

NA CESTĚ K POST-EXISTENCIÁLNÍ ANALÝZE

Petr Kouba

Fenómén duševní poruchy. Perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie, Praha (OIKOYMENH) 2006, 264 str.

Knihám, jako je tato předkládaná disertace, obecné mínění příliš nepřeje. Z hlediska filosofům tak drahé otázky bytí, krásy či pravdy je fenomén duševní poruchy něčím, co snad ani nestojí za řeč – nebo v lepším případě něčím, co nespadá do kompetence filosofa. A je i hůř. Z hlediska praktikujících psychiatrů a psychologů je tato heideggerovská „nevědecká hatlanina“ často jen zabíjením času. Pro příklady není třeba jít daleko. Jaroslav Vacek, autor docela populární, inteligentní, erudované, ale především velice čtivé knížky *O nemocech duše* to bere s daseinsanalýzou zkrátka. Ocituje-li vůbec Binswagera, neopomene dodat: „Pakliže jste ten kousíček Binswangerových úvah vůbec přečetli, nepraskl vám taky náhodou límeček u košile? Ještě toho nemáte dost?“¹ Obecné mínění je asi toto: „Část ... pojmů [daseinsanalytiků] je vytvářena nově v představě, že za vším tím nesrozumitelným se skrývá nějaký hlubší smysl. ... Kořist tímto způsobem získaná je bohužel dost

bídná a kromě toho i stereotypní a fádni.“² Nechcete-li však zůstat v tomto stereotypním a fádním předsudku a máte chuť jej vystavit „věci samé“, pak je Koubova kniha to pravé, čím se můžete nechat vést. Kouba vás totiž černým lesem temné heideggerovštiny provede v jasných, (v jistém smyslu vlastně) logických krocích.

Otázka, která zkoumání povede, je úplně jednoduchá: Jak je možné, že se člověk může zbláznit? Přeloženo do perspektivy Heideggerova myšlení: „V čem spočívají ontologické podmínky umožňující šílenství jako takové?“ (15)³ Na její zodpovězení si Kouba povolává na pomoc trojí strategie. Za prvé je to Foucaultova diagnostika moderní formy vědění, za druhé heideggerovský způsob tematizace a za třetí deleuze-guattariovský regulativ. Zastřešení Foucaultem umožňuje situovat moderně-vědeckou i heideggerovskou figuru myšlení do širších vztahů forem vědění, stejně jako identifikovat ta místa, jejichž amplifikace nás může dovést za hranice typicky moderního myšlení. Byla-li analytika konečnosti od časů Kanta úhelným kamenem moderního vědění, jak Foucault dokládá ve svých *Les mots et les choses*, a to nejen jako jakési „stěžejní téma“, nýbrž jako základ, díky němuž se pozitivita (tedy to, co se vědění předkládá a čeho se vědění chápe) mohla vůbec projevit, bude otázka konečnosti Koubou přísně sledována, aby byla nakonec

¹ J. Vacek, *O nemocech duše. Kapitoly z psychiatrie*, Praha 1996, str. 135.

² Tamt., str. 132.

³ Číslo v závorkách odkazují na stranu recenzovaného díla.

reinterpretována snad ve prospěch toho, „co umožní moderní myšlení (s jeho normalizační tendencí) překročit“. Již u tohoto parciálního tématu musí být zřejmé, že ačkoli Kouba traktuje pro filosofy „úzký problém“ fenoménu duševní poruchy, tak potom, bereme-li v úvahu to, co stvrzuje Foucault, a sice že se moderní člověk objevil především jako figura konečnosti, musí reformulace konečnosti cílit mnohem dál a vést k redeskripci ontologie bytí-tu.⁴ Za úběžník Koubových snah nelze považovat nic menšího, i když to neznamená, že „fenomén duševní poruchy“ je pouze zástupným problémem.

Jestliže protnutí filosofie s psychopatologií kdesi uvázlo, pak má výše zmíněný deleuze-guattariovský regulativ sloužit jako navedení heideggerovského myšlení na schůdnou cestu. S otázkou konečnosti souvisí fakt, že vztah ke smrti jakožto ke své nejvlastnější možnosti, jak říkával Heidegger, „vytrhuje člověka z obecnosti a propůjčuje jeho bytí singulární charakter“ (13). Tváří v tvář fenoménu duševní poruchy, zejména schizofrenie, kde je jednota zkušenosti narušená, se ukáže Heideggerův akcent na „bytí sebou“ (nezastupitelná singularita mého vlastního bytí) jako neopodstatněný, a sice právě kvůli a-personálním procesům, jak je popisují Deleuze a Guattari. Zmiňovaný regulativ pak před nás (autora) staví úlohu, která vyplývá z otázky, jde-li reformulovat a dovést Heideggerovo myšlení tam, kde v jeho intencích bude možné tyto fenomény pojmout a promyslet.

Máte-li ještě pořád pocit, že se tato knížka týká jakéhosi minoritního diskursu filosofující psychopatologie, mýlíte se, protože implicitně je v ní ke všemu, co již bylo řečeno, neseno ještě jedno výsostně důležité filosofické téma: Jak je možné myslet? Myšlení, tvoření, povstávání nového, jakož i v tom obsaženou možnost rozpadu a „vyšínutí“, postaví opět Kouba, tentokrát bez jakéhokoli romantismu, na společnou půdu, jak to bývalo v dobách, kdy bláznům ještě nebyly určeny kasemata.

„Povinná jízda“ většiny disertací, tedy jakési „proplutí“ základními autory, jež při diskusi na toto téma nelze minout, je v tomto případě podřízená přesné strategii, tedy nijak samoučelná. Nejdříve se seznámíme s kritikou přírodovědného myšlení; s kritikou ve smyslu vymezení jeho možností a hranic. Následně se probíjeme dílem Ludwiga Binswanger jakožto „zakladatele“ *daseinsanalýzy*. Už tady je zajímavým aspektem knihy samotná autorská funkce. Reprodukuje-li například Kouba myšlení obsažené v Binswangerově hlavním díle *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, činí to jak s absolutní jasností a přehledem, tak s hlubokým porozuměním a vzhledem do problematiky. Látku předkládá tak, že by s tím zajisté musel být spokojen i sám autor (v tomto případě Binswanger). Jeho myšlení na těchto stránkách působí téměř odevzdaně a přesvědčivost výkladu nutně vede čtenáře k důvěře ve správnost původních náhledů. Netrpělivost se nicmé-

⁴ Ve shodě s Koubou užívanou terminologií překládáme *das Dasein* jako „bytí-tu“, protože termín „pobyt“ je vyhrazen pro *der Aufenthalt*.

ně dostavuje ve chvílích, kdy si uvědomujete Heideggerovo odmítnutí Binswagera, protože to na první pohled vypadá, jakoby sám autor (Kouba) s veselou věrností předkládal výklad, jehož platnost nelze odvolat.

Nicméně to vše jen do chvíle, než je výklad u konce. Když je linka myšlení završena, přechází Kouba k nesmlouvavé filosofické kritice. A opět, tentokrát dokonale věrný půdě Heideggerova myšlení, jako by v ní byl obsažen veškerý horizont možnosti původních náhledů vůbec. Leč opět jen do chvíle (a chtělo by se říct – jen proto), kdy v dalším dramatickém stupni zaujme odstup i od Heideggera samého. Kouba jako autor se v těchto případech nestaví do popředí nějakým názorem ani nějakou specifickou čtenářskou intencí, ve které by se snažil autora „překódovat“, jak bývá často zvykem ve filosofických textech (viz oblíbený postup Heideggera samého). Autorská funkce je pojata spíše jako „znepřítomňování se“ – a to vše s cílem, aby to, co vystoupí na povrch, byl pohyb samotného myšlení a jeho dramatických zvrátů.

Autor se nicméně na scéně objeví, ale až za chvíli. Zatím promlouvá nikoli jako hlas, jenž pobízí, leč spíše jako stratég. Poté co se v druhé části rekapituluje problematika *Sein und Zeit* z hlediska potřeb psychopatologie (ontologická skladba bytí-tu, jeho časovost), obrací se pozornost k textům sebraným v *Zollikoner Seminare*,⁵ což je z hlediska interpretačního text značně nevytěžený i mezi heideg-

gerovci. Je to knížka podivuhodná a pozoruhodná. Sestavil ji Medard Boss na základě seminárních zápisků, rozhovorů s Heideggerem a dopisů, které se datují od doby, kdy Boss zval starého filosofa do Zollikonu, aby tam přednášel lékařům. Kouba sleduje filosofovo škobrtání a výklady, jež se snaží být srozumitelné pro hlavy nefilosofické a zejména přírodovědné, přičemž se zaměřuje na konstituci pojmu nemoci.

Na těchto seminářích postaví Boss svou vlastní „konceptci“ a po jejím – jak jinak – věrném předvedení se Kouba pouští i do jeho kritiky. Boss (a implicitně také Heidegger) jsou přistiženi při tom, o čem jsou čtenáři Foucaulta snad i zpraveni, a sice při normotvorné povaze moderní racionality. Naivní je způsob, jímž Boss z Heideggerových deskriptivních pojmů autentického a neautentického (protože, jak známo, Heidegger v této souvislosti odmítal jakékoli axiologické konotace) učinil distinkci normální/patologické, a Heidegger tomu jen tiše přikyvuje. Patologické, tj. šílenství, je nahlíženo jako privace zdraví. A právě zde se pro jednou objeví hlas samého autora, jenž až dosud konstruoval svůj diskurs tak, aby promlouval hlasy jiných. Jsou v tomto výkladu nemoci jakožto privace zdraví Heidegger a Boss dostatečně fenomenologičtí? Jsou skutečně právi šílenství, chceme-li šílenství nahlížet jako fenomén čili nevysvětlovat je z něčeho jiného než z něho samého, pokud je dokážeme fixovat jinak než jako privaci zdraví?

⁵ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, vyd. M. Boss, Frankfurt a. M. 1987.

Zde přichází Kouba se základní myšlenkou, která později umožní Heideggera „přepólovat“: „Hlavním předpokladem pro to,“ píše Kouba, „aby se psychopatologické stavy mohly ukázat jako původní fenomény, je uvědomit si, že smrt nemusí znamenat jen možnost fyzického úmrtí, ale že na sebe může vzít i podobu psychické destrukce bytí-tu“ (160). Pokud vám souvislost z tohoto fragmentárního výkladu není zřejmá, jde o to, že odmítneme-li normativní vyústění Bossovo, a zároveň chceme podržet možnost fenomenologické tematizace šílenství, je podle Kouby jedinou možností opustit Heideggerův postulát jednoty „bytí sebou“. Právě této možnosti, která (jak je zřejmé) vede k již výše zmíněné reformulaci otázky konečnosti, se Kouba chápe a systematicky ji rozvíjí k možnostem, jež poskytuje nově otevřené pole.

Síla Koubových argumentů se skrývá v tom, jak dokáže poukázat na konceptuální slabosti tváří v tvář zkušenosti šílenství. Výjimkou je snad pojednání o Binswangerovi, který je rozmetán jakousi „čistou filosofickou“ analýzou, jednoduše řečeno, je mu dokázán protimluv, pokud tvrdí, že chce setrvávat a rozvíjet pozici existenciální analytiky, a zároveň upadá do subjektivismu, což Kouba na podkladě Heideggerovy koncentrované, ale také poněkud temné kritiky v *Zollikonner Seminare* podrobně rozvede a jasně vyloží. Co se týče Bosse nebo samého Heideggera, nejsou podrobeni kritice jen proto, aby se stůj co stůj něco nového vynalezlo, ale jsou naopak věrně nasměrováni daseinsanalýzou pojímat jako feno-

mén zkušenost šílenství, která ve své neklamně danosti odporuje některým skladebným rysům Heideggerova či Bossova myšlení. Nezbyývá nám než abychom věrní jádru, projektu, ovšem nikoli konceptu, dál hledali inspirace a možné explikativní rámce. To je také důvod, proč se hlásí onen regulativ Deleuze a Guattariho.

Tento regulativ pochopitelně neznamená, že Deleuzem a Guattarim popisované a-personální procesy rozpadu „bytí sebou“ v termínech jejich schizoanalýzy Kouba jednoduše „přeloží“ do jazyka existenciální analytiky. Naopak, mistrovství projeví Kouba zejména v tom, jak k těmto fenoménům, o kterých již máme povědomí, dokáže projít u Heideggera samého, a to ještě v nevyšlapaných cestách jeho dalších textů, především v *Die Grundbegriffe der Metaphysik* a prvně pak v *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Zní to skutečně nepravděpodobně (nebo „romanticky“, což ovšem není pravda), ale v básnické zkušenosti, jak ji popisuje Heidegger, nachází Kouba východisko k novému pohledu na šílenství. V *Grundbegriffe* poukázal Heidegger na distinkci původnější, než je distinkce autentické/neaautentické, kde jakožto pojmový protipól jeho *das Da-sein*, bytí-tu, vystupuje najednou výraz *das Weg-sein*, bytí-mimo. Dalšími klíčovými momenty, které Kouba vytěží především z *Erläuterungen*, budou důkazy neudržitelosti apriorní temporální jednoty bytí pobytu, což následně povede k reinterpretaci vztahu bytí-tu ke „světlině bytí“, a to v tom smyslu, že konečnost nebude spojená výlučně s individuální smrtí, nýbrž bude pochopena jako vystavenost bu-

jícímu chaosu, který rozkládá řád naší zkušenosti. Ze všech těchto iniciativ vytěží Kouba „nový pohled“ na fenomén duševní poruchy.⁶

Každý má totiž v hlavě svého vlastního Poirota, jen neradi bychom se pouštěli do popisu toho, k čemu všemu vlastně Kouba dospěje. Za prvé proto, že vtěsnat tak nesamozřejmý popis fenoménu šílenství do nějaké věty je jak nemožné, tak falešné, a především by to byla zrada na autorově pokusu být práv jak komplexnosti, tak neredukovatelné jinakosti tohoto fenoménu. Za druhé pak proto, že – jak již bylo naznačeno – není nějaká „definice“ duševní poruchy něčím, o co hlavně a pouze jde. Toto pojednání lze číst i jako způsob, jak se tak trochu od boku dostat jak k zásadnímu problému ontologie bytí-tu, tak i k dalším zajímavým fenoménům, které jsou postupně nastíněny (např. stárání a umírání), aby před námi vystoupily jak nové věci, tak věci, které známe, nově. Pokusíme se zde nicméně blíže podívat alespoň na dva problémy či spíše okruhy, které z problematiky, již Kouba studuje, jaksi samovolně povstávají, a tak objasnit část z toho, kam autor své myšlení dovedl.

Kouba ví, ačkoli postupuje „klasickým“ způsobem (totiž postaví si před sebe fenomén šílenství jako takový), že cestou k jeho filosofickému uchopení není snaha ryze „porozumět“.

Jak opakovaně připomíná R. D. Laing, ke kterému Kouba chová nepřehlédnutelnou afinitu: my jakožto ne-vyšinití nemůžeme vposled a zcela *pochopit* šílenství.⁷ K nemožnosti uchopení, k nemožnosti konečného výkladu nedochází kvůli ontologickému zakořenění fenoménu v temporalitě (což bychom mohli očekávat jako překážku plného zpřítomnění), která nás odkazuje k nekonečné dialektice hermeneutického výkonu. I kdybychom se nemuseli zabývat temporalitou a fenomén bychom mohli předvést v jeho neskrutosti *úplně*, strukturní překážkou úplného porozumění fenoménu šílenství je to, že se dává ve své neredukovatelné jinakosti. Inu právě proto má nejen smysl, ale také je třeba se ptát, chceme-li vůbec fenomén šílenství nějak předvést, na *ontologické podmínky*, které ho *umožňují*.

Básnická zkušenost je pro Kouba východiskem nového pohledu na duševní poruchu potud, pokud platí, že básník (stejně jako myslitel) se vystavuje nebezpečí rozpadu vlastního „bytí sebou“. Tento rozpad je zakoušen jakožto *utrpení*, vystavení se hrozivé nehostinnosti. A *vice versa* – hrozivé nehostinnosti jsme vystaveni natolik, nakolik jsme opustili zabydlená teritoria bezpečného řádu zkušenosti. Za druhé, východiskem ne-normativního pohledu je skutečnost, že to, čemu jsme v tomto rozpadu vysta-

⁶ Mimo jiné je velice zajímavé – pro ty, které tato otázka ještě pořád obtěžuje – sledovat na pozadí tohoto pohybu proměny „raného“ a „pozdního“ Heideggera, kterého Kouba umně předvádí ne výslovně skrze náhlou a záhadnou *Kehre*, leč spíše různými posuny akcentů, které si však ve svých konsekvencích vyžadají opuštění řady původních postojů.

⁷ Srv. R. D. Laing, *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*, London 1965, str. 38, 41 atd.

veni, je chaos. „Ve vztahu k řádu,“ píše Kouba, „v němž jsou zakotveny uspořádané vztahy mezi jouscný, nestojí chaos jako něco deficientního, ale jako dimenze, v níž se veškerý řád rodí“ (202). Chaos je proto třeba chápat jako „pravou bytnost otevřenosti bytí“, o které sám Heidegger v *Erläuterungen* praví, že je to „svaté samo“. Již tomu není tak, jak by se mohlo zdát v kontextu *Sein und Zeit*, kde byla úzkost základní podmínkou individuace. Světlna bytí, jež je rozevírajícím se, zejícím chaosem, se pro vystavený pobyt stává naopak utrpením, protože je přemírou, ve kterém bytí-tu ztrácí sebe sama, čelíc chaotickému bujení. Potom „být zdrav znamená moci umírat a znovu se rodit v chaotickém poli individuace“; být zdrav „ukazuje se spíše jako schopnost ztráct smysl, čelit ne-smyslu a absurditě světa i kontingenci naší existence“ (223). Jestliže nás šilenství zpravuje především o radikální konečnosti naší existence, pak je podle Kouby i tuto konečnost nutno pochopit jako vystavenost chaosu, ve kterém se rozpadá individuální jednota i ucelený řád zkušenosti. Pak přichází Kouba se závěrem: „Jestliže se pobyt stává mrtvým vždy, když se jeho ‚bytí sebou‘ rozpadá a ucelený řád zkušenosti hrouť, pak smrt nemá singulární, ale spíše plurální povahu“ (232).⁸

Základní argument práce, totiž že je třeba opustit apriorní temporální jednotu individuálního bytí pobytu, je koncepčně podpořen (kromě jiných)

také už zmiňovaným R. D. Laingem a jeho pojmem *ontological insecurity*, který Kouba překládá jako „ontologická nejistota“. Laing však užívá také pojmu „ontologické jistoty“ pro ty, kdo nejsou vystaveni hrozbě rozpadu jednoty svého bytí. Laingův výklad směřuje k popisu duševní poruchy, ve kterém jedinec prolomí práh „ontologické jistoty“ a propadá se do nejistoty. Jde o nejistotu „ontologickou“, což znamená, že se týká primární orientovanosti existence a že nejistota postihuje především vlastní bytí člověka; schizoidní jedinec považuje bytí sebe sama za ohrožené.⁹ Aby se z distinkce ontologická jistota-nejistota neucínil normativní diferencíál, upozorňuje Kouba na to, že ontologickou nejistotu nelze chápat jako cosi čistě patologického, a koriguje Lainga v tom, že „nejednoznačnost, rozporuplnost a nepřehlednost patří k ‚bytí ve světě‘ jako základní výraz jeho nezajištěnosti a nezakotvenosti. Ontologická nejistota, v níž se odhaluje naše vystavenost chaosu, má své nezastupitelné místo zejména všude tam, kde dochází k fundamentální problematizaci bytí pobytu“ (239). Právě tato komponenta ovšem podle nás může vést ještě dál, nebo alespoň jinak než tam, kam svoje myšlení dovádí Kouba.

Předně musíme *ontological insecurity* pochopit (a přeložit) jako „ontologické nezabezpečení“ samo. Ve své korekci Lainga sám Kouba přiznává, že „bytí ve světě“ je nezrušitelně ne-

⁸ Domníváme se, že kdybychom sledovali Koubovy úvahy skrze otázku po myšlení toho, čím je a jak se děje, pak se tento výměr stane ontologickou deskripcí stávání se Jiným i v myslitelském výkonu.

⁹ Srv. R. D. Laing, *The Divided Self*, str. 39 n.

zajištěné a nezakotvené. To samozřejmě nevyplývá z jakési kontingence světa, do kterého je pobyt vržen, ale svět je kontingentní právě proto, že bytí-tu má svět takový, jaký je charakter jeho bytí, tj. nezajištěný. V tomto smyslu je bytí-tu primárně ontologicky nezajištěné. Abychom se vyhnuli konfúzi mezi pojmem nezajištěnosti, jak ho myslí Laing a pak Kouba, budeme tento způsob nezajištěnosti nazývat *ontologickou volatilitou*. Na vysvětlení dovolte malou úvahu:

Struktura veškerých jsoucen je dána v modu „jako něco“, bytí se ono „něco“ může měnit, nic to nemění na formální struktuře jejich danosti. Je-li jsoucnou např. dáno *jako* příruční, je chápáno *jako* (k) něčemu, je to způsob jeho bytí. A pokud – jak zdůrazňuje Heidegger a říká Aristotelés – se bytí vyslovuje různě, pak to není jen věc toho, jak se jsoucnou ukazuje nám, nýbrž tak, že smysl bytí jsoucnou je v živlu *logu* vždy *jako něco* epochálně dávající se.¹⁰ Vždyť jenom díky tomu se lze pokoušet o výklad textů, což znamená: že živlu *logu* rekonstruovat zkušenost jisté fakticity života. Avšak člověk je takové jsoucnou, které sice můžeme „jako něco“ vykládat a poté rekonstruovat tu zkušenost, která z něho toto „něco“ učinila, ale přesto nemůžeme říct, že tato struktura „jako něco“ je způsobem jeho bytí, pokud se co do svého bytí vůbec liší od jiných jsoucen. V ontologickém smyslu nemůže být *jako něco*, pokud ho nevykládáme jako např. příruční jsoucnou, jež má přece strukturu „jako

něco“. Vlastně *je ničím*, v tom smyslu, že není *to*, *jak* je dán. Nelze předložit apriorní (chcete-li: transcendentální) popis ontologické struktury pobytu, poněvadž to, co se mění, je samotná ontologická struktura jeho bytí. Pokud bylo možné vykládat člověka jakožto *animal rationale, homo faber*, tedy z jeho konečnosti a v jeho temporalitě, nebo cokoli jiného, není to proto, že to je *to, jak* (provždy) *je*, ale tyto epochální výklady jsou možné pouze jako ontická transpozice jeho dynamicky se měnící vlastní ontologické skladby. Vraťme se tedy ke Koubově základní otázce: Jak to, že se člověk může zbláznit? Neboli: jakou ontologickou strukturu musí mít to jsoucnou, které se může samo sobě ztratit? Odpovědí by pak nebylo, že je to díky tomu, že jest tak a tak, nýbrž že je to proto, že není to, jak *je*. Jak jinak lze pojmut to, že *je* tak? Jak mu lze rozumět a zároveň je tomuto rozumějícímu náhledu neredukovatelně nepřístupný (srv. výše: neredukovatelná jinakost jakožto strukturální charakteristika fenoménu duševní poruchy)? Nelze to vykládat jako nedostatečnost rozumění, a už vůbec ne jako dočasný nedostatek vědeckého bádání. Lze z toho vyvodit jediné, a sice, že člověk je *vždy jinak, než je*. Je vždy již unikající vzhledem ke své ontologické struktuře, ke svému zabydlenému teritoriu toho, jak je. Ontologická volatilita tedy znamená, že to, co zůstává nezajištěné a je v pohybu, není pobývání bytí-tu mezi jsoucnou, není jeho „bytí ve světě“, nýbrž jeho onto-

¹⁰ Srv. „Ze smyslu *λέγειν* apriori vyplývá, že každé pojmenované je něco jako něco.“ Viz M. Heidegger, *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*, in: *Filosofický časopis*, 44, 1996, 1, str. 37.

logická struktura sama. Poté je-li však člověk ontologicky vykořeněn, jak bude vůbec možné naplnit jakoukoli deskripci pobytu?

Zde Kouba pochopitelně své úvahy nerozvádí a domníváme se, že důvodem je to, jak chápe problém konečnosti. Jak správně říká, konečnost, v níž Heidegger dosud spatřoval pravdu vši pravdy člověka, nechápe jako ahistorickou danost, nýbrž chápe ji foucaultovsky, tedy jako součást epistemologické konfigurace moderní formy vědění. Na tomto místě se však s Koubou rozcházíme. Foucaultovo provolávání „konce člověka“ chápe totiž jako radikalizaci a domyšlení této otázky konečnosti. Pokud analytika konečnosti měla individuální funkci a stvořila „figuru člověka“, jak říkával Foucault, pak má Kouba zato, že reinterpretuje-li konečnost ne již jako individuální moment, nýbrž v její plurální povaze, uniká tak horizontu moderní formy vědění. To je patrně pravda, je však třeba položit si otázku, zda radikalizaci konečnosti není třeba dovést nejen k její reinterpretaci, jakkoli unikající, ale i tam, kde ji mohl chtít Foucault, totiž k její nemožnosti. Domyslet „konec člověka“, myslet ho dál, znamená dospět až k ontologické tezi, že není *to, jak člověk vlastně je*, a tedy – zpátky – že je to tvor ontologicky volatilní, nikoli pouze, že se to s jeho konečností má jinak. Jak bylo řečeno: konečnost sama není žádná ahistorická danost. Nemí nakonec toto úběžníkem Foucaultových „denaturalizací“, čteme-li je s otázkou bytí na rtech? Je možné – to přiznáváme –, že Koubova „radikalizace konečnosti“ je blíže původní Foucaultově intenci, a je to dokon-

ce vysoce pravděpodobné, nicméně trvali bychom na tom, že naše varianta je ta, jak je Foucaulta číst třeba, že to z něj věčně vyplývá, pokud věnujeme pozornost konsekvencím toho, co říká, spíše než tomu, co má na mysli.

Na konci svého referátu na kolokvii Filosofie a antropologie hovoří Derrida o Nietzsche a o tom, že se nacházíme mezi dvěma konci člověka, aby si v závěru povzdychl: „Ale kdo my?“ Tady, mluvíme-li o průsečíku ontologie a člověka, je na místě otázka: „A jsme vůbec?“

Za druhé, jako problematická se před námi vynořuje ještě jedna otázka – otázka chaosu. Reinterpretace světliny bytí jakožto bujícího chaosu, z něhož jediného může povstat nový řád, je na jedné straně působivá, ale na druhé straně se opírá o Heideggerovy vývody a je-li Koubova kniha hledáním v intencích Heideggerova myšlení, jak ostatně indikuje název, pak je vše v pořádku. V našich očích ovšem tento krok postrádá dostatečnou omluvu, protože se jeho *způsob* neliší od jiného, podezřele „metafyzického“ gesta. Známe už figuru myšlení, která nás přesvědčuje, že pramen vši zjevnosti jsoucna je něco *docela jiného* než toto jsoucí, tedy Nic. Nic nicuje, to je způsob jeho bytování, jako je přítomnění způsobem bytování jsoucna. A pak: pramen všeho řádu je něco *docela jiného* než tento řád, tedy Chaos. Chaos chaotizuje, to je způsob jeho bytování, jako je bezpečné uspořádávání způsobem bytování řádu. Obsahově se tyto dva výměry budou samozřejmě lišit, ale strukturně se jedná o tutéž figuru: „něco *docela jiného*, tedy X“. Proto se ptáme na motivaci, na zdůvodnění kroku, který nás

opravňuje postoupit od „docela *jiného*“ k „X“. Není třeba setrvat u *Jiného*? Pochopit *jiné*, alteritu jakožto svébytný fenomén? Je k tomu ještě jeden důvod. Ona představa povstávání „řádu z chaosu“, kterou mimochodem proslavil Prigogine,¹¹ původně neznamená, že z bezbřehého bujení povstává řád, ale že to, co se řádu naší zkušenosti jeví jako čistý chaos, je samo řádem svého druhu! A za druhé, a to je snad ještě důležitější, neříkal přece už Bergson, že myšlenka chaosu (ne-řádu) se může objevit pouze proto, že nejsme s to řádu jemněji diferencovat? Že se objevuje jako falešný problém myšlení a způsobuje ho „zpětný pohyb pravdy“? Chceme-li tedy hovořit o chaosu jako o ne-řádu, měli bychom rozbořit bergsonismus, o němž Jankélévitch praví, že jeho vlastním jádrem je kritika idejí ne-řádu (*désordre*) a nicoty (*néant*).¹²

Svým způsobem jde o korelativní provázanosti. Mluví-li Kouba o radikální konečnosti člověka, pak je tato konečnost nutně spojena s rozpadem,

chaosem, smrtí, o níž Heidegger přece pravil, že předbývá každé umírání. Chceme-li se konečnosti konečně zbavit, nezbývá než psát o řádu alterity. Je ovšem třeba přiznat, že naše řeč je možná pouze jako echo, které se nechalo inspirovat čtením krásné knížky *Fenomén duševní poruchy*. To, proč mluvit spíše o chaosu než o řádu, proč hledat podmínky toho, jak jsme spíše než vědomí toho, že není to, jak jsme, a tedy to, jaký smysl dát konečnosti, jsou otázky, které bychom v diskusi, kterou by si tato kniha zasloužila, a která by měla následovat, považovali za důležité z hlediska zájmu „myšlení“. Jestli se tak stane, ukáže čas, který nám jednou zajisté neodvolatelně odhalí, jak se to s naší konečností vlastně má.

Neméně důležitým aspektem je příspěvek k samotné problematice psychopatologie s jejími možnými praktickými konsekvencemi. Toto jiné čtení by však chtělo také novou recenzi.

Miloš Křižák

¹¹ I. Prigogine, *Order Out of Chaos*, New York 1984.

¹² Srv. V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris 1931, str. 255.