

Kateřina Krtilová — Johannes Bennke

Technologie vnímání — k filozofii digitálních médií

Rozhovor s Markem Hansenem

Mark B. N. Hansen je profesor teorie literatury, umění a vizuální kultury na Duke University. Vystudoval komparatistiku a romanistiku na New York University a University of California, v letech 1990 a 1991 získal stipendium na univerzitě v Kostnici. V roce 1994 mu byl udělen titul Ph.D. v oboru komparatistika na University of California a následně se stal odborným asistentem pro anglickou literaturu na Southwest Texas State University a Princetonu. Od roku 2005 je profesorem anglistiky, vizuálních umění a mediálních studií na University of Chicago. K publikacím Marka Hansena patří: *Feed Forward: On the Future of 21st Century Media*, Chicago: University of Chicago Press 2014; *Bodies in Code. Interfaces with New Media*, New York: Routledge 2006; *New Philosophy for New Media*, Cambridge: MIT Press, 2004 či sborník *Critical Terms for Media Studies*, Chicago: University of Chicago Press 2010, který vydal spolu s W. J. T. Mitchellem.

— — —

Kateřina Krtilová (KK)

Ve Spojených státech máte díky filozofickému přístupu k médiím dosti výjimečnou pozici. Považujete se za teoretika médií nebo filozofa, který se zabývá médii? Teorie médií a filozofie v německých mediálních studiích často splývají, třeba v případě filozofie médií, ale v mezinárodním kontextu je toto spojení dosti unikátní...

Mark Hansen (MH)

Jak víte, v USA fungují obory a instituce trochu jinak než v Německu. Já nepůsobím v oblasti filozofie, ale v oblasti literární komparatistiky. Pokud se chcete ve Spojených státech zabývat kontinentálním myšlením, můžete jít buď na katolickou univerzitu nebo do oboru literární komparatistiky, kde byla kontinentální filozofie vyučována a kde se rozšířila. A dále: ve Spojených státech neexistuje obor, kde by bylo možné studovat média z pozic filozofie. To, co se v Německu označuje pojmem Medienphilosophie, v USA neexistuje.

Řekl bych tedy, že jsem teoretik médií. Vystudoval jsem kontinentální myšlení a média mi umožnila rozvíjet mé myšlení určitým způsobem.

KK

Můžete nám říci něco o svém filozofickém zázemí?

MH

Studoval jsem na University of California Irvine, kam se v druhé polovině osmdesátých let přesunuli dekonstruktivisté z Yaleu. Přijeli tam třeba i Derrida a Lyotard. Studoval jsem tehdejší dekonstruktivistické myšlení, ale nebyl jsem spokojen s jeho výsledky. Byl to výborný trénink v myšlení a svým učitelům jsem dodnes vděčný — a také dost materiálu z té doby dodnes používám. Ale začalo mi vadit, jak jsou technologie a média ve všech těchto poststrukturalistických diskurzech instrumentalizována: v podstatě do literárních figur. A přesně o tom je má disertace a má první kniha *Embodying Technesis*. Pojmeme *technesis* samozřejmě v určité míře přitakávám Husserlovu *noesis*. Popisuji tak, že se do psaní vepíše technika. Frankfurtská škola a zejména Walter Benjamin se svým zájmem o technologii a média pro mne také začali být důležití, stejně jako Benjaminův zájem o *Erfahrung* a *Erlebnis*, filozofii zkušenosti. Vydal jsem se tedy tímto směrem a později se vnořil do digitálních médií. A tam jsem zjistil, že řada dimenzí zkušenosti, které mě zajímaly, jako například smyslové vnímání (*sensibility*), hrají v této oblasti významnou roli.

KK

*Ve Výmaru a zvláště na naší konferenci (Dis/Appearing) v Praze jsme spolu hovořili o vašem zájmu o fenomenologii na straně jedné a, řekněme, o kittlerovskou teorii médií na straně druhé. Vrátila bych se k jedné otázce: Když mluvíte o transcendentálně-technickém předpokladu empirična (v knize *Bodies in Code*), jak se ve vaší perspektivě prolíná fenomenologie a kittlerovská apriorní povaha médií? Ve fenomenologické transcendentální redukci nemůžete reflektovat technické podmínky zkušenosti — jak o tom píše Kittler: technické operace nemohou být popsány ve smyslu intencionálních aktů. Tyto operace nicméně musí být chápány jako apriorní — jsou totiž předpokladem metody, pozorování, měření, popisu a tak dále i myšlení obecně. Jsme determinováni médii, ale současně je reflektujeme. Jaký přístup navrhuje?*

MH

Pro mě by představa spojení apriornosti techniky s transcendentálním byla příliš odtržena od oblasti zkušenosti. V tomto ohledu bylo pro mne důležité, jak chápe Derridu Stiegler. Stieglerovi jde o to vnést konkrétnost do pojmu *différance* — *arche trace*, a to tak, aby zahrnoval různé mody působnosti a různé techno-historické oblasti a momenty. V určitém smyslu tento krok následuji: o této transcendentální struktuře se nemůžeme bavit, jako by šlo o nějakou abstrakci skutečných konkrétních způsobů přítomných ve světě. Stiegler používá pojem kvazitranscendentální, ale v některých ohledech tím podle mě problém neřeší. To oddělení, myslím, není tak důležité, jak naznačujete svou otázkou. Věřím, že o transcendentálno tu jde, ale je to empirické transcendentální pole, něco v tom smyslu, jako když Deleuze mluví o transcendentální *sensibilitě*. Nemám rád kantovské a deleuzovské formulace, protože tito autoři mluví o myšlení, které je situováno v kogni-

tivní aktivitě vědomí nebo v entitě, které vytváří *Vorstellungen* nebo něco takového. Na Deleuzově pojetí transcendentální sensibility se mi ale líbí, že není vně zkušenosti. Je pod zkušeností nebo ve zkušenosti, ale zároveň k ní není možné přistupovat skrze zkušenost. Transcendentální sensibilita není nepřístupná proto, že je transcendentální, a je tedy podmínkou vědění, ale proto, že je pod prahem naší zkušenosti.

KK

V tomto kontextu často zmiňujete umění. Nabízí umění způsob, jak chápat vztah mezi transcendentálním a empirickým?

MH

K mediálnímu umění jsem se dostal po dopsání knihy *New Philosophy for New Media*, která byla původně vydána v roce 2004, tedy po mé první knize, *Embodying Technesis*, vydané v roce 2000. Pohlížel jsem na umění jako na způsob, jak uvažovat o digitálních médiích, a zdůrazňoval jsem, že umění nás oslovuje jiným způsobem než například kognitivní diskurs. A zejména umění má schopnost katalyzovat afektivní zkušenosti — takže jsem se soustřeďoval na problém, jak zakoušíme infraempirické nebo empiricko-transcendentální smyslové vnímání, k němuž nemáme přímý kognitivní přístup. Jak ho zakoušíme? Skrze afekt a cit. Mým mentorem byl Bergson a Bergsonovo pojetí těla jako centra nedourčení v univerzálním obraze nebo centra obrazu v univerzu obrazů. Skrz něj proudí obrazy a vybírá si pouze ty, které jsou pro něj relevantní.

Bergson uvádí hypotézu o čisté percepci v první kapitole, pak se ale vrací k paměti a afektu. Afekt se stává základní dimenzí toho, k čemu dochází, když zakoušíme informaci. Model výběru z univerza obrazů jsem použil ne proto, abych mluvil o obrazech, nýbrž o informačních prostředích. Jde tedy o to, že umělecká díla znamenají spolupráci mezi uměleckým dílem a prostředím, které ono umělecké dílo vytváří, na straně jedné, a ztělesněným divákem/participantem, který vstupuje do dialogu s tímto informačním prostorem, na straně druhé. Informace, jak tvrdím, je v této interakci zarámována mezi uměleckým dílem a informačním prostředím uměleckého díla a účastníka.

Umělecká díla zmiňuji i ve své nejnovější knize *Feed Forward*, tam se ale zajímám o distanci mezi uměleckým dílem a reálnou praxí, kterou dané dílo komentuje. Obdobnou distanci získáváme, když věci popisujeme. Přestal jsem být ale spokojený s tím, co umění může dělat.

Místo toho mě teď zajímají úvahy o tom, co se v digitální éře stalo pro nás všechny skutečnou každodenní praxí. O tom, co lidé dělají s telefony a počítači, a o strukturách, v nichž jsme implikováni, protože žijeme v tomto okamžiku v tomto světě.

KK

To je zajímavý obrat: ve všech těchto případech popisujete umění. Umělci se zabývají světem a vy ho popisujete.

MH

...popisuji ho a ve své knize jsem použil metodu vyprávění ve druhé osobě: jste v tomto pokoji, vnímáte... a tak dále. A to proto, abych umělecká díla přivedl k životu, protože zvláště dříve byl přístup k těmto uměleckým dílům obtížný.

Ale máte pravdu: problém je v tom, že dílo nevyhnutelně přenášíte z vnímatelného afektivního média do média diskursivního. Asi jsem jen méně přesvědčen o tom, že nám umění může opravdu zprostředkovat přístup. Může-li o něčem vypovídat, pak jsou to kulturní praktiky, a já se do nich chci dostat a pochopit, v jakém smyslu jsou média skutečně funkční podmínkou těchto praktik.

Johannes Bennke (JB)

Rád bych se vrátil k potřebě rozvíjet novou fenomenologii, jak činíte v knize New Philosophy for New Media. Proč je podle vás důležité rozvíjet novou fenomenologii a co motivuje tento váš zájem?

MH

K potřebě rozvíjet novou fenomenologii jsem se dostal v době, kdy jsem pracoval na Bergsonovi. Tehdy jsem přestal být spokojený s poststrukturalistickými modely uvažování o médiích a technologiích. A to proto, že opomíjejí opravdu důležitou dimenzi zkušenosti. Nejsou schopny k ní vůbec nic říci. Jakýkoliv model fungování technologií, který můžete jejich prostřednictvím nabídnout, nedokáže zachytit zkušenostní dimenzi technologií. A právě toto mě — ze zpětného pohledu — přivedlo k Bergsonovi, pak k Merleau-Pontymu, Whiteheadovi, v posledních dílech k Peircovi a zcela jistě celou dobu k Husserlovi a osobnostem, jako je Patočka.

JB

Jak vysvětlíte přechod od uvažování o uměleckých dílech k uvažování o přístrojích? Jak to lze vztáhnout k filozofům, o nichž jste právě mluvil?

MH

Když přemýšlím o metodě nebo o něčem podobném, snažím se vždy najít takové filozofie, které vykazují určité homologie s fenomény, o nichž píši nebo teoretizuji. V případě knihy *New Philosophy for New Media* a Bergsona jsem se snažil porozumět významu procesuální povahy prostředí nových médií. Neposkytují nám fixní obrazy jako film. Zde jsem uvažoval o Deleuzově čtení Bergsona: určující je rámování filmové kamery a tak dále. Zajímaly mě úvahy o tom, proč se tyto věci liší třeba od filmu v tom, že nemají předem daný rám obrazu. Nabízejí informaci a divák/participant musí dotvořit obrazy, které z nich vycházejí. Bergsonův model mi velmi pomohl, protože centrem určení je to, co vybírá obrazy. Pro něj jsou obrazy podivné entity, které se nacházejí někde na půl cesty mezi věcmi a obrazy v Platónově pojetí. Zdálo se mi, že tento model má podobnou strukturu, jakou předpokládám u informačních prostředí.

A v knize *Bodies in Code* — kde mi jako model posloužilo dílo Merleau-Pontyho — jsem uvažoval o tělesném schématu. S překladem jeho díla do angličtiny je problém, protože mezi tělesným obrazem a tělesným schématem je velký rozdíl a tyto dvě věci byly v překladech zaměněny. Tělesný obraz je způsob, jímž se člověk jeví. Tělesné schéma je spíše senzomotorické pojetí rozšíření těla do prostředí. Zajímalo mne, jak informační prostředí určitých typů uměleckých děl, architektonických projektů a podobně rozšiřuje toto pojetí vzájemného rozvinutí těla v určité části prostředí.

JB

Jakou roli v tomto kontextu pro vás hraje slovo sensorium? Existuje dvojí pojetí tohoto termínu: technologické a fyzické. V počítačích jsou tepelné senzory a v našich tělech jsou smyslové orgány, díky nimž pociťujeme teplo.

MH

V knize *Feed Forward* mimo jiné tvrdím, že tyto senzory — počítačové senzory nebo environmentální sensory, biometrické a podobně — fungují stejně jako smyslové vnímání u lidí. Jejich citlivost může být nastavena na velmi podrobné měřítko, a díky tomu zachytí i to, co naše smysly zachytit nemohou. Ale mezi počítačovými senzory a smyslovým vnímáním u lidí je určité kontinuum, které mne zajímá a které by bylo možné slovem sensorium popsat, i když jsem ho já sám nepoužil.

KK

Když popisujete, jak jste se ve své poslední práci dostal od Bergsona k Merleau-Pontymu, přijde mi, že se snažíte dostat ke struktuře, která se nachází pod povrchem grafického rozhraní (tj. sférou obrazu a písma), — tedy na hlubší technicko-empirické úrovni, k algoritmu. Míří vaše argumentace tímto směrem?

MH

Ano. Ve své poslední práci jsem strávil hodně času čtením Husserla — všech jeho děl o časovém vědomí, které rozvíjel v letech 1918 a 1929–1934. Studium prací Eugena Finka bylo také velmi užitečné, poskytlo mi pojem *Entgegenwärtigung*, „znepřítomnění“, což je Finkův určitý další krok za Husserla, který ukazuje, že vědomí nemusí být konstitutivní. Čas není konstituován vědomím, je fenoménem tohoto světa.

Nakonec jsem se obrátil k Whiteheadovi. Při práci na *New Philosophy for New Media* a *Bodies in Code* jsem chápal digitální média především jako rozhraní mezi lidskými smysly a digitálními médii a kladl jsem si otázku, jak nám mohou rozšiřovat naše smysly. Nejlepším příkladem jsou filmy Billa Violy, série filmů o vášni natočených vysokou frekvencí: zachycují emocionální změny z jedné kategorie emocí do jiné. Dostanete asi šestnáctkrát větší počet informací, než může poskytnout normální film sledovaný ve skutečném časovém průběhu. Vidíte něco, co Daniel Stern označuje pojmem „afekt života“ (vitality affect). Jednoduchý afekt spojený s tím, že je člověk živý. Není určitý, nelze říci, co to přesně je. Dochází tak k rozšíření našich smyslů a ke skutečně intenzivní smyslové zkušenosti. Souvisí to i s tím, že už se tolik nezajímám o umění, protože umění podle mne nedokáže to, co jsem si původně myslel, že dokáže. Myslím, že média 21. století jsou podpovrchová. Jde o média, která už nejsou primárně situována ve vztahu k lidským smyslům a vnímání, ale která fungují ve svém vlastním kontextu. Zahrnují řadu komunikačních sítí mezi mediálními objekty nebo mediálními přístroji nebo mediálními procesy, které jsou zcela bez vztahu k lidské zkušenosti. Takže otázka, kterou si kladu, zní: Jaký to má účinek na naši zkušenost? A myslím si, že nějaký účinek to má. Nejde však o přímé rozhraní jako v mých předchozích knihách. Rozhraní je nyní méně přímé a je vlastně zprostředkováno právě těmi médii, o nichž mluvíme.

JB

Zdá se, že je zde další druh rozhraní. Ten, který zakoušíme každý den v určitém prostředí, když například telefonujeme ve vlaku. Prostor mění způsob, jakým zakoušíme média. Jak vztahujete své pojetí nových médií k takovýmto prostředím, v nichž je smyslová zkušenost spojena s našimi přístroji?

MH

Velmi mne zajímá posun od paradigmatu stolního počítače k paradigmatu přenosného počítače. Od toho, co používáme v kanceláři nebo jen v určitých chvílích, k výpočetním zařízením, která máme neustále s sebou a používáme je v různých typech prostředí. Zase tolik jsem o tom nepřemýšlel. Spontánně bych asi řekl, že když používáme telefon ve vlaku nebo někde jinde, věnujeme víc pozornosti tomu, co se děje v telefonu, než tomu, co se děje v okolním prostředí. Představa všudypřítomné výpočetní techniky je pro mne zajímavá.

JB

Má otázka směřuje i k tomu, co Nietzsche řekl o psacím stroji: naše psací potřeby také pracují na našich myšlenkách. Jsou například spisovatelé, kteří tvrdí, že raději píšou v kavárně než sami doma. Z pesimističtějšího úhlu pohledu: jak nebýt vidět ve světě haptické vize, v němž jsme pod stálým dohledem? Je to samozřejmě paranoidní představa výpočetních zařízení, ale jaké možnosti vidíte ve snaze stát se neviditelným?

MH

Vlastně bych to viděl opačně. Myslím, že na jednu stranu opravdu došlo k tomu, že jsme permanentně pod dohledem nebo přinejmenším potenciálním dohledem. Když například někomu zatelefonujeme, neprobíhá v našich telefonech jen to telefonování. Telefon může poskytovat informace o tom, kde se v prostoru nacházíme a v jaký okamžik a o všech našich pohybech.

Telefon, a platí to o všech digitálních přístrojích, které teď používáme, podle mne ukládá stopy našich aktivit v rozsahu, který dalece přesahuje instrumentální funkci, kvůli které ho používáme. Pokud správně chápu, co míníte tím stát se neviditelným, řekl bych, že je to přesně opačně. Stáváme se stále více viditelnými.

JB

Umělci jako Hito Steyerl si kladou otázku: Jak se stát neviditelným ve světě, který je pod dohledem? Protože se z toho stal problém.

MH

Nebo Galloway a Thacker na konci *The Exploit*? Mluví o tom, jak se stát neviditelným ve světě, kde není možné nezanechat stopy.

JB

Přesně tak.

MH

Rozumím. Máte tedy na mysli vývoj strategií, které by blokovaly ukládání stop nebo potenciální dohled, anebo dezinformačních strategií.

KK

Není ale velký rozdíl v tom, pohlížíme-li na praxe spojené s používáním mobilních telefonů, řekněme, ze sociologické perspektivy, anebo pak zase z perspektivy toho, co se děje na úrovni programů, algoritmů? Technika se nestará o to, co si o ní myslíme nebo jestli narušuje naši soukromou sféru. Bereme-li úroveň čistě technických operací opravdu vážně, jak to činil Kittler zabýváme se ještě lidským vnímáním? Tyto operace jsou založeny na matematické logice, ale existují i jiné „logiky“, které nemají s matematikou nic společného, tedy celá sféra lidské zkušenosti, vnímání i četné typy vědění. Jak se tyto odlišné logiky, matematická logika na straně jedné a jiné „logiky“, řekněme smyslové, na straně druhé, setkávají?

MH

Přesně tímhle problémem se v současnosti zabývám, a proto mě zajímá Peirce. Odpověď nemám, protože jsem práci ještě nedokončil, ale hodně mě zajímají teorie kategorií a topologická teorie v matematice, které se k výpočetní technice v určitých ohledech vztahují. Teorie kategorií je například obecnějším modelem objektově orientovaného programování. V teorii kategorií nejsou podstatné skutečné objekty, které mají mezi sebou vztahy, ale pouze ty vztahy samotné, šipky a vektory, které je spojují. Pokud této oblasti matematiky rozumím, jde v ní o určitý druh topologické logiky, která nám umožňuje vztahovat se k téměř libovolnému objektu. Někteří autoři soudí, že se Peircova matematika stala určitým typem topologické matematiky, která má mnoho společného s teorií kategorií. Proto se snažím teorii kategorií navrátit do filozofie tím, že o ní uvažuji ve vztahu k Peircově obecnější filozofii. Věřím, že nám to poskytne matematický zdroj umožňující popsat nejen matematickou logiku, která řídí výpočetní techniku a podobně, ale také další logiky, můžeme-li to tak nazvat, například logiku smyslového vnímání. Umožňuje nám to překlenout propasti mezi nimi.

KK

Překročení matematické logiky v rámci matematiky?

MH

Ano. Matematik Alexander Grothendieck dospěl mimo jiné k tomu, že principy topologické teorie nelze oddělit od dalších oblastí: nejde jen o matematiku, topologickou teorii lze zmapovat cokoliv. Ještě to nemám celé promyšlené, ale dotýkáte se něčeho, co je extrémně důležité: hledání cesty k obecnějšímu mechanismu mapování a znázorňování, které by nám umožnilo dát věci do vztahu, aniž bychom opominuli jejich konkrétnost nebo kvazi-autonomii.

JB

Takže se snažíte přemýšlet matematicky z nematematického hlediska. Zajímalo by mě, jak se to pojí s digitálním obrazem. Spojujete kupříkladu dvě oblasti: haptickou prostorovost („hap-

tic spatiality“) s matematickým schématem digitálního obrazu. Pokud například označíme digitální obraz za digitální technologii, jak to udělal Bernhard Diegert, pak to vypadá, že se tato digitální technologie stává technologickou kulturou. Jako by v ní matematika hrála nejdůležitější úlohu. Stavěl byste se proti takovéto redukci kultury v matematickém režimu?

MH

Máte na mysli to, že digitální obraz je strukturován jako matematický objekt?

JB

Ano, protože je založen na algoritmech. Může být transformován, delokalizován a prezentován v odlišných kontextech. Lze o digitálním obrazu uvažovat pouze v matematickém režimu?

MH

Já bych tento matematický režim nespojoval pouze s obrazem, určuje totiž všechny operace, k nimž dochází. Do celé sítě smyslového vnímání či smyslové sítě, která je řízena algoritmicky. To je skutečně otázka pro mne. Myšlenky lidí, jako je Luciana Parisi, rozumím-li dobře její knize o architektuře, mne znepokojují. Ona se snaží dívat na výpočetní techniku jako na zcela autonomní doménu, bez vztahu k lidem. A tímhle krokem se zabývám, protože podle mne schvaluje přesně to, o čem mluvíte: matematickou logiku, v níž má prvořadou roli matematika. Má otázka zní: pakliže se zdá, že je tato logika zcela odtržená od lidské zkušenosti, proč má přesto účinek na zkušenost? Ve svém projektu se tedy snažím vysvětlit, že matematická logika může být ve vztahu, velmi významném vztahu s lidskou zkušeností. Matematika, která mne teď zajímá, může podle mého názoru fungovat v obou doménách, aniž by jednu z nich privilegovala.

KK

Zkoušíte se dostat do matematického myšlení z jiné perspektivy...

MH

Ano, aniž bych ten problém instrumentalizoval prostřednictvím algoritmů.

JB

A zdá se vám, že jsou z této perspektivy možné heteronomie, singularity a alterity?

MH

Ano.

KK

Je těžké tomu porozumět, protože když dáte do opozice lidské na straně jedné a technologické na straně druhé, vytváříte distanci, kterou se současně snažíte překonat. Jenže alterita je možná pouze mezi nimi. Singularity a alterity nemohou být součástí programu. V programu jistě žádná singularita být nemůže.

MH

Pokud nedojde k chybě, což se stává.

KK

To ano.

MH

Co se týká toho rozdělení na lidské a technologické: lidé ty technologie vytvořili a lidské záměry, „lidskost“, je v nich všudypřítomná, i když začínají fungovat způsobem, který se jeví jako nezávislý. Mezi nimi dochází k určité obousměrné smyčce, na což lidé snadno zapomínají, bohužel. A podle mne je to důležité. Přinejmenším chovám naději, že nemůžeme prohlásit, že tu něco funguje v nějakém ryze autonomním duchu. Kittler to na některých místech takto pojímá jako desideratum, ale to bylo v jiné době. Nežil v době, kdy NSA shromažďuje všechny možné informace, a dnes by mohl mít na věc jiný názor.

KK

Myslím, že to byla v jistém smyslu provokace.

MH

Ano, o provokaci šlo taky. Ale na tom přeci postavil kariéru. Provokoval konzervativní Literaturwissenschaften.

JB

Zpět k člověku: Co se děje s tělem?

MH

Co se děje s tělem? [smích] Dobře. Ano, v určitém smyslu se tělo marginalizuje a v jiném smyslu se zase stane extrémně důležitým. Podle mne nám tato datová síť smyslového vnímání [propojujíc smyslové vnímání člověka a zpracování dat o teplotě, tlaku, záření apod. počítačem, pozn. JB, KK] dává určitý bezprecedentní přístup k prapůvodní oblasti smyslového vnímání, která je důsledkem temporalizace. Váže se velmi úzce k času. Myslím, že čas a smyslové vnímání jsou z hlediska struktury světa provázány — když uvažujeme o věcech, představách zneprítomňování, dodávání určité materiálnosti. Existuje jistý typ prapůvodního smyslového vnímání, s nímž jsou naše těla v kontaktu. Toto vnímání nezapadá do žádných modelů zkušenosti, které jsme až doposud vytvořili, protože není registrováno na vyšší úrovni kognitivních procesů, v modelech percepce — dokonce ani v Gibsonově modelu smyslového vnímání. Tělo je velmi široké pole smyslového vnímání, které není možné přeměnit na zkušenost vyššího řádu, i když je kauzálním základem pro, řekněme, percepci nebo cítění nebo něco, co má důsledky. Takže tělo se stává velmi důležitým, nikoliv ve stejném smyslu jako v knihách *Bodies in Code* a *New Philosophy of New Media*, jako něco, o čem můžeme přímo získat vědomost. Mediace už není tak přímá, protože účinek světa, smyslové vnímání světa, jsou registrovány — pro tělo však nejsou poznatelné. Jsou vždy nepřímé a vždy až po samotném faktu.

JB

Je tělo integrováno do techniky?

MH

Řekl bych, že ano. Zajímá mě současná situace, v níž se marketing, internetové platformy, sociální média a podobně snaží přímo angažovat na úrovni těla. Nikoliv hermeneutického těla, ale těla, které vytváří stopy, o nichž samo neví.

JB

Máte na mysli to, co Stiegler označuje jako psychologickou sílu (psychopouvoir)? Kontrolu psyché prostřednictvím technologie a formování autonomie libida?

MH

To bychom zacházeli příliš daleko. Nemyslím, že by se zajímali o psyché. Spíše nás chtějí přetvořit na profily nebo něco v tom smyslu. Ale máte pravdu, neptají se nás: Co chcete? Facebook po nás v určitém smyslu chce, abychom věci buďto měli rádi, nebo neměli. Dává vám velmi primitivní věc. Sbírá však také velmi různorodé informace: s kým sdílíte informace a tak dále. Sbírá všechny tyto stopy, aniž by se ptal, co je pro vás důležité. Operuje pod úrovní intencionality.

JB

A není to jen další krok? V románu Kruh Davida Eggerse například protagonistka navštíví kamarádku na klinice. Mae Hollandová vidí na monitoru známky života jako diagram a představuje si, že ví, o čem její kamarádka přemýšlí, nebo dokonce sní.

MH

Ano. To je jedna z fantazií, které nás pohánějí, neboť pak bychom byli schopni číst mozkové vlny nebo něco tomu podobného. V jistém smyslu máte pravdu. Tvrdím, že tělo poskytuje mnohem podrobnější měřítko, dočasně podrobnější měřítko, a předává nejrozdílnější informace.

KK

Biometrické senzory v nových zařízeních nám umožňují tyto informace zpracovat.

MH

Ano. Biometrické senzory nám mohou poskytnout vhled, technologie týkající se mozkových vln a tak dále.

JB

Je tedy možné toto neoliberální paradigma překonat?

MH

V určitém ohledu souhlasím se Stieglerem. V tomto ohledu mne hodně naučil. Zjistil jsem, že s tím ani proti tomu a celé té situaci nic nezmůžeme tím, že bychom se odpojili

od technických rozhraní. Můžeme toho dosáhnout pouze tak, že použijeme stejné technologie, které využívají trhy, internetové platformy nebo datové společnosti. Použijeme je ale k něčemu jinému. A tím současně upozorníme na to, že jsou tyto technologie instrumentalizovány do podoby nástrojů marketingových společností. Mají mnohem širší potenciální využití. Technologie mohou poskytnout rozšířené vědění o našem začlenění do světa nebo o smyslovém vnímání, které není přístupné naší zkušenosti, anebo také možnosti, které naši zkušenost obohatí.

JB

Znamená v tomto kontextu ještě něco pojem soukromí?

MH

Mám facebookový profil, kde mám jednoho přítele, ale nevím, jak jsem ho získal. Nikdy Facebook nepoužívám. Říká jen, kdo jsem a kdy jsem se narodil. A z toho jsem trochu paranoidní. Mám pocit soukromí, ale pochybuji, že když nepoužívám Facebook, něco se tím mění.

KK

Pro vás osobně se tím ale něco mění.

MH

Ano. Pro mě se tím něco mění. Abych mohl používat Facebook nebo abych mohl těžit z Googlu jakožto vyhledávače, který dovede vyhledat informace velmi efektivním způsobem, musím zaplatit tím, že poskytnu o sobě a svých aktivitách určité informace. To je určitá strukturální invaze do našeho soukromí, kterou jednoduše musíme akceptovat. Myslím, že existují jiná pojetí soukromí. Řekl bych, že jakékoliv já nebo profil, který o mě Google vytvoří, má jen málo co do činění s tím, kdo doopravdy jsem, co cítím nebo jak zakouším sám sebe. Takže je třeba uvažovat o různých oblastech soukromí. A došlo také ke generační změně. Myslím, že mladí studenti, kteří vyrůstali jako digitální domorodci (digital natives), nikdy nemuseli čelit otázce: Stojí mi ten zisk za cenu, kterou musím zaplatit? Protože to zkrátka dělali automaticky. Takže na to nemají stejný pohled. Neuvažují o tom jako o možnosti, která je zajímavá a současně strašidelná. V rámci své učitelské profese bych jim měl, myslím, přinejmenším ukázat, že aniž by to věděli, učinili již volbu, která má svůj význam.

JB

Má poslední otázka je spíše praktického charakteru: Jaké je vaše oblíbené zařízení?

MH

Nesnáším telefony. Nesnáším internet [smích]. Nesnáším e-mail. Vlastně si nemyslím, že bych nenáviděl internet. Co je mé oblíbené zařízení? Bylo by to něco... nedigitálního. Možná něco na vaření.

Přeložil Jan Hanzlík.