

Posudek práce „Rozbytí pobytu“

Vojtěch Kovář předložil bezesporu originální práci, a to jak po stránce obsahové, tak po stránce formální. Jejím tématem je „rozbytí pobytu“, přičemž toto sousloví má mimo jiné označovat „existenciální situaci šíleného člověka“ (s. 44). Jde tu o „ontologické podmínky šílenství, ve kterých [by se měly] objevit možnosti promýšlet bytí vůbec“ (s. 6). Tématem tedy není „jen“ šílenství, ale zároveň i ontologie, resp. šílenství jako svého druhu předpoklad filosofie.

Úvodem práce se autor pokouší obhájit svou metodu, přesněji řečeno svérázný způsob psaní, který jeho text „činí na první čtení těžkým. Těžkost ovšem není vlastností samotné problematiky ani textu jako významového útvaru“ (s. 6). Není-li ovšem tato obtížnost dána samotnou problematikou, zůstává nejasné, proč tedy byla zvolena takto obtížná forma. Autor se podle všeho domnívá, že „myslet šílenství“ vyžaduje specifickou, zejména nesystematickou formu myšlení, tedy že výsledkem podobného myšlení nemůže být „nějaká významová stavba“. Zároveň si ovšem do jisté míry uvědomuje, že text nutně musí být smysluplný: „text se nesnaží vykazovat pomocí znakových systémů sémioticky vázaný smysl, ale právě jakožto na sémiotických systémech nutně stojící, odpoutat se od problematiky strojí výkladu, a položit důraz na samotnou možnost myslet bez vědomí základu, aniž by se této vázanosti chtěl zříci“ (s. 6). Jak by však něco takového bylo možné, tzn. jak bychom se mohli odpoutat od sémiotických systémů, aniž bychom se podobné vázanosti zřekli, to nám autor nesděluje, resp. jeho následná úvaha o vztahu mezi „zprávou“ a „kontextem“ řeší zcela jiný problém, zjednodušeně řečeno hermeneutický problém vztahu části a celku. Zvolenou formu práce proto nepovažuji za dostatečně zdůvodněnou a níže se pokusím naznačit, že ani její obsah takovému zdůvodnění nenapomáhá.

Autor pracuje s opravdu velkým množstvím pojmů, které bohužel nejsou jasně definovány, resp. jsou pochopeny mylně. Za pomýlenou považuji interpretaci *Bytí a času*: autor evidentně zanedbal výklad příslušných paragrafů zmíněné knihy, pročez nechápe, z jakých důvodů Heidegger volí jako metodu „fenomenologii“ či proč je „zkoumání v Bytí a čase ... nedokončenou cestou“ (s. 7). Tvrzení, že ontolog nemůže konstatovat „nic než holou skutečnost, že se nachází na cestě k fenoménům bytí“, určitě nemá „pro Heideggera výsadní ontologickou relevanci“ (s. 7). Vezmeme-li v úvahu patřičné pasáže *Bytí a času*, sotva lze tvrdit, že „ontolog se stává rozhraním jsoucna a bytí“; tvrdí-li autor, že „pobyt je ... definován jako situace ontologické diference“ (s. 8), lze s ním snad do jisté míry souhlasit, ale obávám se, že příliš úzké spojení „ontologické diference“ s „pobytem“ zastírá vlastní význam obou zmíněných pojmů.

Nesprávné či přinejmenším ne-heideggerovské pochopení ontologické diference se zrcadlí v dalších tezích, které podpírají celý další výklad Vojtěcha Kováře. Autor se totiž domnívá, že filosof stojí „na hraně jsoucna a nejsoucna. Odtud může filosof posuzovat ontické záležitosti ve světě a srovnávat je myšlením ontologickým. Tedy že mu je zjevné, že se jedna a táž ontologická skutečnost projevuje v různých ontických ohledech“ (s. 10). Přiznám se, že mi ani z dalšího výkladu není jasné, co znamená „myšlení ontologické“, podobně nerozumím tomu, co je „ontologická skutečnost“, a jak se může projevovat „v různých ontických ohledech“. Jedno ale vím vcelku jistě: podobná tvrzení by Heidegger odmítl. Chce-li autor stavět na jeho termínu „pobyt“, neměl by se od Heideggerovy velmi dobře promyšlené koncepce zásadně odklánět.

Zdá se, že vztah ontické a ontologické dimenze autor posléze převádí na vztah mezi určitým sémiotickým, jazykovým či „světským“ řádem na jedné straně (ontická dimenze) a tím, co tento řád překračuje, co se mu vymyká, lévinasovsky řečeno na vztah mezi totalitou a nekonečnem. Jedním z autorových způsobů, jak tento vztah pochopit, je prostřednictvím pojmů Logos a „fýsis“. Ale opět se zde dostáváme k již zmíněnému zásadnímu problému,

tedy že autor nedefinuje své pojmy. Zůstáváme proto odkázáni na vlastní intuice, máme-li si nějak představit, co je „logos“, co je „fýsis“, co je „jazyk“, co je „svět“, případně co je „šilenství“. Autorovo pojetí např. logu přitom určitě není samozřejmé a jeho tendence sbližovat různé, vzájemně odlišné pojmy (např. „možné světy“ a „Uexkuellovi Umwelty“), jeho výklad rozhodně neprojasňuje.

Nyní k meritu věci. Rozumím-li autorovi správně, není jeho koncepcí šilenství příliš vzdálena představě, že člověk vždy žije v již strukturovaném (sémioticky, sociálně apod.) světě, nicméně samou svou podstatou je více než jakákoli z těchto strukturací, a pokusí-li se takřkajíc postavit na vlastní nohy, hrozí mu šilenství. V tomto smyslu by snad bylo lze pochopit i tezi, že „ontologická povaha šilenství“ spočívá v „povolávání existence „uvězněné“ do jsoucna zpět k bytí tím, že je od jsoucna odvrácena k nejsoucnu“ (s. 30). Autor na základě podobného pojetí tvrdí: „Potom je zřejmé, že filosofie vznikla ze šilenství. Ze ztráty logu a jeho absencí. Šilenství je potom druhou stranou mince filosofie. A pokud má filosofie vztah k bytí, proniká jí původní fýsis vznikání a zanikání. Nestálé znovuobnovování filosofie je možné jen jako střída se šilenstvím.“ (s. 30)

Nejsem si jist. Záleží na tom, co přesně budeme chápat pod slovem filosofie a co přesně bude znamenat šilenství. Chytíme-li autora za slovo, filosofie patrně nevznikla (historicky vzato) ani tak ze ztráty logu, jako spíše ze ztráty mýtu. Ale těžko soudit. A podobně lze jen stěží posoudit, zda filosofii proniká „původní fýsis“ – co se zde míní onou „fýsis“? I v tomto případě bych alespoň zmínil: sotva to, co pod „fýsis“ myslel Heidegger.

Ale vraťme se ještě jednou k meritu věci: co autor míní pojmem šilenství? Z výše citovaného se zdá, že šilenství chápe primárně jako sociální či symbolickou instituci, jako „jiné“ rozumu. Pak by snad vskutku mohla filosofie vznikat ze šilenství. Zároveň se však zdá, že autor chápe šilenství mnohem konkrétněji, jako „existenciální situaci šileného člověka“ (s. 44). Pokud jeho úvahy o šilenství čteme z této perspektivy, tedy z perspektivy konkrétního člověka stíženého „šilenstvím“, začnou jeho věty, alespoň po mém soudu, působit poněkud nemístně. Bylo by asi hezké, kdyby šilenství otevíralo „ontologickou možnost rozbytí, které očistí všechny ontické struktury v bytí pobytu a nabídne mu možnost převzít svůj ontologický úděl“ (s. 43). Obávám se však, že skutečné šilenství člověka spíše svírá, než aby mu něco otevíralo – resp. že pokud nějak otevírá, pak jedině za pomoci „vnějšku“, ze strany jiných, ontických a sémiotizovaných „pobytů“. Domnívám se, že šilenství jako akutní stav člověka spíše strhává do nestrukturovaného, případně zhoubně strukturovaného ne-pořádku, aniž by bylo s to samo ze sebe ustavit dobrý lidský „úděl“.

Práce je napsána čtivým jazykem, byť by mohla být kratší. Poměrně často se objevují hrubé chyby v souslovích typu „Lévinasovi knihy“. Nudou však čtenář netrpí.

Závěrem bych rád ještě jednou zdůraznil originalitu přístupu, jakož i autorovo zaujetí, třebaže nemohu jednoznačně souhlasit s výsledným provedením práce. I kdybych odhlédl od toho, že se jedná o bakalářskou práci, nepovažuji ji v této podobě za dovršené dílo – myslím, že by si zasloužilo dále rozpracovat a precizovat. Neponechám-li stranou, že se jedná o bakalářskou práci, která musí splňovat jistá akademická kritéria, pak mi vzhledem k značným pojmovým nejasnostem nezbyvá než se vyjádřit v tom smyslu, aby práce byla hodnocena jako *velmi dobrá*.



Martin Ritter, Ph.D.

