

## Hodnocení bakalářské práce Jana Havla

Oponent: Ondřej Švec, Ph.D.

Prvotním cílem práce je představit Heideggerovu existenciální analýzu jako ontologický základ pro medicínu a psychologii, přičemž takové založení je následně rozvedeno jako kritika některých objektivizujících pohledů na člověka a jeho tělesnost. Autor pomocí věrných interpretací Heideggera a v menší míře i M. Bosse ukazuje, jak se v této polemice se současnou vědeckou medicínou odhaluje klíčová otázka tělesnosti jakožto specifického fenoménu, k němuž si věda nedokáže zjednat přístup. Plyne z toho nutnost ptát se po způsobu bytí tělesnosti, což je pak obsahem poslední kapitoly, v níž je obsažen i náčrt paradoxního vyznění Heideggerovy koncepce tělesnosti, kterou je v *Zollikon Seminare* vyložena (na rozdíl od Merleau-Pontyho) nikoli jako zakládající složka mého bytí-ve-světě, nýbrž jako podřízená složka tohoto rozumějícího bytí-ve-světě. Paradox tohoto pojetí pak podle autora tkví v tom, že na jedné straně je tělesnost či tělení analyzováno jako způsob, jímž je pobyt otevřen světu, avšak na straně druhé lze od tohoto tělesného aspektu našeho bytí-zde abstrahovat. Ačkoli autor o tomto svém kritickém zhodnocení soudržnosti Heideggerovy koncepce tělesnosti prohlašuje, že jde o ústřední a hlavní cíl práce, je dlužno podotknout, že tato kritika je načrtnuta pouze v hrubých rysech na posledních dvou stránkách a navíc spočívá zejména v souhrnu toho, co na adresu Heideggera již ve svých starších textech namítal Petr Kouba. Rozhodně však nejde o pouhou parafrázi, ale o samostatné domýšlení některých Heideggerových a Bossových tezí do důsledků, přičemž zejména část věnovaná polemice s objektivizujícími tendencemi přírodovědeckého pohledu na lidské jsoucnou představuje osobitý myšlenkový výkon autora samotného.

Po formální stránce je třeba zdůraznit, že autor vycházel z důvěrné obeznámenosti s klíčovými texty M. Heideggera i M. Bosse, byť jeho prezentace *Zollikonských seminářů* a Bossova *Nárysu medicíny a psychologie* občas vyznívá jako kompaktní celek, zatímco na komparativní studii odhalující odlišnosti mezi oběma pozicemi téměř nezbylo místo. Plynulou četbu jinak pečlivě formulované práce pak narušuje jen několik vychýlení z větné vazby či fragmentárních pahýlů, jako např.

str. 9: „jsou něčím, co je v pojetí jsoucnou a světa vůbec již zahrnuto jako něco určujícího, a proto jsou prostředky užívanými na určované nedokazatelné“. Zde nejspíš vypadla nějaká část věty, čímž se z jejího závěru stal nesrozumitelný fragment.

str. 13: „Snažili se ukázat, že v jejich případě nejde o pouhou rovnocennou alternativou“

str. 17: „Zde se však jedná o zásadní neporozumění Heideggerovy koncepce.“

str. 27: „Byť jsou schopni hroznou nehostinností úzkosti ustát (je zde přítomen prvek heroismu, neboť překonání strachu je teprve statečností) (Boss, 1975, s. 295-299).“

### Otázky k obhajobě

Diktát veřejnosti a podrobení se anonymnímu „ono se“ je v práci v souladu s Heideggerovým přesvědčením popsáno jako nadčasový jev, který sice má své historické varianty, ale zároveň tvoří nutnou ontologickou strukturu pobytu, tj. „existenciál“ svého druhu. Kritik Heideggerovy

pozice by se však mohl ptát, zda v *Bytí a čase* nedochází k hypostazi jednoho z charakteristických rysů moderního spolubytí, jímž je právě masová společnost, která je více než ty předchozí ovládána právě normalizačními praktikami, jež zasahují do stále intimnějších aspektů našich životů. Jiný způsob každodennosti by pak vykazovaly společnosti archaické, v nichž by oproti diktátu veřejnosti vystupovala do popředí péče o tradici a její uchování. Těmto rozdílům by pak odpovídaly rozdíly ve způsobech, jimiž se zbavujeme břemene odpovědnosti za vlastní bytí. A právě proto se Daseinanalýza nemůže držet týchž principů, jaké nabízí například sokratovská péče o duši či stoická péče o sebe. Není podle vás rozpor mezi Heideggerovou snahou a vymezení existenciálů jako ontologických struktur, které se týkají každého bytí ve světě, a jeho kritikou neblahých způsobů soudobého diktátu veřejnosti, který není zcela totožný s předchozími modalitami spolubytí?

V klíčové pasáži na konci třetí kapitoly věnované úzkosti odlišujete Bossovu pozici od stanoviska raného Heideggera zejména kladením „uvolněné pohody“ jako význačného rozpoložení, o něž bychom měli ve vlastním modu existence usilovat. Tím by se do jisté míry měl omezit heroický patos osamělé existence čelící hroživé nehostinnosti, který je charakteristický pro Heideggerovo postulování úzkosti coby privilegované cesty k odemčení vlastního modu bytí. Mohl byste konkrétněji vymežit pojem této „uvolněné pohody“ a lépe odůvodnit, proč bychom právě v ní měli spatřovat význačný způsob rozpoložení, vedoucího k rozvrhování možností z vlastního „moci být“?

V závěrečné kapitole v jednom odstavci shrnujete Bossovu kritiku Merleau-Pontyho koncepce vlastního těla námitkou, podle níž Merleau-Ponty nedokázal uspokojivě vysvětlit, jak jsou mysl a tělo jakožto dvě heterogenní složky vzájemně spojené. Taková námitka je ale formulována z pozic dualismu, který není Merleau-Pontyho východiskem: tím je u Merleau-Pontyho naopak naše tělesné bytí-ve-světě, které je právě onou otevřeností vůči světu jako prostoru motivací. Otázka „jak se ovlivňují mysl a tělo?“ je naopak otázkou předpokládající dvě navzájem odlišná jsoucna a jako taková je Merleau-Pontym i Heideggerem chybně formulována. Dokázal byste tedy svou námitku vůči Merleau-Pontymu upřesnit, či formulovat z jiných než karteziánských pozic?

Celkově vzato autor předložil promyšlenou, argumentačně podloženou a do značné míry i samostatnou úvahu, kterou mohu bez váhání doporučit k obhajobě s navrhovaným hodnocením „výborně“.

V Praze dne 22. 8. 2017

Ondřej Švec, Ph.D.