

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie



Bc. Petra Macháčková

Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho

Magisterská diplomová práce

Vedoucí práce Mgr. Richard Zika, Ph.D.

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 4. 1. 2013

Petra Macháčková

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu mé práce Mgr. Richardu Zikovi, Ph.D. za jeho pomoc a podnětné rady.

Obsah

Abstrakt	1
Klíčová slova.....	1
Úvod	2
A. Část první - Rané období 1962 – 1970	4
A. 1. Úvod	5
A. 2. Kritika	5
A. 2. 1. Úvod k Bondyho kritickému zkoumání	5
A. 2. 2. Dva pilíře kritiky	6
A. 2. 3. Substance a problém transcendence	9
A. 2. 4. Bondy marxista I	11
A. 3. Nesubstanční ontologie, konec transcendence?.....	13
A. 3. 1. Samovznik ontologické reality	15
A. 3. 2. Samovývoj a transcendence v slabém smyslu slova	17
A. 3. 3. Nesubstanční ontologie jako klíč ke svobodě	20
A. 3. 3. 1. Bondy marxista II.....	20
A. 4. Člověk v nesubstanční ontologii	21
A. 4. 1. Hodnocení a hodnototvornost	22
A. 4. 2. Člověk jako nová ontologická rovina	23
A. 4. 3. Možnost transcendence na poli lidského života	24
A. 4. 4. Další podmínky možnosti transcendence	25
A. 5. Vize Postčlověka	27
A. 5. 1. Lidská specifika.....	27
A. 5. 2. Postlidská racionalita – vize prostoru etiky	28
A. 5. 3. Prostor etiky - bližší specifikace postčlověka	29
A. 5. 4. Etika v prostoru etiky	35
A. 6. Závěrem nový začátek	37
B. Část druhá - Období 1974 – 1991	39
B. 1. Úvod	39
B. 2. Ontologické pole	39

B. 2. 1. Dar	41
B. 3. Axiologický rozměr ontologična.....	41
B. 3. 1. Eschatologie.....	43
B. 3. 2. Bondy theistou?.....	45
B. 3. 2. 1. Nesubstanční bůh.....	45
B. 3. 2. 2. Živý bůh.....	47
B. 3. 2. 3. Živý bůh a oslovený člověk	48
B. 3. 3. Bondy atheistou!	50
B. 3. 3. 1. Postčlověk bohem?.....	51
B. 4. Bližší explikace nesubstanční ontologie	53
B. 5. Závěr	55
C. Část třetí - období 1998-2001.....	58
C. 1. Úvod.....	58
C. 2. Problém interpretace ontologie beze všech určení	58
C. 3. Proces a událost	59
C. 3. 1. Teorie sítí aktérů	62
C. 3. 2. „Jen teď“ a informační stopa	63
C. 3. 3. Četba příběhu	65
C. 3. 4. Uvědomělá aktivita	66
C. 4. Etika	67
C. 4. 1. Etická rovina skutečnosti	67
C. 4. 2. Příznivá skutečnost	69
C. 4. 3. Etika v tao	70
C. 4. 4. Nirvána	71
C. 5. Závěr	75
Závěr	77
„Útěcha z ontologie“	77
Prostor etiky	80
Seznam literatury	83
Primární literatura.....	83

Abstrakt

„*Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho*“ je pojednáním a interpretací především Bondyho nesubstanční ontologie stran filosofické antropologie a etiky. V práci se ukazuje, že nesubstanční ontologie jako výklad skutečnosti, v němž není přítomen žádný transcendentní princip určující podobu a chod skutečnosti je pro člověka nesmírně podstatný. Člověku je otevřena perspektiva svobodného jednání a nalézání významu vlastní existence. Člověk je v Bondyho myšlení součástí ontologické reality, která se samopohybem vyvinula až do oblasti, kde je přítomná rozumovost. Nicméně člověk ještě není plně racionální bytostí, také není pouze biologickou bytostí, je přechodem k budoucí podobě člověka, jíž je postčlověk. Postčlověk si má pro sebe vytvořit takovou rovinu skutečnosti, kterou by se realizoval a která by jeho specifika do ostatní skutečnosti vypovídala, a tím je prostor etiky. Podoba etiky a prostoru etiky je pak pro tuto práci tím nejpodstatnějším.

Area of ethics in Egon Bondy's philosophy is a kind of treatise and interpretation mainly of Bondy's nonsubstance ontology apart from philosophical anthropology and the ethics. In this thesis comes out that nonsubstance ontology as a presentation of reality without any transcendent principle determining the view and continuity of reality is very important for each human. Human has an opened perspective of independent behaviour and can find the real sense of own human being. According to Bondy's meaning the human makes a part of ontological reality which has spontaneously developed to the reality with present rationality. Nevertheless the human is not a wholly rational being yet but neither only a biological being. Human is in advanced stage leading to the future type of human called posthuman. Posthuman needs to live in such reality where he can self-realized and which can reflect his specifics to the others spaces. All these conditions are possible and enabled in one area, the ethics. The kind and range of the ethics area is the key aspect of this thesis.

Klíčová slova

Hodnotovost	Prostor etiky
Jednotlivina / událost	Racionalita
Nesubstanční ontologický model	Samopohyb
Ontovost	Substance
Postčlověk	Význam

Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho

Úvod

Již samotnému názvu práce „Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho“ lze rozumět ve dvojitým smyslu, což vypovídá o dvojí intenci předkládané práce. Pojednávám v ní o tom, co je „prostorem etiky“ v Bondyho filosofii míněno, a dále pojednávám o tom, jaký prostor, či dokonce jaké místo a význam etika v Bondyho práci zaujímá. V předkládané práci je proto mým cílem představit a interpretovat podstatné momenty takřka¹ celé filosofické práce Egona Bondyho, a to především s akcentem na momenty podstatné pro rozumění etice a prostoru etiky.

Bondyho pozice zde bude primárně zachycena jako pozice, v níž je hledán význam lidské existence. S tím v Bondyho myšlení úzce souvisí ontologické porozumění a poznávání skutečnosti. Skrze tematizaci těchto oblastí budou osvětleny jak autorovy důvody vedoucí k odmítnutí substanční ontologie, tak i důvody pro založení ontologie nové, nesubstanční. Ta se Bondymu stane základnou, na níž lze promýšlet, a to dokonce z různých perspektiv, možností, které se člověku pro nalezení jeho smyslu otevírají. Tyto jedinečné možnosti se mu ovšem ukáží být v jistém smyslu také jedinou nadějí k lidské záchraně před bezsmyslností, ale také před tím, co lze nazvat pokřivenou skutečností či zlem a co spolu úzce souvisí. Člověk se uchopením těchto možností, jejich realizací jako seberealizací, promění, čímž potenciálně zasáhne a promění i ostatní skutečnost. To se ukáže být nejen etickým aktem, ale také aktem, v němž vzniká samotný prostor etiky, který může napomoci „žít dobrý život“ jak pro toho, kdo se skrze tento prostor realizuje, tak i pro ty, jichž se tento prostor dotýká.

Celek práce je rozdělen do tří hlavních částí, které jsou vymezeny dle časového období,

¹ Interpretace se bude dotýkat celého Bondyho doposud publikovaného filosofického díla. Nepublikovaný text Postpříběh se pro zpracování této práce nepodařilo sehnat. Nicméně již nyní (přelom roku 2012/2013) je jisté, že k brzké publikaci dojde a bylo by samozřejmě prospěšné pro celistvost této práce vhodné jej později zapracovat.

pro něž je charakteristické specifické uchopení dané problematiky. Samostatnost dílčích období se může odrážet v zdánlivé nesourodosti textu. Nicméně pro cíl práce, v němž má být pojednáno především Bondyho myšlení ve vztahu k etice a prostoru etiky, to není na škodu. Naopak se ukazuje, že různost pohledů a různorodost Bondyho pozic je podstatná a mnoho vypovídá o samotné problematice, která je značně komplexní. Zde v úvodu se nebudu zabývat předznamenáním obsahu daných částí. Spíše podotknu, že jejich východiska a závěry, třebaže promyšleny různým způsobem, jsou si velmi blízké, odpovídají si a souvisejí spolu. To nakonec umožňuje pohlédnout na Bondyho etiku jako na něco, co provází celé Bondyho filosofické myšlení, ale umožňuje to také konkrétněji zahlédnout Bondyho základ etiky, který se může zdát jen z částí jeho práce poněkud neurčitý, stejně jako prostor etiky.

Musím také poznamenat, že v rámci celé práce se snažím zachovat patrná Bondyho stanoviska i přes mnohdy značné interpretační kroky, které však mají spíše jeho pozici upevnit a učinit jasnější. Tím bych zdůvodnila i občasné „překroky“ do Bondyho beletristické tvůrčí oblasti, která může napomoci v mnohém porozumět jeho filosofickým pozicím. Bondy je nejen filosof, ale i básník a prozaik. V jeho tvůrčí činnosti se tyto roviny mnohdy stírají a vytváří jednu oblast myšlení s jasnou intencí. Tou je, dle mého názoru, představit skutečnost či pobízet k jejímu poznání a v závislosti na to poukázat na místo člověka v této skutečnosti a na možná východiska, která z této pozice plynou. A jak bude patrné později, samotná tato Bondyho činnost je činností etickou, je tím, co je tolik podstatné pro prostor etiky.

Po přečtení této práce by měl být čtenář seznámen nejen s celkem Bondyho filosofie, ale mělo by být zřejmé, že etický rozměr Bondyho filosofie je tím nejpodstatnějším a dokonce tím, co Bondyho vedlo k tomu se ontologii a filosofií vůbec věnovat. Mělo by být osvětleno, jaký prostor v Bondyho filosofii etika zaujímá, jak je spjata s ontologickým rozuměním skutečnosti a především pak, čím je samotný prostor etiky.

A. Část první - Rané období 1962 – 1970

A. 1. Úvod

V následující části má být přiblížena Bondyho raná filosofická pozice. Jde o období, v němž jak později sám přiznává,² za celý svůj život nejvíce zakoušel touhu po poznání pravdy. Hlavní motivací vedoucí k rozpracování prvních filosofických pozic, předvedených v *Otázkách bytí a existence*³, *Útěše z ontologie*⁴ a *Juliiných otázkách*⁵, je nevyřešený či v základu špatně uchopený problém významu lidské existence. Bondy považuje za nejpodstatnější a zároveň nejpálčivější tyto otázky: otázky významu, svobody, vývoje a skutečnosti celku jsoucna. Domnívá se, že tato problematika byla západní filosofickou tradicí již v základu špatně uchopena a vedla k mnoha mylným interpretacím místa člověka ve světě, čímž byla v neposlední řadě ovlivněna i praktická stránka lidského života. Bondy se proto ptá po smyslu lidské existence vzhledem k uchopení a rozumění skutečnosti jsoucího, tedy ontologicky. Specifické ontologické rozumění je místem, odkud pramení a dále se rozvíjí veškerá významovost ukládaná světu a jsoucnům v něm, včetně člověka. Pripadá-li tedy Bondymu rozumění významu lidské existence jako nedostatečné, špatně pochopené, či dokonce zcela chybné, musí nejdříve provést kritiku ontologie, z níž toto porozumění vzniklo. A až poté může rozpracovat vlastní rozumění ontologické skutečnosti a konečně možnosti uchopení a naplňování významu vlastní existence.

Pro Bondyho se stává podstatným kritériem relevance a možnosti přijetí určité ontologické pozice především racionálně ukotvené východisko, z něhož daná ontologie vychází. Nemá-li jej, jde pak většinou o „*logicky konstruovaný nesmysl*“⁶, jehož třebaže logicky vyvozená východiska, nemohou být brána vážně. Faktem je, že ono ontologické východisko poskytující specifické rozumění tomu, co nás obklopuje, není vždy explicitně vyjádřené a tedy není ani přímo otevřeno kritice. Ontologická pozice je vždy již včleněna a žije spolu se svým „výtvořem“, jímž je naše rozumění světu a sobě samým v něm. Proto postup, který Bondy volí, podrobuje kritice nejdříve oblasti, které z konkrétního druhu ontologie vyvstávají. Vzhledem k tomu, že jej především zajímá význam naší existence a

2 Egon Bondy tak činí na zvukovém záznamu poskytnutém roku 2006, který je věnovaný historii vzniku textu Příběh o příběhu. Minuta 10. Dostupné z http://eldar.cz/cognition/bondy-archiv/nahravky_bondy_2006_12_17/

3 Fišer, Zbyněk. *Otázky bytí a existence*. Svobodné slovo, Praha 1967

4 Fišer, Zbyněk. *Útěcha z ontologie, Substanční a nesubstanční model v ontologii*. Academia, Praha 1967

5 Bondy, Egon. *Juliiny otázky*, in: *Juliiny otázky a další eseje*. DharmaGaia, Praha 2007

6 *Útěcha z ontologie*. str. 10

pravdivé poznání naší ontologické skutečnosti, volí právě analýzu těchto oblastí. Touto analýzou se pokouší vykázat rozpory, které se v daném modelu skutečnosti objevují.

A. 2 Kritika

A. 2. 1. Úvod k Bondyho kritickému zkoumání

Dříve, než se obrátím k samotné Bondyho kritice, je zapotřebí ještě zmínit dvě podstatné věci. Předně Bondy již od počátku své racionální analýzy významu a možnosti poznání skutečnosti rozumí jako kritice substanční ontologie. Domnívá se totiž, že dosavadní a prakticky jediný model „západního“ myšlení je vystavěn na kategorii substance. To však neznamená, že by bylo popřeno již řečené, a to, že se skrze konkrétnější analýzu významu skutečnosti a problému pravdivého poznání teprve dojde k ontologickému východisku, které stojí v pozadí rozumění světu. Bondy od počátku své kritické analýzy se substancí pracuje a to z toho důvodu, že v podstatě nemůže jinak. Západní člověk má substanci vždy více či méně ve zřeteli, je jeho měřítkem posuzování skutečnosti, včetně sebe sama a jako taková je s ním bytostně spjata⁷. Bondy se nicméně z této pozice „západního člověka“ pokusí vykročit a jako zasvěcený pozorovatel, jenž dané prostředí velmi dobře zná, se nezaujatě podívat na to, co kategorie substance implikuje ve výkladu skutečnosti, zejména již ve dvou zmíněných ohledech významu a pravdivosti, což mu umožní samotnou kategorii substance více zpřesnit a otevřít kritice.

Za zmínku dále stojí, že Bondyho názor a vztah k ontologickým modelům skutečnosti je vždy odvozován od toho, jakou šanci má daný model co nejlépe odpovídat skutečnosti. „*Filosofie nemůže nikdy definitivně říci, existuje-li ontologická substance či ne, může jen ukázat, jaké důsledky plynou z toho kterého modelu, příp. je-li ten model vnitřně konzistentní či není. Nic víc udělat nemůže.*“⁸ Filosofie v Bondyho pojetí měla vždy setrvat v již zmíněném kroku stranou, mimo ontologický model, i mimo ten, jenž se jí zdá například nejsmysluplnější či jinak neadekvátnější. Měla by se s neutuchající snahou vždy kriticky zabývat hodnocením důsledků a možností ontologických modelů vzhledem k tomu, co by pro skutečnost znamenaly. V tomto svém snažení musí být neantropocentrická

7 Otázkou pro Bondyho je, zda-li je tato bytostná spjatost se substancí „přirozená“ a nebo je pouhým konstruktem. Člověk jako jsoucno hledající a tematizující význam své vlastní existence bude vždy bytostně s významem ontologickým, potažmo s ontologickou skutečností spojen. Člověk je v Bondyho pojetí vždy sám pro sebe ontologickým problémem a lze tedy říci, že je bytostně ontologicky založen. Nicméně výklad skutečnosti stran lidské perspektivy nemusí být vždy adekvátní a tak i vztah ke jsoucnu může být pokřivený. Vztah k substancí může proto být jen iluzorním konstruktem. V kontextu k řečenému se tak objevuje otázka co ono konstruované, iluzorní skrývá a může plně zakrýt náš vztah k ontologické skutečnosti?

8 Kužel, Petr. *Bondyho ontologická útěcha*. Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii/132-kuzel-petr-bondyho-ontologicka-utecha/O+Bondyho+filosofii>

a pouze racionálně zvažovat konzistentnost modelu a jeho možnou podobu se skutečností – pravdivostí. To je samo o sobě velice problematické, každý ontologický model již nese specifické rozumění pravdivosti či možnosti pravdivého poznání. Má-li filosofie, v našem případě Bondy, stát mimo jakoukoliv konkrétní ontologii, musí stát taktéž mimo specifické rozumění pravdě. Jak má tedy skutečnost posuzovat, nemá-li měřítko pravdivosti? Bondy se proto obrací k zde již zmiňované racionalitě, či racionální analýze, která se mu stává měřítkem, nikoliv však měřítkem pravdivosti a jistoty poznání. Z Bondyho textů je patrné, že racionalitě rozumí jako určitému nástroji, který je svým způsobem nezávislý a schopný posuzovat smysluplnost východisek a celistvost daných ontologických modelů. Filosofie by tak měla mimo ontologický model stát také mimo specifické rozumění pravdivosti, které si nutně jednotlivé modely s sebou nesou. Filosofii se v této pozici otevírá téměř volné pole působnosti, kde je jediným limitem nárok na smysluplnost východiska a celistvost daného modelu.

A. 2. 2. Dva pilíře kritiky

První pilířem kritiky je kritika substančního modelu vzhledem k významu. Analýzu významu ontologické reality v konkrétních odnožích substančních ontologických modelů nelze řádně provést bez toho, aby Bondy kategorii významu blíže neuvedl. Kategorii významu uchopuje v blízkém, až bytostném, vztahu ke kategorii závaznosti a zodpovědnosti. Měřítkem pro posuzování jakékoliv aktivity je vždy význam, dle něhož je účinek aktivit hodnocen jako pozitivní, negativní, či neutrální. To však ještě neznamená, že by šlo, či muselo jít v tomto hodnocení o etický rozměr. Spíše se posuzuje funkčnost k danému významu. Nicméně kategorie významu je vždy „hodnotově výše“, ať je její konkrétní podoba jakákoliv, než dílčí části naplňující tento význam. V uchopení kategorie významu je proto podstatný vztah „významnějšího - silnějšího“ vůči „odvozeně významnému - slabšímu“, které je tedy podřízeno. S tím je úzce spjata další rovina rozumění termínu „význam“ v Bondyho textech, a sice rozumění mu na rovině axiologické, jako hodnotě či smyslu. Do oblasti, kde je význam vztahem vázanosti, a tedy odpovědnosti, tak vstupuje oblast hodnotová, která onomu vztahu dává další rozměr. I proto je zásadním momentem Bondyho kritiky substančního ontologického modelu právě analýza ontologické reality vzhledem k významu této reality o sobě. Bondy rozumí substanci jako čemukoliv, co lze nazvat „podstatou“ či „určením“ veškeré skutečnosti. Substance je vždy ontologicky reálná a zároveň je – v různých podobách – vůči tomu, co zakoušíme, transcendentní. Přijmeme-li model substanční ontologie, pak je možné tuto

ontologicky reálnou skutečnost Bondyho terminologií označit jako „aseitní“ („od sebe“). Všechno ostatní, od světa po nás včetně, je pak „abalietní“ („od druhého“), kvalitativně odlišné, či dokonce pouze fenomenální. Transcendentní charakter ontologicky reálné skutečnosti s sebou přináší rozdvojení skutečnosti. Význam skutečnosti fenomenální, do níž spadá jak námi zakoušený svět, tak my sami, je proto vztažen právě k významu skutečnosti „aseitní“. A nejen to. Z již zmíněné analýzy kategorie významu tak pro člověka plyne pozice určité služebnosti a závaznosti vůči významu ontologicky skutečně reálnému. Zcela na místě je proto Bondym zvolený postup kritiky, která se bude ponejprve opírat o úvahy nad možným významem ontologické skutečnosti o sobě a pro sebe, a dále v návaznosti na to posuzovat význam a místo jednotlivých fenomenalit „abalietní“ skutečnosti, které Bondy nazývá jednotliviny⁹. V substančním ontologickém modelu nemají nikdy jednotliviny význam pro sebe, ten je vždy vlastní pouze ontologickému subjektu neboli substanci. Tento samotný fakt devalvace hodnot světa a lidského snažení v něm pro Bondyho znamená přinejmenším pádný důvod se substanční ontologií zabývat. Právě zde se totiž ozývá a projevuje Bondy jako optimista¹⁰, který se nehodlá smířit s tím, že by člověk byl pouhým článkem v soukolí určitého otrokářského¹¹ mechanismu, který má smysl jedině pro význam v transcenci sídlící skutečnosti, která sama je dost možná nesmyslná.

Konkrétní modely substančního přístupu ke skutečnosti jsou v zásadě dva. První z nich Bondy nazývá mechanickomaterialistický a druhý idealistický neboli theistický. V mechanicko-materialistickém modelu je za substanci považována „hmota o sobě“. V modelu theistickém vystupuje substance, která je inteligibilního charakteru, což znamená, že si je vědoma sebe sama, své existence. Jejich rozbořením¹² Bondy dospívá k názoru, že substance, ať už v podobě hmoty nebo boha, je nejen vždy vůči tomuto světu transcendentní skutečností, přinášející s sebou problém konceptu dualismu, ale také, že skutečnost ontologicky reálné existence nemá význam ani pro sebe samu ani pro nás.¹³ Nicméně nelze říci, a Bondy si je toho ve větší či menší míře vědom, že by bez-

9 Termín jednotlivina, či jednotliviny Bondy užívá taktéž ve svém raném konceptu nesubstanční ontologie, kde je jím na druhou stranu míněno každé jednotlivé jsoucno mající ontologickou reálnost.

10 Bondy se nikdy netajil svými úzkostmi a depresemi (jak sám na mnoha místech převážně nefilosofických textů nebo zvukových nahrávek zmiňuje př. http://eldar.cz/cognition/bondy-archiv/nahravky_bondy_2006_12_17/). Přesto zůstal celý život specifickým způsobem optimistou. Chce věřit a snad i věří, že člověk je, nebo může být svobodnou bytostí, tedy ontologicky reálnou jednotlivinou s vlastním významem. Bondyho lze považovat za tzv. humanistického optimistu. Viz *Juliiny otázky* str.24.

11 *Útěcha z ontologie* str. 56-57

12 Tamtéž, str. 54-157

13 Tamtéž, str. 143

významovost ontologické skutečnosti měla automaticky znamenat nemožnost přijetí daného ontologického modelu. Absence významu je problematičtější především pro bytost, jakou je člověk. Člověk, jako sebereflektující bytost, totiž v Bondyho očích vždy význam hledá a vztahuje se k němu. Proto i k absentujícímu významu, jenž je v očích člověka i tak vždy významem, třebaže nepřítomným, sám sobě rozumí a orientuje se. Nicméně nepřítomnost významu či význam, který má na člověka devalvující dopad, nemůže být vlastním důvodem k odmítnutí určité ontologie. Šlo by pak o antropocentrismus, kterého se Bondy snaží co nejvíce vystříhat. Je třeba zdůraznit, že třebaže je evidentním faktem, že Bondy kritizuje substanční model skrze význam, který z něj plyne jak pro substanci samotnou, tak pro člověka, činí tak s vědomím, že jde jen o jednu z oblastí, na níž lze explicitně nesmyslnost daného výkladu skutečnosti ukázat a odkud lze zahlédnout původce takřka všech nesrovnalostí, jímž je koncept transcendence.

Druhým pilířem kritiky substančního modelu je kritika vzhledem k možnostem poznání ontologické reality, a s tím samozřejmě související možnost poznání a uskutečňování pravého významu ontologické skutečnosti. Má-li být význam lidské existence poznán a naplněn, měla by být poznatelná i ontologická skutečnost, ve které se buď nacházíme, nebo která nás transcenduje. Možnost poznání ontologické skutečnosti přímo závisí na tom, zdali tuto skutečnost přiřkneme světu a všem jsoucům v něm, či nikoliv. Přijmeme-li model substanční ontologie, pak je „náš“ svět pouze oblastí odvozenou od substance. V takovémto světě se stává možnost poznání ontologické skutečnosti zásadně problematičtější. Ontologická skutečnost je totiž přístupná pouze v transcendenci. Jeden ze dvou základních pilířů Bondyho kritiky substančního modelu právě proto pramení v problému transcendence chápané jako limit možnosti poznání skutečné ontologické reality a potažmo v možnosti poznání a realizaci významu lidské existence. Veškeré „poznatky“, které na poli substanční ontologie považujeme za „pravdy“, musí být minimálně zpochybněny. Aseitní skutečnost, tedy skutečnost substance, je totiž poznatelná pouze z moci substance, která je v transcendenci. Je sice možné, že „*aseitní vytváří přímo abalietu tak, že je v ní a skrze ní poznatelná, a pak je poznatelná i aseita ve své skutečnosti*“¹⁴. Je však také dost dobře možné, že skutečnost aseitní umožňuje poznání jí samé skrze určitý akt, kterým může být například boží zjevení. K těmto možnostem poznání je Bondy oprávněně skeptický, jelikož pro ně není buď žádného důkazu nebo vycházejí ze zkušeností mystického původu, které pro svůj iracionální původ nejsou přijatelné. Lidská snaha po poznání substance a její skutečnosti sama o sobě není k ničemu.

14 Tamtéž, str.150

Transcendentní skutečnost musí být sama sebou pro člověka zpřístupněna. Lze proto říci, že ontologická realita je poznatelná pouze v transcendenci!

A. 2. 3. Substance a problém transcendence

Substance je původní ontologickou realitou, jejíž charakter spočívá v tom, že stojí za sumou všeho, co jest¹⁵, a to ať již ontologicky reálného či odvozeného ve formě fenomenality. Jako taková má substance transcendentní charakter nade vším, čím sama není. Bondyho kritické stanovisko vůči substanci vychází především z povahy a možnosti přijetí transcendence jako takové. Prioritně připadá Bondymu nadřazenost v transcendenci sídlící substance sama o sobě rozporná. Jednak z toho důvodu, že zakládá dvojí skutečnost, u které Bondy neshledává ani nenalézá žádný důvod, proč by tomu mělo takto být. Zároveň ho odrazuje nevysvětlitelnost¹⁶ vzájemného vztahu mezi dvěma zcela odlišnými, a přesto na sobě závislými, skutečnostmi. Veškeré jednotliviny, ať už jsoucí fenomenality nebo pouhé fenomenality, nikdy nejsou svobodnými, co do své aktivity. Jejich procesy „*tu vůbec nejsou pro sebe, ale pro vlastní ontologický subjekt, substanci.*“¹⁷ Tento fakt v sobě zahrnuje mnoho paradoxů, které Bondy právě vyložil vzhledem k významu ontologické skutečnosti a významu jejich fenomenalit. Podstatnou charakteristikou substance vycházející rovněž z principu transcendence, je její neměnnost. A i když je v kritice substančních modelů mnohdy zmínka o možnosti vývoje a proměny, vždy jde o proměnu na úrovni fenomenality, nikoliv na úrovni ontologicky reálného. Substance je neměnná, je zákonitostí udávající a určující a jako taková je posledním a prvním jsoucнем.

Dle Bondyho názoru s sebou nese substanční model více obtíží než nesubstanční¹⁸ Nicméně četná úskalí a nesrovnalosti, které Bondy v konceptu substanční ontologie nachází, chtě nechtě, vždy do značné míry vycházejí z lidské perspektivy. Jak již bylo zmíněno, Bondyho racionální pozice, v níž nalézá určitý stupeň jistoty, není ještě měřítkem pro pravdivé poznání. Bondy si nemůže být zcela jist, že není ve svém myšlení omezován svým lidstvím, které ho poutá a vnucuje mu sice racionální, ale možná rovněž neadekvátní a pokřivený obraz skutečnosti. Nutno ale podotknout, že důvěra v rozum¹⁹, v jejímž duchu

15 Jsoucnost v substančním ontologickém modelu má dvě podoby a to jsoucnost ontologicky reálnou a jsoucnost z ontologicky reálné skutečnosti odvozenou. Jsoucnost – jest zde nabývá dvojího významu.

16 „*Vztah mezi těmito dvěma skutečnostmi může vysvětlit jen zázrak.*“ Tamtéž. Str. 145

17 Tamtéž, str. 65

18 Nesubstanční ontologický model je Bondyho alternativou pro popsání skutečnosti a jeho základní charakteristiky budou nastíněny níže.

19 Bondyho důvěra v rozum a jeho přísnou metodickou skepsi je nicméně důvěra oprávněná. Jak shledává mimo jiné i Milan Machovec v textu *Místo Egona Bondyho v dějinách metafyziky*, Filosofický časopis

se celá kritika nese, je oprávněná a z Bondyho pozice jde o jediný možný metodický postoj, který lze zaujmout. Nicméně v Bondyho práci je přítomná i neexplicitně vyjádřená víra v lidskou svobodu a odpovědnost, která je více než patrná a stojí mnohdy za tím, proč Bondy nechce přijmout určitý model, v němž by byl člověk nesvéprávnou loutkou. A třebaže se vždy svá zkoumání snaží vést co nejvíce nezaujatě, nutno zmínit, že nejednou model označuje za stupidní či rozporný právě na základě lidské devalvace v něm. Bondy obecně shledává substanční model, jehož hlavním principem je transcendence ontologicky skutečného jako nepřijatelný, a to pro význam, devalvací lidskosti, determinaci a ztrátu svobody na straně fenomenalit jako nepřijatelný.

Podstatnou otázkou, kterou si je zapotřebí vzhledem k řečenému položit, je, proč byl substanční model po celá tisíciletí západní tradicí přijímán. Bondy v *Otázkách bytí a existence* a v *Útěše z ontologie* nachází původ v historickém a společenskoekonomickém kontextu. Je toho názoru, že lze snadno v dějinách lidského myšlení nalézt „*jak a kdy vzniká (substance) jako odraz poměrů společenských,²⁰ nikoliv přírodních, a že je (substance) do přírody a posteriori dosazována, že je do ní vdedukována bez ohledu na skutečnost.*“²¹ Substance sama bez všech svých atributů uchopená pouze jako transcendentní princip skutečnosti je rozporná. Filosofie tuto kategorii vytváří v reflexi ke společenské skutečnosti člověka. Společenskoekonomická realita se nadřazuje nad život jednotlivce, což „*vede k přenášení těchto vztahů do mimolidské skutečnosti a k jejich univerzalizaci a ontologizaci.*“²² Společenskoekonomická realita, z níž substanční model vychází a jehož významu a fungování má tedy i sloužit, je realita třídní společnosti. Kdyby nad lidi netkvěla „*vyšší síla*“ v podobě substance, pak by sami byli pány svých vztahů a „*pokoušeli by se měnit tyto vztahy ve svůj prospěch.*“²³

Navzdory řečenému Bondy svoji pozici především v pozdějších textech²⁴ doplňuje (ale neruší ji), a i když ne explicitně, předkládá stanovisko, v němž rozumí vzniku kategorie substance z perspektivy toho, kým člověk je. Bondy totiž uchopuje člověka primárně jako bytost rozumovou a svoji existenci problematizující. Je si vědom, že takováto bytost, která teprve svůj význam hledá a učí se své rozumové vlastnosti používat a rozvíjet, může dělat chyby a jednou z těch chyb je i substanční ontologický model. Je to jeden z pokusů o vysvětlení významu své vlastní existence. Pokus, který svěří význam, svobodu a

42/1994, str.835.

20 Společenskými poměry Bondy míní vznik a rozvíjení třídních vztahů.

21 *Útěcha z ontologie*, str. 153

22 *Otázky bytí a existence*, str. 49

23 Tamtéž, str. 117

24 Bondy, Egon. *Juliiny otázky, in Juliiny otázky a další eseje*. DharmaGaia, Praha 2007.

odpovědnost do „rukou“ transcendentní substance, která toto břímě z beder ještě „nedospělé“ racionality sejme.²⁵

Domnívám se však, že samotná transcendence významově uchopená jako překrok k „něčemu jinému“ – v čemž dokonce může být spatřována lidská významovost a určenost – je v člověku nakonec ukotvena bytostněji, než si Bondy kdy výslovně připustil, třebaže tím nechci jeho filosofické stanovisko jako celek vyvracet. Jen zde musím zdůraznit, že ve své koncentraci na kritiku substance chápe transcendenci pouze jako autoritativní vztah substance k fenomenální skutečnosti, a tedy velmi reduktivně. Ale k tomuto tématu ještě později.

Zásadní nyní je, že Bondyho primárním záměrem je navrátit ontologickou reálnost, a z ní plynoucí východiska, především etická - svobodu a zodpovědnost, do „rukou“ člověka a všem jednotlivým jsoucům²⁶ ve světě. Dle Milana Machovce je Bondyho *Útěcha z ontologie* „knihou etickou a morálně politickou“²⁷. Lze říci, že veškerá Bondyho raná filosofie je vedena v tomto duchu, v němž odpovídá a explicitně doplňuje marxistické teorie.

A. 2. 4. Bondy marxista I

Marxistická filosofie má ve svém základu kategorii substance hmotné povahy. Bondyho práce má být v mnoha ohledech vypracováním nové marxistické pozice na poli nesubstančním, čímž má být zároveň marxismu navracena jeho filosofická a etická dimenze, na kterou se mnohdy zapomíná. Otázkou je, co se zřeknutím hmotné substance v marxismu zachovává, v čem tkví tedy marxismus původněji či bytostněji, a co je v marxismu naopak spolu se substancí suspendováno.

Substanční materialismus v sobě obsahuje mimo princip substance i princip materialistické dialektiky, který Bondy sice nevyvrací, ale pozměňuje jej. Bondy spolu s Marxem odmítá Hegelovu dialektiku, ale zároveň se staví kriticky i proti té Marxově. Bondy zakládá svoje specifické rozumění dialektice, které bude nastíněno níže, a které vychází z postoje nesubstanční ontologie.

Nicméně dle Bondyho největší omyl marxismu tkví v dědictví, které bezproblémově přijímá, a jímž je hmotná substance. Hmotná substance je v klasickém mechanicko-materialistickém modelu neměnná, může se sice skládat, rozkládat a členit, ale sama o sobě

²⁵ Podobně se Bondy vyjadřuje i v *Útěše z ontologie*, kde píše: „...je-li vůbec něco tak báječného, že to zcela přesahuje náš rozum, bude to asi to pravé.“str. 152

²⁶ Jak bude vysvětleno později.

²⁷ Machovec, Milan. *Pozoruhodné dílo nové české filosofie*. Filosofický časopis roč. 16/1968.

Československý ústav Akademie věd. Str. 160

se nevyvíjí. Existuje však i v Bondyho očích významný Engelsův vývojový mechanicko-materialistický model. Pro Engelse „není sféra jednotlivin sférou stínové fenomenality, ale v jednotlivinách a jejich procesech se přímo uskutečňuje pohyb substance, popřípadě vývoj. V pozadí materiální jednoty světa zůstává však diskrepance konkrétních jednotlivin a „hmoty“ jako takové.“²⁸ Engels tedy neopustil oblast substanční ontologie, a i když se v jeho pojetí hmota vyvíjí, zůstává pro něho nekonečnou a věčnou entitou. Vše co vzniká, proměňuje se a zaniká, následně opět vzniká, sice v nestejných podobách, ale skrze totožný materiální substrát²⁹.

Vývoj hmoty si lze představit i odlišným způsobem, nejen jako pohyb neměnného substrátu nabývajících různých podob, ale jako pohyb, ve kterém dochází k samotné změně hmoty, kde dochází ke konkrétním změnám jednotlivin jako hmotných entit, čímž vlastně zároveň dochází k vývoji hmoty. V Engelsově koncepci se jednotliviny dialektickým vývojem sice proměňovaly, ale proměňovaly se právě jen jako fenomenální projevy neměnné hmoty. Jednotliviny měly od hmoty odvozené postavení a hmota se pouze skrze jejich podobu manifestovala a sama zůstávala neměnná. Kdyby však marxismus po Bondyho vzoru zaujal pozici přísné materiální dialektiky, v níž by dialektice bylo rozuměno jako výsledku povahy proměnné hmotné substance, stal by se marxismus nesubstančním, takovým, jaký si jej právě Bondy v raných filosofických pozicích představoval. Bondy se nestaví kriticky vůči materialismu ani dialektice, naopak jsou pro jeho ranou filosofickou pozici velice podstatné. Oba tyto aspekty v Bondyho koncepci zůstávají, a co více - ve vzájemném vztahu komplementarity. Pro Bondyho tedy není nepřijatelný materialismus, ale pouze a hlavně hmota jako substance, jako transcendentní princip, který je zdrojem „nesvéprávnosti“ jednotlivin. Bondyho kritika je pro Martina Machovce „osten v rámci velmi tradičního diskurzu namířen netoliko na aristotelisko-tomistické pojetí ‚substance‘, ale též na ‚engelsovské‘ pojetí hmoty jakožto základního determinantu všeho dění“^{30 31}.

A. 3. Nesubstanční ontologie, konec transcendence?

Bondyho ontologie, kterou pojmenovává jako nesubstanční model, stojí na předpokladu, že

28 *Útěcha z ontologie*, str. 78

29 Substrát, nicméně ontologicky transcendentního charakteru.

30 Machovec, Martin. *Za Egonem Bondym – filosofem a básníkem*. Filosofický časopis číslo 4 roč. 55/2007. Filosofický ústav AV. Str. 628

31 Bondyho kritické stanovisko vůči substanci se však vztahuje na mnohem širší pole, než jaké na citovaném místě vymezuje Martin Machovec. Bondy především kritizuje veškeré určující transcendentní principy rozdělující skutečnost ve dvojitou oblast, jak již bylo zmíněno. To, že zde používá titul substance, lze legitimovat analogickým – i když co do smyslu protikladným – využitím tohoto termínu Spinozou.

není žádného ontologicky nadřazeného jsoucna a že jsoucnost ve smyslu ontologické reálnosti je všem jednotlivinám³² ve stejné míře vlastní. Jednotliviny jsou hierarchicky uspořádány, přičemž jejich „nadřazenost“ či podřadnost“ není ontologická, ale pouze kvalitativní.

Hierarchie jednotlivin je tak odvozená od kvalitativních vlastností jednotliviny, či sumy jednotlivin, které ve svém úhrnu vytvářejí a vystupují jako jednotlivina sama³³. Nejpodstatnější pro konkrétní podobu jednotliviny, a tedy i pro podobu struktury skutečnosti, jsou dialektické vztahy, které se dle Bondyho mínění vyskytují mezi všemi úrovněmi jednotlivin a mezi všemi jednotlivinami navzájem. Jednotliviny jsou v těchto dialektických vztazích aktivní, jsou ontologickými činiteli a tedy původci změn a vývoje ontologické skutečnosti. Odmítnutím substance v pokusu o výklad skutečnosti s sebou nese nemožnost přijetí jakéhokoliv principu či entity, která by byla pro skutečnost určující, včetně dialektiky, jež se na tuto pozici právě v Bondyho raném díle bere. Myšlení dialektiky jako určujícího principu je nutné se vyvarovat, proto Bondy své základní stanovisko nesubstanční ontologie upřesňuje v pozdějším³⁴ textu z roku 1991, nesoucím název *Ontologie beze všech určení*³⁵, kde s větším důrazem opakuje, že jakékoliv určení, fyzikální, principiální či jiné, je nepřijatelné. Správné porozumění dialektice v Bondyho rané nesubstanční ontologii znamená uchopit ji jako vlastnost, kterou mezi sebou ontologické jednotliviny vykazují a kterou si samy ze své přirozenosti vytvořily.³⁶ Tím se dostáváme k dalšímu zcela stěžejnímu charakteru nesubstanční ontologie, a sice k aktivitě ústící v ontotvornost jednotlivin. Jde o aktivitu, jejímž následkem³⁷ je pohyb, vývoj a tedy vznik nových ontologicky reálných jsoucenců. Determinismus, který by zde mohl na první pohled nalézat své místo, ho nenachází. Vše se děje podle stavu a možnosti³⁸ odrážení vlivu, který na jednotlivinu působí. Za touto schopností odrážet, která stojí zároveň v základu dialektiky, je příjem informace, zpracování a transfer informace. Zamyslíme-li se

32 Jednotlivinou je míněna každá jednotlivá ontologická skutečnost, nebo celá oblast určité jednotlivé ontologické skutečnosti. Např. Člověk, lidstvo, biologično.

33 Jednotliviny jsou vzájemně provázané a interagující části skutečnosti, které nabývají různých kvalitativních podob, či vlastností, skrze něž jsou spolu vázány a mohou vystupovat jako „samostatné“ jednotliviny.

34 Pozdější Bondyho práce bude přiblížena níže a do raného Bondyho období jistě nepatří. Nicméně pro nynější správné pochopení nesubstanční ontologie jsem považovala za nutné ji zmínit.

35 Bondy Egon, *Ontologie beze všech určení*. in *Juliny otázky a další eseje*. Str. (375-398)

36 Jednotliviny se ve vzájemných vztazích ovlivňují a pozměňují a v posledku také vytvářejí, čímž mohou také vznikat určité „zákonitosti“, které lze ve skutečnosti nalézt a vykázat. Bondy ve svém pozdním myšlení těmto zákonitostem říká morfismy.

37 Záměrně používám termínu následek, jelikož termín cíl by zaváděl k interpretaci určitého směru a snahy dosažení a to se na většině úrovní ontologické reality jednotlivin neděje (nám je známa jediná oblast lidská).

38 Zásadně se liší u uvědomělé a neuvědomělé jednotliviny.

nad schopností odrážet u člověka, zavede nás to k problému poznání, který byl pro Bondyho v substanční ontologii velmi palčivý a kterému sám v nesubstanční ontologii tolik místa nevěnuje. Přitom je na možnosti „poznání“³⁹ druhého jsoucna, třebaže ontologicky stejně reálného, a jeho vlivu na další jednotlivinu zásadní, jak pro směr dialektického vývoje, tak pro nás samé, jako bytosti hledající význam své existence⁴⁰. Tuto stránku nicméně Bondy reflektuje jen velmi nedostatečně a lze se pouze dohadovat, zdali je to z toho důvodu, že se mu daná problematika v rámci nesubstanční ontologii jeví naprosto jasná a bezproblémová. Tomuto stanovisku by nasvědčovalo to, co Bondy píše v *Útěše z ontologie*⁴¹ o kategorii objektivně reálného, která z jeho pohledu ztrácí smysl, jelikož je rovna s kategorií ontologicky reálného a nic mimo to není. Bondy se nejspíše domnívá, že odstraněním transcendence, a tedy i transcendentního vztahu v oblasti poznávající skutečnosti, činí ostatní jednotliviny automaticky přístupné ve své pravdivosti, jelikož jsou všechny v nesubstanční ontologii stejně reálné – jsoucí. A i když Bondy hovoří o nesubstanční ontologii jako o oblasti, které je vlastní absence jakéhokoliv ontologického určení (tedy i jsoucnosti), jako o oblasti jejíž ontologickou kategorií je prázdnota (nikoliv nicota, ale prázdno otevřené pro možnost, tedy prázdnota plná všeho⁴²),⁴³ tak je přesto ontologická reálnost všech jednotlivin jsoucnost. Jsoucnost, která je vlastní všem jednotlivinám, je výsledkem a jedním z projevů nikoliv transcendentálního jsoucna, ale samotných jednotlivin, které se takto samovznikem⁴⁴ ontotvorně vytvořily. Lze proto říci, že ontologická reálnost všech jednotlivin stojí za možností přímého vztahu mezi partikulárními jednotlivinami. Na určité rovině se tak smazává vztah subjekt, objekt a pro Bondyho je tak realita „bezezbytku poznatelná...“⁴⁵ Svět se stává polem, kde není zapotřebí transcendence, abychom se k ontologické realitě dostali, jelikož každá jednotlivina včetně nás je ontologicky reálná. Otázkou je, zdali je tento fakt dostačující zárukou pro to, aby se na poli ontologické reálnosti došlo vždy k „pravdivému poznání“. Jak jsem již zmínila, jednotliviny mají schopnost odrážet (vnímat, rozumět a dále reagovat), a to vždy a pouze dle toho, jaká ta či ona daná jednotlivina jest, tedy čím jest, jak jest, ještě lépe řečeno

39 Poznání je zde uvedeno v uvozovkách z toho důvodu, že zde tento termín myšlen i pro oblast ontologické skutečnosti nerozumové.

40 Význam naší existence je odvozován od významu ontologické skutečnosti i v nesubstanční ontologii, která se může ukázat a také se ukazuje jako primárně bezvýznamná a pro ukládání vlastního významu plně otevřená. Možnost poznání skutečnosti je tak pro významovou orientaci ve skutečnosti více než zásadní. Ale nejen pro ni, ale pro i pro vši důvody k aktivitě skrze kterou jednotliviny interagují s ostatními.

41 *Útěcha z ontologie*, str. 171

42 Bondy, Egon. *Další bod*. in *Juliiny otázky a další eseje*. Dharma Gaia 2007 str. 358-374

43 Další z Bondyho děl pozdější datace, než je zde vymezené Rané období.

44 K problému samovzniku viz níže.

45 *Útěcha z ontologie*, str. 200

v jaký vztazích se nachází a jak odráží na ní naléhající skutečnost. Jednotliviny jsou vždy takto jedinečné a jejich „pravda“ je sumou jedinečných vztahů a jedinečných odpovědí a interakcí. Měla-li by jedna jednotlivina druhou poznat v „její pravdě“, musela by tak učinit ze své pozice a to „transcendencí“ do pozice oné druhé jednotliviny. Pojem transcendence jsem užívala v uvozovkách, jelikož již nepůjde o transcendenci ve smyslu, jak ji Bondy rozuměl. Nejde o vztah k ontologicky jinému, ale prostě jinému. O vztah k tomu, k čemu nemá určitá jednotlivina přímý přístup, jelikož je to jiné, kvalitativně odlišné. Chce-li například člověk poznat určitou jednotlivinu, je zapotřebí, aby učinil krok, chcete-li „překrok“, který mu umožní nahlédnout její ontologickou pozici se všemi kvalitami a vztahy, do nichž vstupuje a které ji tvoří (jak později uvidíme v pozici člověka pomocí rozumu).⁴⁶

Nyní je patrné, že lze v Bondyho filosofii rozlišit transcendenci ve dvojnásobném smyslu. V prvním případě jde o transcendenci ontologickou, kterou zde budu nazývat transcendencí v silném smyslu slova. Ontologickou transcendenci sám Bondy explicitně tematizuje (i když ji tak nenazývá) a v závislosti na revizi substančního modelu ji odmítá. V druhém případě jde o transcendenci v slabém smyslu slova, kterou se Bondy nikdy nezaobíral, která je nicméně z jeho filosofické pozice nejen vyvoditelná a tematizovatelná, ale také dosti podstatná. Této transcendenci v slabém smyslu slova bude rozuměno jako vztahu jednotliviny k něčemu kvalitativně odlišnému („jinému“), přičemž tento samotný vztah bude dále určen onou jednotlivinou a tím, k čemu se vztahuje.

A. 3. 1. Samovznik ontologické reality

Dialektické vztahy a fungování dialektiky v nesubstančním modelu jsou vždy založené na tom, co a z jaké perspektivy se jednotlivině⁴⁷ jeví (ontologicky reálně jeví a nikoliv jen fenomenálně). Dialektiku stojící v základu všeho pohybu, vývoje a hierarchie ontologické skutečnosti je zapotřebí reflektovat vzhledem k transcendenci v slabém smyslu slova. Dříve než tak učiním a začnu se zabývat samovývojem, vztahy a možnostmi tohoto vývoje, je ještě zapotřebí krátce se zastavit u dalšího zvláště podstatného problému nesubstanční ontologie, a tím je vznik ontologické reality.

Bondy vysvětluje vznik ontologické reality činnostmi jednotlivin samých, takzvaným

46 Otázkou zůstává, zda je možné si představit takovou jednotlivinu, či takovou míru transcendence, v níž by mohlo dojít zcela pravdivého poznání, tedy plné transcendence do pozice, kterou zaujímá jednotlivina, jež je poznávána. Nestala by se pak jednotlivina poznávající samotnou jednotlivinou, kterou chtěla poznat?

47 I oblasti jednotlivin jako hierarchickému stupni, který jako celkem vystupuje jako jednotlivina (např. „oblast bioty“, tedy toho, co takto Bondy označuje jako oblast biologického)

samovznikem. Vzhledem k faktu, že v nesubstanční ontologii není nadřazeného jsoucna ani principu determinujícího skutečnost včetně ontologické reálnosti, musí být původ jsoucího hledán a nalézán v samotné ontologické realitě. Bondy tak přichází s teorií samovzniku. V *Útěše z ontologie* a v *Juliiných otázkách* přitom spekuluje v kontextu samovzniku o „nutné možnosti“⁴⁸, která by za samovznikem stála. Možnost je jistým druhem předpokladu pro aktivitu jednotlivin jako spontaneitu. Možnost není nutností, může a nemusí být naplněna. Je-li možnost předpokladem samovzniku, mohlo by se zdát, že je prvotnější než samovznik, že je něčím základnějším. Bondy se snaží tento problém ponejprv řešit úvahou o společném a jednorázovém samovzniku spolu s jeho možností, a to ve formě projevu povstávající ontologické reality. Možnost je i tak pro nesubstanční model značně problematická, má-li se tato ontologie vyvarovat toho, aby samotné možnosti nebylo rozuměno jako substanci.⁴⁹ Bondy se plně se s tímto problémem, jenž jej do určité míry navracel do oblasti transcendence v silném smyslu slova, vyrovnal až v již zmíněném textu *Ontologie beze všech určení*. Tam rozumí plně nesubstančnímu modelu jako stavu, kde je základní ontologickou situací pouze neurčenost, otevřenost všem ontologickým určením. Tuto situaci prázdnoty naplněné neurčeností Bondy modeluje „jako vztah bezčasový, bezprostorový a stabilní.“⁵⁰ Nutno zdůraznit, že tento stav bez vší určení nebyl jen stavem v počátku samovzniku jsoucna. Jako bezčasový, bezprostorový (jelikož i beze všech fyzikálních určení), je tento stav stále v pozadí reálné ontologické skutečnosti a to nikoliv jako něco zakládajícího, ale prostě jako otevřené pole možného naplňování. Zároveň Bondy shledává oblast beze všech určení, která je prázdnotou těchto určení a zároveň oblastí plnou všech možných předpokladů, jako instabilitu, jež se projevuje vnitřní tenzí či dynamikou, což zkrátka znamená, že se vždy nějak projevuje.⁵¹ Otázka samovzniku ztrácí v nesubstančním modelu, který je založen v absenci všech určení, do značné míry smysl, jelikož „Projevování se konkrétní skutečnosti je tu přirozenou charakteristikou základní ontologické situace, je od ní neodmyslitelné.“⁵² Když se nyní opět vrátím k problému transcendence v silném smyslu slova, musím shledat, že Bondy ve

48 Nutná možnost je situace, v níž je skutečnosti umožněno vzniknout. Pro samovznik je možnost nutná, bez možnosti by nebylo vzniku, ale sama o sobě tato nutná možnost nenutí vznik, pouze jej umožňuje.

49 S přijutím možnosti v základu samovzniku má mimo jiné problém i Kazimír Večerka, který jinak Bondyho filosofii shledává zajímavou především stran ontologie. K možnosti však říká: „myslím si, že možnost jako možnost se sama nemůže uskutečnit.“ str. 300. Večerka, Kazimír. *Poznámky k studiu o ontologii K. Axelose, E. Bondyho a J. Šmajse*. Filosofický časopis 2, roč. 43/1995. Filosofický ústav AVČR.

50 Bondy, Egon. *Ontologie beze všech určení*. V Juliiny otázky a další eseje. Dharma Gaia 2007 str. 378

51 Zde se nachází slabší místo Bondyho úvahy. Jestliže je oblast plná všech možných předpokladů instabilitou a vždy se nějak projevuje, za těmito jejími projevy stojí nutnost, které by bylo možné rozumět jako substanci. A i když tato nutnost nedeterminuje podobu ani význam projevu, stojí za ním.

52 Tamtéž, str. 385

své intenci nenavracet se k modelu, v němž by byla tato transcendence zastoupena, v podstatě úspěš. Situace beze všech ontologických určení je situací instability, situací kdy je tato instabilita rovna prázdnotě i plnosti současně, a kde je zároveň tato instabilita projevoáním se ontologické reálnosti⁵³, ale kde je tato ontologická reálnost zároveň svobodná⁵⁴ ve svém projevu!

A. 3. 2. Samovývoj a transcendence v slabém smyslu slova

Nyní tedy zpět k samovývoji a všem vztahům jeho směr určujícím. S vyřešením problematického momentu samovzniku v nesubstanční ontologii skrze *ontologii beze všech určení* se nyní nacházíme v situaci, kdy je zapotřebí přesněji tematizovat samotnou aktivitu, pohyb a vývoj v rámci ontologické skutečnosti. Jak bylo zmíněno výše, je to právě dialektika, díky níž se odehrává pohyb a vývoj skutečnosti. V zásadě lze říci, že „v nesubstančním univerzu vzniká pohyb jako produkt strukturace samotného universa“⁵⁵ v jehož základu stojí právě dialektika. Dialektika je odvislá od vztahů mezi jednotlivinami a zároveň je pro Bondyho procesem aktivním a tvůrčím, v jehož rámci vzniká nové. Bondy tuto pozici domýšlí do důsledku a dokonce ani princip dialektiky nechápe jako princip/zákon, ale jako „proměnnou“. V *Útěše z ontologie* píše: „Ostatně stále nové typy dialektické zákonitosti vznikají, dialektické zákonitosti se stále prohlubují se vznikáním nových vyšších úrovní a s jejich kvalitním proměňováním“⁵⁶.

Zákonitost⁵⁷ vzniku nového, které se projevuje pohybem a vývojem⁵⁸, je proto možné

53 To, že se instabilita prázdnoty jako plnosti všeho projevuje ontologickou reálností je Bondym interpretována jako situace v níž je projev roven jsoucnosti. Skutečnost – ontologická reálnost je projevem nabývajících různých podob. Problematické jsou tyto konkrétní podoby. Není těžké je interpretovat z pozice, kdy již něco jsoucí je. Pak lze jejich podobu nahlédnout skrze vzájemné ovlivňování se a na rovině uvědomělé snad i vlastní představy o realizaci podoby. Podstatně problematičtější je zdůvodnit prvotní projev skutečnosti. Nikoliv pouze stran toho, že se nějaký projev uskutečnil, ale konkrétní zdůvodnění podoby projevu. Jsoucnost projevu zdůvodnitelná být nemusí, pakliže se něco projevuje jako něco, je něčím – jsoucím. Proč však jsoucím v takové podobě z níž se může rozehrávat skutečnost až do podoby dnešní zůstává otázkou.

54 Svobodná je stran netranscendentního principu ukládající skutečnosti její podobu. Nicméně svoboda projevu jednotliviny je velice odvislá od jejího místa ve struktuře skutečnosti. Člověku je svoboda sebeprojevu a aktivity dána kvalitativně jinak než jiným jednotlivinám.

55 Tippelt, Hynek. *Základní situace – interpretace nesubstanční ontologie Egona Bondyho*. Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii> str.10

56 *Útěcha z ontologie*, str. 163

57 Zákonitosti, není nutné chápat jen jako proměnou, ale je zapotřebí ji rozumět jako výsledku, či výslednici aktivity jednotlivin. Dialektika není zákon, není pro jednotliviny určující a závazná a přesto se skrze dialektiku jednotliviny vyvíjejí.

58 Vývoj nemusí mít nutně vzestupný charakter, i když se vyčerpáním určité oblasti skutečnosti ke kvalitativnímu vývoji často dospěje. Bondy v pozdějších textech zcela od terminologie vývoje upouští a preferuje popis skutečnosti jako proměnu.

postihnout jen skrze rozumění dialektice.⁵⁹ „V nesubstančním modelu nelze vykládat skutečnost jinak.“⁶⁰ Přijmeme-li na základě výše řečeného stanovisko, že dialektika vztahů mezi jednotlivinami spočívá v transcendenci jednotlivin k ostatním jednotlivinám, pro kterou by snad byl v Bondyho terminologii odpovídající termín aktivita, pak je nutné zaměřit se na konkrétní podoby těchto transcendencí či aktivit u jednotlivých jsoucen.

Aktivita jednotlivin jako transcendence, tedy jako jejich činný vztah k jinému, je na různých úrovních jednotlivin různá. Tyto vztahy určuje to, jak daná jednotlivina ze své pozice „rozumí“ ostatním jednotlivinám a jak také může na toto „porozumění“ odpovídat. Půjde-li o jednotlivinu na nejnižších úrovních ontologické reality, bude její aktivita, tedy transcendentní vztah k ostatním jednotlivinám, dána dle možností její nízké kvalitativní úrovně, na základě které bude příslušně schopná „poznávat“ a „odpovídat“ či reagovat. Situace, v níž se jednotliviny nacházejí, je v zásadě stejná u všech jednotlivin, vždy totiž nějak „rozumí“ a „odpovídají“, to, co se mění, je možnost, jak mohou „rozumět“ a „odpovídat“. S příchodem úrovně ontologické reality, na níž se objevuje uvědomělé jednání, se zásadně posune forma a tedy i možnost rozumění i odpovědi. Jak uvidíme později, i celý vztah transcendence, jelikož, jak říká Bondy, „úroveň jednotlivin nadaných schopností uvědomělého jednání převezme celou ontologickou skutečnost „do svých rukou“.“⁶¹

Pro úplnost zopakuji, že ontologické realitě je vlastní vývoj, který se děje dialektikou vztahů jednotlivin, jež je sama skrze jejich aktivitu proměnná. Skutečnost však není pouhou výslednicí sledu určitých zákonitostí, je výslednicí činnosti jednotlivin, jejichž míra možného projevu je odvislá od jejich možností, tedy od místa zaujímaného v struktuře ontologické reality. Vývoj je veden samopohybem ontologické reality. Směr tohoto pohybu přímo závisí na transcendenci mezi jednotlivinami. Mluvila-li jsem o možnosti poznání a možnosti odpovědi, je právě zde na místě zopakovat si důsledky z toho plynoucí. Není-li jednotlivina schopná „poznávat“ uvědoměle, je odkázaná ve větší (neživé jednotliviny) či menší (živé jednotliviny) míře na reakci, která plyne z její pozice v rámci ontologické skutečnosti. Každá pozice je oblastí či částí struktury celku ontologické skutečnosti a pro každou platí určité zákonitosti a možnosti aktivního vstupování do dialektických vztahů. Z pozice kamene zkrátka není možné rozumět uvědoměle čemukoliv a tak je ve svém

59 Ivo Jirásek v textu *Nesubstanční ontologie Egona Bondyho* velmi správně poznamenává, že obecnému přijetí Bondyho myšlení často brání „*nemožnost přesné systematizace dialektiky, její symbolizace a formalizace.*“ str.111 V Jirásek, Ivo. *Nesubstanční ontologie Egona Bondyho*. Filosofický časopis ročník 42/1994. Filosofický ústav AVČR. Str. 105 - 122

60 *Útěcha z ontologie*, str. 199

61 *Tamtéž*, str. 205

„jednání“ odkázán na pouhé např. kladení odporu větru. Podobně na úrovni pouze biologické nelze rozumět uvědoměle, ale již lze jistě rozumět kvalitativně jinak a lépe, než na úrovni kamene. Odpověď živočichů na nepřízeň počasí je proto sofistikovanější (př. schová se do nory), než odpověď kamene. Podle možnosti rozumění se tak odvíjí možná aktivita v rámci ontologické skutečnosti, a tedy rovněž možnost zasahování do samopohybu této reality. Přejde-li tudíž na scénu ontologické skutečnosti jednotlivina schopná uvědomovat si sebe sama, hledající význam své existence a mající nástroje (rozum) k poznání skutečnosti, tedy k naplnění vztahu transcendence ke všem ostatním jednotlivinám, pak je nasnadě, že další samopohyb ontologické reality se bude dít podle této jednotliviny.

Před příchodem uvědomělého jsoucna se dialektika vývoje děla vždy do vyčerpání určitého stupně struktury ontologické skutečnosti. A tak se vývoj mnohdy křivolakými cestami ubíral od neživé skutečnosti, až transcendoval do oblasti ontologické skutečnosti živé, čímž při tom onu neživou skutečnost nezrušil, pouze překročil. Transcendence v slabém smyslu slova jako překročení stran jednotliviny k něčemu (kvalitativně) jinému nabývá další rozměr. Transcendence zde již není konkrétním vykročením z pozice dané jednotliviny do oblasti pozice jednotliviny jiné. Transcendence je zde překročením určité kvalitativní oblasti do oblasti vyšší. Jak bude později snad ještě více patrné, tato kvalitativní transcendence není myslitelná bez transcendence jednotliviny k jednotlivině(nám) druhé(hým) a v posledku je tím samým aktem činnosti pouze vygradovaným do mezní situace.

Vraťme se ale nyní k faktu, že ontologická skutečnost je strukturovaná do oblastí kvalitativně odlišných, které vykazují různé stupně možnosti uchopení (rozumění) a z toho plynoucí možnosti reakce či odpovědí. Připomeňme si, že je to právě tato strukturovanost a její vzájemné vztahy, které stojí za vývojem a možnostmi překračování v podobě vzniku nových ontologických⁶² skutečností. Na tomto základě je zapotřebí plně rozvinout tematizaci stavu a proměny tohoto konceptu ohledně příchodu jednotliviny uvědomující si sebe sama, jednotliviny, jakou je člověk. Dřív než tak učiním, je nutné ještě přidat několik poznámek k Bondyho nynější pozici.

A. 3. 3. Nesubstanční ontologie jako klíč ke svobodě

Bondy odstraněním kategorie substance učinil z oblasti skutečnosti oblast ontologicky

62 Nikoliv ontologicky nadřazených (ve smyslu více reálných, či hodnotnějších).

reálnou a ontologicky nestrukturovanou, tudíž rovnoprávnou a svobodnou. Bondyho intence při zakládání a promýšlení nesubstanční ontologie směřovala vždy právě ke zesvěprávnění všech jednotlivin v rámci skutečnosti. Fakt, že za vznikem jednotlivin nestojí transcendentní a tedy autoritativní princip, ale sama aktivita jednotlivin jako aktivita ontotvorná a samovznikající, má za následek, že oblast skutečnosti je oblastí samozodpovědnosti. Jednotliviny jsou v prostoru svobody a odpovědnosti, jsou zároveň samy svobodné a odpovědné a jako takové mají otevřené pole pro kladení otázky významu vlastní existence a pro její zodpovězení a to v Bondyho myšlení není ničím jiným než hodnotovým, tedy etickým, tázáním.

A. 3. 3. 1. Bondy marxista II

Již výše bylo mnoho řečeno k vlivu marxistických myšlenek na Bondyho filosofii. Nyní je na místě se opět k tomuto tématu vrátit. Bondymu odstraněním substance z marxistického smýšlení zůstalo specifické rozumění dialektice, ale především se mu podařilo nastolit takovou ontologickou pozici, v níž by bylo možné realizovat to, co sám nejspíše na marxismu shledával za nejpodstatnější, a sice myšlenky o svobodě a emancipaci jako překonání odcizení člověka. Hlavní příčiny nesvobody člověka shledával Marx, jak lze vidět ve *Filosoficko-ekonomických rukopisech*, v oblasti odcizení věci, následně v sebeodcizení a rodovém odcizení, které mají všechny společný původ v soukromém vlastnictví. Marxova touha po navrácení svobody člověku se v posledku omezovala na řešení v oblasti společensko ekonomické.⁶³ „Zrušení soukromého vlastnictví je tedy úplnou emancipací všech lidských smyslů a vlastností.“⁶⁴ Ale „Svobodu, chce-li být Bondy důsledný, musí z roviny lidské, společenské převést do roviny ontologické.“⁶⁵ Bondyho humanismus se stává „humanismem“, lze-li to tak vůbec pojmenovat, ontologickým. Svoboda je dána celé ontologické skutečnosti, což však nemění nic na tom, že Bondymu šlo především o svobodu člověka a možnost hledání, ukládání a naplňování významu.

A. 4. Člověk v nesubstanční ontologii

Člověku je stejně jako všem jednotlivinám v nesubstančním ontologickém modelu vlastní ontologická reálnost a ontotvornost. V důsledku absence substance, či jakéhokoliv principu kategorii substance odpovídajícímu je celek skutečnosti oblastí svobody. Člověk je

63 Bondy tento přístup neodmítá a na mnoha místech svých spisů (různých žánrů) se na tyto Marxovy pozice odvolává a přijímá je za své. Za všechny budu jmenovat text *O globalizaci*

64 Marx, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Nakladatelství Svoboda 1978. Překlad. Jaroslava Pešková. Str.80

65 Jirásek, Ivo. *Nesubstanční ontologie Egona Bondyho*. Str. 108

svobodný.

Jak již bylo zmíněno, oblast ontologické skutečnosti je strukturovaná. Každé části jako jednotlivině samé a jako jednotlivinám v rámci dané části jsou vlastní určité „vlastnosti“ či specifika, která vykazují a které vznikly v rámci samovývoje. Tím nejtypičtějším specifikem pro oblast lidskou je rozumovost. Rozumovost umožňuje člověku klást si otázku po významu své existence, umožňuje mu skutečně využít (možná i zneužít) svobodu, která mu je ontologickou skutečností otevřena a tím je rozumovost kvalitativně nejvyšším, co doposud v struktuře ontologické reality samovzniklo.

Lidská rozumovost činí z člověka jednotlivinu, která je s to jednat a nikoliv jen „odrážet“ či reagovat na skutečnost ostatních jsoucen, tak jak tomu bylo na nižších úrovních struktury ontologické reality. Schopnost jednání, cíleného zaměření vlastní aktivity, je důsledkem možného poznání, které bylo rozpracováno pomocí konceptu slabé transcendence výše. Člověk je bytost, kterou nelimituje⁶⁶ její přirozenost v dané oblasti struktury reality. Člověk naopak může díky své rozumovosti tematizovat a poznávat vztahy a skutečnost ontologické reality, a tak cíleně určovat její směr. Role člověka v ontologické skutečnosti se tím stává velmi významnou, jelikož je pouze na jeho uvážení, jakým směrem a do jakých nových ontologických skutečností se má vývoj odehrávat.

Cíle ontologické skutečnosti vedené člověkem budou v přímém vztahu k hodnotám, které bude člověk zastávat. Vlastnost hodnototvornosti, která je typicky lidskou⁶⁷ vlastností, získá statut určující síly v rámci celku skutečnosti. To je však možné jedině proto, že z nesubstanční ontologie plyne, že ontologická realita jako celek i jako jednotliviny jsou bez hodnot – bez významu. Jen díky tomu se člověk může stát měrotvorným, hodnototvorným. Člověk bude skrze svou schopnost hodnocení porovnávat kvality vzhledem k tomu, čeho by rád dosáhl, a tedy vzhledem k tomu, co uzná za hodnotné. Světu a jednotlivinám v něm, přiřknuté hodnoty pak budou samozřejmě antropocentrické, nicméně to nezabraňuje tomu, abychom o nich mluvili jako o pravdách. Bondy k tomuto problému říká, že: „*Hodnocení má nezměrně hlubší význam: teprve hodnocením se orientujeme ve skutečnosti a to nejen pragmaticky, ale gnoseologicky a pravdivostně.*“⁶⁸ Hodnota jednotlivin před příchodem rozumné jednotliviny tkví pouze v tom, že o sobě nemají žádnou hodnotu, a tedy nic nebrání, aby tuto hodnotu jako ontologicky reálnou nabyly skrze lidskou hodnototvornost. Strukturovanost ontologické skutečnosti, která se vyvinula skrze dialektické vztahy,

66 V pozici člověka to není zcela přesné a určitý druh limitace stran biotu je přítomný, ale rozum jako mohutnost poznávací je ve velké míře již samostatná.

67 Bondy připouští možnost existence i jiných rozumných (hodnototvorných) bytostí, člověk nemusí být první ani jedinou oblastí jednotlivin, která má potenci a snad i snahu udílet hodnoty celku skutečnosti.

68 *Útěcha z ontologie*, strana 218.

dospěla do roviny, která se nachází nad ostatním světem jednotlivin v transcendenci a která určuje význam a další směr vývoje. Tato rovina je rovina rozumová, hodnotící, problematizující, tedy etická. Vzhledem k řečenému lze dobře porozumět tomu, co říká Milan Machovec o tom, že Bondy „*může vrátit marxismu jeho původní smysl: mobilizující program ‚měnění světa‘...*“⁶⁹.

To, že je člověk, či lidská rovina vůči ostatní ontologické skutečnosti v transcendenci, je tedy pochopitelné. Nicméně je nutné pozastavit se nad tím, zda jde o transcendenci v silném smyslu slova či nikoliv. Na první pohled by se mohlo zdát, že to, co Bondy upřel ontologické substanci, nyní vkládá do rukou ontologické skutečnosti člověka. Člověk, potažmo dost možná až jeho budoucí podoba (postčlověk)⁷⁰, se stává ontovládou jednotlivinou. Je tedy na místě tázat se, zda se člověk stává tím, co by bylo možné nazvat substancí. Odpověď není jednoznačná. Člověk rozhodně neupírá ontologickou realnost jsoucnům na nižších stupních struktury reality. Na druhou stranu se však stává vedoucím principem ukládajícím hodnoty a směr vývoje skutečnosti. Lze však namítnout, že člověk pouze potencuje a realizuje možnosti naplnění ontologické skutečnosti, která je jinak beze všech určení.

A. 4. 1. Hodnocení a hodnotovost

Hodnocení je aktivitou a to velmi specifickou, jak Bondy sám podotýká „*Hodnocení vynáší soudy o věcech a tím je intolerantní, ... má velmi blízko k násilí.*“⁷¹ Hodnocení jako pravdivostní orientace v ontologické skutečnosti je tedy dokonce druhem znásilňování skutečnosti, vštěpováním ji něčeho, co jí je vlastní až sekundárně a co ovlivňuje vztahy mezi jednotlivinami a jejich aktivitami. To však neznamená, že by to bylo v Bondyho očích něčím nepřírozeným. Předně v nesubstančním modelu je obecně mylné mluvit o něčem jako o přírozeném, jako správném, jelikož daném. Podíváme-li se například na biot⁷², který vykazuje určité „přírozené“ vlastnosti, uvidíme že jednou z nich je snaha o přežití, která je mnohdy závislá na zmocňování se (nutnost jíst, imunitní systém pobíjející infekci atd.) části ontologické reality. Podobně je to i s hodnotovostí, která je „*formou lidského*

69 Machovec, Milan. *Pozoruhodné dílo nové české filosofie*. str. 159

70 Termín postčlověk bude blíže popsán níže. Již na tomto místě nicméně musím upozornit, že Bondy sám s tímto termínem nezachází a se vši pravděpodobností jej ani neznal. Jedná se o termín, který jsem si pro budoucí podobu lidství vypůjčila od současné transhumanistické či extropiánské filosofie, která se v mnoha ohledech svými vizemi Bondyho pozici podobá, nicméně má zcela odlišný ontologický základ a v některých ohledech i odlišné důvody pro které by se transcendence člověka měla uskutečnit.

71 *Útěcha z ontologie* str. 217

72 Termín bios je Bondym užívaný termín a je ekvivalentní k tomu, co by bylo možné nazvat biologická rovina skutečnosti.

*zmocňování se a podřizování si světa*⁷³. Je proto velice podstatné jaké hodnoty člověk jednotlivinám určí. Hodnocením se proměňuje nejen náš obraz skutečnosti, ale také vztah k této skutečnosti a tedy i naše jednání vůči ní. Jak tedy člověk shledává co je „hodnotné“ a co nikoliv. Odpovědět lze pouze skrze plné porozumění tomu, kým člověk je.

A. 4. 2. Člověk jako nová ontologická rovina

Člověk je v rámci struktury skutečnosti něčím zcela novým⁷⁴ a odlišným. Nelze však opomenout jeho vznik, který se uskutečnil v rámci samopohybu ontologické reality. Člověk je bytostně spjat se svým původem v strukturálně nižších oblastech jednotlivin. Člověk je rozumný, ale je také živý. Život, který je člověku vlastní, je dědictvím, které mu umožnilo vůbec vzniknout. V lidské podobě je tedy život zároveň něčím současným i minulým. To, že je lidská úroveň odlišná od té pouze biologické, je dobře patrné na Bondyho slovech: *„lidé cítí odlišnost svého života od ostatních forem života, kladou si požadavky, které si jiní tvorové jiné úrovně nekladou.“*⁷⁵ Pro člověka je tím nejpodstatnějším požadavkem nalezení odpovědi na otázku po významu či smyslu jeho existence, kdežto na rovině biotu nelze tuto otázku vůbec klást: *„bios je definován metabolismem a generační reprodukcí.“*⁷⁶ Bios není oblastí problematičnosti ani hodnototvornosti. Člověk přesto specifika biotu taktéž vykazuje. Charakteristika biotu bezesporu platí i pro člověka, platí pro něj ale i „pravidla“ oblasti, do níž má teprve nakročeno, do níž ještě nemá plný a ucelený vhled, v níž se ještě plně „nezabydlel“ (ani nemohl), jímž je „prostor etiky“. To má za následek, že je člověk hraniční bytostí, která zakouší rozpolcenost a úzkost a že dokonce *„člověk již není perspektivně schopen žít biologicky vůbec.“*⁷⁷

A. 4. 3. Možnost transcendence na poli lidského života

Pro Bondyho je vidina lidského života založeného na principu biotu hrůzostrašná. A co hůř, je pro něj realitou, kterou zažíváme, kterou on sám osobně tak špatně nesl.⁷⁸ Život a jeho aktivity jsou v biotu omezeny a podřizeny pouze „slepému“ chodu reprodukce a

⁷³ *Útěcha z ontologie* str. 219

⁷⁴ To však nelze tvrdit s naprostou jistotou. Bondy předpokládá možnost existence i jiných uvědomělých, rozumových bytostí.

⁷⁵ *Útěcha z ontologie*, str. 229

⁷⁶ *Juliiny otázky, in: Juliiny otázky a další eseje* str. 34

⁷⁷ Tamtéž, str. 37

⁷⁸ To je patrné z mnoha míst jak v Bondyho filosofických, tak beletristických prací. Za všechny uvedu dva citáty: 1. „...nedokážu být pokorný vůči blbému a přitom tyranskému hovadu, jako je bios.“ 2. „Bios však nenávidím hlubokou metafyzickou záští, neboť ten mnou mlátí, až mě umlátí, a přitom mi svou blbostí nesaá ani po paty.“ str. 164 Bondy, Egon. Sklepní práce. Votobia 1997.

zajišťování života. Člověk, který se nalézá v oblasti biologické, je zároveň vůči ní cizí. Přesto ho tato oblast svazuje a znemožňuje mu plně transcendovat nad ostatní jednotliviny a určovat tak hodnoty a vývoj universa, jak tomu bylo postulováno výše. Hodnoty, které nyní člověk světu ukládá, jsou vždy biologicky zatíženy (život je dobrý, mládí je krásné, nemoc a smrt zlá atd.).⁷⁹ Člověk tedy má z rozumovosti vzešlou schopnost hodnocení, ale její užití je neadekvátní právě kvůli rovině či pomezí, na kterých se nachází. Rozumová bytost v podobě člověka je tedy bytostí, kterou je ještě nutné k plnému rozvinutí a uchopení ontotvornosti, ontovládnosti a etické skutečnosti transcendovat.

Oblast biologická vznikla dialektickým vývojem ústícím v negaci oblasti neživé, a tedy v transcendenci do oblasti kvalitativně odlišné - živé. Má-li být nově transcendována skutečnost biologická, musí se tak stát vyčerpáním možností dalšího vývoje v rámci této skutečnosti a její negací, která přinese novou kvalitu,⁸⁰ neslučující se s původními. A to je přesně situace, v níž se nachází člověk. Člověk je můstkem k plné transcendenci nad oblast biologickou do oblasti etické. Otázkou je, zda je člověk schopen této transcendence dosáhnout vlastními silami. Výše bylo řečeno, že v oblasti rozumovosti a hodnototvornosti si cíle a vývoj skutečnosti určuje daná rozumová bytost sama. Jak je to ale u bytosti, která je takovou jen napůl? Může ze své pozice postulovat možné cíle a hodnoty, které by měla ve formě postbiologické následovat? A i když má člověk do značné míry „*schopnost představit si, čeho chce nebo může dosáhnout, představit si neexistující*“,⁸¹ je nutné poznamenat, že postulovat něco, co je v oblasti kvalitativně odlišné od té naší, je velmi problematické. I když člověk, který je na rozhraní, snad již ze své pozice určitý druh vhledu může mít. K vyřešení těchto problémů snad pomůže, když znovu přihlédneme k výše uvedené Bondyho definici člověka. Člověk je jednotlivina sebereflektující a problematizující význam své existence. Člověk nežije pro obstarání svých biologických potřeb, i když jsou pro něj na této úrovni skutečnosti více než zásadní. Člověk hledá význam své existence a hledá skutečné hodnoty, v rámci nichž by mohl naplnit svoji existenci. Hodnoty, které nalézá na poli biologickém, jsou pouze hodnotami „nepravými“.

79 Jednání založené na hodnocení biologického jako je například pozitivní hodnocení reprodukce se ukazuje mnohdy Bondymu jeho slovy „perverzní“ a o mnoho horší než je jednání nereflektované, jednání pouze biologické. Dobrým příkladem toho je právě rození dětí, které je vždy shledáváno jako pozitivně hodnotné, i když v rozumové reflexi například člověk dobře ví, že svět bude „*čím dál horším a krutějším peklem...Tady žádné omlouvání se biologičnem a biologickými pudy tzv. rodičovskými nepomůže: neboť prohlašuje-li člověk o sobě, že je něco lepšího, tj. morálnějšího a rozumnějšího než zvíře, pak musí umět prokázat svou etiku i rozum právě proti duchaprázdnému biologičnu. Nedokáže-li to, pak nemá právo chtít se považovat za něco, či někoho kvalitativně odlišného od slanečka.*“ Bondy, Egon. *Sklepní práce*. Votobia 1997. str. 44

80 Již nyní víme, že půjde o kvalitu, která má základ v rozumovosti.

81 *Útěcha z ontologie*, str. 210

Pojmenováváme je tak, protože vznikají procesem hodnocení, ale ten se z této pozice a vůči této oblasti vůbec nemá vztahovat.

Rozumovost, hodnotovnost, nesamozřejmost, to vše jsou typicky lidská specifika a základ pro vytvoření prostoru etiky, který nelze na lidském poli plně rozvinout. To lze až v oblasti a z perspektivy postlidské, nebiologické.

Nicméně to, zda jednotlivina postčlověk vůbec kdy vznikne, je v rukou člověka. Transcendenci musí učinit on. Pakliže to nelze přímou explikací hodnot a cílů postlidského jsoucna a jejich naplňováním, jakousi přímou transcendencí, musí tak člověk činit neustálou snahou o odbourání limitů, které mu brání svoji racionalitu a hodnotovnost naplňovat a rozvíjet. „*Sebeuskutečňováním člověka jako člověka je současně zákonitě překročením a sebenegováním člověka jako součásti biologična, a tím i překročením, dialektickým negováním biologična vůbec.*“⁸² Člověk by měl pracovat na těch stránkách své lidskosti, které již nelze považovat za biologické a tím transcendenci uskutečňovat a rovněž tak naplňovat svůj význam. Pakliže jej právě zde shledá za hodnotný a tedy skutečný.

A. 4. 4. Další podmínky možnosti transcendence

Lidská transcendence do oblasti nebiologické, postlidské, je podmíněna dalšími faktory, které je zapotřebí zmínit. Prvním z nich je společenské prostředí otevřené pro socializaci člověka, která je v Bondyho chápání podstatnou podmínkou pro svobodné a odpovědné sebeprosazování. Nesmí jít však o společnost, která by byla normativní, třebaže by sebelépe fungovala a zajišťovala člověku „blaho“ ve formě materiálního zajištění atd. Socializace je možné dosáhnout jedině tehdy, kdy bude dosaženo společnosti navzájem rovných a svobodných lidí vzhledem k jejich individualitě. Každý člověk takové společnosti může jednat dle vlastního porozumění a rozhodnutí. Bondy v textu O globalizaci z roku 2005, který tedy svojí datací spadá až mnoho desítek let později než je „rané období“ říká: „*Chceme vytvořit prostředí, ve kterém bude vztah člověka k Univerzu ten nejpřirozenější a nejbezprostřednější, kde bude moci přijímat to, co mu Universum dává. Takové prostředí už bude motivovat člověka k pohybu směrem k Proměně.*“⁸³ Bondy samozřejmě touží po společnosti bezproblémově fungující, ale podstatnější pro něj je společnost, která nechá člověka jeho svobodě a vztahu ke skutečnosti. Jedině z této pozice socializace se člověk může svobodně věnovat lidským aktivitám a dokonce jedině z této

82 *Juliiny otázky*, in: *Juliiny otázky a další eseje*, str. 54-55

83 Bondy, Egon. *O globalizaci*. Nakladatelství L. Marek 2005. str. 10

pozice „pozná poprvé až na dno svůj druhový problém: „*nesamozřejmost své vlastní druhové existence a její vnitřní nutnost vytvořit svůj smysl a najít k tomu cesty.*“⁸⁴ Umožnění hledání těchto cest je umožněním sebepřekračování člověka. Společnost, z níž bude moci člověk vzejít jako socializovaný je společnost založená na komunismu. Bondyho marxistické intence, jak již nyní musí být s naprostou jistotou zřejmé, nespočívají v dosažení komunismu jako finální mety. „*Fišerovi je komunismus účelný ne sám o sobě, ale z hlediska ontologicky i axiologicky vyšších cílů, tkvících v rázu samotného ,bytí o sobě*“⁸⁵

Již několikrát bylo zmíněno, že člověk může plně rozvinout své lidské, tedy rozumové, stránky za předpokladu, že bude „žít“ nebiologicky. S tímto faktem přichází další z podmínek pro transcendenci člověka, jíž jsou vědecko-technické možnosti. Bondy si představuje budoucí podobu člověka jako umělé. Je proto zcela pochopitelné, že lidstvo musí dospět do určitého stádia vývoje svých vědecko-technických dovedností, aby byl s to člověku (postčlověku) tuto podobu umožnit. Bondy si je vědom, že doposud nejsme na takové úrovni, abychom mohli otevřeně říci, jaká podoba to bude a jak v ní bude člověk jako postčlověk „uchycen“. Teorizuje ale tak, že by snad mohlo být možné, člověka uchopit pomocí konceptu informace – dat, a ty do patřičného nosiče přenést. Možnosti umělé podoby postčlověka budou závislé právě a hlavně na tom, co má být v této budoucí podobě z člověka zachováno. Další teoretizování nad možnou umělou podobou člověka tedy není na místě dále rozvíjet. To se stane pro člověka skutečným tématem, až tehdy, bude-li mít jasnou koncepci vize postčlověka.

Samopohyb ontologické reality, který lze nazvat vývojem, došel do stádia, kdy je možné od člověka očekávat jeho další vývoj. Samotné rozhodnutí je etickým aktem. Nejde v žádném případě o to, že bychom byli ve vztahu určité závaznosti vůči nutnosti dalšího vývoje. Kdyby tomu tak bylo, pak bychom se museli nacházet ve skutečnosti založené na transcendentní kategorii substance. Rozhodnutí pro naplnění dalšího stupně vývoje je etickým aktem právě proto, že je v něm zhodnocován a shledáván buď jako hodný, či nehodný naplnění. Člověk se nemusí bát, že se odmítnutím této možnosti dopouští nějakého „hříchu“. Nicméně by měl reflektovat, co by z odmítnutí pro lidstvo plynulo. Lidé by zavřeli oči před ontologickým kontextem, ve kterém se nacházejí, odmítli by svobodu a možnost nalézt význam své existence. A jak je patrné z již řečeného, jen velmi těžko by nesli svoji situaci jako „lidský úděl“.

84 *Juliiny otázky*, in *Juliiny otázky a další eseje* str. 70

85 Machovec, Milan. *Pozoruhodné dílo nové české filosofie*. 160

A. 5. Vize Postčlověka

Postčlověk je zatím pouhou vizí možné podoby budoucí jednotliviny, do níž by člověk mohl transcendovat. Chceme-li si vytvořit přesnější obrázek této vize, je nutné přemýšlet o tom, co již bylo o člověku řečeno, především z hlediska toho, co ho limituje a co ho naopak činí takzvanou hraniční bytostí. Půjde totiž právě o potencování těch lidských specifíků, které byly shledány za nebiologické, kvalitativně nové a jako takové otevřené pro možné další rozvíjení.

A. 5. 1. Lidská specifika

Obecně lze říci, že Bondy sumu těchto specifíků, či vlastností, nazývá rozumem. Co však lze u Bondyho pod termínem rozum myslet, není tak jednoznačné, jak by se mohlo na první pohled zdát. Je to bezpochyby dáno tím, jak je s tímto termínem běžně nakládáno. Jako například s druhem myšlenkové mohutnosti, díky které se do značné míry pravdivostně orientujeme ve světě ve smyslu - „to či ono dává či nedává rozum“. S ohledem na to, že Bondy zvolil jako jediný možný přístup k posuzování skutečnosti a promýšlení ontologické reality právě rozum v tomto duchu, je nejlepším důkazem toho, že lze rozumu v tomto smyslu bezpochyby rozumět. Omezovat se však pouze na tento charakter rozumu by bylo mylné.

Rozum v Bondyho myšlení vystupuje rovněž jako cosi, co stojí za sebereflektující schopností člověka. Člověk nejen, že si je vědom sám sebe, to je bezpochyby i mnoho dalších živých tvorů, ale člověk se k sobě může právě jako k sobě vztahovat a tedy si sebe nejen uvědomovat, ale také tematizovat a reflektovat. Zde rozum vystupuje jako vztah transcendence v slabém smyslu slova nikoliv k jinému, ale k sobě samému. Člověk je takto bytost sebereflektující, ontoreflektující a především problematizující význam své existence. Rozum je takto původce hledání významu existence u člověka a potenciálně u jakékoliv bytosti obdařené rozumem.

S řečeným úzce souvisí další oblast, kterou lze zařadit mezi rozumové akty, a tou je schopnost hodnocení. Hodnototvornost je umožněná charakterem ontologické skutečnosti, který dovoluje určovat hodnoty jako ontologicky reálné a pravdivé. O hodnocení a hodnototvornosti bylo již podstatně řečeno výše, zde je zapotřebí zdůraznit, že hodnocení je aktem jednání, které je v základu etiky. Hodnocení shledává či neshledává určitou skutečnost významnou, hodnotnou jakožto dobrou.

Všechny vyjmenované oblasti, v nichž se rozum realizuje a z nichž mu lze rozumět lze sice

takto separátně tematizovat, ale je podstatné mít na paměti, že jsou spolu úzce svázané a ne náhodou jsou uchopeny jedním termínem. Rozum je aktivita nabývající rozličných projevů. Projevy této aktivity mohou mnohé prozradit o budoucí podobě člověka – postčlověka, budou-li promýšleny v intencích, které implikují samy o sobě bez zatížení biotu.

A. 5. 2. Postlidská racionalita – vize prostoru etiky

Čistý biologičnem nezatížený rozum by byl postlidským specifíkem. Přijmeme-li nyní možnost, že postlidské jednání by bylo určováno, ale i realizováno právě a pouze intelektuální činností, uvidíme, že je zapotřebí vymezit oblast, v níž by se takto rozum realizoval. Z výše zmíněného lze odvodit, že by mělo jít o oblast, v níž by postčlověk nalézal a uskutečňoval význam své existence. Půjde o oblast jemu skutečně vlastní a určující, o oblast rozumovou. Ještě lépe řečeno o oblast prostoru etiky. Název „prostor etiky“ Bondy sám používá jen minimálně a často se uchyluje k různým opisům tohoto termínu. Já jej nicméně budu používat výhradně, a to z toho důvodu, že dle mého názoru nejlépe odpovídá tomu, co je pro danou oblast skutečnosti opravdu podstatné. Termín „oblast rozumu“, který by bylo taktéž možno použít, by mohl vyznívat neadekvátně vzhledem k tomu, co je z Bondyho vize postčlověka vyvoditelné, a nepokryl by celou škálu projevů, v nichž se může rozum realizovat. Rozum by mohl být považován za pouhý logický kalkul, či oblast jasnou a bezproblémovou. A takový prostor etiky jistě není. V Bondyho pojetí s rozumem, a se sebereflexí naopak přichází nesamozřejmost a zpochybňování. „*Otevírá se tu právě onen prostor problémovosti, nesamozřejmosti a hodnotovosti...*“⁸⁶ Prostor etiky či spíše teprve jeho vize je prostor či oblast ontologické skutečnosti kvalitativně odlišné od oblasti biotu. A jestliže bios byl charakterizován metabolismem a generační reprodukcí, byl oblastí těchto automatických a jasných mechanismů, pak prostor etiky je charakterizován právě nesamozřejmostí, problematičností, hodnotovostí, svobodou, zodpovědností, rizikem a „*tedy v základu prostorem racionální uvědomělosti intelektuální v precizním slova smyslu.*“⁸⁷

Prostor etiky je taktéž prostorem perspektivy. To jednak plyne z povahy skutečnosti, kterou lze popsat nesubstančním ontologickým modelem, ale dále to plyne z povahy samotného prostoru etiky. Postčlověk otevírající tento prostor a realizující se v něm bude moci nalézat svůj význam existence a bude se tak moci navrátit k ontologii, které mu v

⁸⁶ *Juliiny otázky*, in: *Juliiny otázky a další eseje*, str. 67

⁸⁷ Tamtéž, str. 73

oblasti člověka sice nebylo skryto (nebyl/o, kdo/co by mu jej skrýval/o), ale bylo mu odepřeno. Člověk ve své ontologické skutečnosti neměl oblast, v níž by existoval jako on sám, v níž by byl ontologicky ukotven. Poutaly ho dvě oblasti, do kterých ani do jedné „nezapadal“, v nichž byl pouze mezičlánkem, pro který je charakteristické pouze jeho „hraniční postavení“. V této pozici se ontologická ukotvenost hledá jen velice těžce (byť je to možné⁸⁸), vzhledem k tomu, že člověka jako kdyby „volaly“ či „povolávaly“ obě oblasti ontologické skutečnosti. V tomto smyslu je možné rozumět prostoru etiky jako „návratu“ k ontologičnu a k prostoru, který má pro rozumnou bytost perspektivu, v níž se může realizovat a dále rozvíjet nové oblasti skutečnosti.

A. 5. 3. Prostor etiky - bližší specifikace postčlověka

Výše byla popsána typicky lidská nebiologická specifika, přičemž bylo řečeno, že právě promyšlením nad jejich podobou potencovanou a emancipovanou nad bios, lze nejlépe spatřit vizi postčlověka a tedy i prostoru etiky, který postčlověk zakládá. Nyní se k tomu tématu vrátím, i když jsem se od něj ve skutečnosti ani na moment nevzdálila.

Každá rozumová činnost je aktivitou! Aktivita je počátkem vzniku nového, ontologicky reálného, jako taková je aktivita rozumová například ontotvornou aktivitou oblasti hodnot. Ale nejen to, veškeré intelektuální aktivity, které mají před sebou otevřený prostor perspektivy, v němž se mohou realizovat, umožňuje realizaci v mnohem více oblastech než je jen hodnototvornost, která je však primární, jelikož skrze ni se určuje, „co stojí a co nestojí za snahu“. Jako hodnotné snahy intelektuální aktivity jistě stojí samotná aktivita poznávání. Jen skrze poznání se intelekt může orientovat ve skutečnosti a dále tak cíleně určovat směr svého jednání – myšlení. Myšlení jako aktivita transcendence k ostatním jednotlivinám je poznáváním. Člověk mohl rozumět – „poznávat“ jak intelektuálně transcendencí (vzhledem – „pojmotvorným poznáváním“) do pozice jiné jednotliviny, tak i biologicky – pocitově, zkušenostně – jako jiní příslušníci oblasti biotu. Podstatné je však lidské rozumění jako poznávání ve smyslu transcendence do pozice jiné jednotliviny, jenž by bylo v Bondyho myšlení snad možno identifikovat s poznáním pojmotvorným, které Bondy explicitně tematizuje a o němž říká, že se člověk „nemůže identifikovat s předměty svého poznání, nemůže být dosaženo nikdy absolutní kongruence mezi předměty a pojmotvorným poznáním,...ale pro aktivní činnost postačuje znát systém vztahů, aniž musí znát absolutní identitu předmětu, které ve vztazích vystupují.“⁸⁹ Poznání je specifickým

88 Je možné nalézt svoji ukotvenost právě jako mezičlánek, který má být překonán.

89 Tamtéž, str. 77

druhem transcendence jako činného vztahu k jinému, je vzhledem do pozice druhých jednotlivin a jejich vztahů. Aktivita jako jednání, tedy uvědomělá aktivita souvisí úzce s tímto vzhledem, s touto transcendencí, jelikož na jejím základě je tato aktivní tak, a ne jinak. Poznání umožňuje specifickou odpověď specifický projev aktivity. Člověk nejednal jen na základě rozumového poznání, ale zároveň na základě „poznání“ biologického. Postčlověk by měl jednat – myslet pouze na základě rozumového poznání. Postčlověk ale není statickou skutečností, která skrze svoji racionálnost nahlíží vztahy a skutečnost ostatních jednotlivin a sama se jich neúčastní. Poznání je aktivním specifikem, které nejen poskytuje materiál pro samotnou aktivitu myšlení, ale zároveň vstupuje do rozličných vztahů s ostatní ontologickou skutečností. Poznáním se vytváří myšlení „půda“, na které a skrze kterou se realizuje. Nicméně poznání samo nemá jen charakter přijímání „dat“ k dalšímu zpracování. V Bondyho vizi lze porozumět poznání jako něčemu, co je právě samo intelektuálně činné a jako takové hodnotné. Hodnotovost ve své činnosti hodnotí poznanou skutečnost, čímž ji proměňuje a sama sebe jako takovou musí zhodnotit a seznat za hodnotnou, stejně jako musí seznat za hodnotné poznání. Hodnota poznání v prostoru etiky je o to patrnější, když uvážíme, že jde o aktivitu ryze intelektuální, která je pro prostor etiky tím nejvýznamnějším a nejspecifičtějším. V tomto světle je snadnější porozumět i tomu, proč v Bondyho beletristické *Nepovídce*⁹⁰ artificiální bytosti (postlidé) shledávají lásku k poznání za tak podstatnou, ne-li určující pro jejich existenci. Postčlověk prahne po poznání, ale především po poznání jako samotné intelektuální aktivitě, které si cení více, než samotného výdobytku – poznatku.

Intelektuální aktivita se ale neomezuje na oblast poznávající skutečnosti a jejich vztahů, i když je v každé postlidské aktivitě nějak přítomná. Šířka pole, na němž Bondy rozumí racionalitě, nám ukazuje, jak široké může být i pole rozumové aktivity. Ta může nabývat rozličných intelektuálně tvořivých podob, z nichž povstávají nové ontologické skutečnosti. S příchodem postčlověka není zavedena jednotná racionalita všem postlidem společná – už vzhledem k různě zaujímaným perspektivám musí postlidé zaujímat i rozličné vztahy ke skutečnosti. Prostor etiky je prostorem vzájemného dialogu, hledání a naplňování intelektuálních dispozic.

V tomto smyslu se *„dobrodružství poznání může stát stejně bohatým zdrojem uměleckého napětí a uměleckého vyjádření jako sexus nebo biologický boj.“*⁹¹ Bondy tvořivost intelektu se může projevovat i uměním, které ovšem nebude odpovědí či vyjádřením skutečnosti

90 Bondy, Egon. *Nepovídka*. Nakladatelství „Zvláštní vydání...“ 1994

91 Tamtéž, str. 110

biologické, ale postbiologické, intelektuální. Umění či umělecké dílo na rovině lidské Bondy považuje za jednu z poznávacích mohutností (spolu s vědou a dialogem). Nicméně umění je na této rovině vždy aktivitou biologicky více či méně podmíněnou, a i když přiznává, že lidské umění je „*samo o sobě grandiózním kvalitativním obohacením veškeré kosmické skutečnosti...*“,⁹² není ještě skutečnou odpovědí, ani pokusem o odpověď na otázku po významu existence. Což v podobě nebiologické umění jistě je.

Lidské umění, lidské tvůrčí dílo nemá otevřenou perspektivu, skutečnost je v něm ztvárněna v určité podobě a celistvosti. Člověk, který jeho tvořením „rostl“, tento růst do díla nepromítá a dílo jej nevypovídá. „*Dílo a práce jsou jenom - v nejlepším případě – vedlejším derivátem „růstu“ a velmi často se přihází, že vnitřní růst a zdokonalování člověka probíhá bez vytváření jakéhokoliv vnějšího viditelného díla či úsilí o dílo...*“⁹³ Umění a tvůrčí dílo nacházející se v oblasti prostoru etiky by mělo mít odlišnou podobu. V této podobě by se naopak samotný myšlenkový „růst“, individuální uchopení skutečnosti z nové perspektivy vypovídat měl. O konkrétní podobě uměleckého díla nebo nosiči, který by byl s to konkrétní kvality zachytit a aktivně předat, lze jen spekulovat, a i to je obtížné. Umělecké dílo by mělo být zachytitelné, pochopitelné a tedy otevřené pro jednotlivé postlidi, pro jejich aktivní přístup. Umělecké dílo by mělo být projevem intelektuální aktivity jednotliviny, které by tuto aktivitu vypovídalo a umožňovalo reakce stran dalších jednotlivin. Tím by mohl být rozehráván další samovývoj v rámci ontologické skutečnosti. Význam, který bude v prostoru etiky nalézán a naplňován, nebude pro jednu stanoven a v tomto duchu definitivně naplněn. Problém významu existence bude neustále znovu a znovu otevírán a nově promyšlen a realizován. „*Bude nadále předmětem úsilí a zápasu.*“⁹⁴ A k tomu může mimo jiné přispět i umění jako specifická, tvořivá, kreativní aktivita, která se bude projevovat dle toho, co se v ní konkrétně vypovídá. Umění by mělo být do značné míry charakteristické, i výpovědí o tom, kdo jej původně myslel a původně vypovídal, tedy mělo by „ztělesňovat“⁹⁵ určitou skutečnost (pravdu) daného postčlověka. Jeho perspektivu vztahů a úsilí, kterého dosáhl. V každém uměleckém díle je nějak obsažena individualita jednotlivce, který dílo vytváří, a to i v uměleckém díle lidském. Člověk si však v Bondyho myšlení ponechává podstatnou část vycházející z práce na uměleckém díle pro sebe – nesdílí ji. Lidské umělecké dílo jakoby jen sekundárně odráželo to skutečně podstatné. Nelze říci, že umělecké dílo lidské je čímsi zcela bezcenným, a jsem si jista, že si toho byl

92 *Útěcha z ontologie*, str. 261

93 *Sklepní práce*, str. 71

94 *Juliiny otázky*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 110

95 Ztělesňovat je užito v uvozovkách vzhledem k tomu, že nelze vědět, zda umění bude mít matérii a pokud ano, jaké podoby. Lze předpokládat, že vždy specifické dle druhu vypovídajícího se.

vědom i Bondy, a dílu rozuměl jako aktivitě podněcující myšlení. Chtěl však zdůraznit, že má-li být umělecké dílo tvůrčí – tedy má-li být tvůrčí nejen o sobě a pro sebe, ale rozehrávat již zmiňovanou aktivitu a další vývoj tvořivosti, je podstatné, aby toto poselství bylo sdílené. Sdílí-li se ve skutečném (postlidském) uměleckém díle jeho poselství, jeho individuální projev skutečnosti a individuality daného postčlověka, je zcela adekvátní se domnívat, že samotný postčlověk jako specifická jednotlivina se všemi svými vztahy může být chápána jako umělecké dílo. Tomu by odpovídalo i to, že kritika vůči lidskému uměleckému či tvůrčímu dílu byla nasměrována také na jeho statičnost a ucelenost. Postčlověk je rozhodně otevřeným vztahovým polem, v němž se odehrává hledání a odpovídání si na význam existence v závislosti na interakcích do nichž vstupuje, jimiž specificky rozumí a na které odpovídá, čímž opět otevírá prostor pro reakce a odpovědi dalších jednotlivin.

To, zda by bylo zachováno umělecké dílo jako samostatné dílo nebo jako například dílo, které má estetickou hodnotu, nevíme. Otázkou totiž je, zda je vůbec možné v prostoru etiky, kde mají lidé uměleckou podobu uvažovat o něčem, jako je estetická hodnota? A co potom zůstává v uměleckém díle uměním? Proč jej nenazývá jinak? Jedna z možných odpovědí na tento problém tkví snad v samotné tvořivosti umění. Umění je aktivně tvořivé na rozdíl od poznání, jehož aktivitu sice nelze popřít, která však v podstatě nevytváří nic nového. Uměním se ale vytváří nová skutečnost, která je stvořená a tedy umělá. Umění jako tvořivá, jedinečná aktivita otevírá možnosti pro další nejen tvořivé aktivity a tedy vývoj. To, zda lze umění skutečně pochopit z této perspektivy, je otázkou, a pravdou zůstává, že Bondy k tomuto tématu a mnoha dalším tématům vystupujícím z konceptu prostoru etiky mnoho ve svých filosofických textech neřekl. Je to nejspíše i z toho důvodu, že jde o otázky, na něž lze s jistotou jen stěží odpovědět, vzhledem k omezenosti našeho lidského vhledu do prostoru etiky. Na tomto poli, jak jsem doposud činila, lze pouze teoretizovat.⁹⁶

Nyní je pro naši úvahu podstatné to, co se vzhledem k tématu uměleckého díla ukázalo, a sice, že osobní růst, který na poli lidské skutečnosti vytváří derivovaně umělecké dílo, je sice podstatným, ale není nejdůležitějším. Ukazuje se, že možnost předání a sdílení výsledků vlastní aktivity jako základ pro další potencování samovývoje skutečnosti, je důležitější, hodnotnější. V tomto světle lze rozumět i tomu, proč si Bondy také tolik cení dialogu, který dle jeho názoru „rozehrává dialektiku chyb a opravy“. Z Bondyho vize je tak

⁹⁶ Bondy ve svých filosofických textech nepojednává žádnou jasnou vizi podoby uměleckého díla, nicméně v textech beletristických, konkrétně v textu *Bezejmenná* s jistotou popisuje, že umělecká bytost „Milují umění. Mají ten nejvyšší estetický cit, který jsem kdy viděl.“ Zvláštní vydání....2001 str.122

možné vypořádat, že přikládá velkou váhu dvěma aspektům. Na jedné straně samotnému vývoji skutečnosti ve smyslu nabývání vyšších kvalitativních rovin. A dále přikládá váhu nikoliv jen osobnímu růstu, jako růstu společnému, druhovému. Toto jsou velmi kontroverzní a zásadní pozice pro správné porozumění nejen prostoru etiky, ale celé Bondyho filosofické intenci. Je proto zapotřebí je umět správně interpretovat. Bylo by totiž mylné myslet si, že Bondy zastává názor, že nejhodnotnější, a tedy pro aktivitu postlidí určující „etickou normou“ je kvalitativní proměňování a navyšování skutečnosti. Bondy by pak zastával pozici amerických transhumanistů extropiánského hnutí. Ti mají, jak již bylo výše zmíněno v poznámce pod čarou, podobné vize jako Bondy, nicméně zastávají zcela jinou ontologickou pozici. Bondy v proměňování a kvalitativním navyšování možností skutečnosti vidí pole, na němž se postčlověk může realizovat jako rozumová jednotlivina problematizující a hledající svůj význam. Navyšování extropie je projevem postlidské aktivity, která je především významná, jelikož skrze ni a v ní se postčlověk realizuje. Samotné „navyšování extropie pro navyšování extropie“ v nesubstanční ontologii nemůže zaujímat místo. Navyšování extropie samo o sobě význam nemá. Význam mu ukládá až člověk (postčlověk) tím, že jej shledá za hodnotný vzhledem k seberealizaci. A i když Bondy nejdříve hovoří o potřebě sledování „ontologického řádu“ jako řádu vytvářeného dialektickým samopohybem, který vede ke vzniku kvalitativně nového, nabádá k tomu především člověka, který se nemá nechávat ovládat principy bioty. Člověk má na místo toho učinit etické rozhodnutí, odmítnout bios a přijmout směr vývoje samopohybu ontologické reality, v níž se člověk může stát svobodným a – jak již bylo zmíněno – „ontologicky ukotveným“.

Význam druhového vývoje lze interpretovat podobně a dokonce s již řečeným úzce souvisí. Ukládání větší váhy růstu druhovému než růstu osobnímu poukazuje na to, že jedině skrze druhový vývoj se může vyvíjet a seberealizovat jedinec. Postlidé jako druh vzájemným dialogem, uměním a dalšími intelektuálními aktivitami utváří pole pro seberealizaci jedince. „...*kdyby u individuí navázaných na biologickou formu existence, žijících na postbiologickém stupni vývoje, byla vytvořena možnost předávat dosažené poznání druhým individuí. Teprve pak by ten, kdo usiluje o osobní spasení a osobní dokonalé poznání apod., razil opravdovou cestu i pro všechny ostatní a jeho úsilí by bylo smysluplné, a nikoliv prostě egocentrické.*“⁹⁷ Z tohoto důvodu lze pokládat druhový vývoj a možnost jeho sdílení za hodnotnější. I když myšleno do důsledku jeho hodnota je odvislá od toho, k čemu má „sloužit“, tedy odvozená od hodnoty konkrétní, osobní postlidské

97 *Sklepní práce*, str. 76

seberealizace, která se tak stává navzdory řečenému hodnotnější a uskutečnitelná. Nejlépe však shledat hodnotu osobní a druhovou jako ambivalentní.

Hodnota lidského překroku a sama hodnota důvodu postlidského překroku v nalezení smyslu a sebe-ukotvení v ontologičnu je však antropocentrická či postantropocentrická. Bondy na mnoha místech takřka celé jeho filosofické práce apeluje na to, aby člověk zaujal namísto antropocentrického postoje postoj ontocentrický. Tomuto apelu bude možné plně porozumět nejspíše až v kontextu dalších oddílů. Cítím však povinnost jej zde alespoň zhruba nastínit. Není tajemstvím, a domnívám se, že i ze zde tematizovaných částí Bondyho práce je zřejmé, že Bondymu šlo o to, nalézt pro člověka v ontologičnu místo, v němž by se „cítit být doma“. Antropocentrická intence jeho práce je zcela jistě prokazatelná a více než podstatná. Nicméně etický rozměr člověka, potažmo postčlověka, který ještě bude v obrysech nastíněn níže, je etikou, která reflektuje i ostatní jednotliviny skutečnosti. Postčlověk by měl chtít to, aby se i ostatní jednotliviny „cítily“ v ontologické skutečnosti „jako doma“. Díky tomu je prostor etiky prostorem zaujímaným ontocentrickou pozicí. Dále je však ontocentrická pozice zaujímana z pohledu přijímané skutečnosti, tak jak se aktivitou jednotlivin vyvinula a vyvíjí, jako skutečnosti, ve které má člověk, popř. postčlověk své místo. Člověk realizuje a potencuje možnosti, které se mu v ontologičnu otevírají, ale je přitom vědom této své situovanosti v něm, což nakonec jedině může vést právě ke vztahu k ontologičnu jako k tomu, kde se lze „cítit být doma“.

A. 5. 4. Etika v prostoru etiky

Prostor etiky byl doposud tematizován především vzhledem k jeho zakládajícímu činiteli, jímž je postčlověk. Nyní je na místě se ještě jednou a blíže podívat na samotnou etiku, která je pro prostor etiky určující.

Prostor etiky by měl být prostorem určeným opravdovou etikou. Za nepravou etiku Bondy považoval etiku vyrůstající z jakékoliv substanční ontologie. Etika substanční se vždy odvolávala na věčnou skutečnost sídlící v transcenci, byla v ní založena, a sama o sobě tak měla neměnný charakter. Zde mají původ všechny etické apriorní kategorie, morální zákony. Ale v nesubstanční ontologii „hodnoty nelítají někde v imaginárně (v imateriálně) a nejsou preexistentní jako platónské ideje.“ Hodnocení a z něho odvozené hodnoty mohou vznikat jedině v ontologicky svobodné skutečnosti, ve skutečnosti, kterou lze popsat nesubstanční ontologií. A to jen tehdy, když kvalitativní vývoj skutečnosti dospěje do roviny, pro niž je charakteristická rozumovost. Do této roviny částečně dospěl již člověk, jenž vykazuje hodnotící charakter, který však na poli biologickém není skutečně

etický, ale poplatný biotu. Opravdová, postlidská etika by měla být etikou čistě intelektuální, hodnotovou, nesamozřejmou a problematizující. V jejím jádru by mělo spočívat úsilí o vydobytí smyslu své existence. V úsilí postčlověka o dosažení vlastního významu se pro něj otevírá volné pole působnosti. Jak by mělo být již z řečeného patrné, tato perspektiva však nebude polem pro pouhé vytyčení svých osobních cílů a jejich až sobecké naplňování bez zřetele k ostatním. Bondy k tomuto zároveň říká, „že *nesubstanční ontologie nemůže být v oblasti etiky jakousi výzvou „Dělejte si co chcete“*“.⁹⁸ Svoboda by sice tento „anarchismus“ umožňovala, ale svoboda není to jediné, co se v perspektivě nesubstanční ontologie postčlověku otevírá. Je to zároveň riziko a odpovědnost. Člověk má svobodu dělat si to, co chce, ale měl by dělat to, co skutečně shledá jako hodnotné. Jinak riskuje, že ztratí schopnost hledat a naplňovat význam vlastní existence.

Jakékoliv jednání v prostoru etiky je jednáním, v němž postčlověk nese aktuální zodpovědnost a v němž zároveň posuzuje a ověřuje jím přijaté hodnoty a normy. Postčlověk by měl být neustále otevřen kritickému dotazování se na svá vlastní stanoviska. „*Lidé mohou s hlubokou etickou upřímností docházet k různému*“.⁹⁹ I proto pozice svobody a zodpovědnosti vede k potřebě vzájemné konfrontace s ostatními, ke vzájemnému dialogu, popsanému výše.

Zodpovědnost, kterou postčlověk ve svém jednání pociťuje, není totožná s tím, co člověk pociťoval vůči svému jednání v substančním ontologickém modelu. Člověk jednal vždy s vědomím odměny či trestu dle výsledku jeho počinů. Postčlověk není motivován či zastrášován těmito aspekty, nad nimiž má leckdy navíc moc pouze transcendentní skutečnost. Postčlověk je zodpovědný za výsledky svého jednání. Pokud udělá chybu, výsledek jeho aktivity je negativní, může to mít velmi významné a dalekosáhlé následky a důsledky, které však nebudou trestem. Postčlověka, který za ně byl odpovědný, se bezprostředně ani nemusí dotknout, přesto je za ně a sám za sebe skrze ně budoucnosti a všem ostatním odpovědný. Postčlověk je odpovědný za budoucnost nejen individuální, ale společnou rodovou. Postlidské chyby se dotýkají samotné možnosti hledání a naplňování vlastního významu, mohou tak například svést na scestí jednu z možných linií poznávací myšlenkové aktivity.

Chyby jsou nicméně přirozeným výsledkem jednajících aktivity postčlověka. Rozum na postlidské rovině prostoru etiky je sice nezávislý na biologickém, má mnohem větší možnosti v oblasti poznávané skutečnosti a v jiných oblastech, ale není neomylný. Má se

98 Tippelt, Hynek. *Zrušení filosofie nesubstanční ontologii. Psychoanalytický smysl nesubstanční ontologie*
Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii>

99 *Juliiny otázky*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 100

nicméně snažit jím být, což je možné jedině skrze zodpovědnost a vzájemné porozumění v konfrontaci, tedy skrze opravu. Toto je velmi podstatné nejen pro lidské hledání a naplňování významu své existence, ale i pro celek skutečnosti, uvědomíme-li si, že postčlověk je potenciálně bytostí ontovládnu. Postčlověk má možnost svoje hodnoty vkládat do veškeré ontologické skutečnosti a jako ontotvorný a ontovládny prvek je činit skutečnými a tedy i závaznými.

Kategorie podstatné snad pro každou etiku jsou v Bondyho nesubstančně podložené etice relativizovány. Termíny jako je dobro a zlo Bondy takřka neužívá a když, tak především v popisu etiky lidsky biologické či substanční. Znamená to, že nejsou z etiky prostoru etiky vykazatelné? Bondy se jich bezpochyby snaží vyvarovat, aby se ubránil jejich intuitivnímu a bezproblémovému rozumění založeném substančním modelu. Je pravdou, že vymezit dobro a zlo, konkrétně je ukotvit v určité oblasti, je v proměnné nesubstanční skutečnosti problematické. Problematické je rovněž vypovídat o něčem jako dobrém či zlém, a nese to s sebou značná rizika. Spíše lze hovořit o něčem vhodném, nevhodném, hodnotném, nehodnotném, a to vždy až na základě postlidské perspektivy, která je takovými shledává. S hodnotami, které byly na lidské rovině shledávány za dobré, či zlé se to má tedy velmi podobně. Jsou relativizovány vzhledem k tomu, proč byly na lidské roviny takovými shledávány. Neznamená to však, že by zcela mizely. Hodnoty jako „*pomáhat ochraňovat, usilovat o nadosobní cíle, „obětovat se práci“, tvorbě, lásce k lidem jsou už věci inkongruující se sledováním řádu biotu, ba často přímo proti němu.*“¹⁰⁰ Tyto hodnoty na rovině lidské se s biotem neslučující, ukazují něco podstatného pro hodnoty postlidské, kde také mohou najít svoji oprávněnost. Možná je zarážející, že Bondy hovoří o lásce jako o něčem, co je již s biologičnem neslučující. Bondyho vize postčlověka skutečně není vizí pouhé racionálně kalkulující bytosti, ale vizí bytosti racionálně rozmanité, které ani city nebudou cizí. Bondy k tomuto říká: „*lze myslím odmítnout námitku, že kvůli své racionálnosti budou „artifciální bytosti“ „bez citu*“.¹⁰¹ Nutno podotknout, že se Bondy ve svých filosofických spisech oprávněně ostýchal takřikajíc „na plnou hubu“ vypovědět to, co se neostýchal sdělit o svých vizích v beletrii. A tak se z textu nesoucí název *Bezejmenná*¹⁰² dozvídáme o artifciálních bytostech (o postlidech) toto: „*Co do psychiky mají vše, co my. A mají to vše stonásobně, tisíčenásobně umocněné a furt na tom dělají, aby to bylo ještě vícekrát. A jde to.*“¹⁰³ dále říká: „*Pracují na tom, aby svým rukama zvládli*

100 Tamtéž, str. 113

101 Tamtéž, str. 109

102 Bondy, Egon. *Bezejmenná*. Nakladatelství Zvláštní vydání...2001

103 Tamtéž, str. 122

celý chod vesmíru a měnili ho tak, až by se vesmír stal dokonalým¹⁰⁴ ...znají lásku o větší intenzitě než „milostné dívky“. Pracují, jak by ne, když mají proč, když mají Cíl. Víš přece, že přirozeným způsobem života je práce. Oni pracují!“¹⁰⁵

A. 6. Závěrem nový začátek

Předvedené Bondyho pozice jeho raného období s občasnými přeskoky do textů i pozdější datace měly za cíl ukázat fundament jeho myšlení a teoretizování. Všechno vyřčené je otevřeno dalšímu promýšlení, dialogu a případné kritice, která by napomohla myšlenky plynoucí především z nesubstanční ontologie rozvinout a vést dál v cestě za vizí postčlověka, která jedině skrze tuto činnost jednoho dne může být naplněna. Chceme-li někdy transcenci v postlidské jednotliviny uskutečnit, nalézt svůj „ontologický klid“ v prostoru etiky, který nám bude ontologicky adekvátní oblastí, nemůžeme činit jinak než tak, jak bylo činěno na předcházejících řádcích. Bondy sám s činnou intelektuální aktivitou po představení svých nejzákladnějších myšlenek nepřestal a nadále promýšlel možné cesty porozumění a uchopení nesubstanční ontologie a všeho, co implikuje, pro nás především podstatné otázky etiky. Každý závěr je v nesubstanční ontologii novým začátkem pro další možný vývoj v samopohybu ontologické skutečnosti, a ne jinak je tomu v případě promýšlení nesubstanční ontologie.

104 Zde je nutné si uvědomit, že dokonalost Bondy vidí vždy v nedokonalosti – nedokonanosti.

105 Tamtéž, str. 123

B. Část druhá - Období 1974 - 1991

B. 1. Úvod

Bondy v období, kterým se nyní budu zabývat, pokračoval v promýšlení ontologické skutečnosti nastíněné v předcházející části. Bondymu se nyní otevírají nové možnosti vypracování nesubstanční ontologie, z nichž je zřejmě nejvýznamnější její theistická varianta. Bondy se však nevzdálil ani problematice etické, ba právě naopak. Předně je uvažování nad theistickou variantou nesubstanční ontologie rovněž promyšlením etické roviny ontologična, jen z jiné perspektivy, než jakou poskytovala vize postčlověka, coby centrální téma. Bondy se však v tomto období nevzdává ani myšlenky postčlověka, i když ji explicitně dále o mnoho nerozvíjí, a proto i ji lze dále sledovat jen se zřetelem na nové dimenze autorova myšlení.

Nyní je nicméně podstatné navázat tam, kde byl v předcházející části výklad ukončen, a sice vizí postčlověka. Vize postčlověka, především vzhledem k jeho ontologicky zcela nové kvalitě hodnototvornosti, byla pro Bondyho impulzem pro další promýšlení etiky v rámci celé ontologické skutečnosti. Bondy v *Útěse z ontologie a Juliiných otázkách* postuloval možnost ontovládnosti postčlověka skrze jím určené hodnoty. Ale až v textu *Pár stránek*¹⁰⁶ si plně uvědomil, že má-li být ontologická skutečnost poznatelná a hodnotitelná, měla by být jednotná.

B. 2. Ontologické pole

Jednotnost ontologické reality je v nesubstančním modelu zaručena samotným charakterem vyplývajícím z pozice tohoto modelu. Jde o ontologickou reálnost, která je ve stejné míře každé ontologické jednotlivině na každé úrovni struktury skutečnosti vlastní. Tato jednotnost však nezaručuje „sou-bytí“, „sou-dění“ a „sou-jednání“. Struktury a části ontologické skutečnosti jsou si sice rovny, ale nejsou spolu v přímém vztahu, který by si Bondy pro možnost poznání a hodnocení představoval. Vyvozuje tak, že nesubstanční ontologii musí být vlastní další kvalita či specifikum, podobně jako jí je vlastní dialektický vývoj. Nesmíme však vyvozovat, že by se Bondy domníval, že na základě našeho odhodlání hodnotit skutečnost, musí být tato skutečnost hodnocení otevřená. Proč by měla být? Bondy takto uvažuje spíše na základě toho, že již hodnocení a poznání na rovině naší skutečnosti pozorujeme, a musí tedy být nějak z ontologické roviny odůvodnitelné. Kdyby totiž chyběla kvalita umožňující vstup všem jednotlivinám do společného prostoru

106 Bondy. Egon. *Pár stránek*, in: *Juliiny otázky a další eseje*. DharmaGaia, Praha 2007

ontologické skutečnosti, pak by každá jednotlivina a tím spíše každá rozumová bytost měla pouze svůj vlastní „vesmír“. A nejspíše by sama ani nebyla, jelikož jak již víme z předcházejícího vymezení nesubstanční ontologie, bez vzájemných vztahů a interakcí si ontotvornost a samovývoj nelze představit, tedy nelze si představit ani vznik jednotliviny a jejich konkrétní podobu. Tak daleko nicméně Bondy ve své úvaze nejde, stačí mu pouze, že axiologické normy, hodnoty by byly libovolné a individuální, a že postlidé by nebyli s to je sdílet, reflektovat, pozměňovat a určovat ontologicky platnými. Postlidé by nebyli schopni „sou-dění“ a „sou-dělností“, v nichž Bondy nachází možný „nejvyšší axiologický a etický cíl vůbec“¹⁰⁷, což se nijak nevyklučuje s tím, co již bylo výše o postčlověku a prostoru etiky řečeno. Má-li tedy být ontologická skutečnost otevřená hodnocení, a Bondy je přesvědčen, že takovou je, musí mít tato skutečnost určité pole, na němž by bylo možné „se setkávat“. Bondy jej nazývá „ontologickým polem“. Ontologické pole vysvětluje integritu ontologické reality, v níž je umožněn přenos informací ze všech míst do všech míst a to synchronně. Zajišťuje tak neustálou přítomnost. To, čemu Bondy rozumí jako ontologickému poli, „to bylo v náboženstvích postulováno a formulováno jako jsoucno boží, jež ve své všudy přítomnosti a bezčasé univerzalitě reprezentuje a zaručuje“¹⁰⁸. Ontologické pole ale není transcendentní vůči ontologické skutečnosti, jako je substanční Bůh. Podoba ontologické skutečnosti se svými vlastnostmi a specifikami, mezi které může patřit i ontologické pole, které vytváří kontinuální neustálé jest, musí být v nesubstanční ontologii vzniklé stejně, jako vše ostatní v této skutečnosti, a sice samovzniklé. Ontologické pole má být takovým specifikem, díky němuž je umožněn i prostor etiky. Ontologické pole totiž svým charakterem umožňujícím sou-bytí a sou-aktivnost umožňuje to, aby chyby a omyly, kterých se ani postčlověk nevyvaruje, mohly být opraveny. Ontologické pole svojí synchronností zaručuje dokonce to, že jsou „již“ opraveny, jelikož ontologické pole je neustálou vše přítomností. Člověk je v ontologickém poli v jistém smyslu osvobozen od strachu, že nebude možné chyby napravit. Bondy tímto poznáním ale zároveň dochází k velmi zásadnímu a neuspokojivému závěru, a sice, že konkrétní etika, jako jednání a usilování, je poněkud devalvována. Zodpovědnost a riziko se rapidně snižují, ne-li mizí, a pokud jsou tyto dva faktory úzce spjaty se svobodou, má ontologické pole jistě dopad i na ni.

107 Tamtéž, str. 147

108 *Sklepní práce*, str. 30

B. 2. 1. Dar

Další problematický moment vyrůstá nyní nikoliv z konceptu ontologického pole, ale z konkrétního rozumění etice, jak byla nastíněna výše - v předcházející části A. Jde o to, že usilování o nalezení a naplnění vlastního významu může spolu s ontovládou intencí vyznívat poněkud diktátorsky vůči ostatním jednotlivinám. Bondy proto tuto možnou interpretaci vyvrací a shledává jako opovážlivé a neetické domnívat se, že je možné se seberealizovat na úkor ostatní ontologické skutečnosti. Etika se v Bondyho nynějším myšlení posouvá dále, aniž by předchozí o etice řečené popírala. Posun je patrný v myšlení etiky z perspektivy kategorie daru. Pokud jsou suspendovány všechny biologické, společenské a kulturní normy, může v lidském jednání pozůstat dobrovolně „dobré“ jednání, jako je pomoc potřebným. Toto jednání Bondy označuje jako dar. Dar totiž není povinností, je činně dobrovolným vůči druhému. Přítomnost obdarovaného je podmínkou tohoto aktu, ten je jím pozměněn, a i když akt daru nemusí opětovat stejné straně, svojí reakcí na něj předává dar dále, čímž v podstatě činí dialektický pohyb ontologické skutečnosti. Obdarováváním se pohybuje celá ontologická skutečnost, a i když je dar v pravém smyslu slova možné spatřit pouze na úrovni lidské či postlidské, tak to nebrání tomu, aby se Bondy domníval, že tato aktivita vznikla v ontologické struktuře skutečnosti původněji nebo je minimálně této aktivitě ontologická struktura otevřená.

Nesubstanční ontologie jako ontologická struktura stejně reálných kvalitativně odlišných jednotlivin byla shledána strukturou původně vznikuvších bez hodnot, bez transcendentních principů, z jejichž perspektivy by byla aktivita v rámci skutečnosti posuzována. Toto stanovisko Bondy zastává trvale, přesto se pokouší o analýzu „*vlastního axiologického rozměru ontologična*.“¹⁰⁹

B. 3. Axiologický rozměr ontologična

Ontologická skutečnost spočívající na aktivitě jednotliviny, na jejím činném vztahu k ostatním a jejich odpovědích, implikuje, že je aktivní stránka pro ontologickou skutečnost podstatná – hodnotná. V aktivitě jednotlivin, v jejich vzájemné možnosti interakce na ontologickém poli je založena axiologie ontologična. Charakteristickým rysem pro ontologickou skutečnost je taktéž nestejnost, či lépe rozdílnost jednotlivin, jež již byla mnohokrát zmiňovaná. Ta umožňuje nejen rozehrávat samopohyb ontologické skutečnosti, ale umožňuje rovněž hodnocení, které je původněji právě nacházením rozdílů,

109 Bondy, Egon. *Páté pojednání o ontologii*, in *Juliiny otázky a další eseje* DharmaGaia, Praha 2007. Str. 181

neboť jen mezi rozdíly lze hledat různé hodnoty. Bondy shledává, že zcela objektivně, nezávisle na biologických a jiných podmínkách, které by mu halily jeho úsudek, lze říci, že aktivita je vždy hodnotnější než neaktivita. Na druhou stranu neaktivní nikdy nemůže zapříčinit chybu, nemůže pokazit skutečnost ani přivodit něčí utrpení. A přihlédnou-li k Bondyho těžce zakoušené skutečnosti sebe sama, domnívám se, že by bylo takřka rozumnější shledat, že je tomu s hodnotou aktivity naopak. Nicméně tak nečiní, dílem z toho důvodu, že nemůže a nechce zastávat pozici antropocentrismu, a dílem z důvodu, že si je vědom, že z etického rozměru ontologična založeného v aktivitě nevyplývá, či nemusí vyplývat to, že by ontologická skutečnost obsahovala nějaký smysl nebo cíl. Axiologický charakter skutečnosti založený v aktivitě a poukazující na neustálou sebezpřekračující tendenci skutečnosti má axiologický charakter právě proto, že je v něm teoreticky možné se smyslu dopracovat. To však neospravedlňuje utrpení na nižších úrovních, na nichž smyslu dosaženo nebylo, které se staly pouhými stupínky v tomto pohybu. A i proto je hodnocení celé takto myšlené ontologické skutečnosti jako skutečnosti etické pochybné. Pochybné je taktéž se domnívat, že by se ontologično jako celek pohybovalo vstříc vůči nějakému cíli. Pokud by nějaký cíl pro ontologično existoval, byl by to bezpochyby cíl, který by byl vytyčen v rámci samotného pohybu ontologické skutečnosti, nebyl by transcendentní.

Nicméně, uvědomíme-li si, že ontologická skutečnost, nehledě na to, zda ji shledáme za etickou či nikoliv, má tento charakter možného smysluplného naplňování, musíme připustit i důvody, proč Bondy etický nebo též axiologický rozměr, který si dokonce dovoluje titulovat jako neustálou nedokonalostí boží, v ontologické realitě nalézal či spíše byl otevřen myšlence jeho možného nalezení. Ontologická skutečnost může být perspektivně místem, kde by se postčlověk realizoval a sám potencoval vývoj a určovat jej.

Bondy tento zdánlivě samozřejmý charakter ontologična zpochybňuje a táže se, zda je ontologická skutečnost takto perspektivně otevřena již od svého samovzniku a pokud nikoliv, zda ve své nynější situaci dospěla či vůbec může dospět do bodu, kdy tomu tak bude. Bondy již tímto tázáním naznačuje něco velice podstatného o axiologickém charakteru univerza. Jak bude patrné později, v tomto tázání má původ Bondyho vize nesubstančního boha. Nyní je důležité, že axiologická stránka skutečnosti může a nemusí být obsažena v ontologické realitě imanentně. A na tom je mimo jiné závislé naše posuzování ontologické skutečnosti jako skutečnosti, v níž lze perspektivně žít, která je eschatologická.

B. 3. 1. Eschatologie

Eschatologii Bondy rozumí, jak sám na několika místech¹¹⁰ zmiňuje, v slabém smyslu slova jako ontologické situaci, v níž lze žít. Nechám nyní stranou úvahy a vize postčlověka, které mají tuto situaci více či méně přivodit. Zaměřím se především na samotný charakter eschatologie jako ontologie zapřičiňující či umožňující dobré lidské žití a na vyplývající a související aspekty této pozice.

Každá ontologická pozice více či méně ustavuje lidský význam a lidskou situaci v rámci skutečnosti. Eschatologie je potom takovou ontologickou situací, v níž jsou pro člověka jeho vyhlídky a možnosti natolik příznivé, že je shledává jako přijatelné a rozhoduje se pro setrvání ve „skutečnosti“. Civilně řečeno „jde o situaci, v níž rozumná bytost necítí potřebu skoncovat se životem“.

Eschatologie jako ontologie již od počátku počítá s kategorií zla jako s objektivně reálnou. Pozice eschatologie jako místa, kde je dobré žít, se totiž ze své definice vůči zlu diferencuje. Ke správnému předporozumění tomu, co je v eschatologii a odvozeně ve zlu zásadní, se pokusím poukázat skrze jednotliviny nejen lidské. Počítá-li Bondy s eschatologií jako skutečně ontologickou situací, měla by platit pro všechnu skutečnost, a bylo by ji možné definovat nejen jako situaci, v níž lze žít, ale jako situaci, která neznemožňuje vlastní bytostnou aktivitu jednotlivin. Nejde o stav, v němž by bylo universum dobré o sobě a v němž by tedy byla „dobrot“ jednotlivin automaticky zaručena. V takovém univerzu by nebylo oč usilovat, ztratil by se hybný moment dialektiky, který zde mohu nazvat dialektikou dobra a zla.

Pokud se nad eschatologií zamyslíme ve výše uvedeném smyslu, musíme shledat, že eschatologický stav je pro konkrétní jednotlivinu situace, v níž ukotvena v takové struktuře skutečnosti v takových vztazích k ostatním jednotlivinám, jež jí je „přirozené“. V pozici dané jednotliviny není i zakoušeno „vyvlastnění“ její ontologické pozice, naopak se nachází v „místě“, v němž se dá „žít“. Zlo se pak ukazuje být projevem situace, v níž se jednotlivina nachází „nebytostně“, „vyvlastněně“. Tuto možnou interpretaci do značné míry potvrzují i Bondyho slova o zlu „jako o něčem, co není správné, a (tedy) ani přirozené.“¹¹¹ Bondy mluví o zlu jako o *pokažení skutečnosti*. Rozumnou pozicí pro odstranění zla by bylo zaujmutí pozice, v níž by byla skutečnost napravována. Dialektice chyb a oprav je, jak již víme, plně otevřena koncepce nesubstanční ontologie spolu se svým ontologickým polem. Úsilí a aktivita přemáhající zlo, opravující skutečnost, by byla

110 Především Bondy Egon, *Markétě Machovcové* str. 205 a *Úvaha o eschatologii* str. 213 in *Juliiny otázky a další eseje*. DharmaGaia, Praha 2007

111 *Markétě Machovcové*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 206

odměněna skutečností bez zla, situací ontologické eschatologie. Situaci, v níž lze žít, tedy eschatologii, umožňuje sama povaha ontologické skutečnosti a, dle mého názoru, lze tuto povahu nazvat termínem *milost*, kterýžto Bondy používá pro to, co člověku napomáhá v jeho usilování o překonání zla. Člověk, či postčlověk, ani jakákoliv jiná jednotlivina by nebyli schopni spochynout v sobě vlastní skutečnosti, kdyby sama ontologická skutečnost pro to nebyla otevřena. Milost se nám a všemu dává ontologickou skutečností. Lze však v tomto duchu milost chápat pouze pozitivně? Není v ní rovněž druhá negativní strana mince, a sice, že člověk je i v nesubstanční svobodné ontologické skutečnosti do značné míry odkázán „na milost“ ontologična? V milosti se otevírá možnost aktivity jednání či práce, které jsou potenciálně schopné zlo transcendovat, překonat. A v tomto samotném charakteru skutečnosti, který umožňuje zlo překonat, lze nalézt i původ zla. Domnívám se, že jediným možným zdůvodněním existence zla je existence aktivního činění jednotlivin, které se ve vzájemných interakcích ovlivňují a sebetvoří, čímž dochází k vytváření i takových skutečností, které jsou ve své ontologické pozici nějak pokřiveně, které zakoušejí následkem toho zlo. To může být i zdůvodněním zla, kterým je zasažena nejspíše celá lidská rovina jako ontologicky neukotvená pokažená skutečnost. Je nutné si v tomto kontextu uvědomit, že bez chyb, bez zla by nebylo možné myslet na nápravu, na dialektický pohyb skutečnosti vůbec. Pak je však smutným důsledkem poznání, že určité jednotliviny v struktuře skutečnosti mají „černého Petra“, mají svoji skutečnost, v níž se nacházejí, pokaženou a zlou, a nic jim není platné, že jsou mezníky ke skutečnosti únosné, eschatologické.

Bondy si je více či méně takovéto situace skutečnosti vědom a snaží se proto o to více eschatologii hledat v celku ontologické skutečnosti, aby našel naději nejen pro sebe sama, ale i pro ostatní jednotliviny, které neměly tolik štěstí „žít dobrý život“. Zlo je v nynější Bondyho filosofické pozici objektivně reálné. V rámci nesubstanční ontologie se skrze zlo otevírá reálná možnost překonání stavu zla jako možnost naplňování a realizování eschatologického rozměru skutečnosti.

Eschatologie se ukazuje být možností se svým neutěšeným stavem něco činit a je pochopitelné, že možnost naplnění této změny je odvislá od vztahů a stavu konkrétních jednotlivin či jednotliviny. Bondyho slovy: „*naplňování eschatologického rozměru ontologické reality je víc prací člověka než améby a jsou-li andělé, ještě více prací andělů než člověka – tj. úměrně možností, jež améba, člověk nebo anděl má.*“¹¹² Faktem je, že skutečnost, která je na určité rovině „pocitována“ negativně, je hnací silou pro aktivitu a

112 Bondy, Egon. *Úvahy o eschatologii*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 220

další vývoj či změnu. Eschatologický rozměr ontologické skutečnosti je proto velmi zásadní, a Bondy se dokonce neobává říci¹¹³, že transcenduje naši realitu. Transcendence této roviny jako skutečnosti platné pro celou ontologickou skutečnost je evidentní, nejde však o transcendenci v silném smyslu slova. Jde spíše o jeden z charakterů či projevů skutečnosti, která je jinak sama beze všech určení. Jde o podobný případ, jakým je v nesubstanční ontologii dialektika, která se zdá být rovněž transcendentním určujícím charakterem, přičemž je však výsledkem aktivity jednotlivin.

Bondymu se v kontextu řečeného otevírá otázka po možné existenci takové roviny skutečnosti, která by umožňovala či vykazovala ty vlastnosti ontologické reality, jakými je právě milost, v níž a skrze níž může člověk dosahovat eschatologické roviny a přemáhat zlo.

B. 3. 2. Bondy theistou?

Bondy explicitně o možnosti theismu v nesubstanční ontologii začal uvažovat během sepisování spisku *Úvaha o eschatologii*.¹¹⁴ Nutno poznamenat, že vůči theistické pozici substančního ontologie zůstal nadále více než skeptický, zcela ji, z výše¹¹⁵ zmíněných důvodů, odmítl. Co však nemohl odmítnout a priori bez bližšího prozkoumání, je pozice theismus na rovině nesubstanční ontologie. Dle Bondyho je zcela přípustné teoreticky uvažovat o nesubstančním modelu v ontologii jako o atheistickém nebo theistickém. Oba výklady skutečnosti jsou možné a pro Bondyho se ukazují být ve vzájemném vztahu napětí, který je s to napomoci pohybu poznání.

B. 3. 2. 1. Nesubstanční bůh

Dosavadní popis skutečnosti skrze nesubstanční ontologii byl popis skutečnosti vhodný jak pro výklad stran pozice atheistické tak theistické. Pro úplnost zopakují nejzákladnější specifika, která doposavad Bondy na ontologické realitě shledal. Ontologická realita byla definována jako celek či suma veškeré skutečnosti. V reflexi o ontologickém poli pak byla skutečnost uchopena rovněž jako suma všeho co bylo, je a bude. To však nezapříčinilo, že by měla být ontologická skutečnost chápána jako věčná. Je pouze synchronně aktuální od počátku svého vzniku. Podstatné pro ontologickou skutečnost je dále její strukturovanost, nepovstalo z něčeho původnějšího, ale ze sebe, tedy samovznikem a v neposlední řadě její charakter nedokonalosti. Nicméně se samotnou kategorií nedokonalosti je to obtížnější,

113 Tamtéž, str.221

114 Rok 1979

115 Kritika substance předvedené v oddíle A.

neboť i když je vlastně příčinou¹¹⁶ zla pocíťovaným především na určitých rovinách skutečnosti, je zároveň a především pozitivem. Nedokonalost umožňuje neustálou perspektivu pro pohyb a uskutečňování nového. Co je jednou dokonalé, dokonané, je nehybné, ustrnulé, „mrtvé“.

Všechna tato specifika implikují především samostatnost a nezávislost jednotlivin na jakékoliv vyšší rovině ontologické skutečnosti. Skutečnost, jednotliviny jsou aktivní, samy ze sebe se pohybují. Bůh nesubstanční ontologie by tedy nemohl být bohem s jemu tradičně připisovanými atributy. Bůh by sice byl jakousi nejvyšší kategorií, ale nemuselo by to nutně znamenat, že by ontologickou skutečnost nějak determinoval, či po ní „vyžadoval“ určité činění. Bůh dle Bondyho může být v nesubstanční skutečnosti jedině samovzniklý žijící bůh, spolu s nímž vznikla ontologická skutečnost, přičemž ta sama není identická se skutečností boží. Nesubstanční theismus není pantheismem, i když je „*bůh vždy plně inkarnovaným životem ontologické reality a nebuzeruje ji, ale neustále ji vyzývá k životu*“.¹¹⁷ Nesubstanční ontologie zastává názor, že všechny vlastnosti skutečnosti jsou dílem aktivit jednotlivin. Nejinak je tomu v theistickém modelu. Živý bůh není identifikovatelný s realitou, nejedná skrze ni, ani nestanovuje jakákoliv etická pravidla, dle kterých by se měla skutečnost odehrávat.

Nesubstanční theismus nicméně předpokládá zásadní vlastnosti skutečnosti, které lze označit jako výsledky boží aktivity, božího jednání. Může jít například o skutečnost ontologického pole, v němž odpadá možnost, že by se jednotlivina určité úrovně dopustila tak fatální „chyby“, že by charakter ontologické skutečnosti byl nějak zásadně pozměněn. Bůh tak může být mimo jiné garantem svobody, zodpovědnosti a rizika. Dalším příbuzným a velice podstatným specifikem, který koneckonců Bondyho k úvahám nad boží existencí dovedl, je specifikum přičiňující se o eschatologický rozměr skutečnosti. Všechna myslitelná boží specifika mohou být vtělena do ontologické skutečnosti nikoliv jako určující principy, ale jako základní vlastnosti ontologické skutečnosti, která je jinak beze všech určení. Bůh je pak bohem skrze takováto specifika jednajícím, vytvářejícím a vztahujícím se ke všem jednotlivinám. Jednotliviny jsou pak také v nutném vztahu k tomuto bohu, k výsledkům jeho činění jako k limitům, které do skutečnosti vkládá. V tomto smyslu je bůh „transcendentní“, nikoliv však ontologicky transcendentní, jelikož přináleží do stejné ontologické skutečnosti.

Bůh, který není transcendentní realitou, nemůže být Bohem osobním, tak jak jej známe ze

116 Je dokonce zlem samým.

117 Bondy, Egon. *Nesubstanční atheismus a nesubstanční theismus*, in *Juliiny otázky a další eseje*. str. 237

substanční ontologie. Osobní bůh není v procesu proměnlivé ontologické skutečnosti vznikání nového myslitelný, Bondy říká: „[bůh] měl-li by zůstat bohem, by však nenutné a nahodilé vznikání nemohl připustit, protože by se mu prostě běh věcí vymkl z rukou, nemluvě ani o tom, že byl-li by vybaven předvěděním – jak se obecně v náboženských systémech předpokládá - , nic nenutného a náhodného by ipso facto nemohlo vznikat“¹¹⁸. Proto Bondy mluví o jediném možném bohu nesubstanční filosofie jako o bohu živém. Theistická nesubstanční ontologie může být ontologií pouze živého neosobního boha. Co to však znamená, že má bůh charakter života? Bondy zde nemíní v žádném případě charakteristiku, která by boha určovala jednotlivinou spadající do oblasti bioty. To je zcela zřejmé, a proto je zapotřebí se u tohoto božského charakteru pozastavit.

B. 3. 2. 2. Živý bůh

Nesubstanční ontologický model nepopisuje skutečnost skrze deterministický či pouze mechanický pohyb. V nesubstanční ontologické skutečnosti je realita na každé rovině utvářena pohybem, aktivní tvorbou jednotlivin a v tomto smyslu realita překypuje životem. V nesubstanční ontologii je bůh myslitelný jako bůh, který se stvořil, který je spolu s ostatní skutečností, kterou je možné přeneseně označit jako překypující životem, rovněž živý. Takový bůh není principem života ani samotného ontologického bytí, je „soužijící“ skutečností ontologické reality. Bondy si tak představuje takového boha jako průvodce či jako určitý druh útočiště „pro všechny ony nescíselné nešťastné jednotliviny, které v procesu života padají životu za oběť“¹¹⁹. Nesubstanční bůh provází proces dění v ontologické realitě. Není nad realitou, ale je v ní či *spolu s* ní. A když Bondy říká, že žije a že žije spolu s živou ontologickou realitou, míní tím, že je aktivní skutečností stejně jako ostatní ontologická skutečnost jednotlivin a že je zasazen i do vzájemných vztahů mezi jednotlivinami. Bůh aktivitu jednotlivin nezakládá, ale je v ní rovněž přítomen a spolu s ostatními jednotlivinami ji sdílí. Ba co víc, je podporou v „životě“ - aktivitě ostatním jednotlivinám.

Tato podpora již byla předznamenána jako rovina, o níž se může jednotlivina s útechou opřít. Je zcela možné, že aktivita boží skutečnosti činí cosi, co činí etické předpoklady skutečnosti a etiku samou nejen možnou, ale v ontologické realitě pevně ukotvenou. Bondy dokonce mluví o upevnění takových předpokladů, jako je láska a soucítění. Již z předchozího oddílu A je patrné, že oba tyto aspekty například v postlidské skutečnosti jako

118 Bondy, Egon. *Odpověď doktoru theologie*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 305

119 Tamtéž, str. 319

skutečnosti prostoru etiky mají místo. Zde se však ukazuje, že mohou být skrze boží přítomnost, která je přítomností s celou skutečností, nalezeny v ontologické skutečnosti.

Bohu, aktivnímu „průvodci života“¹²⁰, je také otevřena perspektiva pro sebezdokonalování a růst. Bůh není dokonalý, a tak situace, v níž se ocitáme stejně jako všechny ostatní jednotliviny, je situace, v níž nás doprovází skutečnost ve změně, ve vývoji. Tento fakt umožňuje snad ještě lépe pochopit boha jako právě nesubstančního boha. A je zde také patrné Bondyho stanovisko o vyšší dokonalosti každé skutečnosti, která je nedokonalá, spíše než dokonalá - dokonaná. Bůh se neustále transcenduje, není ničím určen, je svobodou. Jeho nedokonalost a tedy perspektivně otevřená budoucnost určuje boha jako druhu jednotlivin, který stojí právě po jejich boku, a nikoliv v transcendenci. A takovýto druh v „životě“ může k jednotlivinám jedině promlouvat, oslovovat je.

B. 3. 2. 3. Živý bůh a oslovený člověk

Živý bůh oslovuje jednotliviny. Je to projev jeho soužití s ostatní ontologickou skutečností. To, jak jsou jednotliviny oslovovány, souvisí s tím, jak která konkrétní jednotlivina oslovení přijímá, na jaké oslovení je „naladěna“. Jednotlivina určité kvalitativní roviny struktury skutečnosti není schopná „slyšet“ to, co například člověk. Bůh však nikdy neoslovuje jednotliviny skrze příkazy, ale skrze sebeprojevování. A tak ani normy, ani mýty jako příklady pro lidské jednání v oslovení člověka bohem nezaznívají.

V oslovení zaznívá vždy promluva, v níž je vyjádřena skutečnost boha. Domnívám se, že tato skutečnost by měla být v případě člověka „naslouchána“ skrze jeho nejcharakterističtější rys, jímž je duchovno, ideálně racionalita v podobě transcendence v slabém smyslu slova jako explikace pozice dané skutečnosti. Bondy však zcela nově mluví o mimoracionálních formách zkušenosti s bohem. Hovoří dokonce o pocitu víry a bezpečí. Z tohoto důvodu ne jednou čelí kritice, vůči níž se však obrací s vysvětlením, že on sám, třebaže pociťující tyto stavy, nepřijímá je za hodné reflexe. Bondy nechápe mimoracionální stavy jako něco, z čeho by mohl vycházet a dále teoretizovat. Přiznává však, že mohou být v nesubstanční ontologii dobrým zdrojem výpovědi o něčem, kam rozum nesahá. Nicméně ne pro něho, který si rozumu cení ve své práci nadevše. Skepticky se staví také k samotnému nesubstančnímu bohu, o němž lze sice s rozumem teoretizovat, ale to je vše. Možným východiskem z této situace by bylo například to, kdyby se člověk stal vůči boží promluvě natolik otevřen, že by ji mohl „zaslechnout“ právě na rovině rozumu. To by například mohlo být možné u postčlověka skrze výše nastíněnou transcendenci v slabém

120 Tamtéž, str. 322

smyslu slova. V té by mohl být jako čistě racionální bytost se vším, co lze pod racionálností u Bondyho myslet nejen otevřen, ale snad sám při-kračující (překračující) a nahlížející boží skutečnost. Pro postčlověka by to jistě mělo dalekosáhlé následky, které by vůči své skutečnosti refleктоval a dále odrážel ve svém činění. Stal by se taktéž „věřícím“ bez víry. Pokud by zároveň bůh skutečně disponoval vlastnostmi, které skutečnosti zaručují eschatologický rozměr, cítil by se být v boží milosti, aniž by podléhal právě slepé víře. V takové situaci by jistě ani pro Bondyho nebylo těžké boha přijmout, ba naopak. S otevřenou náručí by jej přivítal. Sám se však do takového teoretizování nepouští a lze říci, že v explikaci nesubstančního theismu mu šlo především o to ukázat jej jako možný, nikoliv nesmyslný a pro lidskou situaci dokonce útěšný.

Nicméně zpět k tématu bohem osloveného člověka. Výše jsem předpokládala, že nejpravděpodobnější oblastí, v níž se bůh člověka „dotýká“, je duchovno. Tento předpoklad jsem učinila na základě Bondyho pozice o tom, že bůh se vypovídá dané jednotlivině dle toho, jak je daná jednotlivina založena. To, že tedy bůh promlouvá k lidské „duši“, má bytostný vztah k tomu, co na rovině duchovní vzniká, a sice problematika významu lidské existence. Bůh se v promluvě k člověku dotýká oblasti, z níž a v níž má být nalezen význam existence. Zde má jistě původ i Bondyho uvažování nad bohem s ohledem na jeho eschatologický charakter. To, že se bůh odráží právě v této oblasti, samozřejmě neznamená, že by bůh „věděl“ o lidské svízeli plynoucí z absence významu a dával mu odpovědi, které by člověka utěšily. Živý bůh není substančním bohem. Ještě jednou zopakuji, že nesubstanční bůh oslovuje spíše ve formě sebeexplikace na takové rovině, na jakou je daná skutečnost „naladěna“, na níž může „slyšet“. Lidskou rovinou je rovina duchovní, problematizující, tam se člověk může s Bohem setkávat a on mu může „sdělovat“ sebe sama, což je pro člověka aktem milosti¹²¹. Bondy však milosti rozumí jako aktu čistě jednostrannému, za nímž stojí bůh. Sama se nicméně domnívám, že milosti člověk musí být otevřen, musí naslouchat, dokonce snad i poznávat (což je ryse aktivní vstup do vztahu), že je zde pro něj něco jako milost otevřena. Díky milosti člověk může jedině dosáhnout smyslu lidského života, dosáhnout eschatologické útěchy. V milosti se projevuje boží skutečnost jako „sopomocník“ při aktivní snaze o dosažení smyslu existence. Člověk by se mohl sám snažit sebevíc, ale nebýt skutečnosti, kterou sopomocník vytváří, čímž projevuje svoji milost, nebylo by možno utěšeného stavu dosáhnout. Milostí boha je tak především ukládána svoboda jednání, a tedy svoboda k

121 Milost se tak v Bondyho myšlení ukazuje ve dvojitým významu. Milost jako stránka skutečnosti díky níž lze zlo přemáhat a docházet eschatologické pozice. A milost jako oslovení člověka bohem, který o této skutečnosti ontologična člověka ujišťuje!

tomu být otevřen hodnotám a naplnění prostoru etiky.

Podstatnou otázkou, která se vzhledem k řečenému otevírá, je jistě otázka po povaze milosti jako aktu božího jednání. Mním tím, zda je akt jednání a ukládání milosti jen derivátem aktivního jednání skutečnosti, kterou člověk vůči své situaci chápe jako milost, anebo zda jde o akt božího jednání, které je láskyplné a soucitné. Předem zdůrazňuji, že obě možnosti jsou z Bondyho pozice vyvoditelné a co je možná ještě zajímavější, nemusí se vylučovat. Skutečnost živého boha jako sou-aktivního může stát za „následky“ milosti, které člověk může nalézat, a zároveň může být milost aktem jednajících skutečnosti, pro niž je charakteristická láskyplnost a citlivost. Tato specifika však mohou a nemusí bohu náležet. Podstatné je, že v nesubstanční skutečnosti bůh jako živý, nedokonalý, sou-aktivní, mohl tato specifika nabýt svým samovývojem. Zda-li je však bůh takový, je otázka. Je-li, může pak být pro nás (slyšící na jeho oslovení) útěchou a přeneseně snad i tím, kdo nám umožňuje zabydlet se ve skutečnosti ontologična.

B. 3. 3. Bondy atheistou!

Jak již bylo zmíněno, Bondy zdánlivě velmi radikálně proměňuje svoji pozici, když se domnívá, že pouhá lidská práce a intelektuální činnost nestačí k nalezení a naplnění významu. Nutné je na tomto místě zopakovat, že Bondy sám, ač připouští možnost takto vyhlížejícího nesubstančního theismu, se theistou nestává a dokonce lze říci, že jej to i mrzí. A má důvody k tomu, aby jej to mrzelo. Bůh by mu napomohl cítit se i v lidské situaci, když už ne zcela utěšeně, tak minimálně lépe. Víra v boha by byla pro Bondyho vírou v člověka, v to, že svojí hraniční situaci je s to překročit. Racionální důvody ho ve víře odrazují a víra sama mu nebyla jako akt milosti dána. Nachází se tak v situaci, v níž je budoucnost člověka, potažmo postčlověka, sice zahlédnutelnou vizí, ale reálná možnost k naplnění nemusí být přítomná.

Bondy připouští možné nové mimoracionální vhledy či kontakty se skutečností, které sám zakouší a v nichž pociťuje „*holou fakticitu sebe sama tak světa*“¹²², ale tento kontakt s jinou rovinou Bondyho nepřesvědčuje o existenci něčeho, jako je zde vylíčený bůh. Bondy zůstává jako filosof věrný racionalitě, kterou i nyní shledává jako jediné možné pole, kde se lze filosofii věnovat. Je sice přesvědčen, že je zapotřebí tyto mimo racionální zkušenosti ještě dále reflektovat, a to především ty zkušenosti, které se nějak vztahují k svobodě, zodpovědnosti a riziku, ale shledává, že se tak má odehrávat spíše na poli nesubstanční theologie. Následný dialog mezi nesubstančním theismem a atheismem může být velmi

122 *Odpověď doktoru theologie*, in: *Juliiny otázky a další eseje*, str. 328

přínosný.

Bondy se tak snaží na poli filosofie a tedy racionality přispět k tomuto možnému dialogu svým reflektovaným atheismem. Ten neposkytuje takovou duchovní útěchu jakou theismus, Bondy se dokonce v tomto smyslu nebojí přeneseně s básnickou expresí říci, že „*stanovisko atheismu je smrt*“,¹²³ přesto však je pro Bondyho jedinou možnou pozicí, která v reflexi jiných nesubstančních ateistů nemusí mít tak pochmurné konotace. Bondy připouští, že se možná jiným nesubstančním ontologům podaří nalézt racionální zdůvodnění eschatologie, její přítomnosti a ontologické ukotvenosti. Prostor nesubstanční ontologie je bezpochyby pro takovéto počiny otevřen. A i kdyby se eschatologickou rovinu nepodařilo z ontologické skutečnosti vykázat, je zde pořád otevřená perspektiva pro vývoj skutečnosti, v němž může i člověk v překročené podobě postčlověka (vy)nalézt takový prostor skutečnosti, v němž bude možné „žít“ (v němž bude moci „žít“ on i ostatní jednotliviny skutečnosti) a který jsem výše nazývala prostorem etiky. K naplnění této vize člověk v nesubstanční ontologii boha v zásadě nepotřebuje, jelikož mu postačuje pozice plynoucí ze samotné nesubstanční ontologie. Jediné, co bude člověk boží absencí postrádat, je jistota. Bůh mohl poskytnout axiologický rozměr ontologičnu, mohl napomoci v lidském snažení, které takto nemá jistou perspektivu dosažení pozice, v níž lze žít, v níž by bylo zlo přemoženo. Ani v boží přítomnosti by neměl člověk jistotu, že se tak stane, nicméně by měl jistotu, že bude-li se snažit, může se tak stát.

B. 3. 3. 1. Postčlověk bohem?

V oddíle A bylo bez jakýchkoliv pochybností řečeno, že postčlověk není bůh. To je tvrzení, která se ani nyní nezměnilo. Nutno však připomenout, že byl postčlověk jako ne-bůh shledán vůči substančnímu pojetí boha. Po předcházejících úvahách o eschatologii a o podobě nesubstančního boha, která na mnoha místech „rezonovala“ s tím, co bylo řečeno o podobě postčlověka, je nutné se u problému možnosti ztotožnění nesubstančního boha s postčlověkem zastavit.

Postčlověk je s boží skutečností identifikovatelný hned v několika bodech. Pro lepší srozumitelnost budu o postčlověku hovořit v přítomném čase. Především je žijící aktivní součástí skutečnosti s ontovládnými ambicemi, skrze které vkládá axiologický rozměr do veškeré ontologické reality. Postčlověk, či ještě lépe řečeno prostor etiky jím založený, má teoretickou možnost být nejvyšší a v podstatě transcendentní kategorií. A to vše, aniž by determinoval jednotliviny a devalvoval tak jejich aktivitu. Postčlověk může napomáhat

123 Bondy, Egon. *Výhledy*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 348

jednotlivinám „žít“ život, který se „dá žít“. Může napomáhat překonat zlo sobě i ostatním. V tomto duchu je nad všemi skutečnostmi transcendentní, aniž by byl ontologicky nadřazeným.

Pochybnosti o boží povaze postčlověka mají původ například ve vzniku postčlověka, který vznikl samovznikem v rámci ontologické skutečnosti. Bondy totiž hovoří o samovzniku nesubstančního boha spolu s ontologickou skutečností, pro niž by byla jeho specifika charakteristická. Bylo by však možné oponovat stran aktivního samovývoje. Ten má být vlastní i bohu, skrze nějž se jedině může realizovat jako sou-aktivní a dokonalý ve své nedokonalosti. Bylo by tak možné teoreticky zastávat názor, že samovývojem bůh do podoby postčlověka dospěl. Je tu však více obtíží, které jednoznačné ztotožnění boha s postčlověkem problematizují. Jde především o charakteristiky, které jsou od samovzniku ontologické skutečnosti realitě vlastní a jež by mohly být v nesubstančním theismu připisovány bohu. Je to např. koncepce ontologického pole. Dále jde o charakter svobody, který bůh prostřednictvím milosti garantuje. Svobodu je sice možné explikovat ze samé povahy nesubstanční ontologie, co však takto explikovat nelze, je oblast eschatologie či axiologický charakter ontologické skutečnosti. Postčlověk může tento rozměr ontologičnu poskytnout, nemůže jej však poskytnout zpětně. Stejně tak je tomu s „rozehráváním“ a limitováním dialektiky dobra a zla. Nejspíše ani nemůže zaručit eschatologickou pozici, v níž lze „žít“ pro všechny roviny skutečnosti. Může být laskavý a citlivý, jak se od nesubstančního boha očekává, nelze si však zcela představit, jak by mohl ze sebe tuto skutečnost ostatním jednotlivinám vypovídat tak, aby zakoušely skutečně eschatologický stav. Může se o to skrze prostor etiky pokoušet, tak že zaujme nepostantropocentrický, ale ontocentrický postoj, který Bondy ohlašoval jako jediný možný a skutečně etický již v prvních vizích o postčlověku.

„Což však, jestli onen „eschatologický stav“ není stavem, jehož teprve někdy v budoucích dějinách universa Bůh dosáhne – což jestli to je stav, jenž vlastně trvá od samého samovzniku ontologické reality jako její přirozený rozměr? Pak teprve by byla plně legitimní řeč o tom, že ontologično má v sobě imanentně axiologickou stránku.“¹²⁴ Pakliže bude nesubstanční bůh uchopen skrze kvality, které vykazuje na ontologické skutečnosti již od počátku samovzniku, pak nemůže být nikdy postčlověk za boha považován. Přijmeme-li navíc víru, že bůh je axiologickou rovinou ontologična, pak můžeme rozumět božímu oslovení a naší reakci na ně jako právě možnosti naplnění skutečného prostoru etiky, který by nebyl ontovládným, ale spíše po způsobu „Imago Dei“.

124 *Páté pojednání o ontologii*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 187

V případě, že zůstaneme spolu s Bondym nesubstančními atheisty, je oprávněné se domýšlet, že postčlověk mnoha ze specifík, která byla bohu připisována, dosáhne. V tomto smyslu můžeme postčlověka nazývat i bohem. „...*dokonce i absolutní subjekt tohoto universa může povstat v jeho evoluci. Bůh nemusí být na začátku, ale až na konci.*“¹²⁵ Čeho však nemůže nikdy takovýto bůh dosáhnout, je to, aby byl pocit, že lze v tomto světě žít, vnesen zpětně do „pocitů“ trpících jednotlivin nalézajících se v čase před příchodem boha. Rovněž je dle mého názoru toto utrpení jen velmi těžko ospravedlnitelné vzhledem k tomu, že mělo „smysl“ pro to, aby byl nějaký smysl v podobě božího prostoru etiky nalezen. Celek ontologické skutečnosti bez boha je oblastí beze smyslu i bez cíle. V theismu je sice cíl rovněž nepřítomný, ale smysl alespoň na té rovině, že „*k němu spěje, že ho může jednou, v některé budoucí fázi svého historického dění, dosáhnout, obsáhnout, vytvořit*“¹²⁶ přítomný je. Nesubstanční bůh, třebaže neexplikuje smysl jako cíl, vytyčuje jako smysluplný pohyb ten, který směřuje k nalézání smyslu, čímž vnáší eschatologickou rovinou do vši oblasti skrze, níž je přítomno jisté ospravedlnění života, který „žijeme“ jako života, který je smysluplné žít. Jde tedy o jakýsi „přítomně nepřítomný“ smysl, který by bylo možné na rovině ontologické skutečnosti jako božího „derivátu“ nalézt. Přítomný skrze boha, který jej ontologické rovině sama ze sebe sděluje a nepřítomný skrze absenci jakékoliv ontologicky transcendentní smysluplnosti a významovosti. Zda však může být hledání smyslu dostatečně utěšující pro utrpení a zlo zakoušející jednotliviny je, jak jsem již zmínila, samo problematické.

B. 4. Bližší explikace nesubstanční ontologie

Období mezi lety 1974-1991 nebylo pro Bondy pouze obdobím promýšlení nesubstančního theismu, ale rovněž obdobím další a bližší explikace základů nesubstanční ontologie. Jak již bylo předznamenáno v oddíle A, Bondy ve svém prvním rozvrhu nesubstančního modelu představeném především v *Útěše z ontologie*, položil základy své ontologii, na nichž ani později nic neměnil. Nicméně postupem času, nejspíše v důsledku nepřesných interpretací, které měly tendenci chápat ten či onen charakter v nesubstančního modelu jako primární princip a činily z něj tak substanci, se Bondy rozhodl právě pro další bližší specifikaci, která by těmto mylným interpretacím zabránila. Abych i já předešla možným nesrovnalostem již v prvním porozumění nesubstanční ontologii, vypomohla jsem si v oddíle A, navzdory časové dataci, právě některými z myšlenek přináležejícími až do tohoto

125 *Další bod*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 365

126 *Páté pojednání o ontologii*, in *Juliiny otázky a další eseje*, str. 186

období. Odkazují na to proto, aby nebyl čtenář pomýlen tím, že se Bondy snad opakuje. Nikoliv, opakovat se výkladem budu spíše já, ale to jen v nutné míře, aby bylo srozumitelné to, co je pro nynější a budoucí Bondyho ontologickou pozici skutečně podstatné. Bondy se v tomto období zároveň do své koncepce pokusil více zapracovat vliv východní filosofie, v které nalézal zdroj inspirace. Plné prolnutí myšlenek východu s nesubstanční ontologií ale učinil až později. Toto období je tak pro Bondyho nesubstanční ontologii vyrovnáním se s dluhy minulosti a předznamenání dalšího směru vývoje.

Chtěl-li se Bondy vyrovnat s mylnými interpretacemi nesubstanční ontologie, musel ještě s větší razancí prosadit, že ontologická skutečnost je situací beze všech určení, a to jak fyzikálních, tak i ontologických. Skutečnost nemůže být podložena žádným z možných určení vůbec, byla by jím pak limitována a v posledku determinována k určitému projevu, který by byl projevem nutnosti. Situace by byla ztotožnitelná se situací v substančním modelu. Přítomnost určení je přítomností substance, jsou totéž. Je proto zapotřebí ontologickou realitu uchopit skrze jiné stanovisko. Jím však nemůže být například nic, které by vzhledem k absenci všech určení přicházelo primárně na mysl. Nic nemůže být ontologickou realitou vzhledem k tomu, že ta se projevuje jako něco, přičemž toto něco může nabývat různých podob, které nejsou určeny tím, čím je ontologická realita. Bondy proto shledává, že „*ontologická realita může být jen jako plnost všeho*“.¹²⁷ Pro plnost všeho si pak Bondy vypůjčuje termín z východní filosofie, konkrétně od Nágárdžuny, který má pro tento charakter označení prázdnota. „*Nágárdžuna žil někdy kolem roku 200 n. l. a nazýval svoje učení „střední cestou“... má na mysli střední cestu mezi těmi, kteří hlásají reálné bytí a těmi, kteří by hlásali nebytí.*“¹²⁸ Bondyho ontologická pozice je všeobecně velmi blízká pozici Nágárdžuna a porozumění prázdnotě to jen potvrzuje. Prázdnota „*neznamená kosmickou nicotu, nejsoucno, substratum nihilum, ani popření světa (světů) obecné zkušenosti. Neoznačuje ani mystickou via negativa. Spíše vypovídá o nepřítomnosti něčeho velmi určitého: vlastní podstaty (svabháva).* „*Vlastní podstata*“ je technický termín indické filosofie, označující cokoli, co vytváří sebe sama (sui generis), je nezávislé a neměnné, má trvalý základ a samo se vymezuje“¹²⁹.

Prázdnota je pro Bondyho plností všeho, a tak vznik (samovznik) ontologické skutečnosti není vznikem z ničeho, ani z něčeho specifického, odkud pramení právě mnoho problémů substanční filosofie, ale samovznikem z prázdnoty, která je otevřená pro vše-možnou

127 *Další bod*, in *Juliiny otázky a další eseje*. str. 360

128 Bondy, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 1 – Indická filosofie*, Vokno, Praha 1991 str. 131

129 McGreal, Ian P., *Velké postavy východního myšlení (slovník myslitelů)*. Překlad Jan Filipický, Robin Heřman, Luboš Kropáček, Vladimír Liščák, Dita Nymburská, Prostor 1998. str. 225

realizaci v silném smyslu slova. Prázdnota plná všeho, z níž je uskutečnitelná vše-možná realizace, ale není dimenzí, kde by toto realizovatelné bylo nějak předznamenáno ve své podobě. Prázdnota jako plnost všeho se ze sebe může realizovat v cokoliv a tak se projevovat. Projevování se je ale již aktivním činěním. Aktivita je zde manifestací právě prostoru, který je zároveň plný i prázdný, je manifestací instability tohoto prostoru. Prázdnota, plnost a jevení se jsou pro Bondyho jednotou, kterou lze takto rozdělit pouze v abstrakci. Jejich ztotožněním je určena taktéž jejich totožná rovina výskytu, která je dokladem jednotného charakteru skutečnosti. Projev, aktivitu, tak nelze shledat za výsledek instability, je její manifestací, je jí samotnou. Situace beze všech určení, nebo jak taktéž bývá označována, jako „základní situace“, je oblastí „*instability, tj. je nepomíjející neurčeností (spontaneitou, „svobodou“)*“.¹³⁰

B. 5. Závěr

Ontologická skutečnost charakterizována jako základní situace se projevuje svobodným spontánním jednáním, skrze něž se jednotliviny realizují a společnou prací utvářejí konkrétní podobu skutečnosti. Takováto skutečnost je nekončícím procesem rozvíjení či změny. Nicméně předpokládáme-li, že se v takovéto skutečnosti nacházíme, musíme se nutně tázat po příčinách utrpení, které se nám zdají být více než našimi pouhými pocity či zaujatými hledisky. Možné vysvětlení utrpení, jehož příčinou je zlo, jak bylo popsáno výše, může být vysvětlováno jeho nutností k tomu, aby se vývoj skutečnosti nezastavil a pokračoval dál. Toto stanovisko je však pro Bondyho absolutně nepřijatelné, třebaže si na ontologické skutečnosti právě nových možností a realizací cení nejvíce. Pokud by přijal tuto pozici, byl by již zmíněným extropiánem, zastával by pozici v podstatě substanční ontologie, které vládne cíl, jak princip ospravedlňující vše podružné k tomuto cíli vedoucí. V tomto případě je nasnadě, že by cílem byl právě vývoj (navyšování extropie). K takovéto pozici se Bondy staví těmito slovy: „*zdá se, že zásadně je možná jediná cesta (která se ovšem dále může rozvětlovat), resp. jediný výchozí bod. Provést s ontologickou redukcí i redukcí axiologickou, a to zcela důsledně*“¹³¹. Základní situace je tak prostá i všech axiologických určení, což bylo v podstatě již předpokládáno. Nicméně je to zapotřebí zdůraznit vzhledem k „životu“, který je možné vůbec žít, jak bylo vysloveno skrze eschatologii. Je-li skutečnost bez axiologických určení, a to je v nesubstanční ontologii vždy, je pak na pováženou hovořit o hodnotě utrpení pro určitý smysl. A Bondy se nebojí v

130 *Ontologie beze všech určení*, in: *Juliiny otázky a další eseje*. DharmaGaia, Praha 2007

131 Tamtéž, str. 395

tomto kontextu uvažovat i o sebevraždě. Což je případ mimo jiné románové postavy B. z díla *Bezejmenná*¹³². Ta shledává: „*Jestliže bytí nemá žádný řád a plán, nemá žádný cíl a vyústění, a sebe samé přesahující smysl pak žít nestojí za to. Jen kdyby mělo cíl a vyústění, bylo by to jinak. Stačilo by štěstí, že žijeme v plánu a řádu.*“¹³³

Možným východiskem z této svízelné situace je nesubstanční theistická pozice. Nesubstanční bůh není ontologicky transcendentní skutečností, přesto může axiologický rozměr do skutečnosti skrze milost vkládat, čímž se každá jednotlivina může cítit bezpečná a žít život, ve kterém lze setrvat. O tom, zda je boží rozměr v ontologické skutečnosti přítomný, však Bondy, jak již po několikáté opakuji, není přesvědčen. Pouze postuluje možnost tohoto rozměru, který by měli theologové vzít v úvahu.

Nesubstanční ateismus bez přítomné axiologické roviny v ontologičnu se ale nemusí rovnat situaci, v níž nelze žít, v níž by jakákoliv aktivita byla „k ničemu“. Je zde otevřena perspektiva pro svobodné nabývání a ukládání smyslu. To je opět dobře demonstrovatelné z příběhu vyprávěném v *Bezejmenné*. Zde postava A. zakoušející bezesmyslnost bytí přichází za taoistou Lu, který má ukázat, že život stojí za to žít a že člověk ve svém žití nebyl nadarmo. Lu ukazuje A. knihovnu, skrze niž demonstruje lidskou činnost jako aktivitu přinášející do reality zcela nové a krásné skutečnosti. Kdyby se lidé rozhodli spíše nežít než žít z důvodu absence transcendentního smyslu, ochudili by svět o tyto nové rozměry, kterých může nabývat. Pro A. je to přesto nedostačující vzhledem k tomu, že svět (celek skutečnosti) nemá smysl a proto se mu zdá toto lidské počínání v posledku stejně zbytečné, jako jakékoli jiné. Taoista jej nepřesvědčuje ani tím, že A. ukáže milostné dívky, které každého i jeho učiní šťastným, ani bódhisattvy, kteří dosahují nirvány. A. štěstí stejně jako nirvánu nechce přijmout, záleží mu na ostatních lidech, kteří zakouší utrpení, a co více, jak štěstí, tak osobní nirvána mu připadají jako dětská šidítka, která místo po smyslu nijak nezaplní ani nenaplní, ale napomohou na něj zapomenout. Taoista se pokusí ještě jednou A. přesvědčit, a sice tím, že ho zavede k artificiálním bytostem („postlidským“). Ukáže mu, že tyto bytosti si našly etický prostor a tedy cíl svého bytí samy. Pro úplnost zde zopakují část z již výše citovaného: „...*mají před sebou Cíl. Cíl stvoření. Pracují na tom, aby svýma rukama zvládli celý chod vesmíru a měnili ho tak, až by se vesmír stal dokonalým.*“¹³⁴ A. ani cíl postlidských bytostí nepřijímá a vyjadřuje se následovně: „*Nevím, jestli má jejich usilování, jejich Cíl skutečný význam a smysl.*“¹³⁵ A dále se ptá: „*Je*

132 Bondy, Egon. *Bezejmenná*. Zvláštní vydání..., Brno 2001

133 Tamtéž, str. 81

134 Tamtéž, str. 123

135 Tamtéž, str. 124

*tu odpověď na proč?*¹³⁶ A. pochybuje o snažení postlidských bytostí, neshledává v něm skutečnou odpověď na otázku proč a spáchá sebevraždu. Nyní je na místě, abych počinání A., alespoň v základních zde zmíněných momentech, reflektovala vzhledem k pozici základní situace beze všech určení, která v nesubstančním atheismu otevírá prostor pro stav, v němž lze žít a v němž lze ukládat skutečnosti a tedy i vlastní aktivitě smysl. Vzpomeňme na výše citovaná Bondyho slova o bohu, který může samovzniknout až vývojem skutečnosti. Co z toho pro jednání A. plyne. Odmítal-li osobní nirvánu a štěstí s ohledem na to, že v nich nenalézá smysl, že jsou jen „šidítkem“, je vzhledem k řečenému obhajitelná pozice. To, že A. neshledává za hodnotné ani umění a krásu vzniklou z tvořivosti, je již na pováženou, ale plyne to zcela z jeho stanoviska, které se naplno vyjevilo až ve vztahu k uměleckým bytostem. A. cíl a hodnoty, které postlidé zastávají, neuznává z prostého důvodu, že v jeho očích nejde o naplnění smyslu o sobě. A. si je vědom, že bytí smysl o sobě nemá a nemůže ho proto nikdy na poli skutečnosti najít. Smysl vytvořený aktivitou jednotlivin není pro něho smyslem. A. hledá smysl transcendentní. A. by možná mohl přijmout smysl vkládaný do reality nesubstančním bohem, který vznikl samovznikem spolu s ontologickou skutečností, ale ještě snáze by přijal smysl plynoucí ze substance. A. je tak ukázkou primitivního lidství, které hledá to skutečně hodnotné mimo naše schopnosti či dokonce mimo naši realitu. A. si nedokáže představit, že skutečné hodnoty, potažmo eschatologická rovina ontologična, mohou vznikat aktivitou, tak jak se mu to snaží předvést taoista Lu. A. by si měl právě samotné aktivity vážit o to více, jelikož skrze ni můžeme vytvářet smysl, štěstí i krásu. A. si však dokáže vážit jen cíle, který má aktivita naplňovat, čímž aktivitu devaluje na rovinu zcela bezproblémovou, danou, která není s to tvořit nové, ale ba co víc je předem určena.

136 Tamtéž, str. 124

C. Část třetí - období 1998-2001

C. 1. Úvod

Ontologie beze všech určení, která byla předvedena především v předcházející části, je základem pro uchopení skutečnosti bez jakéhokoliv určujícího měřítka či principu. Bondy ji chápe jako prázdnotu plnou všeho, pro niž je charakteristická instabilita, a tedy projevování se. Bondyho intence lépe vystavět nesubstanční ontologii jako prostou všech určení, je i z pozdější perspektivy správná, a jak sám podotýká na začátku textu *Příběh o příběhu*,¹³⁷ nemá na této ontologii co měnit. Nicméně si je vědom, že snažil-li se touto pozicí nesubstanční ontologii lépe zpřístupnit porozumění a předejít mylným interpretacím, ne zcela se mu to zdařilo. Ontologií beze všech určení Bondy dokonce sám sebe na určitý čas uvrhl v interpretační omyl. Stalo se to, že vztah prázdnoty a plnosti jako vztah vyúsťující v instabilitu, a z ní plynoucí projevování jím byl vlastně uchopen a vykládán jako dialektika identity protikladů.

Identita protikladů se mu však pochopitelně ukázala být jako jediná ontologicky skutečná a nic mimo ni takové být nemohlo. Tím se Bondymu vrátilo to, čeho se chtěl tolik, od doby takřka před padesáti lety, zbavit. Bondy totiž uvažoval následovně: „*v totální identitě protikladů, kterou je možno charakterizovat jako Prázdnotu proto, že je opravdu beze všech předpokladů, trvá „nekonečná vnitřní tenze“ daná prostě tím, že protiklady mají tendenci se rozpojit, a současně se ontologicky rozpojit nemohou, nemohou „z identity vypadnout“.*“¹³⁸ Z takovéto interpretace skutečnosti vyplývá, že protiklady se pouze obměňují, navzájem se mění jeden v druhý, přičemž jejich identita zůstává neměnná, stálá a v posledku určující. Projevování skutečnosti má tedy najednou pouze fenomenální charakter oproti neproměnné transcendentní substanci. Bondy tak musí uznat, že nesubstanční ontologii je zapotřebí ještě dále promýšlet, aby nedocházelo ke stejně mylným interpretacím, jaké se dopustil on sám. Nesubstanční ontologii se proto Bondy rozhodl reflektovat vzhledem ke koncepcím taoismu a buddhismu, které mu byly inspirací již dříve, a to z několika důvodů, mezi něž patří především jejich myšlenková blízkost k nesubstanční ontologii a nedotčenost evropskou „substanciální“ tradicí.

C.2. Problém interpretace ontologie beze všech určení

Bondyho interpretace ontologie jako situace beze všech určení skrze identitu protikladů

137 Bondy, Egon. *Příběh o příběhu*. Nakladatelství DharmaGaia. 2009

138 Tamtéž. str. 17

byla mylná. Nyní je nutné si tuto neoprávněnou interpretaci více zpřístupnit. Bondy předpokládal, že prázdnota plná všeho je plná všech vůbec kdy možných protikladů, takováto „prázdnota – plnost“ je však čímsi, co vykazuje vlastní bytnost oproti ostatní „skutečnosti“. Bondy dále takto uchopenou prázdnotu plnou všeho označuje jako To Nejzazší či buddhistickým termínem tathatá, který definuje: „že je to tak, jak to je“.¹³⁹ Možnou další interpretací situace či ontologie beze všech určení Bondy rozpracovává skrze jin-jangovou dialektiku. Po opětovném seznání, že dialektika Hegelova stejně jako v posledku i Marxova je díky svým zákonitostem ukládajícím chodu skutečnosti závaznou podobu pro pozici nesubstanční ontologie nepřijatelná, bylo Bondymu na jin-jangové dialektice především sympatické, že je procesem bez začátku a konce, který je neustálou proměnou či cestou – tao. Avšak jin-jangová dialektika je v základu právě identitou protikladů, což potvrzuje všem dobře známý černobílý symbol v sebe vstupujících oblastí černého a bílého pole s černou a bílou tečkou v protikladných částech. Jin-jangová identita protikladů je pro Bondyho potvrzením toho, že dialektika jednoty protikladů má charakter komplementarity, a nikoliv vzájemného souboje, což nic nemění na tom, že je identitou protikladů a jako taková je nepřijatelná. V komplementaritě vzájemných vztahů je v jin-jangové dialektice přítomný určitý „seberegulační“ prvek, který vždy rovnováhu obou vyrovnává. Nejen, že by bylo možné tento prvek chápat jako princip transcendentní, ale ani sama jin-jangová dialektika není ničím jiným než věčně trvajícím principem, konstantou, substancí. Bondy si je toho záhy vědom a nejspíše i byl v průběhu promýšlení této problematiky. Důvod, proč však jin-jangovou dialektiku představuje, je myšlenka neustálého procesu, proměny a cesty, které je nakonec možná i bez dialektiky dvou určujících principů jin a jang. Naopak lze totiž jin a jang – nebo prostě protiklady či síly ve vzájemné interakci – chápat právě jako projevy prázdnoty, což je jediná možná a správná interpretace, kterou Bondy jakoby v období promýšlení identity protikladů pozapomněl, jelikož ji jinak od počátku své nesubstanční ontologie zastával.

C. 3. Proces a událost

V tomto období Bondy přichází s velkými terminologickými změnami, které obraz nesubstanční ontologie proměňují jen zdánlivě, ale jsou velice podstatné pro přesnější porozumění. Další perspektivy totiž otevírají prostor nejen komplexnějšímu porozumění, ale také prostor pro další interpretace, které mohou o povaze nesubstanční ontologie zpětně hodně vypovídat.

¹³⁹ Tamtéž, str. 25

Co je tedy zásadně nového v Bondy pozici, je označení ontologické skutečnosti jako procesu. Proces je Bondym neustále myšlen z pozice ontologie beze všech určení jako skutečnost, v níž se prázdnota plná všeho projevuje jako proměna. Touto pozicí se Bondy od slepých cestí identity protikladů navrácí ke své původní intenci nesubstanční ontologie, v níž je jakákoliv aktivita dílem jednotlivin a jejich vzájemných interakcí. Proces jak už samotný termín vypovídá, je čímsi nestatickým a proměnným, je skutečností, pro niž platí, že je ontologicky reálná, sama ze sebe aktivní ve vzájemných vztazích.

Bondy připodobňuje proces k hudebnímu proudu či k příběhu, přičemž si všímá určitých zákonitostí, které se v těchto zmíněných záležitostech objevují. Bondy nejprve uvažuje tak, že jedině díky těmto zákonitostem, které označuje jako fázování, kvantování či „odtud-potud“, je vůbec něco jako příběh možné. Nicméně tyto zákonitosti nesmí být chápány jako určující pro chod příběhu, jde spíše o zákonitosti, které se v příběhu objevují a díky nimž je dynamika daného příběhu určována a limitována zevnitř. Tyto zákonitosti Bondy označuje jako morfismy. Morfismem je například dialektický pohyb, který může být na rovině příběhu skutečně zaznamenán a popsán, aniž by byl jeho určujícím principem. A nejinak je tomu s tou stránkou skutečnosti, díky níž se zdá být pohyb zacílený, či autoreglativně založený, jak se mohlo zdát v jin-jangové dialektice. Opět jde jen o specifické, nenutné projevy skutečnosti, jak tomu bylo již v konceptu nesubstanční ontologie předvedené v *Útěše z ontologie*. To, co považuji za velice podstatné na převážně pouze terminologicky pozměněném založení nesubstanční ontologie, je to, že otevírá prostor pro lepší porozumění aktivitě jednotlivin, které jsou nově pojmenované jako události¹⁴⁰. Bondy se v tomto období zaměřil na jednotliviny stran jejich charakteristiky spočívající v informaci¹⁴¹, kterou nejen nesou, ale jsou jí a předávají z ní dílčí části dál. Událost je sumou neustále proměnných informací, skrze které svoji skutečnost vyjadřuje, skrze které se ostatní události s danou událostí setkávají jako právě s touto a dále reagují dle svých možností, čímž ovlivňují jak sebe („své“ informace), tak ostatní projevující se události. Možno říci, že až zde si je Bondy více vědom, či reflektuje tu stránku události, které stojí za transcendencí v slabém smyslu slova popsané v oddíle A.

Událost lépe než termín jednotlivina vystihuje právě proměnnost a aktivitu „jednotek“

140 Termín událost Bondy užívá i v původním anglickém znění event, kterýžto termín si vypůjčuje od Whiteheada. Sám se však vůči Whiteheadovu rozumnění tomuto termínu vymezuje a používá jej jako ekvivalent pro jednotlivinu. Já jej v tomto textu užívám výhradě v českém překladu a to z důvodu zachování homogenosti textu, která sama Bondym z mnoha důvodů nejen terminologických v *Příběhu o příběhu* unikala.

141 Charakter jednotliviny nesoucí informaci byl již nastíněn v *Útěše z ontologie*. Nikdy však nebyl Bondym propracován do takové míry jako je tomu v tomto období.

skutečnosti, které se nyní již nezdají být toliko jednotkami (jednotlivinami), jako spíše čímsi vzájemně prostupujícím mezi sebou a sama sebe takto určujícím skrze ostatní. Jakoby přitom mizely i hranice mezi subjektem a objektem, čehož si Bondy všimá a událost označí nejen jako tok, fluxus, ale také jako subjekt/objekt, fakt/akt. V tomto rozumnění událostem však musíme zůstat obezřetní vzhledem k rozumnění jejich možných vzájemných vztahů, které jsou i tak závislé na přítomnosti nebo nepřítomnosti možného „přímého“ vztahu těchto prolínajících se událostí. Je nutné podržet i v takovémto rozumnění na paměti strukturovanost skutečnosti se všemi zákonitostmi, které pro danou oblast platí, které platí i pro přenos informace a její příjem.

V pohybu procesu jako příběhu vystupují události nejen ve vzájemném informačním prolnutí, ale následkem toho také v následnosti. Ta se může projevovat v mnoha podobách, jako zákonitosti již zmíněné dialektiky, kauzality, ale také čistě náhodně, a to jak z důvodu recipientovi neschopnosti vidět nebo pochopit informační stopu, tak z toho důvodu, že je událost aktivním sebezprojevem, a nikoliv jen pouhou následností a výslednicí informačních stop. Následnost je sice něčím, co by bylo možné nazvat výslednicí aktivity jednotlivin, tedy výslednicí událostí, ale aspekt vlastního sebezprosazení („vůle“) zvláště na uvědomělé úrovni skutečnosti nelze pominout.¹⁴²

Událost nesoucí celé spektrum informací se skrze ně projevuje a reaguje s informacemi jiné události, přičemž mnohé z nich proměňuje, mnohé integruje, čímž zapřičiňuje pohyb, posun příběhu, cestu tao¹⁴³. Následnost se tak projevuje v proměnných událostech. Událost je ale i celek všech událostí, který je tak sám v neustálé proměně. Událost příběhu je tedy také aktivním aktérem zasahujícím do celku příběhu, což se může projevovat právě v již několikrát zmiňovaných zákonitostech či morfismech, které je nutné pochopit právě z této pozice jako netranscendentní.

Znova opakuji, že událost je „jednotkou“ uskutečňující projev a proces skutečnosti, tao. Podstatná, ne-li nejpodstatnější, pro správnou interpretaci ontologické skutečnosti je právě interpretace zpracování a přenosu informace. Mnohé bylo zde již k tomuto tématu řečeno. Již jsem zmínila, že Bondy rozumí události jako nosiči informace, či dokonce jako samotné informaci, s čímž souvisí možný přenos a interakce pouze na rovině skutečnosti, která je mezi sebou „komunikovatelná“. Bondy by k tomuto tématu jako příklad jistě zmínil odlišnost oblasti kvantové mechaniky a fyziky makrosvěta, které mají jiné

142 Je tak otázkou zda-li je oprávněné se domnívat, že by bylo kdy možné skutečnost bezezbytku poznat. Tento problém bude na příslušném místě reflektován níže.

143 Skutečnost Bondy označuje jako cestu tao, nebo pouze tao, čímž se domnívám především poukazuje na zdroj důvodů, které ho vedli k uchopení skutečnosti jako procesu.

zákonitosti. Takto konkrétní v porozumění danému problému ale nemusíme být a nutno podotknout, že i sám Bondy nejednou díky přirovnáním z oblasti moderní fyziky vzhledem ke své nedostačující odborné kompetenci ztrácí na vážnosti. Postačuje, když si uvědomíme, že jsou, či minimálně mohou existovat různé roviny (struktury) skutečnosti v rámci jedné homogenní¹⁴⁴ ontologické skutečnosti, které nejsou přímo přístupné, prostupné komunikovatelnosti, ale které takové mohou být potenciálně. Mohou takovými být díky proměnlivosti skutečnosti, z níž mohou vstoupit do oblasti například námi detekovatelné, zakusitelné či pochopitelné. Co však ještě nezaznělo, je to, že přijmeme-li takto tu či onu rovinu či potenciálně veškerou skutečnost jako komunikovatelnou dle možností daných událostí, shledáme, že takováto rovina skutečnosti je čímsi, co lze nazvat spolu s některými teoretiky současné sociologie v čele s Brunem Latourem jako sít' aktérů.¹⁴⁵

C. 3. 1. Teorie sítí aktérů

V teorii sítí aktérů je předznamenána možnost interpretace nejen sociologické skutečnosti, ale potenciálně celku skutečnosti, skrze aktivitu aktérů, mezi něž patří jak živé, tak neživé entity, tak celé společnosti, příroda, instituce zkrátka každá, chtělo by se říci, jednotlivá „věc“. Pro teorii sítí aktérů je podstatné, že „věci“ nechápu izolovaně, ale ve vzájemných vztazích, což činí právě z pouhých „věcí“ aktéry. Latour ve své analýze *Nikdy sme neboli moderní*¹⁴⁶ kritizuje přístupy v popisu skutečnosti, které se zakládají v rozdvojeném vidění zkoumané skutečnosti na oblasti lidských a nelidských jsoucen. Neshoduje se s názorem, že by měla být skutečnost popisována a poznávána v nezávislých oblastech. Naopak se domnívá, že je zapotřebí zaujmout pozici, v níž by byla skutečnost uchopena jako jeden vzájemně propletený celek – sít', v níž již zmínění aktéři vystupují ve vzájemných vztazích, kterými se ovlivňují a určují. Latour ani jiní teoretikové tohoto proudu nezasahují svojí interpretací až do oblasti ontologie, i když ji musí mít více či méně ve svém myšlení přítomnou. Tuto teorii by bylo v podstatě možné nazvat sociologickou aplikací nesubstanční ontologie. Důvod, proč zde však tuto teorii zmiňuji, není ani tak poukázání na to, že i v jiných kontextech lze přítomnost nesubstanční ontologie zahlédnout jako smysluplnou a podstatnou, ale spíše ji zmiňuji pro další názornou představu možnosti uchopení jednotliviny (události) jako aktéra a skutečnosti (procesu, tao) jako sítě aktérů.

144 Bondy ontologickou skutečnost jako prázdnotu, proces, příběh označuje jako homogenní, jejíž homogenita tkví v členitosti množiny prvků.

145 Teorie sítí aktérů (Actor-Network theory) není prací pouze Bruna Latoura, ale také Michela Callona a Johna Lawa

146 Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*. Kalligram, Bratislava 2003. Překlad Miroslav Marcelli

Domnívám se, že tento příspěvek umožní další vhled do problematiky nesubstanční ontologie, především pak do oblasti vzájemných vztahů mezi událostmi a jejich interakcemi.

C. 3. 2. „Jen teď“ a informační stopa

Seznáním oblasti skutečnosti jako oblasti, v níž se nacházíme jako události, a v níž jsme navzájem s ostatními událostmi ve vztahu minimálně potenciální „komunikovatelnosti“, můžeme tuto skutečnost již s jasným porozuměním nazvat sítí aktérů či sítí událostí. Právě ona „komunikovatelnost“, vzájemná interakce a přenos informací činí se skutečnosti sítí, v níž je zaznamenána každá aktivita, která se může a nemusí projevit. Bondy v tomto kontextu hovoří o latentní informaci. Latentní v tom smyslu, že pozůstává v síti skutečnosti zaznamenána, ale neprojevena. Lépe řečeno je nereflektována jinou událostí. Myšlenka o latentní informaci je velice podstatná hned z několika perspektiv. Předně ukazuje na časovost a historičnost skutečnosti, která je zaznamenána v informaci události, či událostí dle možnosti dosahu a projevu té které jednotliviny (události). Aspekt časovosti se projevuje také v aktuálním momentu či aktuální situaci sítě událostí. V každý jednotlivý moment se událost vypovídá jako konkrétní informace, dle jejího aktuálního stavu. Z řečeného je pochopitelné, že je podstatná „kategorie“ přítomnosti, kterou Bondy označuje jako „jen teď“. V každém okamžiku události skutečnosti mezi sebou interagují a informace, kterými vlastně události jsou, se v každém momentu specificky ustaví pro ten daný moment pro „jen teď“. Události vytvářejí neustále interagující a proměnnou síť následností a vzájemných vztahů událostí. Čímž vytvářejí nejen skutečnost jako proces nebo proměnu, ale také tím zapříčiňují časovou povahou skutečnosti, kterou Bondy označuje jako *chronomorfismus*. Nicméně Bondy také upozorňuje, že *„proměňující struktura nenechává „nic za sebou“ a nemá stanovené nic před sebou“*.¹⁴⁷ Tím, že v proměnné struktuře není nic ponecháno za sebou, v minulosti, že vlastně „minulost není“, chce Bondy sdělit, že ona zmíněná historičnost či skutečnost uplynulých událostí není zanechána v minulosti a tedy nepřítomnosti. Bondy tím chce ozřejmit, že minulé události jsou přítomné v proměněné informaci události, a to nyní - teď. Podobně je to i s budoucností, která se otevírá jako oblast působení událostí, a to nikoliv v určité – určené podobě. Tak ani budoucnost, jež se realizuje jako konkrétní „teď“, nemá nic předurčené stanovené. Událost v kroku do budoucnosti sice vychází ze své nynější situace, která ji určitým způsobem limituje co do obsahů informace v ní obsažených a co do informací

147 *Příběh o příběhu*, str. 177

obsažených v ostatní skutečnosti, kterou sama není a které na ní naléhají. Přesto má jednotlivina možnost projevit se různě, což je nejpatrnější u člověka, který se může rozhodnout jak jednat v dané situaci.

S touto problematikou samozřejmě úzce souvisí problematika svobody a zodpovědnosti. Každý projev v proměnném procesu skutečnosti je neustále v různých obměnách přítomný a jeho následky mohou dosahovat až do oblastí, kde již původní zdroj té dané skutečnosti (informace) již sám není ve vztahu k této informaci. Bezpochyby může dojít a dochází k tomu, co Bondy označuje jako zanechání latentní informace, kdy se v podstatě důsledek činů dostaví až po projevení či reakci na danou informaci. Latentní informace je přes svůj neprojevený charakter součástí skutečnosti, a co více „*dále působí, ba sami se dále vnitřně transformují (byť nám nezřetelným způsobem), chovají se vlastně stále aktivně*“.¹⁴⁸ Latentní povahu informace vnímáme jako latentní z určité perspektivy. Avšak veškeré informace, které se aktuálně ve skutečnosti nacházejí (projevené i neprojevené) jsou vždy přítomny a proměňují se.

Skutečnost, která je „jen teď“, obsahuje informační stopy, jež jsou dle povahy informace daným způsobem v současné skutečnosti událostí zakódovány. A nejde jen o latentní informace. Toto stanovisko lze promyslet až do důsledku a konstatovat, že veškerá skutečnost, která se neustále proměňuje, v sobě nese určitým způsobem všechny informace, jež se v průběhu proměny kdy uskutečnily. Samozřejmě, že dosah a možnosti informací nejsou nekonečné a vyhasínají. Jejich původní, ani proměněná podoba, již nemusí být v nynější skutečnosti přítomná. Co však je přítomné, je výsledek jejich vlivu v minulosti. V tomto kontextu se ukazuje být právě označení skutečnosti skrze metaforu příběhu dobře vyhovující. V četbě jakéhokoliv příběhu je možné každé části porozumět právě jedině v kontextu toho, co se stalo, což neznamená, že by to bylo neustále přítomné, ale je to svým způsobem v nás jako ve čtenářích neseno. Příběh skutečnosti nemá transcendentního čtenáře (i když člověk pomocí rozumu může v příběhu více či méně číst), ani jej nemusí mít. Příběh skutečnosti disponuje událostmi, jejichž podoby jsou výsledky uplynulých událostí. Události v teď jsou tvořeny takovými informacemi, vykazují takovou podobu, kterou lze za předpokladu, že o to bude nějaká jednotlivina snažit, potenciálně z příběhu zdůvodnit. A to právě proto, že skutečnost je příběh a vznik nového je proměnou starého.

Identita události (jednotliviny) je identitou sumy a stavu informací té dané události. Událost se sebou identická v různých momentech nikdy není, je vždy „jen teď“. A i když

148 Tamtéž, str. 85

se například událost cítí být v každém momentu sama se sebou identická, cítí se být vždy svým já, tak je to klam, který plyne z povahy skutečnosti jako proudu zanechávajícím informační stopu. Konkrétní člověk je tak se sebou identický po způsobu plynutí dané události v její proměně. Každá událost je sítí informací, která je tvořená dalšími sítěmi. Sítě každé události jsou vzájemně propojené a interagují, čímž zapříčiňují nejen změnu konkrétní události, která tak se sebou není nikdy identická, ale zapříčiňují též samotný proud příběhu.

C. 3. 3. Četba příběhu

Proud příběhu má charakter následnosti a vzhledem k analýze „jen teď“ a informace lze říci, že příběh je nejen následností, ale též návazností. Před okamžikem jsem přirovnala člověka jako rozumovou bytost k možnému čtenáři příběhu–skutečnosti. Již z předcházejících dvou oddílů výkladu Bondyho filosofie víme, že rozum je lidskou (nejen) poznávací mohutností, díky níž je možné transcendovat v slabém smyslu slova do pozice jiné jednotliviny. Zde se ukazuje, že tato schopnost je závislá na síti vztahů, v nichž se člověk nachází a tak dokáže poznávat, přeneseně řečeno, číst příběh v oblasti, k níž má přístup. S tím se pojí i oblasti poznávající skutečnosti, které máme tendence vidět separátně a tak je také poznávat, čehož si dobře všiml i výše zmíněný Latour, teoretik sítě aktérů. To, že člověk nedokáže číst celek příběhu se všemi jeho informacemi a možnými proměnami, má za následek nepředvídatelnost budoucí skutečnosti, kterou by ani tak z principu nebylo možné poznat, jelikož každá událost je sama aktivní a může se „rozhodovat“. Není zde přítomný pohyb čistě kauzální. Sice může být, ale nemusí. Může být stejně tak dobře náhodný či různě „cílený“. Otázkou tedy je, zda událost, již může být postčlověk, je vůbec kdy schopná transcendovat „nad“ síť, v níž je propletená, a poznat, číst celek příběhu. V části A bylo možné domnívat se, že tomu tak je a není důvodů domnívat se, že by tomu v této interpretaci bylo jinak. Podstatné je uvědomit si, že v pozici interpretace nesubstanční ontologie části A byla skutečnost skutečností jednotlivin, a i když byly jednotliviny chápány jako neuzavřené, spolu vzájemně interagující skrze to sebeurčující, přesto byla jednotlivina ve značné míře chápána jako „samostatná“, „jednotlivá“, bezmála jako „monáda“. To se zavedením termínu událost do značné míry popřelo a má to za následek, že je již nemožné rozumět poznání té které události jako jednotlivé skutečnosti, třebaže složené a ovlivňované dalšími jednotlivinami. Událost vydělená ze struktury příběhu je nepoznatelná. Přístupná ve své pravdivosti–identitě se sebou samou v konkrétní okamžik je možná jedině skrze transcendentní pohled do všech

pozic a všech vztahů, do nichž událost vstupuje, což je v pozici člověka v podstatě nemožné. Člověk tak nikdy k plně pravdivému poznání nedospívá, pouze získává vhléd do parciální oblasti příběhu.

C. 3. 4. Uvědomělá aktivita

I parciální oblast příběhu, kterou je člověk s to sledovat, může vypovědět hodně o charakteru (morfismech) příběhu. Člověk tak může uvědoměle reflektovat mnohá specifika a dokonce i sledovat informační stopy, které události do skutečnosti vkládají. A i když se skutečnost jako příběh každým okamžikem „ted“ mění, uvědomělý subjekt/objekt to může vnímat jinak než neuvědomělý. Může těchto svých znalostí užívat a jako součást tohoto příběhu vstupovat svojí individualitou obohacenou o intelektuální informace o příběhu do jeho proměny. Člověk může nejen aktivně (jako všechny ostatní události), ale také uvědoměle a cíleně vstupovat do příběhu skutečnosti, proměňovat ho a zanechávat tak specifickou informační stopu, kterou je také možno nazývat stopou karmickou¹⁴⁹. *„Zásadní význam ovšem má zjištění, že všechno, co v životě děláme, nějakým způsobem působí někde, tedy přenáší se jako informace, a tedy zanechává „karmickou“ stopu.“*¹⁵⁰ Která právě v případě člověka může být etického charakteru.

Každá událost je specifická svými informacemi, které mají určitý charakter. Dle daného charakteru obsažených informací se může zdát aktivita jednotlivin směřována. „Vysílané“ informace jsou však vnímány jako zacílené – směřované stran toho, na co doléhají, co ovlivňují. Skutečně zacílené jednání je až takové, které ve svém projevu vědomě směřuje vůči něčemu, co má být aktivitou (vysílané informací) změněno. V uvědomělém, cíleném jednání je „vysílaná“ informace reflektována vůči tomu, co má být měněno a co má být výsledkem pro skutečnost. V tom je rozdíl mezi pouhým sebeprojevováním v reakci na ostatní události a reflektovaným jednáním, kterému je nápomocno poznání skutečnosti. I přes všechny tyto kvality uvědomělé události nemusí být zaručen výsledek cíleného jednání, jelikož to, na co je působeno, je taktéž událostí, a tedy proměnnou, která se může dle svých možností vůči takto vyslané informaci „otočit zády“. *„Recipient, jež jsme charakterizovali jako event, právě tím, kam obrátí pozornost, mění sám sebe, mění své prostředí, mění to jak skutečnost vypadá.“*¹⁵¹ To, co umožňuje charakter vnímání v jeho kvalitativní podobě uvědomělého vnímání a reflektování, nemusí znamenat jistotu

149 Informační stopa a karmická stopa jsou v Bondyho myšlení zaměnitelné. Vždy jde o informační stopu, kterou událost zanechá ve skutečnosti.

150 Tamtéž, str. 163

151 Tamtéž, str. 123

dosažení cíle, s čímž jsou pak spojeny „kategorie“ odpovědnosti a rizika. To, že cíle nebylo dosaženo, není totiž nevinná shoda okolností či stav, který by neměl následky. Každá aktivita v rámci skutečnosti vnáší do této skutečnosti stopu (informaci), kterou Bondy pojmenovává jako již zmíněnou karmickou stopu.

C. 4. Etika

To, že člověk nemá jistotu, že svým jednáním zapříčiní to, co si předsevzal, je závažné. A ukáže se to ještě závažnější, přihlédneme-li k cíli, kterého by mělo být dosaženo. Již víme, že skutečnost je sama bez cíle. Bondy, který v tomto období velmi oceňuje buddhistickou a taoistickou tradici, se nechá inspirovat i její etikou, která „*skutečně počítá s tím, že je možno se přičinit o to, aby se vesmír změnil k něčemu příznivějšímu, dostal příznivější podobu, přívětivější tvář, než jakou má a dospěl k určitému pozitivnímu „uklidnění, jak říkají právě buddhisté, a předat takto adekvátní informaci do kolébky vesmíru příštího, obrazně řečeno*“¹⁵². Člověk by měl zhodnotit potenciál, který ve své podobě má, a tak svým projevem do skutečnosti vnášet cosi „příznivějšího“, dokonce snad „dobrého“. Otázkou je, proč v tomto bodě sdílí názory s východní tradicí a shledává tyto cíle za důležité a hodnotné? Otázkou také je, co lze za pozitivní a dobré pro skutečnost pokládat. Odpovědi na tyto otázky jsou již předznamenány v předcházejících oddílech této práce, především pak v částech dotýkající se eschatologie a ontocentrismu, zde však budou promyšleny ve vztahu k myšlení, z něhož vzešly, tedy k buddhismu a taoismu.

C. 4. 1. Etická rovina skutečnosti

Bondyho inspirace východní filosofií je v jeho pozdním myšlenkovém období patrná téměř z každé jeho pozice. Nejinak je tomu s etikou, kterou promýšlí právě ve vztahu k taoismu a buddhismu. Na taoismu se mu zdá pozoruhodné to, že třebaže žádné principy lidskosti tento směr nepostuluje, přistupuje k tomu, co je násilné, jako něčemu zhoubnému a k nenásilnému naopak jako k tomu, co je zapotřebí preferovat. Buddhovo stanovisko v Bondyho reflexi je o to významnější vzhledem k tomu, že Buddha dle Bondyho velmi ulpíval na etických vztazích. Bondy stran těchto myšlenkových směrů nachází, že skutečnost je nejen eticky hodnotitelná, ale že má sama etickou rovinu. Ethomorfnost skutečnosti, jak ji nyní Bondy nazývá, však vzhledem k tomu, že jde o jeden z morfismů, není transcendentním určením skutečnosti, ale jeden z jejích projevů.

Ethomorfní charakter skutečnosti může být vykládán dvojím způsobem. Jednak může být

152 Tamtéž, str. 98

chápan tak, že je skutečnost etickému hodnocení otevřená a etická hodnocení na ni mohou podstatným způsobem doléhat a ovlivňovat ji. Což je a byl „charakter“ skutečnosti v nesubstanční ontologii vždy přítomný. Dále může být ethomorfní rovina vykládána jako projev určité události (př. člověka), který etikou (aniž bychom nyní byli v pozici, kdy rozumíme tomu, čím je) disponuje a zanechává za sebou konkrétní etickou, karmickou stopu. Oba výklady jsou ve vnitřní souvislosti a plyne z nich, že etika je a musí být otázkou nikoliv antropocentrickou, ale ontocentrickou, jak již bylo mnohokrátě poznamenáno. Bondy sám je skeptický k myšlence, že by snad člověk mohl zanechat karmickou stopu tak zásadní, že by sahala do doby po našem vesmíru, jak to skrze Bondyho slova postuloval Buddha. Buddha však v Bondyho výkladu předpokládal, že universální řád (dharma) má ethomorfní charakter, a ten pro něj byl tím nejpodstatnějším. Bondyho pozice, podobně jako pozice taoistů, je střizlivější. Bondy sice připouští, že možnost ethomorfní struktury tao je myslitelná, ale prozatím si vystačí s pozicí, z níž je nakonec případná ethomorfní rovina uskutečnitelná, a tou je pozice nesubstanční ontologie.¹⁵³

Již by mělo být bezproblémově pochopitelné, že každá událost v struktuře skutečnosti, v tao, má různé možnosti, a to i tehdy, nachází-li se na stejné rovině. Každá událost je jedinečná ve svém konkrétním projevu a do značné míry závisí na tom, čím je a v jakých informačních sítích se nachází. Trochu jinak je tomu v případě událostí majících určitou míru vnímání a sebereflexe. Tyto události jsou ve svém projevu svobodnější a více záleží na jejich vůli, co za cíl si zvolí a jak jej dosáhnou. Tím se ve struktuře tao otvírá místo pro rozdílné hodnocení různých projevů jednání – činění. Má-li určitý akt za následek něco negativního (aniž bychom nyní opět věděli, co jím může být) měla by být rozdílně posouzena aktivita uvědoměle vedoucí k negativnímu, aktivita uvědoměle cílená k jinému završení a aktivita neuvědomělá. Příkladem může být samo hledání dobrého ve skutečnosti. Hledá-li člověk to, co by mělo být pro skutečnost „příznivé“, a odvrhne-li ve svém činění to, co se mu jeví být nepříznivé, jde jistě o omezený antropocentrický pokus, který však z pohledu ontocentrismu musí být kladně hodnocen. A jelikož není nejspíše nikdo vnější, kdo by tak činil, měl by člověk toto jednání takovým shledávat sám. Dokonce i tehdy, když člověk postulováním určité etiky činí chyby, nechává „negativní“ karmickou stopu, jedná eticky. Zde se již dostáváme blíže k určení dobrého a příznivého ve skutečnosti. Skutečnost sama nemá kategorie dobrého a zlého, ty musí reflektovat až rozumné bytosti. Podstatné a hodnotné se však pro skutečnost zdá být to, co lze označit za

153 Později se ukáže ethomorfní rovina skutečnosti ještě v jiném světle a to především z perspektivy nirvány.

příznivý stav skutečnosti. Z našeho pohledu jde o stav, kdy jednoduše události nepocitují ze skutečnosti něco, co jim je cizí a nelibé. Pokus měnit skutečnost v tomto duchu je jistě etický počin, bude-li shledán jako hodnotný.

C. 4. 2. Příznivá skutečnost

To, že je část lidské aktivity aktivitou etickou, zasahující potenciálně celou skutečnost, je poznáním podstatným, ale ne zcela uspokojivým. Člověk pocituje ztrátu bezpečí ontologické reality jak vzhledem ke své rozpolcené pozici nastíněné v oddíle A, tak vzhledem bezvýznamnosti skutečnosti, nemá nic, co by pro něj bylo určujícího, co by mu poskytlo útěchu. V lepším případě si je této své pozice vědom a snaží se alespoň dle svých možností naplňovat intenci po „příznivější“ skutečnosti, jak k tomu nabádal Buddha. *„Prostředkem, jenž k tomu nejlépe pomáhá, je aktivní sebenasazení v pomoci všem bytostem, což věru není podfuk, ale ta nejpřirozenější dedukce, jakou si je možno ověřit.“*¹⁵⁴ Podobné stanovisko zastává i taoismus, který spíše nabádá ke „konat nekonáním“ (wei-wu-vej). To Bondy interpretuje jako nekonání cílené, ale konání (reakce) adekvátní podmětu. Pomoc, má-li být reakcí na podnět, je žádoucí, stejně tak jako je přirozené a žádoucí pomoc přijímat. Takovéto stanovisko ale rozhodně není proaktivním činěním a aktivním podílením na dalším rozvíjení a potencování možností skutečnosti, jak to mu bylo v etice postulováno v oddíle A. Etická pozice zde zmíněných východních tradic v sobě nese vědomí o možné nežádoucí karmické stopě, kterou může ve skutečnosti zanechat a navádí tak především v taoismu k opatrnosti. Nicméně pokud člověk žije, je vždy vystaven tomuto riziku, stejně jako všechny existující události. Pokud si je však toho vědom, může údel svobody přijmout s klidem a odpovědností. Možným projevem tohoto klidu a odpovědnosti je právě „konat nekonáním“. Ale stejně tak může být projevem aktivním, v němž s rozumem a s vědomím velké odpovědnosti lze činit, aniž by bylo zapotřebí se přesprávit obávat následků. Proto kategorie odpovědnosti vlastně je, aby bylo možné aktivní jednání s minimálním rizikem fatálních omylů. Ten, kdo si je toho vědom, a reflektuje to ve svém jednání, může jednat i proaktivně a eticky. O to více eticky bude jednat, když bude jeho cílem pomáhat zmenšit utrpení všem oblastem skutečnosti. V tomto duchu může zásadně napomoci i sobě, nejen tím, že pro sebe nalezne cíl - význam, což je asi nejpodstatnější, ale i tím, že zakoušenou útrpnost z mnoha jiných důvodů (např. střet bioty s prostorem etiky) bude minimalizovat.

Člověk má na výběr jednat či nejednat určitým způsobem, stejně tak je tomu s výběrem

154 Tamtéž, str.246

jednat či nejednat v souladu s buddhistickou intencí, jejíž nejvyšší kategorií v Bondyho interpretaci není láska, nýbrž soucítění. Bondy, jak sám přiznává, není buddhistou, nýbrž evropským atheistou, přičemž si však velmi dobře uvědomuje nemožnost těšit se ze života, který žije, když si je vědom strastí ostatních. V hledání podoby takovéto skutečnosti a její realizace, dotýkající se pokud možno všech rovin skutečnosti, je v nynějším Bondyho myšlení etika založena.

To, co je skutečně etickým jednáním a potažmo etickými hodnotami, je zde stále oproti jiným praktickým filosofiím uchopováno ve značné neurčitosti. Je to dílem z toho důvodu, že nesubstanční ontologie má sama takový charakter, že v ní nelze nalézat a priori zákonitosti skutečnosti, natožpak etiky, a dílem z důvodu nestálosti a proměnnosti skutečnosti. Nicméně práce na tomto tématu a v tomto nesubstančním ontologickém poli je proto o to více podstatnou. To, že je nynější Bondyho stanovisko plynoucí z možností nesubstanční ontologie právě stanovisko, v němž má být člověku napomoženo „jemným způsobem vyřešit etickou problematiku tak, aby lidem napomohla žít, ale skutečně je osvobodila od buď theistických nebo mechanicko-materialistických pověr“,¹⁵⁵ je jen dokladem faktu širokého pole etiky, které nelze snadno vymezit a shrnout pod pravidla a kategorie. Ze zde uvedeného citátu vystupuje etika jako druh reality, který má kompenzační charakter a je svým způsobem pro člověka milostí. Milostí však může být samo poznání skutečnosti co do její proměnnosti, díky níž nic netrvá věčně a dokonce i útrpný život člověka je tak odsouzen k zániku. Zánik jako vlastnost, která postihne všechny události, je zde reflektován v pozitivním duchu. V tomto smyslu Bondy nejednou přemýšlel o sebevraždě, která není-li pro utrpení události jiného léku, jiné milosti, se zdá být přiměřeně adekvátní reakcí. Jedinou možnou alternativou je právě a pouze etika.

C. 4. 3. Etika v tao

Taoismus však vůči pozici, v níže je milost shledávána v možnosti a příslibu nebytí, vystupuje, třebaže nezastává pozici humanismu, jako protipól. V taoismu je kladně posuzováno vše nově vznikající, rodící se. Je to pochopitelné z toho důvodu, že jde o systém neustálé proměny, v němž je vznik nového nutné pozitivně kvitovat. Jako neustálou proměnu, tao, ovšem definuje skutečnost i Bondy, a to, že zastává kladný vztah k tvořivosti a podpoře nově vznikajícího a všeho, co k tomu vede, ale není stejného původu jako je to ve stanovisku taoismu. Bondy nemůže podporovat vznik nového, věda, že toto

155 Tamtéž, 279

nové bude zakoušet utrpení. To je jasně patrné z úryvku ze *Sklepní práce*,¹⁵⁶ citované v části A, kde Bondy apeluje na lidský rozum, který má možnost limitovat vznik dalšího utrpení ve skutečnosti například tím, že do světa, v němž si není jist, zda je možné, aby lidstvo žilo bez utrpení, shledá za nepřijatelné přivést potomka. Bondy se v této pozici staví negativně vůči biotu, který „láká“ k pozitivnímu hodnocení vše rodícího se a živého. Zde lze toto Bondyho stanovisko přeneseně aplikovat vůči celé skutečnosti. Mohlo by se totiž zdát, a v případě taoistů tomu nejspíše tak bylo, že proměnná skutečnost si „vyžaduje“ pozitivní hodnocení vzniku nového a potencování neustálé proměny. To je však z pohledu nesubstanční ontologie neadekvátní úvaha. Skutečnost je sice otevřená hodnocení, ale sama takovéto hodnoty v sobě zahrnutý nemá. Je proto zcela na místě zaujmout stejné stanovisko, jaké Bondy zaujal vůči biotu a shledat, že skutečnost, která přináší především utrpení, nemá být dále v tomto svém jednání podporována, třebaže nepřímo tím, že budeme hodnotit jako pozitivní vznik nového. Jsme totiž s to reflektovat, že toto nové utrpení uchráněno nebude. Alternativou k tomuto postoji, který je v zásadě poněkud nihilistický, je postoj, v němž skutečnost s její proměnností přijmeme takovou, jaká je, a pokusíme se utrpení co nejlépe zabránit.

Pokud budeme ke skutečnosti přistupovat v tomto duchu, je pak dokonce možné znovu pozitivně hodnotit vznik nového. A spolu s Bondym docenovat možnosti vzniku tvořivě nového, perspektivně a kvalitativně odlišného, které dokonce potenciálně může mnohemu utrpení zabránit. Člověk tak může docenit prostor etiky, který se před ním jako něco nového otevírá.

C. 4. 4. Nirvána

Nyní je na místě si opět připomenout, že lidské jednání, tedy uvědomělé jednání, je úzce propojeno s poznanou skutečností. Tao, které je v neustálém toku informací, je jen těžko poznatelné právě ve své informační nestálosti. Bondy interpretuje buddhistické rozumění informací jako karmě, jak již bylo reflektováno výše. Každé lidské jednání zanechává dle Bondyho informační–karmickou stopu, stejně jako jakékoliv jiné činění jakékoli události. Tato nejpodstatnější stránka události („poznání“ a aktivní vstupování do skutečnosti), jakkoliv je či není uvědomělá, je přeneseně stránkou subjektivní (i když víme, že událost je subjekt/objekt), která je v blízkém vztahu k tomu, co je v buddhismu nazýváno nirvánou. Ne náhodou Bondy reflektuje a interpretuje Buddhovo stanovisko o tom, že se nirvána rovná „Dokonalému poznání“. Nirvánu Bondy chápe jako vyhasnutí všech informačních –

156 Bondy, Egon. *Sklepní práce*. Votobia 1997. str. 44

karmických stop. K tomu dochází právě „při dokonalém příjmu informace, tj. jen tehdy, když informace v přenosu nesčetněkrát transformována je nakonec přijata ve zcela nezkrácené původní podobě a je také adekvátně tomu vyhodnocena. Takto dokonale věrný přenos informace znamená, že informace splnila svoji funkci a dále se nereprodukuje, tj. nepřenáší v žádné další (transformované) podobě a i stopa po ní je u recipienta plně absorbována.“¹⁵⁷ Toto dokonalé poznání vede ke shledání prázdnoty jako skutečnosti, v níž „nezáleží na sumě strádání, jež je tehdy a oheď přítomno objektivně reálně v samsáře, neboť je to také vždy přítomná nirvána“¹⁵⁸. Bondy dokonce nirvánu ztotožňuje se samsárou¹⁵⁹. Samsára je neustálou strastiplnou cestou vznikání a pomíjení a jako jedna strana mince, na jejíž druhé straně je nirvána, jsou spolu dohromady prázdnotou. Bondy tak staví rovnítko mezi prázdnotou a nirvánu/samsáru. Tento Bondyho krok není příliš intuitivní a je zapotřebí jej interpretovat.

O nirváně Bondy říká, že je dokonalým poznáním, v němž jsou všechny karmické stopy ukončeny a recipientem absorbovány. Dokonalé poznání, není poznáním separované události, v němž se dojde vzhledu do všech informačních stop, díky čemuž by bylo umožněno dále jednat, jak tomu bylo v kontextu poznávané skutečnosti několikrát postulováno výše. V nirváně dochází k vyhasnutí informace tím, že došla svého „cíle“, našla svého příjemce a tím byla dokonale poznána ve své původní intence. S odkazem na oddíl B. by bylo možné říci, že v nirváně došlo k překonání zla, že se pokřivená či pokažená skutečnost stala takovou „zdravou“. Stala se dokonalou a dokonanou v dané struktuře skutečnosti, v níž se ukotvila. Konkrétní karmická stopa dokonalým poznáním (přemožením zla, nirvánou) vyhasla, čímž se zastavila další její proměna.

Není ale jednoduché porozumět tom, že se skutečnost odehrává jako neustálá proměna přihlédneme-li k nirváně, kterou se nejen parciální část skutečnosti dokonává „uzavírá“. Otázkou tedy je, co se mělo proměňovat? Z čeho by se další proměna (z jakých informací a událostí) děla? A jak by bylo vůbec možné hovořit o skutečnosti neustálé proměny, pakliže by se to, co se má proměňovat ztratilo? Odpověď je skryta v rozumění skutečnosti jako prázdnotě, kterou lze označit jako nirvánu/samsáru. Nirvánou vyhasíná jedna z možných realizací prázdnoty, která je jinak plná všeho, a otevírá se tak prostor pro nové vznikání, pro novou realizaci. Proměna skutečnosti jakoby se odehrávala ve dvou „vrstvách“. V jedné dochází k nirvánám parciálních částí skutečnosti určité podoby skutečnosti a v druhém dochází k nirváně celku skutečnosti v té, které konkrétní podobě. Tyto dvě roviny

157 Tamtéž, str. 305

158 Tamtéž, str. 266

159 Odvolávajíc se v tomto aktu na Nágardžunu. Tamtéž, str. 266

jsou však oddělitelné pouze v abstrakci a v podstatě se jimi děje celá proměna tao. Proměna celku skutečnosti se odehrává samovznikem a samozánikem v dovršené nirváně.

Nirvána bývá běžně spojována s dosažením určitého stavu vědomí, které, mělo-li by jít o dokonalé poznání (což má), by člověku umožnilo nahlédnout, že vyhasnutím všech karmických řetězů není sled proměn ukončen, ale je nepřetržitý. Nicméně otázkou zůstává vliv recipienta na samotný průběh nirvány jako vyhasnutí karmických stop a dokonání tak určité skutečnosti. Bondy popisuje, že při nirváně vyhasínají všechny informační stopy tím, že jsou přijaty v nezakreslené podobě, takto jsou vyhodnoceny a recipientem absorbovány, čímž je proměna zastavena. Nirvánu je možné dosahovat na různých úrovních skutečnosti, přičemž u některých nelze mluvit o uvědoměném poznání, jako je tomu v případě lidské úrovně, ale jen o tak adekvátním zaznamenání naléhající skutečnosti (informace), jak je to jen možné. V případě člověka lze hovořit o dokonalém poznání, v případě jiných událostí o dokonalém zaregistrování apod., vždy dle možností recipienta. Pokud bychom chtěli nirvánu interpretovat jako pouze lidské specifikum, jako pouze lidský faktor ovlivňující zapříčiňující vyhasnutí skutečnosti na všech jejích úrovních, pak bychom se hrubě mýlili. Člověk je však takovou událostí, takovým recipientem, který může „transcendovat“ svým pohledem (vhledem) nad skutečnost a povahu nirvány jako postupu informační stopy až k jejímu vyhasnutí nahlédnout, čímž však nedochází k lidskému dokonalému poznání, k nirváně, ale k přiblížení se k ní. Minimálně je známo, že nirvána je v bytostném vztahu ke koloběhu vznikání, strasti a „umírání“, což má dalekosáhlý etický dosah. A má zde i původ buddhistické ethomorfní rozumění skutečnosti. O Příběhu, proudu, proměně Bondy již na začátku hovořil jako o něčem, kde je snad přítomné něco jako fázování, odtud-potud, kterým se proměna příběhu a dynamika příběhu odehrává. Zde je možné toto odtud potud vidět jako nirvánu, jako vyhasnutí karmické stopy, ale v neposlední řadě zde lze vidět také překonání pokřivené skutečnosti, jako překonání zla. Z této perspektivy lze myslet o skutečnosti s ethomorfním charakterem.

Dosažením nirvány v lidské podobě, tedy dosažením dokonalého poznání, je dosažena již zmíněná kompenzační etická rovina, bez níž se člověk spolu s ostatními bytostmi cítí žít pouze strastiplný život. V nirváně je člověku přítomný vhled do pohybu skutečnosti, který se najednou zdá být sladěn, všechny aktivity, které člověku nebo jiným událostem způsobily tolik nepříjemného, jsou najednou viděny z úhlu, v němž mají smysl pro určitý cíl a jsou tak ospravedlněny. V nirváně člověk vidí a je přítomen tomu, že cesta informace je dokončená, „doručená“ a naplněná, aniž by se její stopa vytratila. Struktura proměny se v nirváně zjevuje ve své celistvosti a jednoduchosti. A dokonce se ukáže i to, že informace,

kteřá došla ke svému konci, není anihilována, že po sobě nechává něco, co má opět charakter události a že tedy nic není „anihilováno“.

Dosažení nirvány je pro Bondyho dosažením toho, co si představoval, že by měl do skutečnosti vnést nesubstanční bůh, a sice toho, že život a aktivita jednotlivin, tak strastiplně zakoušené nejsou nadarmo, že jsou naopak zhodnoceny. Nirvána poskytuje vnitřní klid, který, jak je patrné z předcházejících oddílů, mohl poskytnout nesubstanční bůh nebo právě etika.

Dokonalé poznání, nirvána, je poznáním ontologické skutečnosti nikoliv v jejích konkrétních podobách a margináliích. O možnosti jejího dosažení a o možnosti vlastního přičinění na jejím dosažení však Bondy takřka nic neříká. Pro něj je totiž podstatné to, co se v samotném konceptu nirvány ukazuje, a sice povaha skutečnosti jako proměny.

Vůči skutečnosti jako proměně se buddhismus staví postojem lhostejnosti. Jde o stanovisko, v němž je přijato, že vše pomine a že je sice vhodné jednat eticky (karmicky) příznivě vůči celku skutečnosti, ale nikoliv cíleně a proaktivně situace pro takové jednání vyhledávat a skutečnost v takovémto směru vést a pobízet. Toto stanovisko má původ v rozumnění skutečnosti s ethomorfní rovinou, díky níž bude všechno zlo jednou překonáno. Pouhá lhostejnost vůči této vlastní situaci a situaci ostatních událostí není pro Bondyho postačujícím stanoviskem, i když si je nyní vědom, že všechno utrpení jednou pomine. Možná nemůže zažívat buddhistickou lhostejnost, protože nedošel nirvány¹⁶⁰ a nemá přesvědčivý vhléd do toho, že veškeré jeho činění, stejně jako ostatních bude kdy zžitkováno. Kdyby dosáhl nirvány, snad by i dosáhl stavu, v němž „už se to dá vydržet“¹⁶¹. Sám je však k nirváně, jako vhlédu, z něhož by bylo možné zaujmout stav lhostejnosti a v podstatě spokojenosti skeptický. Domnívá se totiž, že i kdyby bylo možné dosáhnout dokonalého poznání, není si jist, zda by poznal něco jiného než stálou proměnu vzniku a zániku pro nic za nic. Tedy „kolotoč“ bezvýznamných procesů. Z tohoto důvodu Bondy opakovaně shledává že „skutečnost je opravdu blbost“.¹⁶² Nirvánou by mohlo být dosaženo útěchy snad jedině tehdy, kdyby byla ve skutečnosti přítomná etická rovina. A jelikož skutečnosti v nesubstančním ontologickém modelu není tato rovina přirozeně vlastní, jako ostatně žádná rovina, je možné nirvány dosáhnout útěchy jedině za předpokladu existence takových událostí, které ji do skutečnosti vložily. Tak je klidně možné uvažovat nad tím, že člověk bude tím, který se toho zhostí a etickou rovinu do skutečnosti vloží a dokonce snad

160 Stejně jako nedošel poznání, či milosti, která by mu zaručila existenci nesubstančního boha, který v Bondyho myšlečkách plní v podstatě velmi podobnou a v mnoha aspektech stejnou úlohu ve skutečnosti.

161 Tamtéž, str. 312

162 Tamtéž, str. 313

jednou v nirváně on sám, a možná i jiné uvědomělé události, dojdou útěchy v poznání, že jejich životy a trápení nebyly nadarmo. K „blbé“ skutečnosti bychom neměli být po vzoru buddhistů lhostejní. Samozřejmě s tím vědomím, že je zde riziko, že karmická stopa našeho aktivního zasahování může mít nedozírně horší následky, než by byly ty, které by události skutečnosti postihly bez našeho zvláštního přičinění a snahy o „zlepšení“ skutečnosti.

C. 5. Závěr

Otázkou je, zda má smysl v oblasti svobody a zodpovědnosti riskovat více než je „přirozené“¹⁶³ nutné. Snažit se nalézat pro sebe i pro ostatní skutečnost příznivější podmínky k „životu“, napomáhat přemáhat zlo, s vědomím, že se tato aktivita nemusí setkat s kýženým účinkem, a nebo dokonce zapříčinit větší utrpení. Touto otázkou se navracíme k otázce nejen po smyslu naší existence postulované již na začátku Bondyho filosofického myšlení, ale k otázce smyslu vůbec. V nesubstanční ontologii pro kategorii jakéhokoliv transcendentního smyslu není místa. Dokonce i v možném dokonalém poznání, skrze které je nahlédnutelná skutečnost ve své proměnnosti, nemusí dojít poznání kategorie, která by tuto neustálou proměnu nějak činila významnou, ukládala jí smysl. Je to možné jen za zmíněného předpokladu, že je ve skutečnosti přítomná událost, která za touto rovinou skutečnosti stojí. Neustálá proměna je primárně beze smyslu. Tím se člověku skutečnost ukazuje být skutečností Bondym tolikrát zmiňované a kýžené svobody, kde může nejen volně tvořit, ale také eticky jednat. Poznání a to nejen ontologické, které člověka ujišťuje o jeho svobodě jednat, je velice podstatné. Člověk se porozuměním a poznáním skutečnosti dokáže orientovat a rozhodovat pro cíle (především překonání zla a nalezení vlastního významu existence, což je totéž¹⁶⁴), kterých chce dosáhnout a pro způsob, jakým jich bude dosahovat. Racionální jistotu o poznávané skutečnosti dle Bondyho v lidské pozici nemám a nemůžeme mít. Avšak Bondymu je jeho atheistická nesubstanční ontologie jedinou racionálně přijatelnou interpretací, díky níž může shledávat jako „lepší“, aktivní a etické jednání než nečinnost. Je to z toho důvodu, že se mu ukazuje být skutečnost spíše útrpná a zlá a to nejen pro něho osobně, ale pro mnohé z

163 Opravdu aktivně se snažit stále více a více navyšovat míru spokojenosti, třeba i navzdory, že určitého přijatelného stavu již bylo dosaženo.

164 Totožnost překonání zla a nalezení významu vlastní existence, lze rozeznat na dvou rovinách. Předně tím, že si člověk, či postčlověk stanoví a realizuje svůj význam překonává svoji vlastní pokřivenou oblast skutečnosti, kterou lze nazvat zlem. Dále lze nalezení smyslu existence chápat jako nalezení, či ustavení prostoru etiky, v němž bude napomoženo zlo, tedy pokřivenou skutečnost vlastní i ostatních událostí zmírnit, či překonat.

událostí. Což ve skutečnosti beze smyslu, bez cíle, beze všech určení může mít jen za následek kladné kvitování jakékoliv aktivity tuto stránku skutečnosti přemáhající. Toho by si svojí kvalitativně vyšší racionálností měli být vědomi především postlidé, ale i člověk - bytost obdařená soucítěním, které „*dříve či později motivuje k pomoci všemu, s čím se setkávám. To je neulpívající aktivita, která mi snad i umožní takovou míru zaujatosti, že můj vlastní pocit strasti ustupuje.*“¹⁶⁵ Soucit a poznání skutečnosti, jako v zásadě blbé a strastiplné, je tedy pro Bondyho dostačujícím důvodem k tomu, pokusit se jednat v zájmu zlepšení „života“ událostí i s rizikem fatálního omylu. Bondy nechce bezhlavě riskovat, proto je jeho etika realizovatelná jedině skrze prostor etiky, kde je nutně propojena svoboda, zodpovědnost a riziko. Tato stránka prostoru etiky vyvěrá z povahy skutečnosti, v níž žádná aktivita, žádné jednání není bez následku. Proto je také jedině prostor etiky, který je primárně prostorem seberealizace člověka na poli racionálnosti i místem, skrze něž člověk jako bytost etická a soucítící v duchu ontocentrismu dosahuje smyslu existence nejen pro sebe, ale potenciálně i pro ostatní skutečnost. Postčlověk tak nečiní vkládáním smyslu do skutečnosti, ale napomáhá ostatní skutečnosti přemoci zlo, čímž přináší alespoň nějakou útěchu do jinak bezútěšné skutečnosti.

165 Tamtéž, str. 339

Závěr

V této práci bylo mým záměrem pojednat a interpretovat všechny podstatné momenty Bondyho filosofického myšlení s akcentem kladeným na etiku a prostor etiky. Etický rozměr přítomný v celé Bondyho filosofii není snadno vymežitelný a suspendovatelný na určité morální kategorie. Naopak, je velmi komplexní, dotýká se mnohých oblastí a nabývá mnoha projevů, což se ukazuje jak v podobě a celku Bondyho filosofického myšlení, tak v prostoru, který Bondy etice věnuje. Domnívám se, že je dokonce možné shledat etiku jako důvod vedoucí Bondyho k filosofické činnosti, ba co víc, domnívám se, že je možné shledat toto filosofické činění jako etické. Nicméně přihlédneme-li k tomu, že sám Bondy se vždy označoval především za ontologa, napomůže nám to zahlédnout blízký až bytostný vztah, který se v Bondyho myšlení mezi ontologií a etikou nacházel. To je dobře patrné na *Útěse z ontologie*, která není pouze názvem díla, ale je i tím, co se o vztahu ontologie (jako ustavení skutečnosti) a samotné skutečnosti včetně člověka v Bondyho myšlení vypovídá.

„Útěcha z ontologie“

V Bondyho myšlení je kladen veliký důraz na vztah ontologie a lidské orientaci, lidského jednání ve světě. Nejde jen o lidské specifikum vztahu člověka a ontologična, ale o specifikum vztahující se na celou skutečnost, v lidské pozici však reflektované. Podoba ontologické skutečnosti se pro člověka stává tématem, ke kterému nemůže být lhostejný. Bondyho reflexe skutečnosti je zakotvena v racionální pozici, skrze níž lze jedinečnou skutečnost v rámci lidských poznávacích schopností ozřejmit. Bondy si však touto lidskou racionality není zcela jist. Je to z toho důvodu, že se člověk nachází na pomezí biologického a racionálního, což zapříčiňuje, že jeho racionalita není zcela rozvinutá a nezávislá. To, že ho k tomuto mínění vede již jistá ontologická pozice, nechme nyní stranou. Podstatné je, že skutečnost se nás podstatně dotýká a dle její podoby je dále do značné míry určován nejen lidský význam, lidské místo ve skutečnosti, ať už ontologicky reálné či nikoliv, ale také lidské hodnocení a jednání. Shledá-li Bondy jako racionálně nepřijatelnější model ontologie model nesubstanční, ukazuje se jeho charakter pro člověka nejvýznamněji ve svobodě, v otevřené cestě k sebeukotvení a seberealizaci. Tato záležitost však má i druhou stranu, spočívající právě v absenci jakéhokoliv významu, jež potenciálně otevírá svobodou pro člověka a pro veškerou skutečnost, ale zároveň neposkytuje zdůvodnění, ospravedlnění a v posledku útěchu ze strastí, které člověka a ostatní skutečnost postihují. V nesubstanční ontologii je zlem pokřivená skutečnost, skutečnost,

kteřá je vyvlastněná ze své ontologické pozice v důsledku samovývojem vznikající a specifikující se skutečnosti. Zlo je tak derivátem ontologické skutečnosti, která má charakter proměny, „dialektiky dobra a zla“. V lidské rovině skutečnosti má toto zlo podobu rozdělené skutečnosti, v níž se nachází a absenci významu, který rozumná bytost hledá. Útěcha, kterou může ontologie poskytnout, je vědomí o této situaci a svoboda se k této situaci aktivně postavit a změnit ji.

V raném období je pro Bondyho typický optimismus vzešlý z jeho nového konceptu nesubstanční ontologie, který člověku otevírá prostor pro seberealizaci a hodnocení skutečnosti, jež tak může nabývat nové, ontologicky reálné, etické roviny. Ta by měla poskytnout útěchu nejen člověku, ale také napomoci v útěše, přemožení zla ostatní skutečnosti. Jde o prostor etiky. Třebaže Bondy vkládá velkou důvěru v lidské, nebo spíše až postlidské možnosti přemáhat zlo, nalézt útěchu v podobě smyslu, který si postlidé v takto pozitivně otevřené svobodě sami vytyčí a zrealizují skrze svoji racionalitu, zůstává skeptický vůči základu, na němž je tato vize o postčlověku vystavěna. Je to z velké části dílem obecně nedokonalé lidské racionality, která stojí i za konceptem nesubstanční ontologie, který tak nemusí odpovídat zcela skutečnosti. Kdyby koncept nesubstanční ontologie s jistotou postuloval svobodu jednání, s jistotou odpovídal skutečnosti a byl tak perspektivou, v níž se lze dotýkat hodnototvorně celé skutečnosti, měla by sama tato ontologická skutečnost etický rozměr, který lze nazvat milostí a útěchou z ontologie. Útěcha z ontologie spočívá především v takové ontologickém ustavení, v němž je přítomný rozměr pro překonání zla a dosažení dobra. Hledání a potvrzování takovéto podoby ontologična jsou důvody, které vedli Bondyho k jeho filosofické práci a jejím různým propracováním. Bondy se pokusil hledat a představit si ontologicky založenou etiku, v níž by bylo překonáno to, co se negativně v takto myšlené skutečnosti (ontologii) objevuje jako pokřivené skutečnost, jako to co sám tak těžce pociťoval a co označoval jako zlo. Z jeho myšlení vyplývá, že je-li nesubstanční ontologický model pravdivý, obsahuje v sobě etickou rovinu v perspektivně realizovatelném prostoru etiky.

Člověk je s ostatní skutečností jistým způsobem odkázán na „milost“ ontologična. Když je tato ontologická skutečnost skutečností nesubstanční, můžeme ji shledávat jako opravdovou milost. Bondyho dotazování se na axiologickou, či etickou rovinu ontologické skutečnosti, která by byla pro jednotliviny milostí a útěchou v těžce zakoušeném životě, je tím nejpodstatnějším rysem jeho filosofie. Bondyho teoretizování a promýšlení možné přítomnosti nesubstančního boha, který by axiologickou a eschatologickou rovinu do skutečnosti vnesl, aniž by ji nějak omezoval ve svobodném projevu, je stejného základu.

Bondy uvažuje o neosobním živém bohu, který promlouvá k celku skutečnosti skrze sebevyjádření vlastní skutečnosti, z níž by jak pro člověka, tak pro ostatní jednotliviny dle jejich možností mělo být pocíťováno, že „život“ lze žít. Člověku se tak může dostat oslovení, v němž shledá, že smyslu své existence je schopen dosáhnout. Bůh jako axiologická rovina nepředkládá normy, nepředkládá žádný určitý význam, ale explikuje sebe sama jako část skutečnosti, která je garantem toho, že žít v takovéto skutečnosti lze a lze dokonce dojít i smyslu.

Bondy by víru v boha rád přijal za svou, ale milosti oslovení boží se mu nedostalo. Nemůže tedy počítat s jistotou axiologické roviny, ani s eschatologií. Co však může, je racionálně se utvrdit ve své pozici nesubstanční ontologie a na jejím základě se pokusit myslet takový prostor etiky, který by pro skutečnost měl podobné „následky“ jako přítomnost roviny boží. K podobnému závěru Bondy dochází i v reflexi nesubstanční ontologie k východní filosofii, kde je skutečnost uchopena jako proměna událostí. Podstatným myšlenkovým vstupem do koncepce nesubstanční ontologické reality jako proměny, je tematizace nirvány, která je shledaná jako Dokonalé poznání, které spolu se samsárou (útrpným nikdy nekončící proměnou) tvoří prázdnotu. V nirváně dochází k tomu, že jsou ukončeny karmické stopy, událost dosahující nirvány dosahuje v podstatě eschatologického stavu, stavu, kdy oblast dané informační oblasti došla „cíle“ a je dovršena. Jde tedy o stav beze zla, který byl výše shledán jako stav nepokřivené skutečnosti, stav, který je záhodno dosáhnout. V tomto duchu je možné porozumět i tomu, že je nirvána v bytostném vztahu k samsáře, tedy k dialektice dobra a zla. Nirvána se pak ukazuje být specifickým charakterem stále proměnné skutečnosti, díky níž se skutečnost nejen odehrává, ale díky níž a v níž je přítomna určitá etická rovina ve skutečnosti. Rovina, kdy je i bez lidského či jiného přičiňování zlo poraženo. Tento charakter ontologična projevující se nirvánou je útěšnou dimenzí. Může být i útěchou pro člověka, jelikož mu přináší jistotu, že jím zakoušené zlo bude jednou překonáno.

Pro Bondyho je však problematické přijmout i takto uchopenou skutečnost, nebo se z ní dokonce těšit. Bondy k nirváně jako dokonalému poznání, jež se na rovině lidské má odehrávat nejspíše překročením k postčlověku, nedospívá. Kdyby Bondy k nirváně dospěl, byly by ukončeny všechny karmické stopy lidské roviny, stal by se zcela racionální bytostí poznávající skutečnosti v její proměnné podobě, v níž je podstatný fakt, že vše jednou dojde svého karmického vyhasnutí, vše dojde nirvány, čímž bude vždy překlenuto zlo. Bondy by však i přes tento vhled, který právě buddhistické tradici v jeho očích postačuje, nedošel útěchy z takto poznané ontologie. Pro Bondyho není útěšnou ani etickou rovinou

ontologična pouhý fakt pomíjení zla. Ontologie beze všech i etických určení ve svých různých obměnách, tedy bezesmyslná, je pro Bondyho výzvou k tomu, aby skutečnost dějící se utrpením událostí byla proměněna k jejich lepšímu „žítí“.

Bondy nemá jistotu v žádné ze svých promyšlených pozic, že jím nahlížená skutečnost jako skutečnost nesubstančního ontologického modelu je správný. Nedosahuje nirvány, nedochází dokonalého poznání skrze transcendenci v slabém smyslu slova nastíněné v oddíle A, ani mu není dána milost boží, která by ho o povaze skutečnosti ujistila. Bondy je však v pozici, kdy k sobě a k ostatní skutečnosti jako rozumová bytost musí zaujmout stanovisko, a z výše nastíněných důvodů se rozhoduje právě pro model nesubstanční se všemi dopady, které z něho pro celou skutečnost plynou. Samotné poznání ontologické skutečnosti hrálo vždy v Bondyho myšlení podstatný význam, nejen že jde o oblast rozumu, skrze níž se naplňuje význam lidské existence, ale jde v podstatě o samotnou útěchu z ontologie, která čím více je poznaná, tím více je utěšující vzhledem k tomu, že se člověk jako její součást může lépe „uchopit“ a realizovat. Poznání ontologické skutečnosti je v Bondyho filosofii jedním z nejpodstatnějších momentů. Zde lze spatřit důvod, proč je právě ontologem a nikoliv teoretikem etiky. Jedině v poznané ontologické skutečnosti může člověk pro sebe a pro ostatní nalézt adekvátní místo v celku bytí, kterým se nyní zdá být pro člověka nejspíše prostor etiky.

Pro člověka útěcha z nesubstanční ontologie spočívá v možnosti nalezení a naplnění prostoru etiky, jako překonání zla založeném v pokřivené lidské skutečnosti rozdvojené do dvou oblastí. Nedílnou součástí prostoru etiky je aktivní přičinění se o překonání zla na všech úrovních skutečnosti. Útěcha z ontologie, jako útěcha plynoucí z ontologické skutečnosti patrně spočívá v možnosti sebe sama aktivně usadit na patřičném místě ontologična, kde již nebude zakoušena strast z toho, co bylo v oddíle A pojmenováno jako „vyvlastněním“ z ontologična. „Útěcha“, které by každá jednotlivina ráda dosáhla, je tak hybným momentem proměny skutečnosti. Která je ve své proměnnosti přirozeně útěšnou, ale také přirozeně útrpnou.

Prostor etiky

Prostor etiky jako realizace postlidské skutečnosti zasahující potenciálně prakticky celou skutečnost je nejlepším dokladem šíře a rozmanitosti etiky v Bondyho myšlení. Vize prostoru etiky je založena na rovině skutečnosti, která má být potencována a dále rozvíjena, jíž je rovina rozumovosti. Touto danou rovinou se má dojít k útěše lidské skutečnosti, která je rozdělena do dvou nesusoudných oblastí, a je tedy pokřivenou

skutečností, skrze níž má dojít další proměny skutečnosti v novou kvalitu. Realizací prostoru etiky jako prostoru racionality se přemění lidská oblast v postlidskou. Prostor etiky svojí racionalitou však může naplňovat dvě „funkce“. Předně se jím bude realizovat postčlověk, ale dále se jím bude v Bondyho vizi realizovat axiologická stránka skutečnosti. Skutečnost nesubstanční ontologie má axiologický charakter pouze v tom, že je hodnocení a takovýmito počinům otevřena. To postčlověk bude plně reflektovat a spolu s etickým rozměrem rozumovosti, jemuž je vlastní soucit a pomoc, přijme možnost zasahovat a napomáhat jednotlivinám, událostem. Tím napomůže i sobě, právě tak, že půjde o realizaci jemu vlastní roviny.

Rozumovost, jak o ní bylo pojednáno, je velmi širokou oblastí s mnoha projevy, kterou lze nejlépe explikovat právě skrze vizi postčlověka. V ní je předvedena možnost překročení pokřivené lidské skutečnosti tím, že bude shledáno jako hodnotné tento překrok učinit a tím, že se shledá jako hodnotný právě prostor etiky jako oblast, skrze níž a v níž se má člověk v podobě postčlověka realizovat. V postčlověku je završena lidská skutečnost odmítnutím bioty a prosazení racionality, která se projevuje jako aktivní racionální jednání v prostoru, kterému je vlastní nesamozřejmost, problematičnost a hodnototvornost. V takovémto prostoru postčlověk kladně kvituje veškerou racionální aktivitu vedoucí k dalšímu racionálnímu rozvíjení, ať se již jedná o tvořivé dílo umělecké nebo jiný racionální projev, vypovídající ze sebe svoji skutečnosti, čímž pohání další rozvíjení racionality. V tomto prostoru postčlověk vytyčuje a realizuje svůj vlastní význam, má cíl, který je pro něho skutečnou hodnotou, jelikož je nalezen v prostoru etiky. Tak je také možné kladně hodnotit vývoj, či proměnnost této skutečnosti, ta totiž netrpí, ale naopak se utrpení a zlu skrze tuto činnost vyhýbá. Bondy vidí v navyšování a potencování možností racionální skutečnosti realizaci a nalézání smyslu postčlověka. A proto postčlověk tuto aktivitu shledává jako hodnotnou.

Jedním z projevů postlidské racionality je schopnost transcendovat do skutečnosti jiných událostí a to takovým způsobem, že je v této transcendenci nahlédnutá, poznaná a reflektovaná jejich situace. Tím postčlověka nejen získává cenné poznání, ale také zjišťuje, že skutečnost mnoha jednotlivin, událostí je v mnoha ohledech, je-li nesubstanční ontologie skutečně takovou jak bylo postulováno, útrpná z mnoha rozličných důvodů, které lze jednotně označit jako zlo. Postčlověk – podobně jako byl schopen reagovat na svoji reflektovanou pozici seberealizací skrze prostor etiky – může reagovat na jím reflektovanou pozici ostatní skutečnosti, která ve své proměnné povaze a rozmanitosti si k etické útěše „žádá“ rozmanité přístupy. Těch je však rozum se svými charakteristikami,

mezi něž patří aktivní poznávání, tvořivost, představivost, aktivní vstupování do skutečnosti, jako jednání, hodnocení a mnoho dalších, které ani nemusíme z naší nynější pozice znát, schopen. Postčlověk je schopný aktivně a především cíleně zanechávat specifické informační stopy, které mohou do skutečnosti „promlouvat“ a pozměňovat ji. Postlidská „bytnost“, prostor etiky, skrze svobodu, odpovědnost a riziko je potenciálně ontovládnou událostí, jejíž intence tkví v proměně skutečnosti ve všeobecně příznivější skutečnost svojí i ostatních událostí. Toto je součást racionality, která je i proto právě etikou. Úsilí o nalezení vlastního utěšeného stavu, jako úsilí rozumové, etické, je aktivitou, v níž postčlověk smysl nalézá a realizuje. Tak jako je rozmanitá lidská rozumovost, tak jako je rozmanitá skutečnost, které se postčlověk dotýká je rozmanitý i prostor etiky.

Seznam literatury

Primární literatura

Bondy, Egon. *Bezejmenná*. Nakladatelství „Zvláštní vydání...“, Brno 2001. ISBN 80-7287-018-1

Bondy, Egon. *Juliiny otázky a další eseje*, DharmaGaia, Praha 2007. ISBN 978-80-86685-77-9

Bondy, Egon. *Konec ontologie?*, Filosofický časopis Ročník 42/1994, Filosofický ústav AVČR, ISSN 0015-1831. str. 486 - 489

Bondy, Egon. *Nepovídka*, Nakladatelství „Zvláštní vydání...“1994. ISBN 80-85436-29-9

Bondy, Egon. *O globalizaci*, L. Marek, Brno 2005. ISBN 80-86263-60-6

Bondy, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie 1 – Indická filosofie*, Vokno, Praha 1991. ISBN 80-8523-9-07-8

Bondy, Egon. *Příběh o příběhu*, DharmaGaia, Praha 2009. ISBN 978-80-86685-23-6

Bondy, Egon. *Sklepní práce*, Votobia 1997. ISBN 80-7198-238-5

Bondy, Egon. *Historie pop (zvukový záznam)*. Dostupné z http://eldar.cz/cognition/bondy-archiv/nahravky_bondy_2006_12_17/

Fišer, Zbyněk. *Otázky bytí a existence*, Svobodné slovo, Praha 1967

Fišer, Zbyněk. *Útěcha z ontologie, Substanční a nesubstanční model v ontologii*, Academia, Praha 1967.

Sekundární literatura

Jirásek, Ivo. *Nesubstanční ontologie Egona Bondyho*. Filosofický časopis Ročník 42/1994, Filosofický ústav AVČR, ISSN 0015 – 1831. str. 105 - 122

Kužel, Petr. *Bondyho ontologická útěcha*. Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii/132-kuzel-petr-bondyho-ontologicka-utecha/O+Bondyho+filosofii>

Latour, Bruno. *Nikdy sme neboli moderní*. Kalligram, Bratislava 2003. Překlad Miroslav Marcelli. ISBN 80-7149-595-6

Machovec, Martin. *Za Egonem Bondym – filosofem a básníkem*. Filosofický časopis Ročník 55/2007, Filosofický ústav AVČR, ISSN 0015-1831. str. 625 - 630

Machovec, Milan. *Místo Egona Bondyho v dějinách metafyziky*, Filosofický časopis Ročník 42/1994, Filosofický ústav AVČR, ISSN 0015-1831. str. 823 - 837

Machovec, Milan. *Pozoruhodné dílo nové české filosofie*. Filosofický časopis Ročník 16/1968, Československá akademie věd. Str. 158-162

Marx, Karel. *Ekonomicko filosofické rukopisy z roku 1844*. Nakladatelství Svoboda 1978. Překlad Jaroslava Pešková a Jiří Pešek.

McGreal, Ian P., *Velké postavy východního myšlení (Slovník myslitelů)*, Překlad Jan Filipický, Robin Heřman, Luboš Kropáček, Vladimír Liščák, Dita Nymburská, Prostor 1998. ISBN 80-8510-93-1

Tippelt, Hynek. *Základní situace – interpretace nesubstanční ontologie Egona Bondyho*. Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii>

Tippelt, Hynek. *Zrušení filosofie nesubstanční ontologií*. Dostupné z <http://egonbondy.info/49-o-bondyho-filosofii>

Večerka, Kazimír. *Poznámky k studiím o ontologii K. Axelose, E. Bondyho a J. Šmajse*.

