaňování si skrytých sil přírody.⁷³ V posledku jediný vývoj, který se v technice primitivního člověka odehrává, je dán „počtem pravděpodobnosti.“

Druhé stádium techniky nese přídomek technika řemeslníka. Ta vzniká v dějinách starověkých civilizací a trvá i po dobu středověku. Je pro ni charakteristický nárůst repertoáru technických aktů oproti předchozímu období, avšak člověk není na technice natolik materiálně závislý, že by se bez ní neobešel. Nárůst technických aktů si vynucuje specializaci, neboť není každý schopen vyrábět všechno a tím pádem vznikají různá řemesla. Specializace různých technických aktů má za následek to, že sama technika je najednou brána jako cosi speciálního. Řemeslník je v tomto období hlavním původcem techniky a technika je vnímána prizmatem osoby řemeslníka.⁷⁴ Technika je proto chápána jako dovednost náležející konkrétnímu řemeslníkovi, který ji ovládá. Tím se zároveň stalo to, že technika byla vydělena z přírodní souvislosti a jakožto lidská činnost *sui generis* začíná být vnímána jako cosi mimopřirozeného, avšak kvůli své stálosti projevující se ve stále ne příliš vysoké míře invence jako cosi ještě částečně přirozeného. Technika začíná v tomto období být pevněji svázána s člověkem – stává se jeho *mimopřirozenou přirozeností*.⁷⁵ V této fázi je technika ještě primárně manuální a konzervativní, neboť řemeslná výroba se drží jednou osvědčených postupů, a tudíž nedává vystoupit invenci v plném rozsahu. To, že se technika v tomto období ještě zcela neosamostatňuje je dáno dvěma jejími rysy: prvním je, že člověk vyrábí nástroje, které pouze doplňují člověka jako hlavního konatele.⁷⁶ Druhým rysem je dělba činností na vynalezení metody, postupu či plánu a provedení tohoto plánu, přičemž technika sama je

schopnosti v zásadě neomezeného pokroku a změny.“ Tamtéž, s. 56 a 57.

⁷³ „Invence je pro něj jakousi další dimenzí přírody – silou, kterou mu dává, ona jemu, a nikoli naopak, aby on dával určitou sílu jí.“ Tamtéž, s. 57.

⁷⁴ „Repertoár technických aktů se nesmírně rozrostl. [...] To však má za následek, že člověk si začíná být vědom techniky jakožto čehosi speciálního a odděleného. Vidí počínání řemeslníka [...] a chápe techniku skrze druh či osobu technika, jímž je řemeslník; to znamená, že člověk dosud neví, že je tu technika, ale už ví, že jsou tu technické, tedy lidé, kteří ovládají zvláštní repertoár činností, které nejsou zkrátka a dobře běžné a přirozené každému člověku.“ Tamtéž, s. 59.

⁷⁵ „To, co je v něm pouze lidské, je tím, co je v něm mimopřirozené, avšak to, co je v něm pevné a vymezené, mu dává přirozený charakter. Technika tedy náleží přirozenosti člověka; je pokladnicí s jasným vymezením a bez možných podstatných rozšíření.“ Tamtéž, s. 60.

⁷⁶ „V řemeslnictví je nástroj a náčiní pouze doplňkem člověka, a tento člověk tedy se svými „přirozenými“ akty zůstává hlavním činitelem.“ Tamtéž, s. 61.

postupem i prací, avšak v období techniky řemeslníka zastává obě tyto funkce sám řemeslník.⁷⁷

Třetím a posledním stadiem vývoje techniky je tzv. technika technika. V lecčems se její určení a charakteristiky dají odvodit od toho, co bylo řečeno již o technice řemeslníka. Člověk se stává tvůrcem strojů, které již nedoplňují lidskou činnost, ale člověk doplňuje jejich.⁷⁸ Role dělníka a technika, které dříve sjednocovala osoba řemeslníka, se od sebe oddělují.⁷⁹ V tomto stádiu si člověk plně uvědomuje techniku coby samostatnou sféru, jež skýtá člověku skoro až neomezené možnosti co do způsobu (sebe)realizace.⁸⁰ Technika se zmocňuje všech sfér člověka a její neomezenost způsobuje, že i člověk se stává ve svých možnostech čímsi bezmezným, což ovšem znamená, že není ničím určitým a stává se prázdným, jako forma, která ho do tohoto stavu uvrhla, kterouž je sama technika.⁸¹ Jiným slovy prázdnota plynoucí z neomezených možností techniky se přenáší na člověka. Člověk se stává s technikou natolik provázaný, že již nedokáže ustoupit k přírodnímu způsobu žití, jako tomu bylo v řemeslnickém stádiu techniky – člověk mezi sebe a přírodu vklínil nadpřírodu, která je „bezpečně“ odděluje.⁸² Tím byla dosud lidská cesta k technice završena.

⁷⁷ „Každá technika totiž spočívá ve dvou věcech: za prvé ve vynalezení plánu činností, metody, postupu [...] a za druhé v provedení tohoto plánu. Toto je v přísném smyslu technika; je pouze postupem a prací. Úhrnem: je zde technika a je zde dělník, kteří v jednotě technického úkolu zastávají dvě velmi odlišné funkce. Jenže řemeslník je současně a nerozlučně jak technikem, tak dělníkem.“ Tamtéž.

⁷⁸ „Naproti tomu u strojů se nástroj dostává do popředí: už to není on, kdo pomáhá člověku, nýbrž naopak: je to člověk, který zkrátka pomáhá stroji a doplňuje ho.“ Tamtéž.

⁷⁹ „Rozštěpení řemeslníka na jeho dvě složky, radikální oddělení dělníka a technika, bude jedním z hlavních symptomů třetího stádia.“ Tamtéž.

⁸⁰ „Člověk nabývá dostatečně jasného vědomí toho, že má určitou schopnost zcela odlišnou od strnulých, neměnných schopností, které tvoří jeho přírodní či zvířecí složku. [...] vidí, že technika není tou nebo onou z určitých, a tedy stálých technik, ale že je právě prameništěm v zásadě neomezených lidských činností.“ Tamtéž.

⁸¹ „Člověk je tedy dnes ve své hloubi zděšen právě vědomím své zásadní neomezenosti. [...] Technika, která se na jedné straně ukazuje jako v zásadě neomezená schopnost, způsobuje člověku, který žije z víry v techniku a v nic jiného než v ní, že se mu vyprazdňuje život. Protože být technikem a ničím než technikem znamená moci jím být celý, a následkem toho nebýt ničím určitým. Ze samé plnosti možností je technika pouhou dutou formou – jako ta nejformálnější logika –, není schopna určovat obsah života.“ Tamtéž, s. 62.

⁸² „[...] dnes technické předpoklady života silně převažují nad přírodními, a to tak, že materiálně člověk nemůže žít bez techniky, ke které dospěl. [...] Taková skutečnost mohla nastat pouze tehdy, když člověk mezi sebe a přírodu postupně vestavěl zónu čirého technického výtvaru, a to tak masivní a hlubokou, že tím byla konstituována nadpříroda.“ Tamtéž, s. 63.

2.8. Závěr: Člověk a technika podle J. Ortegy y Gasseta

Mohli jsme vidět, že vztah člověka a techniky nabývá u Ortegy y Gasseta rozmanitých kontur. Přejděme tedy k shrnutí toho, co bylo o tomto vztahu řečeno.

Je důležité si připomenout větu, která zazněla na začátku, totiž že „bez techniky by člověk neexistoval, ba ani by nemohl být.“ Vyložit tuto větu znamená vyložit to, co představuje technika ve vztahu k člověku pro O. y G. V oné větě představující jakousi premisu zaznívá první ústřední faktum – technika člověka určuje bytostně, ba je tím, co jej činí člověkem a v tomto smyslu je pro konstituci lidské existence a člověka jako takového ontologicky významná. Můžeme se ale ptát: co to znamená a jak k tomu dochází?

Východiskem pro uchopení vztahu člověka a techniky byla interpretace lidských potřeb, které ustavují prostor pro veškeré chápání vztahu člověka a techniky. Tyto potřeby pochází z přírodní konstituce člověka, tedy z faktu, že člověk je v nějakém smyslu živočichem, který odolává nátlaku prostředí, jež před něj staví možnost zániku, ale člověk žít chce, a tak vzdoruje. Technika se ukazuje jako reakce proti přírodě, jako lidská snaha osvobodit se, odpoutat se od přírodně-živočišného faktu v konstituci člověka. Příroda se člověku jeví nehostinnou a repertoár přírodních aktů, které musí konat k uspokojení potřeb začne člověk vnímat jako nutnost a překážku k realizaci sebe samého. Příroda je nehostinná a svazující vzhledem k realizaci toho, co člověku přijde nejvlastnější, což je ale z hlediska přírodní nutnosti nadbytečné. Člověk má ale na rozdíl od jiných živočichů schopnost odhlédnout od své situovanosti, od své okolnosti, což zde znamená, že může odhlédnout od oněch právě na něj naléhajících potřeb, aby se věnoval něčemu, co mu umožní se těchto potřeb efektivněji zbavit, což činí tak, že svou okolnost proměňuje. V tomto prvotním vymezení nabývá technika prazvláštní podoby. Člověk odhlíží od svých potřeb, aby mohl tvořit techniku, která mu umožňuje lépe a účinněji odhlížet od naléhavosti svých potřeb a takto uvolněn se může věnovat uskutečnění sebe sama jakožto programu své vlastní existence. Tento program pak představuje vlastní rozvrh člověka o tom, jaký život chce žít a jaký považuje za hodný žití. To umožňuje technika. Ta se jeví jako něco protipřirozeného, neboť se odehrává ve zvláštní sféře odhlédnutí od naléhání životní/přírodní nutnosti a zároveň dopomáhá člověku se účinněji zbavit tohoto naléhání jako takového. Proto technika představuje pohyb proti-přirozený, neboť člověk mění přírodu kolem, která vyvolává potřeby v něm. Člověk se hrouží do sebe a odhlíží od potřeb, aby proměnil pomocí rozličných aktů přírodu kolem, tak aby v něm nevyvolávala potřeby tak naléhavě, čímž vzniká technická zprostředkující vrstva tzv. nadpřírody.

Jinými slovy: člověk se tedy nezabývá technikou jen proto, aby se zbavil naléhání přírodní nutnosti, ale dělá to často právě naopak proto, aby byl uvolněn pro něco, co se z hlediska životní nutnosti jeví jako nepotřebné a nadbytečné. Člověk sice chce žít, ale nechce jen přežít, nýbrž chce žít dobrý život. Ona původní vůle žít člověka je napájena právě spíše z myšlenky dobrého života než ze samotného biologického žití. A stejně jako předtím to byla technika, která člověku umožňovala se zbavit přírodní závislosti, tak je to i zde technika, která člověku dodává to nadbytečné, tj. blahobyt. Zprvu však člověk musí vynakládat úsilí při tvorbě techniky, aby ušetřil úsilí, jež by jinak vynakládal k uspokojení svých potřeb. Ušetřené úsilí se projevuje jako uvolnění člověka. Člověk je uvolněn od naléhání přírodní nutnosti a toto uvolnění využívá k vytvoření blahobytu, k němuž opět užívá techniku.

Když odhlédneme na chvíli od člověka a jeho a potřeb a podíváme se na přírodu, která tyto potřeby v člověku vyvolává, zjistíme, že se tak děje proto, že příroda je spleť příležitostí a překážek. Člověk proto musí aktivně vyhledávat příležitosti a aktivně se vyhýbat překážkám, aby žil, z čehož plyne, že lidský život není samozřejmě dán, ale musí o něj být usilováno. Lidský život je tu pro člověka jako možnost, nikoli jako danost. Krom toho je člověk rozpolcen jako bytost zčásti přirozená a zčásti *mimopřirozená*. Avšak pouze ve své *mimopřirozenosti*, jejímž výrazem je technika, nachází to vlastní a genuinně lidské. Té první přirozené složce zabraňuje, aby nad ním převládla. Člověk nežije život prostě jako zvíře, ale život si pro sebe nárokuje, jako možnost specifické realizace sebe sama, která nemá zakotvení v přírodě, ale spíše v její přeměně a v jejím překonání. Člověk je ponechán tomu, aby si vytvořil sebe sama v podmínkách, které mu umožňuje technikou proměněná okolnost a získaný volný čas. Člověku je pouze dáno to, že má aktivně, tj. činně jednajícím způsobem utvářet sebe samého a svůj život. Toto uskutečňování sebe sama je nejvlastnější technická činnost člověka, který je pojat jako nárok, program či projekt vlastního uskutečnění.

Techniku ve vztahu člověku musíme myslet od člověka a člověka od techniky, neboť technika je tím, co člověk vytváří, ale zároveň tím, co mu umožňuje stávat se člověkem. Člověk je nárokem sebetvorby, k němuž je technika prostředkem. To je význam oné první provokativní věty, která byla klíčem k uchopení vztahu člověka a technika u Ortegy y Gasseta.

3. Oswald Spengler a technika

Dalšího autora, který se tématu vztahu člověka a techniky věnoval, není nutné představovat obšírně. Přesto je vhodné zmínit aspoň to základní. Narozen byl 29. 5. 1880 v Blankenburgu (v okrese Harz) a umírá 8. 5. 1936 v Mnichově. Je znám coby kulturní historik a jeho nejznámějším dílem se stala kniha *Zánik západu* vydána ve dvou dílech v letech 1918 a 1922. V ní představil svůj „organický“ či „morfologický“ přístup k dějinám, který vychází z kombinace Goethovy morfologie a Nietzscheho genealogie. Ačkoli bývá spojován s národním socialismem, neboť ideologové národního socialismu některé jeho myšlenky převzali, byl kritikem německé národní strany socialistické, na níž mu zejména vadil antisemitismus a celá pochybná biologicky orientovaná ideologie. Jeho politická orientace však nebude předmětem našeho zájmu. Zrovna tak jeho teorii dějinného vývoje nebude třeba na tomto místě vysvětlovat, neboť k výkladu techniky není nějak zásadně potřeba, ačkoli i v něm je element dějinnosti přítomen.

V roce 1931 vydává knihu *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*, která je přepracovanou a rozšířenou verzí závěrečné kapitoly druhého svazku *Zániku západu*. V této knize se věnuje dějinám člověka od samotného počátku až do současnosti. Sleduje vzestup a pád tzv. životní formy v podobě západní „technické“ kultury. Podle předmluvy chce k této látce přistupovat holisticky, čímž míní, že nechce vyzdvihovat pouze jednotlivé stránky lidského života, podle nichž by pak vykládal celé jeho dějiny, nýbrž chce uvažovat a srovnávat všechny oblasti lidské činnosti. Jeho záměrem je „vyzkoušet způsob uvažování, který [...] použil v *Zániku Západu* pouze na skupině vysokých kultur, nyní na jejich historickém předpokladu, na dějinách člověka od jeho počátku.“⁸³

Nyní podobně jako u předchozího autora projdu postupně uvedeným dílem *Člověk a technika*, vyzdvihnu v něm ta místa, v nichž se říká o technice a člověku něco specifického a zásadního, a nakonec shrnu, co bylo řečeno o vztahu člověka a techniky. Pokusím se nevykládat či aspoň maximálně zjednodušit všechny kulturně-historické výklady, kterých je text plný a budu se snažit z převyprávění vypreparovat co nejplastičtější podobu jeho chápání techniky.

⁸³ SPENGLER, Oswald. *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*. Vyd. 1. Praha: Neklan, 1997. S. 6.

3.1. Technika jako taktika života

Pojednání začíná úvahou o tom, proč se technika, byvši kulturním a dějinným fenoménem, dostala do hledáčku historiků, filosofů, myslitelů a vůbec humanitně orientovaných vědců až v 19. století. Dohledatelné kořeny přehlédnutí techniky coby tématu hodného pozornosti nachází v 18. století, které si kladlo otázku po povaze kultury. Ta byla pak v romantismu terčem kritiky, neboť v ní byl viděn původ zkažení člověka, což uvolnilo prostor rozmanitým úvahám morálním, které zcela zastínily vše přízemní včetně záležitostí technických. Technika se zdála být neslučitelná s vysokou kulturou. S rozmachem industrializace v druhé průmyslové revoluci už si nebylo možné neklást otázku, co je vlastně technika, která závratným tempem mění ráz celých krajín, přičemž se zpočátku dostalo podle Spenglera v zásadě dvojího druhu odpovědí, a to buď z pozice idealismu, nebo z pozice materialismu.

Pod idealisty Spengler řadí dědice klasické vzdělanosti, kteří si se značnou erudicí předávali i starý předsudek o nehodnosti zabývání se čímsi řemeslným, rukodělným v duchovním prostoru akademií a univerzit.⁸⁴ Kultura se podle nich nejryzeji projevuje v umění. Na druhé straně stáli materialisté různých proveniencí, pro něž hlavním měřítkem byla užitečnost. Ti naopak přistupovali k technice naivně nekriticky a nanejvýš optimisticky a očekávali v budoucnu světový internacionální mír. Zatímco první hodnotí věci podle vytříbeného osobního vkusu, druzí podléhají tlaku masové tendence, oboje však spojuje to, že k látce kultury a dějin přistupují z hlediska toho, jak věci být *mají*, což je činí slepými vůči tomu, *co je* a *bude*.⁸⁵ Tyto řádky jsou však jen jakousi přípravou k položení si otázky po povaze techniky.

Spengler samotné téma techniky otevírá větou, která je jakousi premisou, co se rozumění technice týče:

„Chceme-li porozumět technice, nemůžeme vycházet ze strojní techniky, a tím méně ze svůdné myšlenky, že jejím účelem je vznik strojů a nástrojů.“⁸⁶

Tato věta může implikovat mnohé, avšak autor zde má touto větou na mysli pouze to, že technika je starší, než vytváření nástrojů a strojů. To by nás mohlo zarazit, neboť člověk je přece charakteristický tím, že nástroje vytváří a užívá jich, a tudíž by se dalo říct (a takové

⁸⁴ Podobný předsudek vůči technice vyzdvihuje i Ortega y Gasset

⁸⁵ „Namísto „tak to má být“ nebo „tak by to mělo být“ nastupuje neúprosné: tak to **je** a tak to **bude**. Hrdá skepse odmítá sentimentality minulého století.“ Tamtéž, s. 9.

⁸⁶ Tamtéž, s. 10.

názory existují), že člověka dělá člověkem jeho tvorba a užívání nástrojů a od té doby, co tak činí, je člověkem. Spengler je však toho názoru, že technika je jev prastarý a všeobecný, který se neváže na nějaké konkrétní historické období, ba ani na člověka či historii vůbec, neboť sahá až do přírody, do říše zvířat a prostupuje vše živé.

Co je technika, pokud se vysloveně netýká výhradně člověka a prostupuje vše živé? Spengler má za to, že techniku, resp. její význam (a nejen její) „lze objasnit jen z duše,⁸⁷ přičemž podává definici zvířete, jakožto živočicha obdařeného schopností libovolného pohybu v prostoru, čímž je vlastně podán i jakýsi rámeček duše zvířete, ale i duše jako takové.⁸⁸ Zvířata žijí tak, že se volně pohybují a tento jejich volný pohyb je vlastně bojem o život – o potravu a rozmnožení. Technika je v této rané konstelaci tzv. technikou tohoto boje o život neboli „taktikou života“.⁸⁹ Vraťme se k tezi, že technice neporozumíme z nástrojů. Nástroj je věc vytvořená s nějakým účelem – např. bez účelu pokácení stromu bychom se sotva snažili sestrojít pilu nebo sekeru. V případě takové věci tedy nejde tak o její výrobu, ale primárně o to, co s danou věcí budeme dělat a k čemu to povede – až pak může nastoupit výroba, avšak i ta je druhotná oproti užití a kýženému záměru.⁹⁰ Život, boj a činnost jsou zde pojaty téměř jako synonyma. Technika coby taktika života je aktivní pronikání živého, které usiluje být víc než ostatní, které buďto bude podrobena, nebo bude vládnout.⁹¹ Život je pro živočicha imperativem a rozličná snaha žít projevující se jednáním v boji, který znamená život je prvotním účelem a výměrem techniky.

3.2. Dravé zvíře, konstituce světa a lidská technika

Původně je tomu tak, že člověk je vlastně živočichem čili zvířetem. Konkrétně je totiž zvířetem dravým. Jeho život se zpočátku orientuje kolem pohybu za kořistí, která je rovněž pohyblivá a snaha o její ulovení a usmrcení má charakter urputného zápolení. Díky své dravosti v sobě koncentruje i vyšší míru nezávislosti na svém okolí (než třeba rostlina nebo

⁸⁷ Tamtéž, s. 10.

⁸⁸ Lze se domnívat, že se zde ozývá tradiční vymezení duše jako principu pohybu. V tomto případě je pohyb pojat jako taktika duše v životě, který představuje boj.

⁸⁹ „Technika je taktikou celého života. Je vnitřní formou jednání v boji, který znamená totéž co život.“ Tamtéž.

⁹⁰ „Nejde o věci, ale vždy o nějakou činnost, která má cíl. [...] každý stroj jen slouží nějakému postupu a vzniká z přemýšlení o něm. [...] Metoda sama je zbraň. [...] Vše to jsou stránky jediného, činného, bojujícího, oduševnělého života.“ Tamtéž, s. 11.

⁹¹ „Nadřazenost nebo podřizenost života zvířete v poměru k „ostatnímu“, ať je to živé nebo neživé povahy, rozhoduje o jeho dějinách, o tom, zda je jeho osudem trpět dějiny od ostatních nebo samo jimi pro ostatní být“ Tamtéž, s. 10.

býložravé zvíře). V celém následujícím výkladu ukazuje Spengler typové rozlišení dravých a býložravých zvířat. O technice samotné toho zde moc nezazní, ale o člověku ano, a proto je třeba některé body tohoto rozlišení vyzdvihnout, aby pak posléze jiné záležitosti, které už se přímo vztahuje člověka a techniky týkat budou, dávaly větší smysl.

Typové povahy dravce a býložravce se odráží v celé jejich konstituci. Zprvu je to vyloženo na příkladu pohybu, kdy pro dravce jsou charakteristické přímé výpady, zatímco pro býložravce jsou charakteristické pohyby úskočné a úhybné. Pro dravé zvíře je tedy charakteristická pohyblivost zaměřená k vyhledávání a zabíjení kořisti, kterou tvoří zvířata býložravá. Tomu odpovídá i postavení smyslů těchto typů – býložravec spoléhá na sluch a čich, pomocí nichž větrí blížící se nebezpečí v okolí, aby se mohl případně od něho vzdálit opačným směrem. Dravec naopak vládne okem, které mu svým frontálním zaměřením udává cíl, jež si fixuje a k němuž napíná při výpadu své síly. Toto „vládnutí okem“ je podle Spenglera konstituent lidského světa jakožto obrazu.⁹² Člověk je tedy už svou fyziologickou konstitucí předurčen k vládnutí, resp. k ovládnutí světa, neboť člověk si jako dravec dobývá to, co se před ním jako obraz rozprostírá. Pro dravce je v neposlední řadě charakteristické to, že nežije stádně, nýbrž osaměle, což dle Spenglera činí jeho duši hlubší. V člověku došlo k největšímu prohloubení duše – ten si pak ze sebe promítá duši do vnějšího neúprosného světa okolí, čímž vzniká zásadní rozlišení vnitřního a vnějšího, duše a přírody. Člověk nedokáže přírodu fakticky ovládnout, ale může ji změnit, přetvořit tím, že si vytváří pro sebe „svět“.⁹³ Smyslem lidského života pak je boj vnitřní přírody proti vnější přírodě.⁹⁴

Člověku je tedy dáno, že má mít vládnoucí úlohu, že má ovládnout svět, ale zároveň se naznačí, že sám je v nějakém smyslu světatvorný, ačkoli u náznaku se zůstane a není přesně vysvětleno jak. Souvisí to však s tím, že člověku svět nějak patří, je mu nějak konkrétně dán díky zraku. Tím už se dostáváme i k náznakům vydělení člověka z říše zvířat. Můžeme si položit otázku, jak se to tedy má s technikou člověka, když doposud byla čímsi instinktivním? Je to snad jen nějaká pokročilejší varianta oné snahy o ovládnutí světa, nebo stále ono zvířecké pronikání do okolí za cílem zvýšit svou moc? Spengler náhle obrací a říká, že

⁹² „Teprve tajemným [...] vztahem mezi zvířetem a jeho okolím, zprostředkovaným smysly a pořádkovým rozumem, vzniká z **okolí** pro každou jednotlivou bytost **okolní svět**.“ „Fixování kupředu paralelně zaměřených očí znamená ale totéž, co **vznik světa** ve smyslu, jak ho má člověk, světa jako obrazu **před jeho zrakem**, jako světa nejen světla a barev, ale především perspektivní **vzdálenosti, prostoru**, v něm nacházejících se **pohybů** a na určitých místech spočívajících **předmětů**.“ „Obraz světa je okem **ovládané** okolí.“ Tamtéž, s. 16-17.

⁹³ „[...] co my lidé cítíme jako duši v nás a jiných, je **protipól** světelného světa kolem nás, v němž lidské myšlení a tušení rádo nachází **světovou duši**. Duše je vytištěna tím silněji, čím **osamělejší** je bytost, čím rozhodněji tvoří svět **pro sebe**, proti všemu světu kolem sebe.“ Tamtéž, s. 17.

⁹⁴ „Boj přírody uvnitř proti přírodě vně se již nepocituje [...] jako ubohost, ale jako velký smysl života, který ho zušlechťuje...“ Tamtéž, s. 18.

technika nakonec není starší než člověk a svou předešlou tezi o technice jakožto taktice života opravuje vzhledem k tomu, že mezi člověkem a zvířetem mu vyvstávají zásadní rozdíly. Vzniká tu tedy rozlišení mezi zvířecí a lidskou technikou. Zvířecí technika je dána čistě tělesným ustavením a jedná se o techniku druhu, která se nejjasněji projevuje jakožto instinkt. Pro zvířecí techniku, resp. instinkt je charakteristické to, že je neproměnná, že se v čase a dějinách nevyvíjí, protože nic jako dějiny vlastně ani nemá, neboť není schopná vývoje.⁹⁵ Zde už lze předpokládat, že lidská technika se bude lišit od zvířecí tím, že není druhová a je tomu skutečně tak, avšak ještě břitčeji – „lidská technika a jedině ona je však nezávislá na životě lidského druhu.“⁹⁶ Technika, kterou vytváří lidé není tedy v pravém smyslu „lidská“ v tom, že by náležela lidem, jakožto druhu, neboť tento výtvar člověka se jakýmsi dosud nevysvětleným způsobem odděluje od druhové nutnosti, čímž vzniká samostatná sféra lidské tvořivosti čili kultura.⁹⁷ Technika člověka je osobní a individuální, nenáleží lidem jako druhu, ale člověku jako jedinci.

Z posledního vyplývá to, že člověk není zmítán přírodním tlakem druhu, ale je si svým osudem, pánem a tvůrcem svého života. Stále ale nemáme úplně jasno v tom, v čem je člověk člověkem a potud nerozumíme docela jeho bytnosti a pak ani tomu, jak ta souvisí s technikou. Zatím víme, že člověk je dravé zvíře, které ale není úplně zvířetem, ale spíše blíže nespecifikovaným tvůrcem své vlastní životní taktiky čili osobní techniky.

3.3. Vznik člověka z ruky a protipřirozený úděl člověka

Klademe si nyní společně se Spenglerem otázku „co je člověk? Čím se stal člověkem?“⁹⁸ Jak už název podkapitoly napovídá, nebude to ničím jiným než vznikem ruky. Proč vlastně ruka je to, co dělá člověka člověkem podle Spenglera? Udává dva hlavní důvody. Ve srovnání se zvířecí říší nemá ruka obdoby – je sídlem hmatového smyslu, který se dokáže do různých kvalit (teplota, pevnost, tvrdost, váhu, tvar atd.) *chápat* předmětů v prostoru. S rukou přichází i vzpřímený postoj a bipedální chůze – nikoli, že by člověk začal chodit po dvou a tím by se mu uvolnily přední končetiny, které by tak získaly nové využití, ale právě naopak, až

⁹⁵ „Druhová technika je **neproměnná**. Vyjadřuje to slovo „instinkt“. Protože zvířecí „myšlení“ vězí v bezprostředním nyní a zde a nezná minulost ani budoucnost...“ Tamtéž, s. 19.

⁹⁶ Tamtéž.

⁹⁷ „Technika v životě člověka je vědomá, svévolná, proměnlivá, osobní, **objevitelská**. Učí se a zlepšuje se. Člověk se stal **tvůrcem** své životní taktiky, jež je jeho velikostí a osudem. Vnitřní formu tohoto tvořivého života nazýváme **kulturou**.“ Tamtéž, s. 20.

⁹⁸ Tamtéž, s. 21.

s rukama přichází chůze po dvou a vzpřímený postoj. Krom toho je orgánem *činným a praktickým* – tím orgánem, který skutečně tvoří a přetváří věci svého okolí a s nimi i svět – zatímco oko „dravce“ je orgánem *teoretickým*.⁹⁹ K nějaké hlubší „genealogii“ ruky se Spengler neuchyluje, neboť má za to, že ona, stejně jako všechny velké a rozhodující věci, vznikla *náhle*, jako náhle přichází blesk či zemětřesení.¹⁰⁰

Viděli jsme, že spolu s rukou, která vzniká náhle, vznikají simultánně vzpřímený postoj a bipedální chůze. Se vznikem ruky se však pojí i vznik nástroje. Zde se předpokládá, že nelze myslet, aby jedno vzniklo dřív než druhé, neboť tvar nástroje je odvozen od ruky zrovna tak, jako je tvar ruky „přizpůsoben“ nástroji.¹⁰¹ Ruka ve své činné povaze musí být spojena s předmětem činnosti nebo aspoň s prostředkem, který na předměty činnosti působí. Není posloupnost od ruky k nástroji či naopak. Místo toho ukazuje Spengler jinou posloupnost, která podle jeho slov není časová, ale logická, a to, když mluví o postupu od výroby k použití nástroje/zbraně.¹⁰² Podle něj se jedná o dvě různé techniky – jedna technika ovládá postupy, jak nástroj *zhotovit*, je to činnost myšlení spojená spíše s *teoretickým* okem. Druhá technika se zase vyzná v tom, jak nástroj *použít*, což orgánově odpovídá *prakticky činné* ruce. Člověk si tak nejen své nástroje vyrábí, ale může mezi nimi volit, jako mezi způsoby použití. Otevření této možnosti volby, je podle Spenglera osvobození člověka z tlaku druhu a přírodních podmínek a touto svobodou se stává člověk člověkem.¹⁰³

Vznik ruky dělá z člověka bytost činně jednající – k teoretickému myšlení „oka“ se přidává praktické myšlení „ruky“. Z každého z těchto dvou „myšlení“ se odvíjí i jiné chápání skutečnosti a tomu odpovídající přístup. První je zastřešen termínem teorie a rozvíjí se jako uvažování, rozjímání, myšlení, přemýšlení a moudrost. Druhý je zas rozvíjen pod termínem praxe jakožto činnost, chytrost, inteligence. Zatímco oku, které představuje přístup teoretický, se otevírají ty rysy světa, které je s to uchopit jako vztah příčiny a účinku, ruka, přístup praktický, vládne zákonem prostředku a účelu.¹⁰⁴ Z toho vznikají odlišné typy lidí, kteří jsou

⁹⁹ „K oku dravce, které ovládá svět „teoretický“ přistupuje lidská ruka jako **praktická** vládyně.“ Tamtéž.

¹⁰⁰ „V porovnání s tempem kosmických proudů musela ruka vzniknout **náhle**, prudce jako blesk, zemětřesení, jako vše rozhodující ve světovém dění, co tvoří epochy v nejvyšším smyslu. [...] Je to vnitřní proměna, která náhle uchopí všechny exempláře druhu, „bez příčiny“ samozřejmě, jako vše ve skutečnosti.“ Tamtéž, s. 21–22.

¹⁰¹ „Jako se nástroj vytvořil z tvaru ruky, tak naopak vznikla **ruka z tvaru nástroje**. Je nemyslitelné chtít obojí časově rozlučovat. Je nemožné, aby vyvinutá ruka, byť i jen na krátký čas, byla činná bez nástroje.“ Tamtéž, s. 22.

¹⁰² Nástroj a zbraň jsou pro Spenglera výrazy téměř synonymické, neboť oboje se v určitém smyslu používá k dobývání a ovládání.

¹⁰³ „Žádný jiný dravec nevolí zbraň. Člověk ji však nejen volí, ale také podle vlastní osobní úvahy vyrábí. [...] Bylo to osvobození z tlaku druhu... [...] Jím vznikl člověk. Svůj činný život dovedl k vysokému stupni nezávislosti na podmínkách života.“ Tamtéž, s. 22–23.

¹⁰⁴ „Oko pátrá po příčině a účinku, ruka pracuje podle principů prostředku a účelu.“ Tamtéž, s. 23.

bud' to zaměření na vztah příčiny a účinku, tedy ti, jimž jde o pravdu, anebo ti druzí, kteří jednají tak, že hledají prostředky ke svým účelům, a tak skrze skutky dávají vznikat skutečnosti.¹⁰⁵ Pro naši věc je zde však nejdůležitější to, že „[r]ukou, zbraní a osobním myšlením se člověk stal tvořivým.“¹⁰⁶ Vznik ruky a nástroje, rozlišení schopnosti výroby a užití nástrojů/zbraní a vymanění se z cyklu druhové činnosti díky individuálnímu činu, jež se skrývá právě v oné výrobě, v ní se ozývající svobodná volba zvolených prostředků a užívání nástrojů/zbraní, v níž se zase ozývá svobodná volba způsobu jejich použití – to vše nyní tvoří komplex, který se odhaluje jakožto lidská tvořivost.

Pro člověka má toto dějství za následek prohloubení duše, podobně jako tomu bylo u dravce, který je však jakožto zvíře stále v područí druhu. Individuální čin, jež osvobozuje člověka od nátlaku činnosti druhu, totiž vede k většímu osamocení, které je vždy doprovázeno prohloubením. Takto prohloubená duše se ještě více odcizuje přírodě, než tomu bylo u dravce. Jelikož je to zde tvorba, která duši prohlubuje, tak z toho plyne to, že člověk se svojí tvorbou staví proti přírodě.¹⁰⁷ S takto pojatou tvorbou se rodí umění ve významu čehosi umělého, jež leží proti přírodnímu, přirozenému.¹⁰⁸ To nakonec znamená i to, že člověk si uzurpuje od přírody *právo tvořivosti* a užívá jej proti ní samé.¹⁰⁹ V této události vzpoury umělé lidské tvorby proti přírodě shledává Spengler jádro tragédie člověka, neboť člověk, ačkoli přírodě odrůstá, je na ní stále existenčně závislý.

3.4. Řeč a podnikání

Prvním zásadním přechodem v dějinách člověka se stal vznik ruky a nástroje, které mu umožnily se o něco více osvobodit z nátlaku přírody. Druhým takovým přechodem uvolňujícím jeho přirozenosti se stal vznik řeči. Nezkoumá se opět jak k tomu došlo, neboť je prostým faktem, že k tomu došlo a důležité je sledovat, jak tato událost proměnila člověka. Podle Spenglera se vznik řeči zhruba kryje s neolitickou revolucí a se vznikem prvních

¹⁰⁵ „Účel je skutečnost, vztah příčiny a účinku je pravda. Tak vznikly různé způsoby myšlení lidí pravdy [...] a lidí skutečnosti...“ Tamtéž.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 24.

¹⁰⁷ „Duše stojí v nesmiřitelném protikladu k celému světu, od něhož se odloučila svou vlastní tvorbou. [...] A tato duše postupuje dál v rostoucím odcizení proti celé přírodě.“ Tamtéž, s. 25.

¹⁰⁸ „**Zde začíná „umění“ jako protipojem přírody.** Každý technický postup člověka je umění a vždy se tak nazýval [...] Umělé, **protipřírodní** je každé lidské dílo od zažehnutí ohně až k výkonům, které se jako vlastní umění tak označují ve vysokých kulturách.“ Tamtéž.

¹⁰⁹ „Přírodě bylo vyrváno **přednostní právo tvořivosti.** „Svobodná vůle“ je akt vzpoury, nic jiného. **Tvořivý** člověk vystoupil ze svazku přírody a každým novým tvořením se jí vzdaluje dál a nepřátelštěji.“ Tamtéž, s. 25-26.

civilizací, na nichž je vidět, že lidská společenství získávají v této době vyšší míru organizace, k níž je řeč coby *nástroj* komunikace nutným předpokladem. Zatímco techniky výroby a užití nástroje/zbraně byly v období ruky záležitostí osobní, individuální, s příchodem řeči se tyto postupy šíří mezi lidmi.¹¹⁰ Spengler odmítá, že by v základu řeči bylo cosi jako prabásnění lidí, jak se domnívali romantici, či že by v jejím základu bylo hlavně vyjádření myšlenky v podobě soudu, což je zase předsudek racionalistický. Pro porozumění řeči je podle Spenglera důležité si uvědomit její základní formu, totiž to, že řeč je především dialogická, je rozhovorem. Avšak účelem takového rozhovoru není porozumění tomu, co si ten druhý myslí, nýbrž bazální dorozumění se či srozumění pomocí otázky a odpovědi ohledně praktické a organizované činnosti, což podle Spenglera znamená, že původní podobou řeči je příkaz a přitakání.¹¹¹

Původní forma řeči tedy odpovídá spíše onomu praktickému zaměření myšlení ruky než teoretickému myšlení oka, neboť řeč podle výše napsaného sloužila k dávání rozkazů, tedy vydávání pokynů k určité činnosti. Řeč je Spenglerem chápána jako primárně praktická.¹¹² Z této praktičnosti se odvozením rodí tzv. technika tvorby vět či technika gramatiky, z čehož lze odvodit, že tyto způsoby „jazykovědného“ uchopení řeči vznikají již s oním praktickým zaměřením v hledáčku.

„Všechna mluva je praktické povahy a vychází z „myšlení ruky“.“¹¹³

To zatím nezahrnuje všechny důsledky, které z toho pro člověka vyplývají. Ty ve stručnosti probereme nyní. Stejně jako se pojil se vznikem ruky vznik nástroje, tak se vznikem řeči se pojí vznik podnikání, kterým se nemíní nic jiného než „kolektivní činnost lidí“.¹¹⁴ Podnikání se zprvu rodí v myšlení, které bylo vládou ruky potlačeno. Skrze řeč, která manifestuje ducha (myšlení v smyslové, totiž zvukové podobě), se duchovní činnost člověka emancipuje tím, že pomocí rozkazů prosazuje svoji vůli, umožňuje člověku rozšířit svou moc více než samotná ruka a lidské tělo jedince tak již není limitem pro podniky přesahující

¹¹⁰ „Co je řeč? Bezpochyby postup, jehož účelem je sdělení, činnost provozovaná navzájem mezi četnými lidmi a v časové následnosti. [...] Mají-li skutečně nastat sdělení, musí se tato forma šířit a mít jisté trvání.“ Tamtéž, s. 28.

¹¹¹ „Účel není v porozumění tomu, o čem se přemýšlí, nýbrž ve vzájemném **dorozumění** otázkou a odpovědí. Jaké jsou tedy původní formy řeči? Nikoli soud, výrok, ale rozkaz, vyjádření poslušnosti, ujištění, otázka, přitakání, popírání.“ Tamtéž, s. 30.

¹¹² „Původní účel řeči je vykonání činu podle záměru, času, místa, prostředků. [...] Teoretické přemýšlení nemělo na vzniku větné řeči žádný podíl.“ Tamtéž.

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 31.

možnosti jednotlivého člověka.¹¹⁵ Proč chce člověk vůbec něco podnikat, tedy provádět něco, co je za hranicemi jeho tělesných možností? Protože v něm stále promlouvá jeho dravčí povaha, které jde především o to rozšířit svou moc, následovat pouze příkaz vůle. Tím, že se ale člověk oddá společné, kolektivní činnosti se také dobrovolně zbavuje části své individuality a osobní svobody, které dříve nabyt, a to vše stále pro vůli k moci.¹¹⁶ Člověk se vlastně stává sluhou svého podnikavého myšlení, kterému nechává volný průchod.

S tímto rozmachem podnikání, který lze charakterizovat jako vládu myšlenky zároveň opět narůstá odcizení přírodě. Z myšlení se stává „moc pro sebe“, „výpočet“. Svazkem řeči a podnikání se nové umělé postupy čili techniky rozšiřují. Ovšem rozšíření různých technik v obecnějším měřítku znamená i další vnitřní rozlišení samotného podnikání, jako tomu bylo u výroby a použití nástroje/zbraně. Nyní se podnikání rozlišuje na *vymýšlení* a *vykonávání*, přičemž vymýšlení zaujímá v tomto komplexu vůdčí úlohu, vykonávání úlohu podřízenou.¹¹⁷ Toto rozlišení se stává podle Spenglera zákl. technickou formou života, která je zase o něco více protipřirozená a umělá, než tomu bylo o formy života člověka „rukodělného“. Nadále jsou rozlišováni lidé, kteří mají nadání vládnout a ti, kteří mají poslouchat. Pro vůdce je charakteristická tvořivá činnost, zatímco poslušným náleží práce. Tím se zde však nepotřebujeme podrobně zabývat. Jediné, co je třeba vyzdvihnout je onen postup protipřirozeného, který je opakovaně zdůrazňován – od přírodního k umělému, od bytosti „organické k organizované“.¹¹⁸

3.5. Faustovská kultura

Předmětem poslední části knihy je výklad o vzestupu a pádu (západní) technické kultury. Na první pohled to tak nevypadá, ale téma techniky je v této kapitole probíráno z celé knihy

¹¹⁵ „[...] myšlení, duch, rozum, nebo jak chceme nazývat to, co se řeči emancipovalo od spojení s činnou rukou a vystupuje nyní vůči duši a životu jako **moc pro sebe**. Čistě **duchovní uvažování**, „výpočet“, který se zde náhle a rozhodně objevuje a vše mění, způsobuje, že společná činnost účinkuje **jako jednota**, jako by něco činil obr.“ Tamtéž.

¹¹⁶ „Dravec člověk chce svoji převahu **vědomě** zvyšovat daleko za hranice své tělesné síly. Svě vůli po větší moci musí ale za to obětovat jeden důležitý rys svého **individuálního** života. **Myšlení, výpočet většího účinku**, je to hlavní. Z lásky k němu je srozuměn se vzdát trochy své osobní svobody.“ Tamtéž.

¹¹⁷ „Právě tak vede nyní podnikání řízené řeči k oddělení činnosti **myšlení** a **rukou**. Při každém podnikání lze rozlišit **vymýšlení** a **vykonávání**, a od nynějška je výkon praktického myšlení první a nejdůležitější. **Existuje práce, která vede a práce, která provádí**: to se stává pro všechny nastávající časy základní technickou formou celého života.“ Tamtéž, s 33-34.

¹¹⁸ „S kolektivní činností nastává rozhodující krok od organické k organizované existenci, od života v přírodních k životu v umělých skupinách, od smečky k národu, kmeni, stavu a státu.“ Tamtéž, s. 35.

nejskrovněji. V předchozích kapitolách bylo o technice řečeno to zásadní a nyní už se pracuje s vypracovaným konceptem techniky. Než ale přejdeme k samotnému závěru této kapitoly je třeba zmínit některé výroky, které ještě padnou na margo techniky, ovšem kdybychom je měli vykládat v souvislosti celého Spenglerova postupu, práce by značně nabobtnala. Domnívám se však, že když je zde popíšu, třebaže izolovaně, budou v posledku pro souvislost této práce srozumitelné.

Spengler v posledních kapitolách stáčí výklad k tomu, o čem chtěl mluvit především, totiž k dějinám člověka od počátků k současnosti. Na příkladu techniky chtěl jenom ukázat svou premisu o nutném vzmachu a následném úpadku konkrétních dějinných životních forem, jichž je západní technická (tzv. „faustovská“) kultura příkladem par excellence, neboť máme před očima celé její dějiny a zároveň můžeme být podle Spenglera svědky toho, jak se chýlí k svému zániku. Nyní ve výkladu začínáme sledovat, jaký má rozmach „technické“ kultury důsledek pro politiku, hospodářství, umění atd. Píše se tu o vzniku a rozšíření měst a vyšších kultur. Stále více se zde kritizuje masová společnost, která zadupává individuuum a píše se tu o tragédii člověka a o poněkud kontroverzním problému barevných ras, které se zmocňují západních technologií, což má být už jen hřebíček do rakve západní civilizace... Objeví se zde i ekologická obava, která vychází z kritiky strojové techniky a průmyslové společnosti.

První myšlenkou, kterou bych chtěl před závěrečným shrnutím vyzdvihnout, je ta, že technika lidem nešetří práci.¹¹⁹ Je to kvůli tomu, že každý nový objev rozšiřuje možnosti člověka k tomu, aby s jeho pomocí vynalezl či objevil něco nového, a to přímo nutně. Přitom ale už jednou zaznělo, že technika práci spíše produkuje, než by ji člověka zbavovala. Ve společnosti řeči a podnikání vystupují dva typy lidí – ti tvořiví, kteří práci vymýšlí a ti poslušní, kteří ji vykonávají. Tahle konstelace byla umožněna řečí a podnikáním, které byl předvedeny jakožto příklady pokročilejší techniky. Přesto, že se u techniky řeči jedná o pokročilejší techniku, než byla technika ruky, výsledkem je, že technika práci *nešetří*, nýbrž *vytváří*. Dalo by se argumentovat otázkou, proč se člověk prostě nespokojí s určitou úrovní techniky, v níž by setrval. Tomu však odporuje jeho dravčí povaha, která chce stále expandovat a jejíž vůli člověk podědil.

Západní technická kultura mohla vzniknout díky městům, v nichž se koncentruje umělá čili protipřirozená (čili technická) činnost. V nich se rodí společnost ve vlastním slova smyslu, která pěstuje kulturu, jež produkuje přebytek a bohatství – v městech se tak koncentruje nejen bohatství hospodářské, ale i umělecké a duchovní. Díky „zjemnělé“ kultuře

¹¹⁹ „Není pravda, že lidská technika šetří práci. Patří k podstatě měnící se, osobní lidské techniky v protikladu k druhové technice zvířat, že každý objev obsahuje možnost a nutnost nových objevů...“ Tamtéž, s. 37.

bohatství a luxusu získává také na síle ve městech myšlení teoretické oproti praktickému. Technické postupy vznikající z tohoto prostředí jsou „duchovním luxusem, pozdními sladkými, lehce zranitelnými plody rostoucí umělosti a zduchovní.“¹²⁰ To je charakteristické pro všechny vyšší kultury, které opisují ve svém vývoji v zásadě stejnou křivku od vzniku přes rozkvet až k zániku podobny živému organismu, neboť jsou v zásadě jen vyšším projevem života a vůle k moci v něm vládnoucí. V tom jsou si všechny kultury rovny. Ta západní, jinak Spenglerem zvaná faustovská, v sobě však obsahuje nejvíce vnitřních rozporů, což činí její osud nejtragičtější, zároveň se ale díky tomu stala tou nejmohutnější ze všech dosavadních vyšších kultur. Její čas ovšem také nadešel, neboť tak tomu nutnost chce.

Podívejme se v krátkosti na to, co stálo za vzmachem faustovské kultury. V každé vyšší kultuře figurují tzv. prastavy: válečníci a duchovní, tedy ti, kteří vládnou myšlením ruky a ti, kteří vládnou myšlením oka, jedni tvoří skutečnost, druzí uchopují pravdu. „První chce postavit ducha do služeb silného života, druhý svůj život do služby ducha.“¹²¹ Tyto rozporné třídy se ve faustovské kultuře projeví jako tzv. vikingové krve a vikingové ducha. Ty první není třeba nijak moc představovat, neboť se prostě jedná o ony nechvalně známé nordické nájezdníky. V rozvoji techniky coby způsobu, jak se pomocí ducha člověk zmocnil přírodních sil hráli prim vikingové ducha. Tato myšlenka vycházející z náboženského pozadí, kdy jsou zprvu přírodní zákony uchopovány silami ducha se rodí ve středověké Anglii a později se dostává na kontinent. Lze mluvit o jakési malé přírodovědecké „revoluci“, která se odehrála nenápadným přechodem od teorie k pracovní hypotéze, která má naprosto jiný účel než nahlízející povaha teoretického myšlení, neboť pracovní hypotéza předpokládá praktické využití poznané věci, z čehož se rodí *požadavek* matematické metody a později experimentu.¹²² To vše za účelem poznávání boha a božského stvoření, neboť šlo stále ještě o duchovní činnost.¹²³ Z této kombinace *hypotézy, matematické metody* a *experimentu* se rodí i myšlenka stroje, který by byl schopen ovládnout přírodní síly, jež by poskytoval člověku k dispozici. Ideální verze takového stroje se zrodila v myšlence perpetua mobile.¹²⁴ Stát se stvořitelem takového „samohybu“ a být tedy ve vlastním smyslu prvotním hybatelem se stává

¹²⁰ Tamtéž, s. 41.

¹²¹ Tamtéž, s. 42.

¹²² „Pracovní hypotéza nepotřebuje být „správná“, musí být jen prakticky použitelná. Nechce tajemství světa kolem nás odhalovat, ale donutit jej ke **službě** určitým účelům.“ Tamtéž, s. 43.

¹²³ „Byla to zvláštní bohoslužba, tento experimentální výzkum tajemných sil zbožnými mnichy. A jak řekl starý německý mystik: když sloužíš bohu, slouží bůh tobě.“ Tamtéž, s. 44.

¹²⁴ „Příroda měla být **pustošena** nejen ve svých látkách, ale **ujařmena ve svých silách samých**, měla otrocky sloužit, aby znásobila síly člověka. Tato obrovská a strašlivá myšlenka, tak cizí všem jiným, je stará jako faustovská kultura. [...] A mnozí hloubali ve svých klášterních celách o **perpetuu mobile**.“ Tamtéž.

nedosažitelným snem, z něhož se ovšem rodí snahy o vytvoření takového stroje, které tlačily vývoj strojevé techniky.¹²⁵

Počátkem novověku přechází role vikingů ducha z mnichů na měšťanstvo, čímž se i technika stává „světšnější“. Z řad měšťanů vznikají vědci, kteří jakožto kněžstvo techniky hlásají víru v techniku jako nové náboženství.¹²⁶ Přestože důsledky rozmachu techniky se dají brát jako rozporuplné, nemění to nic na tom, že člověk kvůli negativním důsledkům nepřestává objevovat a vyrábět, neboť jeho dravčí povaha se raduje z úspěchu, aniž by si připouštěla to neblahé, co z něj vyplývá. Člověk přitom přírodě nerozumí o nic lépe než dříve, pouze ji nutí pracovat ve svůj prospěch, avšak svou práci tím nešetří, neboť s každým dalším strojem se zvyšuje množství rukou nutných k jeho výrobě a obrábění.¹²⁷ Ať už se jedná ale o vládnoucího člověka, který stroj vymýšlí a vytváří, nebo člověka ovládaného, který je nucen se stroji pracovat, aby přežil, oba spojuje to, že jsou na strojích a technice závislí. Stroj nešetří totiž ani práci vůdčí, ani práci vedenou. Technika se vymyká z kontroly svého tvůrce, člověka.¹²⁸ Technika změnila tvář světa, aniž by jí člověk stačil.¹²⁹

To vše jsou jen jednotlivé projevy celkového úpadku západní faustovské kultury, která vytvořila technickou civilizaci. Technika se ale podle Spenglera vyčerpá stejně jako všechny kulturní formy. Hranicí jí budiž přírodní podmínky, ať už nedostatek uhlí či naprosté zničení životního prostředí.

¹²⁵ „Perpetuum mobile by bylo konečným vítězstvím nad bohem či nad přírodou – *deus sive natura* –: malý sebetvořící svět, který se jako velký pohybuje **vlastní** silou a poslouchá jen prst člověka. **Sám** postavit svět, **sám** být bůh, přiblížit se nedosažitelnému cíli, perpetuu mobile, co nejvíc, jak je možné – to je faustovský sen, z něhož vycházejí všechny návrhy strojů.“ Tamtéž, s. 45.

¹²⁶ „[...] technika je věčná a nepomíjívá jako Bůh otec; spasí lidstvo jako Syn; osvětluje nás jako Duch svatý.“ Tamtéž, s.45-46.

¹²⁷ „Počet nutných rukou **roste** s počtem strojů, protože technický luxus stupňuje každý jiný druh luxusu a umělý život se stává stále umělejší.“ Tamtéž, s. 46-47.

¹²⁸ „Výtvor se pozvedá proti tvůrci: jako kdysi mikrokosmos člověk proti přírodě, tak se bouří mikrokosmos stroj proti nordickému člověku. Pán světa se stává otrokem stroje.“ Tamtéž, s. 48.

¹²⁹ „Technika se stala esoterickou jako vyšší matematika, kterou používá, jako fyzikální teorie, která pronikla od abstrakcí jevů až k čistým základním formám lidského poznání. Mechanizace světa dospěla do stadia nejnebezpečnějšího přepětí.“ Tamtéž, s. 49.

3.6. Závěr: Člověk a technika podle Oswalda Spenglera

Jak jsme mohli vidět, výklad o technice sloužil Spenglerovi jako jakási rozšiřující případová studie, na níž chtěl předvést své pojetí „filosofie dějin.“ Jestli se od svého původního náhledu v *Zániku Západu* nějak odchyluje, nás zde zajímat nebude. Místo toho se zaměříme na to, co všechno bylo řečeno o technice a člověku ve vztahu k ní.

O technice se zprvu píše jako o záležitosti „prastaré,“ která je přímo spjatá se životem samým. Její význam má být vysvětlen z „duše.“ Čtenář hned ze začátku nabude dojmu, že se jedná o cosi „metafyzického.“ A postup výkladu čtenáře z „údivu“ nevyvádí, když je technika vymezena jako „taktika celého života,“ čímž se míní „vnitřní forma jednání v boji, který znamená život.“ V takovém životě, který je uchopen jako boj, nejde o nic jiného než o to vládnout, nebo být podroben.

Co to vůbec znamená? Pro nás to znamená jednu zásadní věc, totiž že technika je zprvu chápána jako cosi ne-lidského a před-lidského. Život je pro Spenglera primordiální silou, projevem vůle k moci. Je-li technika životní „taktikou,“ čili „vnitřní formou jednání,“ pak se pod technikou míní jakási modalita života, jež se projevuje jakožto její aktivně činný aspekt pracující pod imperativem „žít“ a „být více než doposud“. Ve faktickém životě živočichů se tato taktika činného boje projevuje jakožto instinkt, který je vázán jako technika přežití ke konkrétním druhům živočichů. Způsobem života se liší taktiky, tedy technikyžití – jinak žijí dravci a jinak zase býložravá kořist. Člověk typově odpovídá dravému zvířeti, což utvářelo jeho duši do určité podoby. Zásadní je pro něj frontální orientace jeho zraku, z čehož vyplývá specifické utváření lidské duše. Pro techniku je zde však určující to, že kdyby byla technika pouze taktikou života, tak z tohoto náhledu nelze odvodit, v čem přesně vyniká člověk oproti zvířeti a už vůbec v čem je jeho technická činnost zvláštní oproti té, která je vlastní všem živočichům. Lidská frontální orientace umožňuje člověku „mít svět jako obraz před sebou“. Z lidské povahy dravce plyne to, že si vytváří kořist z toho, co se mu naskytne před ním – to vede k tomu, že člověk si vytváří svět jako predestřený obraz, ovšem takto pojatý svět je v nějakém smyslu pro člověka kořistí. To, že se člověk bude snažit zmocnit světa coby kořisti se stává jeho „tragickým údělem“. V boji, který znamená život se člověk stává tím, jehož vlastní vnitřní „přirozené“ uspořádání vede k boji proti přírodě vnější, jež jej obklopuje. Vraťme se ale k rozdílu, který je načrtáván mezi zvířetem a člověkem, tedy předlidskou a lidskou technikou.

Jak už bylo naznačeno, hraje zde roli zásadní předpoklad, že zvířecí technika je druhová a neproměnná, zatímco lidská technika je individuální, podléhá změně a vyvíjí se.

Zatímco zvířeti je druhově, instinktem dáno, jaký život bude žít, tedy jakou životní taktikou se bude řídit, člověku je umožněno, že může vědomě volit a vytvářet svou životní taktiku. Odkud vyrůstá toto odlišení techniky lidské a zvířecí? Spengler při tomto odlišení člověka od zvířete vychází z fyziologie – je to ruka, kterou se člověk odlišil od zvířete. Vznik ruky je zásadním bodem na cestě člověka k lidské technice. Bezprostředně s rukou totiž vznikají i příruční nástroje s nimiž nabývá člověk teprve technického rozměru. *Ozbrojená ruka, ruka, která vyrábí a používá nástroje, ruka, která může volit osvobozuje člověka z tlaku druhu, je to původně lidské jednání a původní tvořivost.* Toto z ruky pocházející jednání, projevující se jako tvořivost se napříště stává činem. Člověk se tímto vzdaluje přírodě, které upírá původní právo tvořivosti. Nejvyšším projevem této postupující proti-přírozenosti je umění, přičemž každý technický postup člověka je uchopen jako umění, z čehož vyplývá, že zásadním rysem lidské techniky je *protipřírozenost*.

Lidská techničnost nabývá rozsáhlejšího rozměru v dalším stupni vývoje člověka, který představuje vznik řeči a podnikání, jejichž provázání je analogické tomu, které panuje mezi rukou a nástrojem – obě vznikají současně a vzájemně se předpokládají. Účelem řeči je podle Spenglera organizace a koordinace lidských činností, což se děje jakožto podnikání. Původní forma řeči, jež v sobě nese předpoklad dialogičnosti, se ukazuje v rozkazování a vyjádření poslušnosti rozkazu. Řeč a s ní spojené podnikání jsou tedy původně takto čistě instrumentální, a proto je lze chápat jako další krok rozšiřující technické vlohky člověka. Zatímco ve věku vládnoucí ruky, byla duchovní činnost plánování s praktickou činností výroby a použití pevně spjata, ve věku řeči, která je manifestací duchovní činnosti člověka a která mu dovoluje jiným než bezprostředně násilným způsobem na druhé působit, se činnost duchovní a praktická od sebe oddělují. Oddělením činností myšlení a ruky narůstá umělost technických postupů. Zdálo by se, že rozdělení postupů povede k ušetření práce, ale šetrnost není v povaze lidské techniky – každý nový objev umožňuje objevy jiné, a tedy každá novým objevem uvolněná síla je okamžitě zapřažena k stíhání objevů dalších. Jako byla u jednání ruky rozlišena výroba a užívání, nyní u řeči a podnikání dochází k odlišení vymýšlení technických postupů a jejich vykonávání, mezi nimiž vzniká mocenský a hierarchický vztah. Je to jen další krok protipřírozeného pohybu člověka, který se stále více vzdaluje přírodě. Veškeré síly jsou využívány k umělému boji proti přírodě, který je ovšem předem rozhodnutý ve prospěch silnější a neuchopitelné přírody. Lidské objevy a s nimi narůstající umělost organizace lidských společností vytváří člověku jakousi zlatou klec, jež jeho výboje postupně hatí a tlumí.

Západní čili tzv. faustovská kultura je příkladem takové uvadající kultury, jejíž rozmach však nezvratně ovlivnil dějiny. V dějinách této kultury vidíme postupný vzmach duchovních sil člověka, které se prvně na duchovní úrovni chápou přírodních sil, aby je následně ujařmily pomocí kombinace pracovní hypotézy, matematické, metody a experimentu. Toto lidské zduchovnění vnějšího světa a následné praktické ovládnutí se završuje v myšlence stroje. Celý svět je pak analogicky uchopen jako stroj, který má sloužit člověku k zvýšení vlastních sil. Ovšem člověk se stal na stroji bytostně závislý, neboť se musí starat o to, aby stroj fungoval, musí ho udržovat, aby dále vydával své plody.

Technický vývoj člověka byl charakterizován jako pohyb od organického k organizovanému. Myslím, že na tomto pohybu lze nejlépe ilustrovat Spenglerovo pojetí techniky. Je v tom totiž spoluobsažen moment dějinnosti a moment onoho nárůstu vzdoru proti přírodě – to obojí společně nevyhnutelně vede podle Spenglera k tragickému konci, neboť přírodu nemůžeme zcela ovládnout a dějiny jsou neúprosné ve svých zákonech rozmachu a úpadku. Zde se však řeč stáčí spíše k dalekosáhlejším důsledkům, které vyplývají ze vztahu člověka a techniky a nezaobírá se toliko tímto vztahem samotným.

Měli bychom ale sestoupit zpátky, abychom viděli jasnější obraz o Spenglerově pojetí techniky. Technika je na jednu stranu pojata ryze instrumentálně – techniku představují postupy a prostředky, jež vedou k rozšíření moci člověka a jež mu napomáhají v životě, který je bojem. To lze vidět dobře i na tom, že Spengler se nesnaží nějak zásadně od sebe odlišit nástroj a zbraň. Na druhou stranu tento boj, který znamená život zasahuje již říši přírodní a v ní se technika projevuje jakožto taktika života, která je ztotožněna s instinktem. Nelze se ubránit tomu nevidět, že v prvotní úvaze je technika něco, co člověka přesahuje. Přesto se dále z techniky stane cosi lidského (příliš lidského), když začne být technika omezována na lidskou činnost – ať už jde o ruko-nástrojnou či řečově-podnikavou souvislost. Zdá se, že onen rys, který zdůrazňuje techniku jako činnost lidskou, nakonec převládne. Technika je tím, co člověka osvobozuje z nátlaku přírody a co mu umožňuje realizovat svojí vůli. Technika je lidskou činností, která je zaměřena proti přírodě, aby z ní dobývala člověku, co si žádá a aby rozšiřovala jeho protipřírozený nárok tvorby, který přírodě odcizil.

Nelze zde říct, že by se u Spenglera dalo člověku rozumět čistě z techniky, avšak vzhledem k tomu, že až díky ní (a bylo to kolikrát zdůrazněno) se stává člověk člověkem, můžeme nakonec tvrdit, že technika a člověk se vzájemně předpokládají a podmiňují, jako tomu bylo u ruky a nástroje a u řeči a podnikání – kde už je člověk, musí už být i technika. A přece jen bylo řečeno, že významu techniky můžeme porozumět jen z duše, čímž měl Spengler na mysli duši člověka, s níž je nějaký zvláštním způsobem technika provázaná,

neboť každý krok vývoje člověka a techniky byl doprovázen vzdálením se přírodě a prohloubením duše. Význam techniky a duše člověka si odpovídají, neboť v obojím nacházíme výbojnou, tvořivou a proměnlivou tendenci.¹³⁰ Provázanost duše člověka a techniky nás nakonec nutí uznat, že nemůžeme techniku myslet bez člověka.

¹³⁰ „However, as one might expect by now, Spengler’s account of the “soul of man” is complementary to the “essence of technics” that Man and Technics aims to articulate. In a sense, both the “soul of man” and the “essence of technics” are one and the same: they are both dynamic and agonistic forces, “active, fighting, and charged,” whose singular purpose is to create and transform.“ KIDD, Ian James. Oswald Spengler, Technology, and Human Nature. *The European Legacy*, Roč. 17 (2012), č. 1. S. 24..

4. Arnold Gehlen a technika

Posledním myslitelem, jehož pojetím vztahu člověka a techniky se budeme zabývat je filosof, sociolog a antropolog Arnold Gehlen, který je považován za jednoho z klasiků filosofické antropologie. Narozen byl 29. 1. 1904 v Lipsku a umírá 30. 1. 1976 v Hamburgu. Jeho nejznámějším dílem je obsáhlý spis nesoucí název *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, z něhož pochází jedna z aktualizovaných verzí pojetí člověka jakožto nedostatkové bytosti (*Mängelwesen*). Za kontroverzní se považuje jeho členství v NSDAP. I přes tuto kontroverzi mohl již od roku 1947 učit na univerzitě.

Jak už jsem zmínil jeho jméno se objevuje nejčastěji vedle Maxe Schelera a Helmutha Plessnera coby „svaté trojice“ filosofické antropologie. Oproti svým kolegům se přiklání spíše k přírodním a společenským vědám. Jeho odklon od tradic filosofie německého idealismu je zřetelný a jeho zaměření má celkově praktičtější ráz.

Budeme se zde zabývat počátečními kapitolami knihy *Duch ve světě techniky* z roku 1957, v níž se autor zabývá zejména společenskými a psychologickými dopady industrializované společnosti. Nebudeme se věnovat celé šíři jevů, které podle Gehlena plynou z moderního života podléhajícího vlivu techniky, vědy a kapitalistické výroby, ale zaměříme se jen na ta místa, v nichž Gehlen předvádí své pojetí techniky, které vychází z jeho rozumění člověku jakožto nedostatkové bytosti.

4.1. Nedostatečnost organického a jeho umělé nahrazení

Podobně jako tomu bylo u předchozích dvou autorů, pozastavuje se Gehlen nad tím, nakolik je považováno za problematické uznat techniku za součást obecné kultury vedle jejích ostatních oborů. Jedním z úkolů filosofické antropologie by pak mělo být hledat taková „objektivně platná hlediska, abychom do sféry sebepoznání člověka, pokud možno včlenili také tuto oblast, v níž se projevila úžasná síla lidského ducha,“¹³¹ tvrdí Gehlen. Technika je tedy něčím významným pro sebepoznání člověka, ale zatím jen v podobě jakéhosi chybějícího dílu větší skládačky. Abychom uchopili techniku v jejím významu, jak pro člověka vystupuje, musíme se vydat do doby předhistorické, v níž můžeme sledovat vznik člověka a s ním i vznik techniky.

¹³¹ GEHLEN, Arnold. *Duch ve světě techniky*. Praha: Svoboda, 1972. S. 29.

„Technika je stejně stará jako lidstvo samo...“¹³² Něco podobného jsme již mohli zaslechnout u předchozích autorů. Počátky člověka a techniky, třebaže chápány pouze chronologicky, spolu splývají. Zde tím Gehlen míní to, že téměř všechny prehistorické pozůstatky člověka, které nacházíme jsou zpravidla doprovázeny i nálezy opracovaných nástrojů či jen předmětů majících známky opracování. Přičemž už i ty nejprimitivnější nástroje, jejichž nejtypičtějším zástupcem je pěstní klín, v sobě nesou určitou dvojznačnost – totiž, že mohou být nástrojem, ale i zbraní.¹³³ Je teprve výsadou dneška, že se technika coby „měnění bezprostředně se vyskytující přírody k vlastním cílům člověka“¹³⁴ snaží odprosit od onoho způsobu užití k boji proti druhým lidem. Nakolik je tato snaha účinná tu nebudeme rozebírat. Tato naděje na věčný mír však podle Gehlena vyžaduje „velmi vysokou úroveň techniky“.

Vraťme se k oné historicko-antropologické spojitosti člověka a techniky. Gehlen rozvíjí svůj výklad techniky za pomoci specifického uchopení bytnosti člověka. Jak jsem již výše naznačil, Gehlenova antropologická pozice vychází z pojetí člověka jakožto nedostatkové bytnosti. Z této pozice chápání člověka bude nyní rozvíjet výklad o vzniku techniky. Člověk na rozdíl od zvířat trpí nedostatkem specializovaných orgánů a instinktů, což jej činí neadaptovatelným k specifickým prostředím, a proto musí proměňovat naskýtající se okolnosti přírody.¹³⁵ Tuto svou nevybavenost si člověk musí kompenzovat uměle, pomocí jednání a zjednávání si své pozice a odstupu.¹³⁶ Člověk je závislý na jednání, neboť tělesná výbava mu neposkytuje dostatečnou „výzbroj“. Technika u člověka vzniká, či jednáním ji člověk tvoří, v reakci na to, co Gehlen nazývá „orgánová nedostatkovost člověka“. Jakožto kompenzace této nedostatkovosti pak vznikají tři druhy techniky: *substituční*, *umocňovací* a *odlehčovací*. K těm jenom v krátkosti: substituční techniky, jak už název napovídá, nahrazují funkci některých orgánů – např. pěstní klín samotnou pěst, neboť je pro určité úkony účinnější. Následují techniky umocňovací, které zase posilují účinek určitých orgánů, jako např. páka, která může jít za příklad i poslední odlehčovací technice, která má člověku usnadňovat práci. Dá se říci, že technika obecně nese všechny tři tyto rysy a každý nástroj je

¹³² Tamtéž, s. 30.

¹³³ „A již nejprimitivnější pěstní klín z pazourku s sebou nese onu dvojznačnost, která charakterizuje i atomovou energii dneška: byl zároveň užitečným nástrojem i smrtonosnou zbraní.“ Tamtéž.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ „[...] člověk vzhledem k nedostatku specializovaných orgánů a instinktů není adaptován k žádnému specifickému prostředí, a proto je odkázán na to, aby rozumně měnil libovolné okolnosti v přírodě se vyskytující.“ Tamtéž.

¹³⁶ Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této práce za zpřístupnění vlastních nepublikovaných skript k A. Gehlenovi.

nějakým způsobem vykazuje. O odlehčovací technice později uslyšíme jako o určité lidské tendenci a antropologické konstantě.

Není to však samo sebou, že člověku se hned dává rozmanitá technika z toho prostého faktu, že nemá specializované orgány. K technice dochází člověk pomocí intelektu, který mu vynahrazuje orgánovou nedostatečnost a umožňuje člověku přizpůsobovat si své bezprostřední okolí.¹³⁷ Intelekt je v nějakém smyslu pro Gehlena tím, co člověka odlišuje od zvířat a zároveň tím, co mu dává schopnost proměňovat své prostředí. Co je potom technika podle tohoto vymezení člověka jako nedostatkové bytosti nadané intelektem a schopností proměňovat své okolí? Zdá se, že nic jiného než schopnosti a prostředky sloužící k ovládnutí přírody: „Rozumíme-li technikou schopnosti a prostředky, pomocí nichž si člověk k vlastnímu užítku podřizuje přírodu tím, že poznává její vlastnosti a zákony, těžší z nich a jedněmi korigují druhé, pak technika v tomto nejobecnějším pojetí patří k lidské podstatě.“¹³⁸ Toto zde je pro naši věc zásadní – *technika uchopená jako proměna přírody vykonávaná podle lidských záměrů je čímsi podstatně lidským, neboť přírodou nedostatečně obdařený člověk se nemůže s nátlakem přírody vypořádat jinak, než tak, že bude měnit to, co ho obklopuje a naléhá na něj v podobě jeho vlastní nedostatečnosti.*

Motiv vzdoru přírodě není jediný, který se vrací, ale je jím i motiv mimopřirozenosti či protipřirozenosti, který je však Gehlenem terminologicky uchopen jakožto „umělá příroda“. Píše, že technika je jakýsi „makročlověk“ – tedy, že technika je prodloužením či oddálením člověka, pokud budeme klást důraz na předponu „makro-“, což souzní s oním chápáním techniky, která zvyšuje mocnost a dosah působení člověka. Zároveň lze mluvit o oddálení jako o vytváření pozice a odstupu. Technika i člověk mohou být stejnou měrou chápány jako „umělá příroda“.¹³⁹ Tento pohyb „zumělení“,¹⁴⁰ prodloužení člověka a zvětšení jeho dosahu proniká z člověka ven do okolí a odehrává se nejzřetelněji v nahrazení přírodních látek umělými a organických sil anorganickými. To např. znamená, že látky jako kamení a dřevo jsou časem nahrazeny kovy a v posledku plasty. U sil je zprvu využívána tělesná síla člověka či zvěře, časem jsou zapraženy síly větru či vodního toku, až se nakonec dostáváme

¹³⁷ „[...] intelekt totiž pro něho redukuje nutnost orgánového přizpůsobování, jíž se musí podřizovat zvířata, a na druhé straně mu dává schopnost měnit původní prostředí tak, aby mu vyhovovalo.“ Tamtéž, s. 31.

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ „Svět techniky tedy je jakýsi „makročlověk“: důmyslný a vynalézavý, šířitel i ničitel života jako člověk sám, s tímž nepřímým vztahem k panenské přírodě. Podobně jako člověk je i on „*nature artificielle*“ – „umělá příroda“. Tamtéž, s. 32.

¹⁴⁰ Za tento neologismus se omlouvám, ale mám dojem, že ve svém znění docela jasně prokazuje význam, který od něj očekávám, totiž činit něco umělým.

k neviditelným silám, které drží atomy pohromadě. Gehlen má za to, že tyto postupy vedly k posunutí hranice, která byla dána omezeností organického růstu a množení – člověk byl (a stále je) závislý na přírodních rytmech.¹⁴¹ To se však mění pomocí techniky, která byla umožněna tím, že lidský intelekt začal přírodu vůbec chápat *uměle*, anorganicky, třebaže to živé na ní mu stále uniká. V odkazu na Bergsona píše Gehlen, že lidskému intelektu je vlastní činnost, přičemž zpřístupnění anorganicky chápané přírody umožňuje člověku rozšířit sféru své vědecké a technické praxe (činného jednání.)¹⁴² Je to činnost intelektu, poznávání, která rozvrhuje pro člověka přírodu jako ovládnutelnou co do svých látek a sil, protože praktické činnosti je anorganické přístupnější než organické.¹⁴³ Jestli intelekt tenduje k činnosti, tak pro člověka to znamená, že je bytostí, která tíhne k vytváření umělé přírody, kterou sám ve svém odstupu určitým způsobem reprezentuje.

4.2. Nadpřirozená technika, automatismus a rezonance

Výše bylo právě popsáno, jaké vnitřní ustrojení vidí Gehlen operovat v pozadí vztahu člověka a techniky. Dalo by se říci, že tím bylo skoro vše zásadní o tomto vztahu řečeno, avšak musíme se ještě podívat na určité momenty jeho vývoje, které přece jen ještě podkryjí některé implicitní rysy. Gehlen tvrdí, že to není dávno od doby, kdy technika za pomoci pokroku přírodních věd a kapitalistického výrobního způsobu začala výrazně rozvíjet a rozšiřovat svoji působnost. Než ale došlo k této trinitární hegemonii, odehrálo se cosi, co souviselo s lidskou motivací, jež působila na rozvoj techniky a co mělo pro vznik současné industriální společnosti s jejím porozuměním technice rozhodující význam. V nejdelším období dějin lidstva vytvářel a ovládal člověk jednoduché nástroje, které mohly občas změnit chod některých dějinných událostí, ale technika v celku se sama nestala dosud vůdčí perspektivou k nazírání světa, ba chápání sebe sama.

V dávných dobách člověk spoléhal při chápání světových dějů a sebe sama na to, co Gehlen nazývá „nadpřirozená technika“ čili magie.¹⁴⁴ Definici magie si vypůjčuje od Maurice

¹⁴¹ „Pokud bylo dřevo stěžejní surovinou a výkon domestikovaného zvířete nejvýznamnějším zdrojem energie, platila určitá mimotechnická, předem daná hranice, spočívající v pomalém tempu organického růstu a ve skrovném rozsahu organického množení, a ta vymezovala tempo a růst materiální kultury a tím konec konců i populační vzestup.“ Tamtéž, s. 33.

¹⁴² „podle Bergsona může být intelekt posuzován pouze v souvislosti s činností...“ Tamtéž.

¹⁴³ „...zatlačování organického neorganickými látkami a silami, jak to můžeme sledovat na vývoji techniky, má příčinu v tom, že pro metodické, racionální a přísně analytické poznávání a pro odpovídající experimentální praxi je oblast anorganické přírody nesrovnatelně přístupnější.“ Tamtéž, s. 34.

¹⁴⁴ „Od prehistorických dob hrála magie přímo stěžejní roli v tom, jak člověk pojímal svět i sebe...“ Tamtéž, s. 37.

Pradinesa, podle nějž je magie „úsilí vyvolat změny ve prospěch člověka tím, že se věci z jejich vlastního řádu převedou do našich služeb“.¹⁴⁵ Tato definice podle Gehlena platí jak pro magii čili nadpřirozenou techniku, tak i techniku přirozenou. Technikou se tedy míní ono člověkem vykonávané vyvolávání změn s ohledem a účelem na převedení věcí z jejich vlastního řádu do služeb člověka. Magii i techniku pojí motiv vyvolání změn ve prospěch člověka a obohacení jeho sil. Původním záměrem magie však podle Gehlena je snaha o stabilizaci přírodních dějů a zabránění jejich výkyvům.¹⁴⁶ Z toho pro něj vyplývá, že člověk má jistý vrozený smysl pro pravidelnost a cykličnost.¹⁴⁷ Tento vrozený smysl pro cykličnost představuje původní předvědecké nazírání světa, z čehož můžeme usoudit, že u Gehlena již předvědecké nazírání světa nějak souvisí s technikou. Svět byl tedy v jakémisi smyslu chápán jako „automatismus“, jako periodicky se opakující samohyb, velký koloběh všeho živého.¹⁴⁸ Lidem šlo o to pomocí magie udržet stálé a pevné pravidelnosti přírodních jevů, a proto magické rituály, které k tomu měly dopomáhat, měly zrovna tak pevná pravidla – např. v jaké době se mají opakovat a přesně odříkávat formule atd. Rozšířenost takovýchto druhů magie po celém světě poukazuje k tomu, že v magii je cosi antropologicky fundamentálního. V tom je poukázáno na určitou analogii mezi nazíráním světa coby opakujícího se dějství a činností člověka, který musí s přesností opakovat určité rituály, aby ona stálost těchto dějů zůstala zaručena. Ve větší obecnosti jde o analogii koloběhu světa a koloběhu lidského života. Člověk spatřuje, že si obojí (člověk a svět) ve svém opakování, pravidelnosti a určité samohybnosti v něčem podstatném odpovídá.

Gehlen má za to, že člověk je zaujat myšlenkou automatismu, neboť s ní jaksi rezonuje. „Fenomén rezonance“ vysvětluje na základě snahy člověka o vysvětlení své vlastní existence, k níž člověk dochází ve dvou krocích: 1) v ztotožněním se s nějakým ne-já a 2) následným odlišením se od něj. Člověk ustavičně zaujímá postoj a odstup. Podle této logiky došlo u člověka k tomu, že byl zprvu předracionálně fascinován automatismem, který se vyskytuje ve světě kolem něj.¹⁴⁹ Následně však člověk shledává, že i on je jakýmsi

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 38.

¹⁴⁶ „A probereme-li si ty neuvěřitelně hojné zprávy a doklady o magii pozorněji, zjistíme jeden zcela základní cíl magických „umění“, spočívající v potřebě zajistit „stejnouměrnost přírodního dění“, „stabilizovat“ rytmus světa tím, že se použije praktik mířících proti nepravidelnostem a výjimkám.“ Tamtéž.

¹⁴⁷ „Tento elementární lidský zájem na stejnoměrnosti přírodního dění je svrchovaně pozoruhodný a odpovídá jakési takřka instinktivní potřebě stability okolního světa...“ Tamtéž, s. 39.

¹⁴⁸ „Prvotní a původní nazírání, vědou ještě nezasažené v tom smyslu „apriorní“ (předem dané), pojímá svět včetně člověka v něm začleněného jako rytmický, samohybný koloběh, to znamená jako určitý *automatismus*, a to jako automatismus nějakým způsobem oduševnělý“ Tamtéž.

¹⁴⁹ „Fascinace automatismem znamená pro techniku předracionální a mimopraktický popud, který se zpočátku po mnoho tisíciletí uplatňoval v magii technice transcendence, a teprve později v nejnovější době se plně prosadil

automatismem, že jeho tělo vykazuje známky rytmických pohybů a opakujících se cyklů, že jeho vlastní pracovní činnost je v něčem opakováním – činnostním cyklem.¹⁵⁰ Člověk tak vlastně odpovídá podobnosti, kterou nachází mezi svou konstitucí a světem.¹⁵¹ Z toho lze vyvodit, že jeho snaha o udržení stálosti přírodních rytmů je v nějakém smyslu také snahou o udržení sebe samého v takto ustaveném řádu. Fascinace tímto řádem působí na člověka zprvu silněji než myšlenka toho, že by z řádu tohoto automatického pohybu měla pro člověka vzházet nějaká výhoda. Vývoj strojů pak byl podle Gehlena motivován touto přirozenou fascinací automatismem a snahou o uchopení samohybného stroje ve světě.¹⁵²

Zásadními záležitostmi pro porozumění vztahu člověka a techniky zde jsou tedy myšlenka automatismu a myšlenka rezonance. Automatismus jakýmsi zvláštním způsobem přitahuje člověka, a to zřejmě kvůli podobnosti, kterou člověk shledává v periodických jevech ve světě i na sobě samém. Člověk tedy se světem nějak rezonuje, poněvadž on jako jediná bytost, jejíž život je určován cyklem jeho vlastních činností,¹⁵³ se staví do role udržovatele stability přírodních cyklů.¹⁵⁴ Gehlenovi jde o to nám ukázat, že technika se nerodí čistě z racionálního jednání, které sleduje nějaký účel, ale spíše má starší a temnější kořeny, které tkví v jakési instinktivní složce člověka.¹⁵⁵ Pomocí magie jakožto lidské činnosti se dostává příroda do sféry možného lidského jednání, čímž člověk jakoby nepřímou ovládá nebo spíše koriguje přírodní děje. Ovládnutím přírodních dějů a jejich převedení do služeb člověka je definována technika.

v hodinkách, motorech a rotujících strojích všeho druhu.“ Tamtéž, s. 39

¹⁵⁰ „A ovšem i člověk sám fakticky je ve zcela ústředních sférách své přirozenosti automatismem, je srdečním tepem a dechem, smysluplně fungující rytmické automatismy jsou mu tím, v čem a z čeho přímo žije – tak jak je představují pohyby chůze, ale především sama rutina a pracovní úkony ruky, onen „činnostní cyklus“, který je opsán kruhem od věci k ruce, k oku a zpět k věci a který se ustavičně opakuje.“ Tamtéž, s. 40-41.

¹⁵¹ „A tak ho okouzlují analogické pochody ve vnějším světě, díky určité „rezonanci“, která v jistém ohledu představuje jakýsi vnitřní smysl pro to, co je v člověku specificky konstitutivní, a tento smysl se tu hlásí k tomu, c ose ve vnějším světě této specifické konstituci podobá.“ Tamtéž, s. 41.

¹⁵² Tamtéž, s. 39-40.

¹⁵³ „Člověk [...] je bytost svým založením zaměřena k činnosti, k přeměňování faktů vnějšího světa. K jeho bytostně vymezujícím rysům náleží činnostní cyklus, totiž tvárný, řízený pohyb...“ Tamtéž, s. 41-42.

¹⁵⁴ „Základní potřeba stability a nerušenosti světového dění, vyjádřena v magických praktikách, je potřeba *jednající* bytosti.“ Tamtéž, s. 42.

¹⁵⁵ „Jestliže totiž existuje cosi jako „hloubková vazba“ na rytmické, periodické, samočinné procesy vnějšího světa, stává se tak srozumitelnější i ona *instinktivní složka* tkvící v technice. Myšlenka, že technická činnost je „pouze racionální“ a „čistě účelová“, je rozšířený a svým původem jistě akademický předpoklad.“ Tamtéž, s. 41.

4.3. Objektivace a automatizace

Lidská rezonance se světem a přírodními ději, jež se projevuje zahrnutím sféry přírody pod možnosti lidského uchopení jednáním, tedy jejího zařazení do činnostního cyklu člověka prostřednictvím magie jakožto nadpřirozené techniky¹⁵⁶ souvisí s již výše zmíněným chápáním techniky jako člověku vlastní potřeby odlehčení, která zase souvisí s objektivací lidské práce. Objektivace práce se děje společně se vznikem nástrojů a obojí je stejně původní jako toto magické chápání souvztažnosti člověka a světa. Nástroj představuje objektivaci lidské činnosti a zároveň odráží onu lidskou tendenci vedoucí k odlehčení – místo aby k stlučení byla užita pěst, použije se kámen, neboť je účinnější a ulehčuje práci pěsti minimálně v tom, že ji šetří před opotřebením.

Zatímco magie také ulehčovala člověku v tom, že mu byl celkový proměnlivý ráz světa poskytnut k zajištění, že mu umožňovala chránit se ve velkém koloběhu jinak nevyzpytatelného přírodního dějství, pak objektivace práce to činí způsobem mnohem zřejmějším, totiž faktickým uvolněním práce konkrétních orgánů a vznikem rutiny a návyků. Postup odlehčení od nástroje přes stroj až k automatu odráží podobnou tendenci k vnímání vnějších cyklů, které mají být člověkem zvládnuty a dány mu k upotřebení.¹⁵⁷ Kombinace činnostního cyklu a principu odlehčení vytváří jakési antropologické konstituenty, které stojí v pozadí veškerého technického vývoje.¹⁵⁸ Tento vývoj je charakterizován tím, že se člověk pomocí nástrojů a následně strojů zbavuje čím dál většího dílu námahy. Zatímco u nástroje je potřeba ještě jak tělesné, tak i duševní síly, u automatu již není potřeba ani jednoho. Objektivace práce tedy znamená, že se sám činnostní cyklus člověka v podobě automatického stroje úplně odděluje od člověka.¹⁵⁹

¹⁵⁶ „... nadpřirozená technika magie včleňuje veškerý vnější svět do činnostního cyklu a člověk tak může ovládat větry, napomáhat střídání ročních období, svrhovat nemoci na zvířata.“ Tamtéž, s. 42.

¹⁵⁷ „Vidíme, jak se zde uplatňuje další fundamentální antropologická zákonitost: *tendence k odlehčování*. [...] „velký činnostní cyklus“ magie odlehčuje od ochromení a bezmocnosti tváří v tvář přírodním mocnostem, takřka transformuje souřadnice světa na lidské rozměry. Malý cyklus, tj. vlastní pracovní činnost, odlehčuje skoro doslova a ve fyzickém smyslu.“ Tamtéž, s. 43.

¹⁵⁸ „Nyní můžeme pochopit, proč má technika od samých svých začátků pudové, nevědomé, vitální determinanty: v pozadí veškerého technického vývoje působí konstitutivně lidské znaky činnostního cyklu a odlehčovacího principu.“ Tamtéž.

¹⁵⁹ „Nejprve jsou posilovány, překonávány, zlepšovány a odlehčovány orgánové výkony. Potom fyzická námaha jako taková: výkonnost organické (lidské nebo zvířecí) energie je přenesena na neživou přírodu. Na třetím stupni, který se realizuje dnes, je objektivován sám činnostní cyklus, včetně jeho vědomých mezičlánků kontroly a řízení.“ Tamtéž, s. 44-45.

Pro automatizaci není charakteristický pouze její samochod, ale i schopnost seberegulace, která je opět analogická organické i orgánové stavbě člověka.¹⁶⁰ Seberegulace odpovídá magii jako nadpřirozené technice, která se snažila regulovat přírodní dějství, avšak automat již nepotřebuje zásahy z vnějšku pro svou regulaci, ale reguluje se sám svým chodem a svým systémem kontroly. Ať už se ale jedná o techniku magickou či pozdější strojovou, potažmo vědeckou, v obou případech nejde jen o rezonování s přírodními procesy, ale jde i o jistou reakci na ně, jež se projevuje ve snaze vtisknout přírodě jistý řád, který člověk instinktivně vnímá v sobě i ve světě a promítá se ve snaze o uchopení a podřízení onoho automatismu vůli člověka jako takového.¹⁶¹ Ujařmení onoho automatismu má vést k tomu, že člověk na něj může přenést svoji činnost.¹⁶² Člověk tak koná, protože musí nad přírodou získat převahu, nezávisle na tom, zda bude opravdová nebo jen domnělá. A musí, neboť tak působí technika v lidské konstituci.¹⁶³

Toto technické zvládnutí svět člověkem vede k rozmanitým jevům, o nichž dále Gehlen píše, že způsobují širokosáhlé kulturní a společenské změny. Bezprostřední sféra smyslové názornosti se vytrácí a místo ní nastupuje abstrakce.¹⁶⁴ Dalším a neposledním projevem je pronikání technických způsobů myšlení do netechnických oblastí v širokém slova smyslu.¹⁶⁵ Technika se stává něčím hodným doptání až v případě, že se stává něčím samozřejmým a nemístným.

¹⁶⁰ „Lze říci pouze to, že automatické řízení má tutéž formu účinkové vazby, jakou můžeme zjistit u činnostního cyklu člověka i u četných fyziologických regulačních systémů...“ Tamtéž, s. 46.

¹⁶¹ „S postupující technikou vnáší tedy člověk do neživé přírody organizační princip, který již působí v mnoha dalších oblastech uvnitř organismu. Řekli jsme do neživé přírody: máme ovšem na mysli technický přístroj zhotovený člověkem samým, nikoli neživou přírodu „bezprostředně danou“...“ Tamtéž, s. 47.

¹⁶² „[...] ve vnějším světě nachází modely a obrazy své vlastní záhadné bytosti a se stejnou schopností „sebeodcizení“ přenáší na vnější svět svou činnost a vyžaduje na něm, aby ji od něho přejal a v ní pokračoval.“ Tamtéž, s. 48.

¹⁶³ „Proto také jsme hned zpočátku poukázali na hluboké kořeny, jež má technika v lidské konstituci, na nevědomý tlak, působící v pozadí technického rozvoje: člověk *musí* usilovat o to, aby rozšířil svou moc nad přírodou, neboť tak to stanoví jeho životní zákon, i když v nouzi vystačí – jako po celá desetistiletí vystačil – s imaginární mocí, magií, poněvadž neobjevil cestu k získání moci skutečné.“ Tamtéž.

¹⁶⁴ „Přesto můžeme již ze současné situace zřetelně vyzorovat některé rysy kultury, která se před námi vynořuje na obzoru nebo v jejímž přechodném pásmu snad už stojíme. Z nich je především nápadná dalekosáhlá *intelektualizace* v čistě duchovních sférách umění a věd, a s ní i úpadek názornosti, bezprostřednosti a neproblematické přístupnosti.“ Tamtéž, s. 49.

¹⁶⁵ „To platí i pro dnešní dobu, a tak se dá například snadno ukázat, jak myšlenkové postupy, které se vyvinuly v technice přecházejí i do těch netechnických oblastí, kde nejsou přiměřené, a právě to, že se tento fakt stal samozřejmostí, na kterou je třeba předem upozornit, abychom si ji vůbec uvědomili, dokazuje vnitřní proměnu způsobu, jak pojmáme skutečnosti.“ Tamtéž, s. 64.

4.4. Závěr: Člověk a technika podle Arnolda Gehlena

Jako u předešlých autorů i zde jsme došli do bodu, kdy už je třeba pouze shrnout co podstatného bylo řečeno o vztahu člověka a techniky. Nutno podotknout, že výklad nebude sledován slovo od slova, ale pokusím se zde o jisté zhuštění, aby se mohly všechny zásadní rysy vztahu člověka a techniky u Gehlena projevit.

Pro Gehlena je technika cosi bytostně lidského. Její dějiny splývají s dějinami člověka. Člověk je totiž co do svého základu bytost trpící nedostatkem, který musí za pomoci intelektu kompenzovat. Svůj nedostatek kompenzuje uměle – jednáním a tím, že vytváří umělé nástroje, které ho posilují a zároveň mu ulehčují námahu. Krom umělé kompenzace nedostatečnosti své tělesné konstituce přetváří i okolnosti svého prostředí, neboť není schopen se mu svojí organickou výbavou přizpůsobit, a tak si musí toto prostředí přizpůsobit k svému upotřebení. Proto on i technika byli uchopeny jako umělá přirozenost, resp. jeho přirozenost je umělá, zrovna tak jako technická.

Dále bylo řečeno, že technika představuje cosi jako makročlověk. Výraz makročlověk by pak znamenal něco jako prodloužený či oddálený člověk. Tento význam odpovídá tomu, že člověk si vytváří odstup od své nedostatečnosti, tím že ji kompenzuje a nahrazuje. To ovšem může znamenat dvojí: na jednu stranu odstupuje člověk od té stránky své bytosti, která mu je přirozená, ale jejím hlavním rysem je, že činí člověka nedostatečným. Na stranu druhou to znamená, že člověk odstupuje od sebe samého, od toho, jakým je a jak je založen. Člověk tak odstupuje od přírody i od sebe sama.

Zdá se, že tento odstup je zároveň tím, co člověku umožňuje pociťovat onu rezonanci se světem, jehož hlavní rysy jsou spatřovány v periodicky se opakujících jevech, které se v něm odehrávají. Člověk sledoval opakující se děje v přírodě a shledal určitou vnitřní podobnost samohybných, automatických jevů s určitým neovladatelnými a samohybnými jevy ve své konstituci. Člověk si však následně vytváří od této neovladatelnosti a samohybnosti odstup, aby zařadil neovladatelné pod možnosti svého jednání a učinil je tak (aspoň zdánlivě) ovladatelným. Pomocí jednání člověk vytváří změny, které převrací věci z jejich řádu do služeb člověka. Věcem je vtiskáván lidský ráz. Člověk zároveň v nějakém smyslu přejal určité pojetí řádu ze světa – jak by jinak mohl vědět, které pravidelnosti má udržovat?

Rezonance automatismu světa a člověk je projevem dvojí snahy – na jedné straně snahy o uchopení přírodních dějů, na straně druhé snahy o projasnění vlastní existence. Člověk však jako nutkavě jednající bytost nadaná intelektem proměňující své prostředí pro

své upotřebení, musí v onom momentu odstupu (od sebe sama a světa), v němž zařazuje věci nemající v moci do možností vlastního jednání, činit ze světa cosi umělého, příbuzného (totiž podobného jeho umělé přirozenosti), aby jej mohl ovládnout v jeho materiálech i silách.

Člověk si obraz světa připodobňuje svému obrazu a svůj zase světu – zásadní je však nikoli podobnost rytmických faktů světa a lidského těla, ale hlavně připodobnění periodicky opakovaných činností člověka, neboť pro Gehlena platí stále v zásadě, to že člověk je bytost jednající. Člověk se tedy svým technickým jednáním, které má ovládat přírodní děje, staví do role technika ovládajícího chod stroje světa.

Člověk svým konáním proměňuje podle sebe přírodu. Zařazuje časové pochody světa pod svou kuratelu. Snaží si je uměle vyložit, aby je zvládl uměle ovládnout a využít podle své vůle. Realizuje techniku coby umělou přírodu, čímž realizuje i sebe coby umělou přírodu. Technika je pak prostě jen jednou z tváří lidskosti člověka, pokud ne tou určující a vůdčí, neboť v ní člověk svým jednáním sebe sama projektuje do světa.

5. Závěr

Probírání autoři psali o člověku, čímž říkali něco o technice. Zároveň psali o technice, čímž říkali něco o člověku. Přístup k tématu vztahu člověka a techniky nebyl u všech autorů stejný a způsoby jeho pojednání se výrazně lišily. Jak jsem však předesílal a následně se pokusil ukázat, vybraní autoři různými cestami došli k některým pozoruhodně blízkým závěrům. Tato blízkost závěrů je to, oč na konci této práce půjde.

Na tomto místě nyní učiním pokus o závěrečné shrnutí, z něž následně zkusím vyvodit určité důsledky. Z předcházejících analýz se pokusím udělat syntézu. Analýzy sloužily k tomu, aby bylo možné vybrat to směrodatné pro vytyčený úkol a z takového výběru pak zvýraznit to, co považuji za podstatné a jak se mi zdá i to, co si jednotlivé náznaky vynucují samy. Syntéza bude vycházet z dílčích závěrů jednotlivých autorů a z důsledků, k nimž ony závěry mohou směřovat. V následujících řádcích předvedu, v čem se úvahy ohledně vztahu člověka a techniky u tří vybraných autorů sbíhají, přičemž se už nebudu odkazovat ke konkrétním pasážím z textů, z nichž jsem při výkladu vycházel. Proto lze tuto stěžejní část práce brát i jako tu nejpovážlivější a nejzranitelnější.

José Ortega y Gasset, Oswald Spengler a Arnold Gehlen přistupují ke vztahu člověka a techniky v určitém smyslu jako k něčemu samozřejmému. To, že člověk užívá svých schopností k vymýšlení, výrobě a užívání nástrojů je přece faktem – technika jako lidské konání je fakt. Tato nejbanálnější rovina je východiskem, poněvadž běžně vycházíme od toho samozřejmého. Autoři však nepracují s touto samozřejmostí jako s něčím, co by mohlo tento ze sebe zřejmý fakt vztahu člověka a techniky spíše zakrývat než objasňovat. Spíše se zdá, že onu samozřejmost specificky rozšiřují a prohlubují. Technika bezesporu je záležitostí lidského konání, spadající do oblastí jednání, práce, výroby a tvorby – v těchto způsobech lidského konání techniku běžně nacházíme. Člověk užívající nástroje ve svůj prospěch je pro všechny tři výchozím předobrazem, který vytyčuje hranice těmto úvahám o vztahu techniky a člověka.

I přes výchozí postavení tohoto faktu vztahu člověka a techniky se projevíly určité snahy ukázat, že provázanost člověka a techniky se nevyčerpává užíváním nástrojů člověkem. Všichni tři různými cestami směřují k tomu ukázat, že technika má pro člověka roli zakládající, a to do té míry, že není možné myslet člověka bez techniky. Vycházejíce z tohoto předpokladu, předkládají autoři historizující výklady, v nichž se snaží dohlédnout až do nejtemnějších částí lidské prehistorie, neboť vždy tam, kde nachází člověka, nachází i

techniku a z toho usuzují, že jejich propojení musí být pro existenci člověka záležitostí rozhodujícího významu.

V oné „prehistorii“ člověka, která splývá s počátky techniky, nacházejí vždy moment vymezení člověka vůči zvířené, které je provázeno počátečními projevy jakéhosi vzdoru, který můžeme označit za vzdor vůči přírodě potažmo za vzepření se přirozenosti. Podle těchto úvah není příroda pro prvotního člověka jen pouhým prostorovým a neutrálním prostředím či okolím, v němž se vyskytuje, neboť příroda významově vystupuje spíše jako nátlak a naléhavost, které se člověk brání. Přirozenost jako naléhavost může na člověka doléhat zvnějšku v podobě nehostinnosti, ale i zevnitř v podobě vlastní nedostatečnosti. Technika je pak „přirozenou“ reakcí člověka na tento nátlak. Člověk tomuto nátlaku vzdoruje tím, že tuto přírodu, která jej omezuje, proměňuje do takové podoby, aby mu vyhovovala a uvolnila jej z vlastních pout. Z toho nám vychází trojí: *příroda je chápána jako nátlak, naléhání a nehostinnost, člověk jako bytost bytostně reaktivní vůči přírodě a technika jako manifestace této reaktivity, jež vztah člověka k přírodě utváří.*¹⁶⁶ Tím ovšem není vztah člověka a techniky ještě zcela zbaven své nástrojné souvislosti, a navíc by člověku byla zásadním způsobem upřena svoboda, byl-li by brán pouze jako bytost reaktivní. Autoři poukazují na to, že technika jakožto lidské konání není jen pouhou reaktivitou. Reakce je možná prvotní podnět ke vzniku techniky u člověka, avšak v prehistorii tak vzdálené, že v takto raných stádiích se zdá být technika ještě čímsi animálním. Nabízí se otázka, jak vlastně zachovat onu zvláštní bytostnou provázanost člověka a techniky, a přitom založit a zachovat od zvířat specificky odlišnou lidskost člověka? Kdyby technika byla čímsi animálním, jak by pak mohla být něčím bytostně lidským a potud tím, co dělá člověka člověkem? Jaký je to potom lidský prvek, který vstupuje do techniky? Nebo jde o technický prvek, který dohotovuje nehotového člověka? Na to nemáme zcela jednoznačnou odpověď. Víme však že, ať už se jedná o vynalézání, vymyšlení, výrobu či užití nástrojů, snaží se autoři prokázat, že se zde děje něco, co již překonává pouhé naplňování tělesných a v tom smyslu i animálních potřeb, že se člověk vytrhává z pout druhovosti a osvojuje si znalosti, jež jej uschopňují k proměně a podřízení přírody, které se už nemusí podvolit, neboť nyní ona musí ustoupit vůli člověka. Potud technika v člověku už není něčím reaktivním, protože člověk s její pomocí mění přírodu svojí aktivitou a vlastní činností. Technická je jak aktivita rozumového uchopení přírodních materiálů a sil, tak i aktivita účelného zapřažení těchto materiálů a sil ve prospěch člověka.

¹⁶⁶ Viz potřebnost u O. y G., druhová technika u O. S. a nedostatková bytost u A. G.

Jak se ale projevuje ona aktivita vedoucí k ovládnutí přírody? Bylo řečeno, že postavení člověka je v nějakém smyslu protipřírozené, přičemž tato protipřírozenost označuje zejména ten aspekt lidského konání, který se odehrává v rozmanitých způsobech proměňování přírody – např. člověk přírodu zbavuje té stránky, která jej činí potřebným, člověk upírá přírodě její tvořivé prvenství, člověk přírodě, k níž pociťuje příbuznost i odtažitost, vtiskává řád svůj vlastní atd. Aby se ale člověk mohl takovým činností věnovat, musí být nejprve od onoho přírodního nátlaku uvolněn. Uvolnění od nátlaku či jeho překonání nebo dokonce úplné zbavení umožňuje člověku vzdálit se přírodě, odstoupit od ní. Díky tomu je zase možné jakoby z oddálení, z odstupu přistoupit k přírodě a začít ji měnit a přetvářet, což bezprostřední nátlak nedovoľoval. Aby mohl být z nátlaku uvolněn, musí moci přírodu změnit, aby ji ale mohl změnit, musí už být od ní nějakým způsobem uvolněn. Odehrává se tu jakýsi paradox, který zde však nemáme za úkol rozřešit. Můžeme na něm však vidět, že nejasnost ohledně původnosti člověka a techniky naráží na takovéto hranice, poněvadž lidské konání a technika v jádru splývají. Pokud se to přece jen pokusíme jiným způsobem zafixovat, vychází nám z toho poznatek, že člověkem vyvolávaná změna v přírodě se dá pojímat jako proces zprostředkování. Zprostředkování mezi člověkem a přírodou vede k tomu, že je příroda polidšťována. Toto polidštění je pohyb, který byl už dříve nazván nepřírozený či protipřírozený, jinými slovy umělý.

Člověk technikou přírodu polidšťuje. Projevy polidšťování známe z běžného života – vytváření a užívání (ná)strojů, jež slouží k obrábění a upotřebení přírody ať už v podobě matérie nebo sil. Technika coby aktivita a způsob lidského konání dává vystoupit fenoménu práce. Dalo by se dokonce říci, že práci sama produkuje. To nás dovádí k druhému paradoxu – technika uvolňuje člověka od přírodního tlaku, znásobuje jeho síly a slouží tomu, aby mu práci ulehčila a život usnadnila, což mají být pozitivní důsledky onoho uvolnění od přírodního nátlaku. Člověk je ale na druhou stranu nově zaneprázdňen prací a službou technice, která práci nešetří, ale naopak ji vytváří. Technika nutí člověka k udržení oné nepřírozené sféry, kterou v technice vybudoval a která jej před přírodou chrání. Toto udržování techniky se nakonec kryje se samotným udržováním člověka. Člověk se nakonec nestává technikem, coby pánem techniky, ale údržbářem jejím i svým. Technika na jednu stranu uvolňuje tím, že ujařmuje přírodu a na druhou stranu svazuje tím, že člověka staví do pozice jejího údržbáře, který ji za ochranu před nevyzpytatelnou přírodou slouží.

Služebnost v souvislosti s prací a změnou přírody nás přivádí k asi nejznámějšímu filosofickému rozpracování služebnosti, tedy k panství a rabství u Hegela. Člověk se ve výše načrtnuté konstelaci podobá rabskému sebevědomí, které zadržuje žádost a prací si vytváří

odstup od přírody.¹⁶⁷ Moment vzdálení se přírodě skrze její proměnu není jediným aspektem, které vymezení techniky u našich autorů sdílí s rabským sebevědomím. Sdílí s ním i moment seberealizace, neboť i rab se v oné proměně přírody čili v práci a v potlačení strachu stává čímsi pro sebe jsoucím.¹⁶⁸ Proměnou přírody dochází člověk k sobě, touto změnou přirozenosti koná a uskutečňuje sebe sama. Pro nás je důležitý ještě jeden doprovodný moment služebnosti, totiž moment utváření, které dává věci trvalost. Utváření je způsob, jak věc vystupuje do své samostatnosti a do zjevnosti – jinými slovy v utváření věc na sobě ukazuje specifickou stránku své jsočnosti a to tu, v níž se staví do zjevnosti a setrvává v ní.

Od techniky přes práci a utváření jsme se dostali až k jsočnu, které stojí ve zjevnosti. To nás vede k dalšímu dějinně filosofickému kontextu. Technika má kořeny v řeckém τέχνη, které se běžně překládá jako dovednost, zručnost, řemeslo nebo umění. U Aristotela spadá τέχνη mezi rozumové ctnosti a společně s jednáním (πρᾶξις) se zabývá tím, co může být jinak, ale na rozdíl od jednání, které má svůj cíl samo v sobě, má τέχνη svůj cíl mimo sebe a spadá tak pod tvoření.¹⁶⁹ Technice můžeme pak úžeji rozumět jako způsobu utváření či tvorby, neboť technická činnost vede k vytváření věcí, které jsou jakoby vytrženy z přírodního rytmu, je jim vtištěna určitá trvalost a poskytnut zjev. Heidegger připomíná, že takovéto skýtání zjevu v širším slova smyslu bylo Řeky nazýváno slovem ποιήσις, které se běžně překládá jako tvorba. Pokud zařadíme tvorbu mezi lidské konání, pak se nám ukazuje, že technika chápaná jako tvorba je bezesporu již tradičně brána za lidské konání. Ovšem na druhou stranu Heidegger upozorňuje, že i příroda (φύσις) poskytuje zjev, avšak sama ze sebe, čímž je vlastně tvorbou ve vyšším smyslu než tvorba lidská.¹⁷⁰

Tvar, který člověk vtiskává přírodě a který se manifestuje v technice, je nakonec zvláště nehostinný pro člověka, který sám je označován za bytost nepřirozenou, či dokonce proti-přirozenou. Jak to ale, že se z techniky stává něco vůči člověku hostilního, když její úlohou měla být ochrana před nehostinností přírody? Že by v ní jako v jiné přirozenosti byl přes veškerou přeměnu zachován onen rys nátlaku a naléhavosti? Co to potom je ona naléhavost, které se člověk nedokáže zbavit ani v přírodě, ani v technice? Že by to byla naléhavost čehosi, co přes veškeré technické poutání přírody a její odolávání spolu technika i příroda sdílí? Promlouvá zde nějaký jiný svár, kterého si naši vybraní autoři nemuseli

¹⁶⁷ „Ve své službě v každém jednotlivém momentu překonává svou přichylnost k přirozenému jsočnu a prací je odstraňuje.“ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*, s. 165.

¹⁶⁸ „Formování však nemá pouze tento pozitivní význam, že služebné vědomí se v něm jako čisté bytí pro sebe stává něčím jsočím... [...] Stává se tak samo pro sebe, něčím pro sebe jsočím.“ Tamtéž, s. 166.

¹⁶⁹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 1996. 1140a18

¹⁷⁰ Viz HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. S. 12.

povšimnout? Vztah člověka a techniky vyvolává mnoho otázek. Třebaže tato práce neposkytuje všechny odpovědi, dává aspoň prostor k tomu, aby takové otázky mohli být položeny a promyšleny.

Technika je bezesporu pro José Ortegu y Gassetu, Oswalda Spenglera a Arnolda Gehlena záležitost lidská – nelze ji myslet bez člověka ani člověka bez ní. Často dochází k takovému provázání, že není jasné, do jaké míry technika zakládá lidskost člověka nebo nakolik člověk samotnou techniku – k těmto otázkám, minimálně takto formulovaným ovšem jmenovaní autoři přímo nedospívají. Důvod toho, že si takové otázky nepoloží, byl ale vlastně již předeslán v záměru této práce – pakliže je technika brána výhradně jako způsob lidského konání, pak se zdá, že nemůžeme nikdy dojít k tomu, aby se nám ukázala, jako něco jiného. Je-li technika jen lidským konáním, pak je něčím natolik člověku vlastním, že pomalu vše, co člověk dělá na ni lze převést. Ale byla by něčím specificky lidským, kdyby se týkala bezvýhradně všeho lidského konání včetně toho, které sdílí člověk s jinými živočichy? U všech autorů vystoupila technika jako lidské konání per se, neboť člověka uvolňuje z naléhání přírody, kterému jiní živočichové bezprostředně podléhají. Toto „uvolnění od“ má uvolnit člověku cestu pro uskutečňování sebe samého. Technika umožňuje „uvolnění od“, avšak ono uskutečnění sebe samého je něco od techniky odlišného. Jak jsme ale viděli, technika coby druhá přirozenost přebírá ten rys nátlaku a naléhavosti, od něž měl člověk být uvolněn. Potud technika může vystoupit jako něco, co člověka ohrožuje.

Zde narážíme na to, čeho jsme se již dotkli a co bylo v předesláno v abstraktu – jak nás může ohrožovat něco, co nás utváří? Tato práce mohla poskytnout aspoň trochu plastický obrázek o tom, co se myslí tím, že technika člověka utváří. Avšak o tom, co znamená pro člověka ohrožení a o tom, co člověka ohrožuje, a zda je to technika, zcela jasno nemáme. Na některých místech autoři naráželi na různé obavy např. ohledně neprůhlednosti a všudypřítomnosti techniky, nebo že dojde k jejímu vnitřnímu vyčerpání a opotřebení, či ohledně toho, že se technické myšlenkové postupy přenáší do sfér netechnických a stávají se samozřejmými. Jsou to však jen kusé narážky a nic konkrétnějšího o ohrožení člověka ze strany techniky nezazní. Musíme se spokojit s tím, že to, co člověka na technice nejvíce ohrožuje je, když je brána za něco samozřejmého, jako např. že je to jen projev lidského konání. Lidské konání v celé jeho šíři nelze brát jako něco, co by nás nemohlo ohrozit. Ale zároveň snad právě v něm by měl být i kořen možné záchrany.

BIBLIOGRAFIE

- ARENDOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007. Přel. Václav Němec. ISBN: 978-80-7298-185-4.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Vyd. 1. Praha: Petr Rezek, 1996. Přel. Antonín Kříž. ISBN: 80-901796-7-3.
- BACON, Francis. *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1990. Přel. Miroslav Zůna. ISBN: 80-205-0107-X.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2016. Přel. Karel Šprunk. ISBN: 978-80-7298-212-7.
- GEHLEN, Arnold. *Duch ve světě techniky*. Praha: Svoboda, 1972. Přel. Miloslav Žilina.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2004. Přel. Jiří Michálek, Jana Kružíková a Ivan Chvatík. ISBN: 80-7298-083-1.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofia, 2019. Přel. Milan Sobotka a Jan Kuneš. ISBN: 978-80-7007-553-1.
- KIDD, Ian James. Oswald Spengler, Technology, and Human Nature. *The European Legacy*, Roč. 17 (2012), č. 1, s. 19–31.
- NOVÁK, Aleš. *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha: Togga, 2008. ISBN: 978-80-87258-01-9.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditace o Quijotovi*. Vyd. 1. Brno: Host, 2007. Přel. Martina Mašínová. ISBN: 978-80-7294-226-8.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Úvaha o technice*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011. Přel. Michal Špína. ISBN: 978-80-7298-455-8.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN: 978-80-7298-275-2
- SPENGLER, Oswald. *Člověk a technika. Příspěvek k jedné filozofii života*. Vyd. 1. Praha: Neklan, 1997. Přel. Rudolf Jičín. ISBN: 80-901987-6-7.