

BONDYHO FILOSOFICKÉ HOBBY

Egon Bondy

Filosofické dílo, I–II, Praha (Dharma-Gaia) 2007, 320, 413 str.

Recenzent Bondyho filosofického díla stojí před nesnadným úkolem – posuzovat heterodoxní esejistiku, stojící na pomezí filosofie a literatury a překypující ironií, znamená vystavovat se nebezpečí, že jakákoli věcná výhrada se bude vzápětí po svém vyřčení jevit směšnou. Guru undergroundu totiž bezpochyby ví o své vlastní omezenosti, nic si z ní nedělá, a tudíž ani z možné kritiky. Navíc mu nečiní potíže vyříditi veškeré výhrady bravurní básnickou zkratkou či výstižným epigramem.

Přesto existuje několik dobrých důvodů, proč se k Bondyho dílu kriticky vrátit. První se týká Bondyho filosofického odkazu. Nakladatelství DharmaGaia v loňském roce zahájilo vydávání jeho sebraných spisů. Jako první vyšly dva svazky obsahující autorovy filosofické práce. Tento nakladatelský počín je poněkud překvapivý vzhledem k tomu, že autorovy filosofické eseje byly již nedlouho předtím – v letech 1993–1999 – souborně vydány (stejným nakladatelstvím a péčí stejného editora), přičemž některé svazky tohoto vydání jsou dokonce dodnes dostupné na knižních pultech. Je tedy na místě otázka, zda si Bondyho dílo zaslouží takovou u nás nevídanou produkci.

Formulováno poněkud přímočařeji: je skutečně Bondy natolik filosoficky zajímavý, aby bylo třeba jeho spisy vydávat co deset let, anebo se o nové vydání zasloužil pouze tím, že právě minulého roku zemřel?

Druhý důvod pro recenzi je dán tím, že Bondy sám kritickou analýzu svého díla připouští, zejména když čtenáře ubezpečuje o tom, že nic nemyslí v žertu (viz např. II, 61)¹ To, že Bondy není ke kritice zcela lhostejný, dokládají dva texty druhého svazku, jež jsou věnovány polemice s kritickými názory. Jeho odpověď na předloženou kritiku je přitom dosti nedůsledná, což je pro Bondyho styl charakteristické a zaslouží si posouzení (jež v dosud publikovaných recenzích chybí).

Na rozdíl od čtyřsvazkového vydání z 90. let je aktuální vydání uspořádáno do dvou svazků, přičemž rozdělení je poněkud nerovnoměrné – zatímco druhý svazek zahrnuje soubor textů ze 70.–90. let, první svazek je tvořen jediným textem – původní Bondyho disertací *Útěcha z ontologie*. Toto rozdělení, které si vyžádalo dokonce odlišné typografické zpracování obou svazků (řidší sazba a větší okraje v případě I. sv.), je vedeno buď editorovým přesvědčením o vyšší hodnotě první Bondyho zralé filosofické práce (viz Ediční poznámka, I, 309–310), anebo též důvody obchodními – lze předpokládat, že známější Bondyho dílo se bude lépe prodávat samostatně. V této souvislosti je škoda, že se z tiráže nedozvíme náklad obou svazků.

¹ Čísla v závorkách odkazují na strany recenzovaného díla.

Přestože jednotlivé Bondyho texty zahrnuté do současného vydání vznikaly během téměř pětaticeti let (srv. tamt.), vykazují na první pohled značnou myšlenkovou kontinuitu. Bondy se snaží rozvinout jednotnou pozici, jejíž základy pokládá již ve zmíněné *Útěše z ontologie* a kterou během těchto let výslovně opravil pouze v několika málo bodech (viz níže). Tato skutečnost je zároveň pozoruhodná i podezřelá. Je třeba zjistit, zda Bondy ve svých textech skutečně usiluje o nalezení odpovědi na stále stejné otázky, anebo zda vůdčím hlediskem jeho zkoumání vůbec nejsou tyto otázky, nýbrž naopak ona myšlenková kontinuita, jež je předem chtěná, a tudíž poněkud pochybná.

Kniha *Útěcha z ontologie* (1967), jejíž podtitul *Substanční a nesubstanční model v ontologii* výstižně shrnuje Bondyho intence, je koncipovaná jako průvodce po dějinách ontologie. Zájem knihy však není v prvé řadě historický, ale jde spíš o systematické hodnocení dosavadních ontologií, na pozadí jejichž odmítnutí Bondy formuluje vlastní pozici.

Východiskem je mu otázka po významu osobní existence. Nedostatečnost všech obvyklých odpovědí na tuto otázku jej přiměje zaujmout zcela novou perspektivu: Bondy nachází význam a místo lidské existence ve vesmíru v tom, že člověk je součástí jeho dynamického vývoje a potenciálně také jeho řídicím a kultivačním prvkem.

Aby obhájil tento „kosmologický optimismus“, musí objasnit, jaká je povaha vesmíru, a tudíž jaká je pova-

ha a význam ontologické reality – pro Bondyho je tedy otázka po významu (osobní existence) zároveň otázkou ontologickou. Dosavadní ontologie nebyla podle něj schopna tuto otázku zodpovědět především proto, že vycházela z představy *substančního ontologického modelu*, jež předpokládá dvě oddělená a nesouměřitelná jsoucna, z nichž jedno je pravé, aseitní („od sebe sama“), zatímco druhé je nepravé, od prvního odvozené, abalietní („od jiného“). Taková konstelace nemůže být podle Bondyho nositelkou významu existence pro člověka, neboť ten získává oproti substanti pouze odvozený, tj. relativní smysl. A nejen on, nýbrž celý vesmír – vůči jediné transcendentní substanti jsou veškeré jednotliviny pouhými odvozenými fenomény. Život v tomto odvozeném světě, jež substanční ontologie sankcionovala pojmy jako přirozenost, normalita či nutnost, nabývá podle Bondyho podoby otroctví, bláznince či přímo pekla (I, 58, 66 n., 73).

Existují dva historicky nejvýznamnější substanční modely – jeden materialisticko-mechanistický a druhý theisticko-idealistický. V prvním případě je substancí věčná hmota, jež je determinovaná, a vede tudíž k pasivitě všeho – je-li vše mechanicky determinováno, nemůže existovat žádná závaznost a hodnota pro člověka. U druhé varianty substančního modelu, kde je substancí věčný a neměnný bůh, nahrazuje determinismus teleologie, která však podle Bondyho vede k témuž – naprosté závislosti člověka, jež je pouhým výtvozem či derivátem, tj. nástrojem či hračkou boha. Takový bůh, který si

se svými výtvary hraje či se jimi těší, je však podle Bondyho dosti egoistický a nemorální, a tudíž vnitřně rozporný.

Nesubstanční model, o jehož rámcovou konstrukci se Bondy pokouší, je antiteticky vymezen na pozadí problémů modelu substančního. Jednotliviny v něm proto za prvé musí být všechny ve stejné míře ontologicky reálné, nesmí mezi nimi existovat privilegované jsoucno. Za druhé musí být aktivní, musí se navzájem nezvratně ovlivňovat, čímž je dána možnost jejich vývoje směrem k stále větší diferencovanosti a vyšší kvalitě. Za třetí musí jednotliviny vznikat samy od sebe, vlastní silou. Otázku samovzniku jednotlivin (tj. celé skutečnosti) vnímá Bondy jako nejobtížnější a zároveň rozhodující o úspěchu či neúspěchu celého projektu, a věnuje jí proto značnou pozornost (v pozdějších textech své pojetí poněkud pozměňuje). Dochází k tomu, že jediným nutným předpokladem samovzniku reality je jeho *možnost*. Možnost podle něj není oddělenou kvalitou ontologična (ta by totiž mohla být ontologizována, a tudíž substancializována), ale pouze jeho inherentní vlastností, geneticky primárním rysem, jeho „nezbytným předpokladem“. Tím, že se realizuje pouze vlastní silou, umožňuje nenutný, tj. „svobodný“ samovznik jednotlivin.

Jelikož aktivita jednotlivin neprobíhá deterministicky ani teleologicky, nýbrž volně („svobodně“), stávají se tyto jednotliviny tvůrci vlastní reality, jsou „ontotvorné“. Aktivita je přitom maximální na úrovni lidského uvědomělého jednání. Člověk

se proto – jak již bylo naznačeno – může stát řídicí složkou celé ontologické skutečnosti. Jeho „ontovládnost“, jež se projevuje tím, že člověk je tím, kdo dává věcem hodnotu a absolutní míru, je zdrojem smyslu pro jeho osobní existenci.

V eseji *Juliiny otázky* (1970) Bondy toto „antropocentrické“ stanovisko přehodnocuje. Ontologická realita má neustávající tendenci se měnit, zkomplexňovat a hlouběji diferencovat. Nic nově vzniklého tedy není tak dokonalé, aby to představovalo závěr vývoje ontologické reality. To však platí rovněž pro ten stupeň vývoje, na němž se objevuje lidstvo. Lidstvo proto podle Bondyho musí dobrovolně přijmout, že je pouze článkem ve vývoji skutečnosti, protože jedině tak se může aktivně spolupodílet na tvorbě nové ontologické reality. Bondy má konkrétně na mysli umělou imitaci biologické tkáně nebo strojovou analogii.

V následujícím *Doslovu* (1988; viz Ediční poznámka, II, 399) se Bondy brání vznesené kritice, která právě probíranou tezi o sebezpřekročení člověka označuje jako sci-fi a jako pokus o theodiceu.² Jeho obrana však není příliš přesvědčivá a spočívá víceméně v opakování již řečeného.³

V textu *Pár stránek (IV. díl ontologie)* (1974) autor zavádí nový pojem *ontologického pole*. V realitě, v níž je mezní rychlostí rychlost světla, mohou navzájem komunikovat pouze dílčí výseče skutečnosti, a tato realita se proto rozpadá do chaosu. Únikem z chaosu, a tedy z nihilismu, je dosažení „universální komunikovatelnosti“ a „sou-bytí“.

Nositelem mezní rychlosti, při níž je informace ve všech bodech skutečnosti předávána absolutně současně, je právě „ontologické pole“, jež se tak stává garantem jednoty a nedělitelnosti skutečnosti.

S nihilismem Bondy v *Pátém pojednání o ontologii (divoké pojednání)* (1975) spojuje tzv. humanitářský antropocentrismus, jenž – na základě představy posmrtného života – tíhne k tomu, dát přednost neaktivitě před aktivitou. Bondy proti němu staví perspektivu nesubstanční, vyvíjející se ontologické reality, jež nabízí únik z neaktivity, a tedy i smysl, a kterou lze označit jako bůh. Tuto novou perspektivu, již nazývá eschatologickou, autor dále rozvíjí v intimnějším, až meditativním textu *Markétě Machovcové* (1979). Eschatologii označuje v následujícím textu *Úvaha o eschatologii* (1979) přímo za ontologickou situaci, „v níž se dá žít“.

V následujících dvou textech přechází eschatologická tematika v úvahu theologické. V pozadí je Bondyho přesvědčení, že žijeme v nové „osobě době“, v níž většina z nás již ne-

může věřit v metafyzického „boha filosofů“. V eseji *Nesubstanční ateismus a nesubstanční theismus* (1981) se pak snaží uvážít možnost boha myšleného nově, tj. nesubstančně. Bohem je nesubstanční ontologická realita, jež sama vznikla („sebetvořící bůh“), je aktivní („jedná“) a respektuje svobodu lidí („ne-buzeruje“). V *Dopise příteli* (1983) se autor obrací i proti představě osobního boha. Ta je podle něj pochopitelná pouze jako tradiční mytologická představa dětských let lidstva. (Podobně v pozdějším textu *Výhledy* [1986] Bondy nazývá tradiční náboženství snůškou absurdit, kterou podle něj usvědčuje stále menší počet přesvědčených.) Dnešní theologové by se proto měli pokusit o novou výpověď o bohu, která by dokázala dospělé lidi oslovit. Bondy tento pokus činí a proti osobnímu bohu staví „živého“ neosobního boha.

Odpověď doktoru theologie (1984) je reakcí na kritiku této představy neosobního boha, jež z pozic evangelické theologie argumentovala jednak biblisticky ve snaze ukázat pravou povahu křesťanského Zjeve-

² P. Rezek, *Havlova filosofická hostina*, in: *týž, Filosofie a politika kýče*, Praha 1991, str. 26–27.

³ Proti chápání své filosofie jako sci-fi se ohrazuje tím, že ke svým závěrům o sebepřekonání člověka dospěl logickou filosofickou analýzou. Je pravda, že Bondyho úvahy jsou v širokém slova smyslu filosofické (to kritika nijak nepopírá, nýbrž výslovně uznává). Vyhraněně predikativní až futurologicky zaměřenou Bondyho filosofii však lze jen těžko vnímat jako „filosofickou analýzu“ v přísném slova smyslu. Označovat svůj text jako theodicea odmítá Bondy proto, že se podle něj ve svém dosavadním díle nepokoušel zlo nijak teleologicky „odvysvětlit“, nýbrž vždy připouštěl jeho naprosto reálnou existenci. Uvedená kritika však theodiceou zjevně nemíní pouze obhajobu Boha prostřednictvím upření reality zla (v Augustinově smyslu), nýbrž v širším pojetí obhajobu smyslu tváří v tvář existujícímu utrpení. Právě to však Bondy bezpochyby činí.

ní, a jednak fundamentálně theologicky ze stanoviska nepředmětného Boha.⁴ Bondy ve své reakci odmítá tuto kritiku jednak poukazy na svá dřívější díla, jednak odmítnutím argumentu, že bez osobního Boha se člověk neobejde. Zatímco v druhém případě je Bondyho ohrazení vůči obvyklému křesťanskému argumentu, že ateismus je vlastně křesťanská hereze, oprávněné, v prvním případě se – podobně jako u reakcí na již výše uvedenou kritiku – omezuje na málo přesvědčivé opakování již řečeného.⁵

V posledních dvou esejích, *Další bod* (1990) a *Ontologie beze všech určení* (1991), Bondy upřesňuje – pomocí metody „negativní teologie“ – povahu ontologické reality. Ta je bez všech určení, což ovšem neznamená, že není ničím, nýbrž je naopak možností všeho, tj. vlastně plností. Jelikož je naplněna energií, odhaluje se tím, že se (objektivně)

jeví. Trojice *prázdnota – plnost všeho – jevení se* přitom není nehybná, ale pro svou nestabilitu je naopak zdrojem dynamiky, a tudíž i spontánnosti, svobody a neopakovatelnosti. Tím se podle autora daří uspokojivěji než v dřívějších textech řešit otázku samovzniku ontologické reality.

Bondyho eseje, ačkoli je jejich styl velmi originální, mnohdy prozrazují inspiraci cizími vlivy.⁶ Občasnou rozpornost těchto vlivů není třeba považovat za chybu, jsou-li výrazem upřímného hledání a – jakožto důsledkem tohoto hledání – vnitřního napětí Bondyho filosofie. Ta se skutečně zdá jakousi směsí existenciálního humanismu, jenž chce pomocí osvěty a odmítnutím veškerého mysticismu být „přínosem lidské budoucnosti“ (II, 280) tím, že přispěje k vyjasnění nového místa člověka ve světě (II, *passim*), a kritické teorie marxistického ražení, jež se ideově-kriticky obra-

⁴ M. Balabán, *Kritika a personálního pojetí Boha u Bondyho. K Bondyho pojetí mýtu*, in: E. Bondy, *Filosofické eseje*, IV, Praha 1995, str. 144–170.

⁵ Bondy se nedaří odvrátit zejména nejvážnější nařčení z pantheismu. Jeho systém skutečně staví na jedné všezahrnující realitě, jež má – přestože ji nenazývá „všezahrnující naturou či kosmem“ – výslovně božské rysy.

⁶ Tak například celkový projekt Bondyho nesubstanční ontologie je vystaven jako chtěná antiteze Spinozova pojetí substance a celkový obraz světa a jeho vývoje nezapře podobnost se Schopenhauerovou koncepcí stále vyšších rovin manifestace vůle. Dějinně filosofické představy o sebezprekonání lidstva mají svůj zřetelný původ u Marxe. Svou roli hraje u Bondyho otázka po sebezachování, klíčová v novověké filosofii od Hobbese po Nietzscheho. V otázce filosofie vědy a filosofie dějin je autor ovlivněn Kuhnem, resp. Jaspersem (srv. I, 228; II, 14). Jindy naopak svým rozhodným racionalistickým étosem tíhne až k Popperovu kritickému racionalismu (srv. I, 152 nn.; II, 281) a v lehčích polohách neváhá použít humeovskou ironickou skepsi (srv. „zahodit tuto lektýru“ – I, 106, podobně 115, 121, srv. I, 151). Opakovaně se objevují heideggerovské motivy, a to především v závěru esejů, kde mu slouží jako východisko ze svízelné situace (viz čekání na Nové slovo, člověk jako pastýř bytí, význam umění); smysl je však neheideggerovský, neboť Bondy staví na technickém optimismu.

cí proti dosavadním ontologiím a theismům a společensko-kriticky proti soudobě podobě marxismu a socialistické reality (I, 152, 160, 300; II, 102, 104).⁷

Dialektická směs humanismu a marxismu je však poněkud nebezpečná, ba dokonce výbušná. Bondy chce tvrdit, že veškerý význam a smysl spočívá v jednajících, usilujících a tvořících lidech, a zároveň chce tuto aktivitu vysvětlit materialisticky – tedy s vyloučením přirozenosti, nutnosti, teleologie, theismu a substance. Snaží se odpovědět na otázku, jak lze za materialistických předpokladů vysvětlit smysluplnou lidskou činnost, svobodu a zodpovědnost, která ovšem – radikálněji než u Marxe – směřuje k překonání člověka. Zda se mu to daří, nejlépe posoudíme, uvážíme-li jeho úspěch při odmítání výše uvedených prvků dřívějších ontologií.

Bondy vyjadřuje svoji naprostou nechuť k jakékoli formě hierarchie, přirozené či nutné podřízenosti, která se podle něj skrývá v konceptu vztahu části a celku. Přirozenost či nutnost, která je důsledkem nadřazenosti substance nad jednotlivinami, tj. celku nad částmi, nazývá otroctvím (či blázincem) a koncem filosofie. Jeho stanovisko je částečně pochopitelné z toho hlediska, že v dějinách filosofie často docházelo

k naivnímu a neoprávněnému přenesení konceptu části a celku na jednotlivce a stát. Zároveň je však třeba vidět, že toto přenesení nebylo (např. u Aristotela) obsahem ani účelem metafyzické pojmové dvojice část a celek. Posuzujeme-li tento vztah nezávisle na jeho metafyzickém pozadí, dopouštíme se tak podobně, pouze převrácené chyby jako ti, kdo z metafyziky vyvozují příliš přímočaře závěry pro lidskou oblast. Bondy tím, že původně metafyzické pojmy jako část a celek, nutnost a přirozenost poměříme antropologickými standardy, jakoby pouze obrátil původní omyl a aplikoval antropologicky pochopený koncept zpět na svůj výklad ontologie.

Antropologické důvody stojí rovněž za odmítnutím substance. Místo metafyzického argumentu, který svědčí o nedostatečnosti tohoto konceptu, nalzáme jen antropologické zdůvodnění: důsledkem existence substance je ztráta samostatnosti a smyslu jednotlivin, tedy i člověka. Pojítko mezi (ontologickou) svrchovaností substance a (eticky chápanou) ztrátou samostatnosti člověka přitom není formulováno.⁸

Podobně lze pohlížet na Bondyho odmítání theismu (i když v tomto bodě autor v pozdních textech kolísá). Otázka, jaký smysl má vůbec existence boha, je sice bezpochyby oprávně-

⁷ Čtenář či recenzent (viz např. H. Tippelt, *Marxistická mystika Egon Bondyho*, www.blisty.cz, 25. 1. 2008; L. Šerý, *Vizionář Egon Bondy*, www.blisty.cz, 11. 1. 2008) se může domnívat, že tato neskrývaná kritika marxistické praxe svědčí o tom, že Bondyho hledání je filosoficky poctivé, nikoli ideologicky podřízené předem určenému (marxistickému) cíli. Musíme bohužel konstatovat, že tento pozitivní dojem čtenáře a recenzenta nenalzá v Bondyho pozici skutečnou oporu (viz níže).

ná, Bondy však na ni odpovídá hypotetickou úvahou, jejímž rozhodujícím prvkem je zamlčený předpoklad utrpení lidstva, převzatý z fenomenálního světa. Výsledkem neoprávněného spojení dvou oblastí – antropologické zkušenosti a ontologicko-theologické spekulace – je jakási sofistická theodicea: vyvození nemožnosti pojmu boha ze zkušenostního faktu lidského utrpení.

Nepřítelem číslo jedna je Bondy-mu teleologie, která je podle něj pouze rubem determinismu. Teleologie podle něj předpokládá substanci, jež jako jediný existující subjekt „zpředu táhne“ na něm závislé jednotliviny (II, 300). Bondy namítá, že znakem reality je sebeurčování a spontánní chování, jež náleží jednotlivinám. To však také znamená, že to, co se nechová spontánně, není reálné. Toto obrácení perspektivy poukazuje na dosti svízelné důsledky Bondyho pozice, pokud se tážeme na vzájemnou interakci reálných jednotlivin. Pohyb míče, který se po fotbalistově nakopnutí snáší do branky, není určován deterministicky a je bezpochyby reálný. Bondy nemůže říci, že je tomu tak pouze proto, že míč se dostal do brány na základě hráčova záměru – v takovém případě by míč přestal existovat –, nemůže však ani tvrdit, že skončil v bráně na základě svého spontánního pohybu (to by zase zmizel hráč). Musí tvrdit, že pohyb míče je výsled-

kem interakce („narážení“) spontánního pohybu hráče a spontánního pohybu míče – přičemž první má převahu, neboť je na vyšší úrovni uvědomělého jednání – a že celkový výsledek není výsledkem teleologie, nýbrž teleonomie, „zadní“, účinné příčiny.

Vyvstávají však otázky: Je v tomto případě pohyb míče skutečně spontánní? Míč přece „neví“, že má letět směrem, kterým byl kopnut („spontánně“ by se mohl dát do pohybu úplně jiným směrem). Říci, že spontaneita jeho reality byla překonána spontaneitou uvědomělé reality, nestačí, neboť čím se to pak liší od klasického teleologického výroku, že hráčův záměr určí pohyb míče, který mu „klade odpor“ (např. gravitací, svými fyzickými vlastnostmi jako hmotnost či elasticita)? Podobně se lze ptát i opačně, totiž jak může zvítězit hráčův záměr. „Zadní“, účinná příčina, kauzálně-materialistická souvislost ještě nevysvětluje hráčův um, jeho plán trefit bránu, neřkuli otázku, proč chce hráč dát gól a proč vůbec hraje fotbal. Samozřejmě, že moderní přírodní vědec nebo pozitivisticky zaměřený filosof by se těmto otázkám vysmál, ale jen sotva je může ignorovat ten, kdo uvažuje o smyslu lidské existence.

Zde tkví vlastní autorův problém. Proti teleologickému vysvětlení, že se něco děje, protože je to k něčemu dobré či protože to míří k nějakému

⁸ Bondy sice pro vyloučení existence jakékoli imateriální substance shromažďuje i přírodovědecké důvody, je však otázka, nakolik může být tato snaha přesvědčivá. Moderní vědecké poznání světa totiž samo vzniklo na pozadí substančního modelu. Bondy nevidí, že modely přírodního světa, s nimiž pracuje a které považuje za objektivní realitu, např. atomy (I, 196–197), jsou nemyslitelné bez (lockovské) představy substance jako něčeho, co přetrvává změnu.

cíli, staví spontánní svobodu tohoto dění se. Přitom však připouští, že toto dění je dobré. Na jakém základě tak může činit? Proč není lepší raději nic? Navzdory odmítnutí nutnosti, teleologie atd. musí Bondy nakonec uznat existenci jakéhosi řádu. Avšak přestože chce mít obojí, řád i svobodu, odmítá teleologii, která je přece pokusem o vyváženou formulaci obou těchto složek v lidském životě.⁹ Uvidíme ještě proč.

Podobně se to má s Bondyho snahou nesubstančně vymezit kategorii možnosti tak, aby se lišila od nutnosti, avšak zároveň vysvětlila existenci věcí. Jeho slovní ekvilibristus jej neochrání před nepřijemnými otázkami: Na základě čeho usuzuje, že jednotliviny jsou možné? Připouští sice, že vzniknout nemusí nic, že možnost zahrnuje i možnost nevzniknutí, ale tato výhrada není tak důsledná, jak se Bondy domnívá. Spíš by se totiž měl ptát, proč není samovznik jednotlivin nemožný. Pak by se stalo evidentním, že jediný důvod, proč podle Bondyho jednotliviny nejsou nemožné, je ten, že vidí, že svět existuje. Právě tento fakt má však vysvětlit.

Úsilí Bondyho ontologie je antropologické a zdá se, že míří k jediné odvědi – Existuje svoboda! Tento pomy-

slný výkřik stojí na pozadí veškeré jeho kritiky, z níž vyrůstá jeho vlastní pozice. Jak je však zřejmé, myslet svobodu v rámci přísně materialistického systému, a zároveň v takovém ontologickém modelu, v němž nevládne ani chaos, ani zacílenost, není snadné. Zdá se, že odpor k nutnosti a k jakékoli „odsouzenosti k bytí“ zavedl Bondyho příliš daleko. Místo, aby argumentačně ukázal nedostatky pozic, jež tuto odsouzenost nadměru akcentovaly, pouze jejich omyl převrátil. Místo, aby diferencoval, postuluje „odsouzenost všeho ke svobodě“.¹⁰ Tato formulace je však paradoxní a uvidíme, že Bondy ji nedokáže obhájit.

To, že Bondymu chybí argument, proč by naprostá svoboda měla být pravděpodobnější než její opak, není nepochopitelné. Nic v lidské zkušenosti zprvu nepoukazuje více na svobodu než na podmíněnost. Svobodu nelze jednoduše postulovat, nýbrž je třeba ji v něčem založit, a Bondy tíhne k tradičnímu způsobu založit ji ontologicky. Ontologickou úroveň však Bondy konstruuje právě na pozadí (zamlčeného) předpokladu hodnoty lidské svobody, a tak se dostává do bludného kruhu.

Nelze však toto nadměrné akcentování svobody, jež vede do rozporu, vysvětlit Bondyho intelektuální odvahou, smělou směsí humanismu a kri-

⁹ Srv. Platónovu představu rozumu, jenž přemlouvá nutnost (*Tim.* 48a).

¹⁰ Svoboda v pravém smyslu je přece výhradně lidským fenoménem! Chci-li nazývat svobodou samovolné hemžení se prvoků, mohu tak činit – nechci-li zbavit slovo „svoboda“ jeho schopnosti odkazovat k něčemu určitému – pouze metaforicky. Totéž platí pro jiné původně antropologické koncepty, jejichž užití Bondy rozšiřuje na celou přírodu: reflexe, vědomí, jednání. Účinek této metody, jež je jakousi antitezí negativní teologie, je nadměru nešťastný: jednak nedostatečně vystihuje mimolidskou oblast, jednak lidskou oblast zbavuje její vlastní důstojnosti.

tického marxismu? Není jeho pokus o udržení svobody a nutnosti nakonec oprávněný a pochopitelný?

Než odpovíme na tuto otázku, všimněme si, že Bondyho humanismus je přinejmenším nerozhodný. Autor někdy vyjadřuje až fatalisticky pesimistický pohled na člověka, když hovoří o odvěké neudržitelnosti lidské existence, jejíž příčinou je sobeckost člověka, daná jeho přírodní povahou, která jej pudí proti ostatním. Autor ignoruje dosavadní pokusy o integraci přírodního a duchovního (zejm. v aristotelské tradici) a v podstatě implicitně přejímá jakýsi vulgární dualismus „biologična“ a „intelektuálna“,¹¹ který však z vlastních zdrojů není s to vysvětlit. Spíše se zdá, že ho k oprášení staré intuice o špatné povaze člověka vedou ohledy na jinou část jeho teorie, totiž na jeho kosmickou vizi. Bondy potřebuje negativní obraz člověka proto, aby mohl tvrdit, že jediným řešením neudržitelné lidské situace je sebezpřekonání člověka.

Pokud Bondy v *Útěše* tvrdil, že veškerá ontologická realita je stejně reálná, aktivní a svobodná, pak nejvyšší hodnota, kterou přisuzoval člověku, byla nekonzistentním prvkem jeho teorie. To, že v pozdějších textech bere tento antropocentrismus zpět, svědčí o jeho důslednosti, ale zároveň i nelidskosti. Bondy však

jednoznačně upřednostňuje první před druhým, aniž by se rozpakoval uvažovat o zániku kosmu, vesmírných katastrofách, kosmogonických transformacích. Velikost vesmíru je mu jasným důkazem existence jiných lidstev a fakt vývoje zdrojem přesvědčení o překonání lidstva jinou formou. Neváhá prorokovat zánik ontologické reality, a to nikoli ve smyslu náboženské či etické apokalyptiky, nýbrž z důvodů popisně objektivních, nezúčastněných. Bondy zde považuje za evidentní něco, co je ve skutečnosti zcela skandální – konec lidstva. Na tom, že pro účely své argumentace nechtuje obětovat tento vesmír a lidstvo, však není ani zbla titánství. Čtenář pravděpodobně zjistí, že jej Bondyho vývoje vlastně nemusí zajímat – kde není člověka, není ani filosofie.

Bondy by jistě oponoval, že jeho neantropologické hledisko člověka nevyklučuje – naopak, lidé se mohou jako inteligentní bytosti podílet na vývoji a vzniku nové ontologické reality. Možná Bondy skutečně jen touží zachránit lidstvo před kosmologickým trapasem absolutního zániku, k němuž podle něho nepochybně dojde. Jako by však při tom nechtěně odkrýval své karty: Člověku podle něj nezbyvá než si uvědomit historickou nutnost svého sebezpřekonání a podřídit se vývoji ontologické reality (po-

¹¹ To, že nás naše biologičnost nutí zabíjet ostatní tvory, je pravda téměř triviální. Z ní však nikterak neplyne, že v lidské situaci nelze nic zlepšit (např. prostřednictvím vzdělání, techniky atd.). Vývoj lidstva směrem k civilizaci je toho důkazem. Bondy však tento důkaz zná – přestože tvrdí, že člověk není schopen zlepšení, zároveň předpokládá tuto možnost na vyšší úrovni ontologična. Ta se však uskuteční právě lidskou technikou. Bondy se tak dostává do stejného dilematu jako Marx se svou tezí o překonání člověka prací.

dobně jako měl feudál pochopit, že má odevzdat moc do rukou buržoazního parlamentu). Nejde ani tak o marxistické diktum, horší je, že se tu Bondymu zadními vrátky paradoxně vtírá nutnost, kterou celou dobu potírá.

Zjišťujeme, že svou důsledností skutečně ohrožuje vlastní systém. Hledisko Bondyho kritiky substančního modelu je – jak jsme viděli – antropologické. Toto hledisko lze však přijmout pouze za předpokladu, že člověk je vrcholem skutečnosti.¹² Pokud lidská úroveň není svrchovaným měřítkem, padají všechny jeho antropologické argumenty proti substančnímu modelu. Bondyho bludný kruh je ještě závažnější, než se zprvu zdálo – nejprve odkazuje z lidské úrovně na ontologickou, kterou vysvětluje antropologicky, a když se pokouší svoji ontologii odatropologizovat, zničí její předpoklady. Zde nastává konec veškerého úsilí o svobodu,

snahy usmířit spontaneitu a nutnost, humanismus a marxismus.

Lze tušit, proč tomu tak je: Bondy se ztrácí v zákrutách ontologie v touze po bezrozpornosti, v úzkostné snaze vyhnout se obtížným tezím a nezatdat si s odmítanými pozicemi. Na jednom místě mluví o „teoretické gymnastice“ (I, 42) či „teoretických eskamotázích“ (I, 227) zastánců substančního modelu. Zdá se však, že tím nejvíce zasahuje sám sebe. Výskyt modálních sloves „muset“, „nesmět“ či „být nucen“ je v jeho slovníku neobyčejně hojný, stejně jako výskyt formulací vyjadřujících útrpnost jeho myšlenkového zápolení.¹³ Všechny ústřední koncepty Bondyho ontologie – narážení a „ontotvornost“ jednotlivin, možnost, samovznik, ontologické pole – jsou určovány snahou vyhnout se problémům existujících systémů. Primární metodou je bezrozpornost, hlavní filosofickou devizou je bezrozporně tvrdit to, co z určitých

¹² Bondy se jakoby snaží rozšířit humanismus na nelidi – snad podle vzoru Hieroklových soustředných kruhů. Tím však nedokládá, proč by měla antropologická měřítka platit i mezi nimi.

¹³ Pro Bondyho není duchovní práce nic svobodného, nýbrž neustálý nebezpečný boj s vnějšími tlaky a nutnostmi: předpokládá-li něco, pak dbá na to, že „na tomto předpokladu není nic závadného“. Pokud se to zdaří, pak „za rehabilitaci tohoto světa neplatíme žádnou cenu“ (II, 364) a „všechny konsekvence [...] jsou velmi perspektivní.“ (II, 385). Chceme-li však něco tvrdit, „pak musíme připustit“ (I, 34), jindy zase „nemůžeme nezabřednout do rozporu“ (I, 180), a „chceme-li se dostat v ontologii z bludného kruhu, musíme...“ (I, 200), např. „chránit se močálu substančního modelu“ (I, 214) a „teoreticky bezrozporně konstruovat“ (I, 30). Nebezpečí hrozí také od našich protivníků: samovznik je „tradiční kámen úrazu polemiky proti substančnímu modelu“ (I, 195); určitý exkurs chce Bondy provést „jen kvůli tomu“, aby mu „nebyla předhazována znovu nějaká ta koloběžnost“ (II, 306). Často je Bondy k svým vývodům přímo nucen: „formulovat hypotézu samovzniku ontologické reality jsme nuceni“ (II, 9); určitá myšlenka „nebyla žádná svévole..., nýbrž nutné řešení otázek“ (II, 362). Filosofie je zkrátka vážná věc: „K nesubstanční ontologii jsme došli z donucení, nikoli pro svoji legraci.“ (II, 367)

důvodů, jež nejsou tematizovány, chci tvrdit (spontaneitu i řád, člověka jako míru všeho, a zároveň odmítnout relativismus). Pohyb Bondyho filosofie je „zvenku dovnitř“, od chtěných důsledků k nutným předpokladům. Právě tak vzniká jeho nesubstanční model – veden nikoli otázkou Jak tomu je?, nýbrž Jak to udělat, aby to bylo tak a tak? Když se však dostane do centra bezrozpornost, ztratí se ohled na to, proč vlastně filosofujeme. Obvykle nefilosofujeme proto, abychom byli bezrozporní – k tomu by nám dobře posloužila i jakákoli forma nereflaktovaného naturalismu.

Bondy nazývá své eseje „filosofickou detektivkou“, čímž naznačuje, že předem neví, kam dospěje. Je to falešná nálepka. Detektiv jde za tím, jak to je (či bylo), bez ohledu na překážky. U Bondyho jsou naopak překážky vůdčím hlediskem hledání. Bondy má před očima obraz dějin filosofie, v nichž jsou prvky a aspekty teorií prostorem pro omyl, upadnutí do extrému, rozpoznání problému a vyhnutí se překážkám. Někdy se dokonce zdá, jako by autor ani pro samé vyhýbání nechtěl nic napsat. Proto byli do-

savadní Bondyho kritikové odsouzeni k nezdaru – předpokládali totiž opak. Tam, kde se poctivě myslí, lze najít skulinu – nikoli však tam, kde se před myšlením uhýbá.

Bondyho filosofování není ideologické, není předem určeno marxistickými cíli či zájmy, není zaujato hledisky humanitními či osvětovými, nechce se ani v diskusi s kolegy přiblížit pravdě. Jaká je tedy motivace našeho autora? Tam, kde psaní není určováno nutností, touhou po pravdě ani pragmatickým ohledem, zbývá snad jediné – psaní jako koníček, hobby. I v něm se člověk může realizovat, být na ně patřičně hrdý a žárlit na konkurenty. Také hobby, stejně jako od svých počátků filosofie, je svrchovanou činností pro volný čas. Na rozdíl od filosofie však hobby – jak sám Bondy dobře ví – nikdy není činným sebeuplatněním, „sotva jen jeho truchlivým surrogátem“ (I, 290). Tato výstižná sebeironie je posledním pobavením, jež nám guru připravil, a výsměchem těm, kdo berou jeho filosofii vážně.

Jakub Jinek