

## Člověk a jeho perspektivy v Marxově a Bondyho filosofii

Autor: Pavel Smetana

### Abstract

*Man and his perspectives in Marx's and Bondy's philosophy.* – In Bondy's work, as well as in Marx's, we can see many conclusions of his concepts as speculation leading to discussion. It is just the fruit of the work of the two thinkers that they open this discussion, bringing social insights that are beyond the everyday routine of ideologized society. The problem of social issues is the misguided human perspective. While they may be flat or superficial for a philosophical person, they receive unprecedented depth when we see, for example, poverty in society, and we feel a strong desire to change the society.

**Keywords:** K. Marx, E. Bondy, marxism, poverty, society

**Klíčová slova:** K. Marx, E. Bondy, marxismus, chudoba, společnost

### Úvod

Chci se zde zabývat dvěma mysliteli, jež je oba možné označit za filosofy „materialistické“ či „politické“. Takové kategorie mohou svádět k výkladu jejich myšlenek v kritickém duchu, ve smyslu předpokládané neschopnosti autorů, postřehnout „nemateriální“ část (či dokonce podstatu) reality. Tato kritická linie pak může vést k usvědčování jejich myšlení z povrchnosti či technokratického přístupu k živé realitě, jež je jím pak, společně s lidstvím, devalvována.

Účelem této stati není kritika z takových pozic, ale naopak poukázání na body v jejich myšlení, jež takové kritice tupí hrot. Základní teze, jejíž platnost a rozsah zde budu prověřovat, by se dala vyjádřit takto: Teoreticky je možné, že pohledem specifického materialistického světónázoru lze postřehnout realitu jako otevřený a živý celek, z něhož nejsou vyňaty žádné jevy, které by jindy byly považovány za duševní či duchovní, je proto možné takovým pohledem nazírat i člověka jako svobodnou, tvůrčí a ucelenou bytost.

Nezbývá než dodat, že jsem si plně vědom historické zatíženosti pojmů a témat, s nimiž tu budu pracovat. Tuto zatíženost, chci uzavřít a zahlédnout tak poněkud zastřené alternativní významy jevů a souvislostí, z nichž tuším velikou myšlenkovou inspiraci. Uvědomuji si také, že se pouštím do obsáhlého tématu, které lze na rozsahu tohoto článku pojednat pouze heslovitě a schématicky, ač doufám, že mohu s dostatečnou ostroší naznačit alespoň základní souvislosti.

## 1 Člověk v celku *revolučního* lidstva u Marxe a kontemplativní domyšlení pojmu revoluce

Marx nevytvořil ucelenou antropologii toho jména a obraz člověka se tak u něho vyjevuje jako článek v obrazu společnosti. Lze si to dobře ukázat na některých předpokladech, vyjádřených v *Tezích o Feuerbachovi*, kde Marx schématicky naznačuje základní odlišnosti svého materialismu od „dosavadního materialismu“. (viz Marx, Engels 1958: 17–19) Začneme nastíněním koncepce *revoluce* jako základního předpokladu osvobození člověka z *třídní společnosti*. (viz Marx, Engels 1988: 27–33)

Základním silným motivem se jeví být Marxův důraz na skutečnost ve smyslu uskutečnění. Nezáleží mu vlastně na otázkách metafyzických; jejich spekulativní charakter je pro něho kritériem, které tyto otázky vyřazuje ze zřetele, určeného právě uskutečněním. „Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izoluje od praxe, je čistě *scholastická* otázka.“ (Marx, Engels 1958: 17) Člověk se tak stává činnou a utvářející bytostí, přičemž střed této tvorby je posazen do společenského celku, v němž by se tato tvůrčí spolupráce individuů měla ponejvíce projevovat. Z *Tezí o Feuerbachovi*: „To, že měnění okolností a lidská činnost spadají vjedno, lze pojímat a racionálně pochopit jen jako *revoluční praxi*.“ (Marx, Engels 1958: 18)

Člověk je tedy svoboděn ke skutečně platnému činu, činu revolučnímu, radikálně odlišnému. Uskutečnění je skutečnost. Jak ale prakticky žít takový čin? To je asi první veliká otázka, kterou si člověk při úvahách nad Marxem musí položit. (Navíc otázka se stává palčivější, když si uvědomíme její ontologické zakotvení, které zpřístupňuje právě širší a domyšlený výklad materialistického pojetí, které pojednal E. Bondy, a o němž zde bude řeč v kapitole 3.)

Ještě než Marx vysloví (v *Tezích o Feuerbachovi*) svou známou tezi o úkolu filosofie: „Filosofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*,“ (Marx, Engels 1958: 19) zavádí tuto distinkci: „Stanovisko starého materialismu je ‚*občanská*‘ společnost; stanovisko nového materialismu je *lidská* společnost čili zespolečenštěné lidstvo.“ (Tamtéž) Individuum je osvobozené od kategorie „občan“, společnost má být také osvobozena od kategorií, které brzdí její hypotetický vývoj. Toto osvobození vzniká analogicky k odstranění *odcizení* světa, ke kterému došlo v náboženství (opět z *Tezí o Feuerbachovi*): „Skutečnost, že se světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje jako samostatná říše v oblacích, se dá totiž vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je sám se sebou v rozporu. Tento základ musí tedy být nejprve ve svém rozporu pochopen a potom odstraněním rozporu prakticky *revolucionován*.“

V nastalém náhledu filosof nutně není pouze vykladačem reality, a to nikoliv jen proto, že vykladači ztrácí smysl – ono totiž ztrácí smysl i vykladačství vůbec. Takový svět se odehrává, je činem, vykladačství minulosti tedy mizí, důsledně vzato, vykladač nemůže být na světě vůbec nalezen, protože revoluční svět je světem přítomného činu a výklad minulosti je také revolučním činem. Při takovém domyšlení vysvítá určitý rozpor – pokud nahlížím svět a lidskou společnost *revolučně*, již i samotný výklad světa bude mít *revoluční* kontury, protože *revoluce* jaksi vstupuje do jeho podstaty a stává se tak vlastně nutností. Tento rozměr je ovšem vždy v potenci, v náhledu. Poněkud jinak působí zmíněný klasický marxistický pohled „činu“, který jsem výše nazval „uskutečněním“ a který se projevuje konkrétními

společenskými opatřeními, jako je tomu například v *Manifestu komunistické strany*. (viz Marx, Engels 1988: 33) Oba pohledy jsou ale *revolucemi*.

Jeví se mi to tak, že při důsledné analýze a aktualizaci Marxových myšlenek nemůžeme ztratit ze zřetele ani jeden z naznačených přístupů, jež by tudíž měly stát v jakési dialektické jednotě, v níž je člověk jak manuálním tvůrcem svého světa par excellence, tak i kontemplativním filosofem. Je vcelku zajímavé, že určité opomíjení této jednoty se objevuje jak u vrcholného Marxe,<sup>1</sup> tak i u některých kritiků levicového myšlení. Možná, že u Marxe se v tomto smyslu jedná spíše o jazykovou záležitost – socioekonomický výklad vyžaduje odpovídající jazyk i odpovídající naladění a je asi přehnané žádat od něj rozšířená východiska, zvláště když byla učiněna již v pracích předchozích.<sup>2</sup> (E. Bondy vytváří další sblížení mezi spíše kontemplativní ontologií a marxistickou filosofií zaměřenou na *revoluční* čin, i o tom ale později v kapitole 3 a 4.)

## 2 Život u Marxe, souvislost kmenového vlastnictví s vlastnictvím společenským, eschatologická rovina výkladu Marxe

Ukázkou Marxova pojetí skutečnosti je jeho náhled na vědomí a život. Vykládá člověka jako původce všech společenských jevů a hodnot. Skrze své vědomí vyjadřuje člověk svůj životní proces i v jeho (z Marxova hlediska původních) materiálních podmínkách a souvislostech; bez vztahů a společnosti by vědomí člověka „jako člověka“ neexistovalo. Z Marxovy a Engelsovy *Německé ideologie Sv. 1*: „I mlhavé výtvořiny v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjistiť a který je spjat s materiálními předpoklady. Tím ztrácejí morálka, náboženství, metafyzika a všechna ostatní ideologie i formy vědomí, které jim odpovídají, zdání samostatnosti.“ (Marx, Engels 1958: 40)

Vědomá skutečnost stojí z tohoto pohledu jaksi „pod“, v *základně*. Marx sám svůj postup přirovnává k cestě od země k nebi a staví jej do protikladu vůči (zejména německému) idealismu (viz např. Marx, Engels 1958: 40). Tvrzení o protikladnosti s idealismem působí velmi pregnantně, když si do celé konstelace čistě experimentálně dosadíme například Plóťínovu emanační ontologii, (Plóťínos 1997: 47–55) abychom si posléze všimli, že je vše opravdu naopak – na místě Plóťínova *jedna* je najednou zřejmě podobně neurčitá hmota, následována člověkem a jeho výtvořiny, přičemž *jedno* či *svět idejí* se dostávají do opačného, skutečnosti již zcela vzdáleného spektra, někde na okraji zorného pole ontologické úvahy. (Zde poukazují na Bondyho nesubstanční ontologii, která se pokouší překonat z jeho pohledu temný pojem *substance*, ať již tato je vnímána jako materiální či duchovní. Řeší tak na vyšší rovině zde nastíněný rozpor mezi materialismem a idealismem; viz zde zejména kapitola 3.)

Na následující straně spisu *Německá ideologie Sv. 1* (1958: 41) pak Marx a Engels analogicky definují vědomí jako vědomí určované životem, patřící konkrétním živým individuí. Tedy, individuum je napřed a vědomí je až druhé, vyplývá z existence individua. Marx zřejmě považuje tento obrat za zásadní moment pro oživení pohledu na člověka i na jeho dějiny: „Jakmile je zobrazen tento činný životní proces, přestávají být dějiny snůškou

<sup>1</sup> Viz např. poměrně důsledné socioekonomické zaměření jeho *Kapitálu*. (Marx 1921)

<sup>2</sup> Viz např. ostrá kritika peněz jako ničitele pravých a ve své podstatě nesměnných hodnot, jako je například láska či statečnost, *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, kapitola „Vláda peněz v občanské společnosti“. Dostupné z WWW: <[http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/km\\_efr44.htm](http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/km_efr44.htm)>; [staženo 5. 6. 2018].

mrtvých faktů jako u empiriků, kteří jsou stále ještě abstraktní, anebo pomyslných akcí pomyslných subjektů jako u idealistů.“ (Marx, Engels 1958: 41) Dějiny se tak stanou dějinami konkrétních lidí a konkrétních situací až na základě studia života těchto lidí – metoda výkladu dějin je dána poznáním života člověka dané epochy a nemůže být nijak formálně zobecněna, aniž by se tím nenarušila výstižnost její reflexe života. Totéž by mělo platit i na úrovni přítomnosti každého člověka.

Konkrétní lidé se pak vyznačují konkrétními materiálními potřebami. Je to fakt, který motivuje jeho důraz na analýzu a proměnu ekonomických vztahů lidí. Marxovými a Engelsovými slovy (*Německá ideologie sv. 1*): „K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí, oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb, produkce samotného materiálního života, a tento historický čin, základní podmínku veškerých dějin, je nutno plnit každý den a každou hodinu, dnes stejně jako před tisíci a tisíci lety, aby se lidé alespoň udrželi naživu.“ (Marx, Engels 1958: 42)

Takto založená materiální rovina nám dává pochopit, proč se Marx ve své vrcholné tvorbě věnuje lidské společnosti a člověku zejména z ekonomické stránky. Důvodem důrazu na ekonomickou stránku je též sociální cítění a z něj vyplývající postřeh, že naplňování základních lidských potřeb vždy ke společnosti patří, ba dokonce je přímo jedním z jejích základních účelů, podle Marxe v politické ekonomii jeho doby opomíjeným. Marx zdůrazňuje vzájemnost a provázanost ve výrobních vztazích lidí a jejich analogii s přírodou: „Výroba je bezprostředně také spotřeba. Dvojitá spotřeba, subjektivní a objektivní: individuum, které při vyrábění rozvíjí své schopnosti, je také vydává, stravuje je v aktu výroby právě tak, jako je přirozené plazení spotřebou životních sil.“<sup>3</sup>

Jisté rozpaky dle mého soudu mohou souviset s hranicí v chápání priorit filosofie, jež je na svém teoretickém a kontemplativním vrcholu někdy chápána jako elitní disciplína, v níž nemají otázky natolik praktické, jakými bezesporu otázky stravy a přístřeší jsou, žádné výsostné místo, a jejíž druhá a zdánlivě opačná koncepce od těchto otázek naopak začíná. Podle mého soudu, není-li tento spor reflektován, může docházet k diskusím takřkajíc o původnosti vejce či slepice (tedy sporům absurdním nebo s tautologickými závěry), což je škoda, protože oba pohledy mají i společnou cestu. (Bondy například spojuje obě tato zdánlivě protikladná stanoviska tím, že odstraňuje parciální interpretací Marxe potenciálně podpořené tíhnutí k upozadění duševních jevů, na základě uzávorkování tradičního předsudku o materiálním a duchovním; viz zde kapitoly 3 a 4.)

Zaměříme-li se na společnost a její dějiny, vidíme z Marxova pohledu především dějiny vztahů a naplňování potřeb, které vypovídají o určitém vývoji, jenž v tomto směru nastává. Jak se společenské vztahy postupem dějin stávají komplexnějšími, sounáležitost jedincova s touto společností odvisle od toho slábne: „Teprve v 18. století, v ‚buržoasní společnosti‘ se různé formy společenské spojitosti jeví jednotlivci jako pouhý prostředek k jeho soukromým účelům, jako vnější nutnost.“ (Marx 1953: 156) Tento jev je dvousečný – na jedné straně zakládá moderní individualismus a emancipaci člověka jako jednotlivce, na straně druhé ale paralyzuje a podkopává pravost lidského sebeurčení skrze aktuální společnost.

---

<sup>3</sup> MARX, Karl. *Rukopisy Grundrisse I.*, s. 7. Dostupné z WWW: <[http://kmbe.cz/Rukopisy\\_Grundrisse\\_1.pdf](http://kmbe.cz/Rukopisy_Grundrisse_1.pdf)>; [staženo 5. 6. 2018].

Marx hledá kořen tohoto *odcizení* (viz Marx, Engels 1958: 43–45) analýzou vztahu činnosti (výroby) a vlastnictví. Dochází ke známému závěru ve smyslu, že problém je dán kumulací a důrazem na vlastnictví pouze v určité vymezené společenské vrstvě, jež se o toto své vlastnictví dělí zcela minimální měrou. Vlastnictví a zboží je fetišizováno. (Marx 1921: 31–39) „Být kapitalistou znamená zaujímat ve výrobě postavení nejen ryze osobní, nýbrž společenské. Kapitál je kolektivním produktem a může být uveden do pohybu jen společnou činností všech členů společnosti.“ (Marx, Engels 1988: 28) Toto chování pak vede k popření společnosti jako celku a k její výrazné fragmentaci do jednotlivců, (viz Marx 1953: 155–161) kteří skrze ni na svém stupni vědomí již neprožívají sounáležitost.

Zde sice můžeme zaujmout kritické stanovisko – proč by vlastně tato fragmentace měla být doménou společnosti „buržoazní“ – nicméně některé historické práce dávají Marxovi vlastně za pravdu – poznatky například o středověku ukazují, že příslušnost ke společnosti (viz např. Huizinga 2010: 58–59) byla brána velice vážně, z dnešního pohledu snad až směšně a že tedy k postupné fragmentaci skutečně v průběhu času dochází. To jsme ale stále v analytické části Marxovy koncepce.

Marxův návrh na řešení této situace prostřednictvím vzniku společnosti *beztřídní* (viz Marx, Engels 1988: 27–33) je možné vykládat v plném smyslu jako progres, ovšem jen tehdy, vezmeme-li vážně Marxovu představu nutného vývoje společnosti tímto směrem. Pokud ji vážně nevezmeme (či alespoň ne zcela doslovně) a modifikujeme Marxovo vývojové východisko, lze zde spatřovat i reminiscenci na nejstarší formy vlastnictví, tedy vlastně moderní vývojovou paralelu *vlastnictví kmenového*. (viz Marx, Engels 1958: 36) Kdybychom postupovali striktně podle Marxe, je takový (druhý) závěr sice vyloučený, neboť pro něho je kritérium hodnocení vspělosti společnosti posazené zejména na rovině komplexnosti výrobně-společenských vztahů a projevuje se v podstatě složitější dělbou práce. (viz Marx, Engels 1958: 36)

Nicméně, nelze si nepovšimnout, že kmenová společenství nesou některé vytoužené *beztřídní* rysy. I Marx píše: „Otroctví skryté v rodině se vyvíjí teprve pozvolna s růstem obyvatelstva a potřeb a s rozšiřováním vnějších styků, a to války i výměnného obchodu.“ (Marx, Engels 1958: 36) Takové domýšlení Marxe otevírá eschatologickou perspektivu, (Eliade 1993: 95–97) v níž představa budoucího *beztřídního* věku je odrazem dávné minulosti na nové ontologické úrovni – člověk si postupně v dějinách uvědomuje sám sebe a toto vědomí jej vede k uskutečnění lidství na vyšší úrovni. Z tohoto pohledu (vezmeme-li jej vážně) se otázka po podstatě takového lidství (ve smyslu nějakého určení či definice) nejeví být natolik podstatnou, protože lidství se vyjevuje právě v odehrávání se. V životě člověka i společnosti, tedy činný život na tuto otázku do značné míry odpovídá.

Eschatologická perspektiva předpokládá radikální odlišnost budoucnosti a určité vyhoření tradic, které lze v Marxových řešeních též pozorovat – dva příklady za všechny – marxistická proměna rodiny: „Proletář nemá vlastnictví: jeho poměr k ženě a dětem nemá už nic společného s buržoasními rodinnými vztahy.“ (Marx, Engels 1988: 25) Ne že by rodina měla zmizet, ale jako by zmizela její vnější forma a vznikla na nějaké jiné úrovni. Zmizí vnější forma vztahu a zůstává láska jako vztah samotný. Popření vlastnictví zde zní až s jakousi náboženskou silou. A proměna hodnot – to je také vyhoření proletářových myšlenkových kategorií: „Zákony, morálka a náboženství jsou pro něj jen buržoasní předsudky, za nimiž se skrývají buržoasní zájmy.“ (Marx, Engels 1988: 25)

Příbuznost s náboženským eschatologickým kontextem jako by až souzněla s některými biblickými verši. Když třeba Ježíš vysvětluje odklon od světa pro víru, jsou jeho výroky podobně revoluční (J 15,19): „Byste byli z světa, svět, což jest jeho, miloval by: že pak nejste z světa, ale já z světa vyvolil jsem vás, protože vás svět nenávidí.“<sup>4</sup> Je samozřejmě širokou otázkou, jak vůbec takové zvláštní paralely chápat. To, co bych v této souvislosti rád zdůraznil je blízkost v pojetí a vnímání času (náboženská a marxistická eschatologie) a také to, jak takto uchopený čas modifikuje etická východiska. Eliade například spatřuje v pojetí času u Marxe (kromě zhodnocení a převyprávění eschatologického mýtu do čistě lidské roviny) hlavně snahu o vyřešení otázky původu zla, jehož překonání by odstranilo strach z dějin.

„Zde se podle neochvějného marxisty skrývá tajemství léku proti strachu z dějin: stejně jako současníci ‚temného věku‘ se utěšovali nad svým rostoucím neštěstím myšlenkou, že čím bude zlo větší, tím spíše se dočkají konečného vysvobození, tak dnešní neochvějný marxista vidí v dramatu vyvolaném historickým tlakem nutné zlo, předzvěst schylujícího se vítězství, které učiní navždy konec všemu historickému ‚zlu‘.“ (Eliade 1993: 95)

Čas otevřené eschatologické perspektivy je časem konce a očekávání radikální odlišnosti toho, co má přijít. Vymaňuje se jakoby z přírodního principu střídání (např. den a noc, roční období a podobně), jenž je žit člověkem „archaickým“ jako *cyklický čas*. (Eliade 1993: 92–95) Lze v něm zřejmě právem spatřovat touhu moderního člověka po autonomii a nezávislosti na přírodě. Člověk si zde otvírá svůj vlastní svět budoucí, který jako by onu přírodní determinaci definitivně překonával (když u Marxe onen eschatologický jazyk odmyslíme, mluvili bychom poněkud paradoxně spíše o překonávání společenské determinace člověka, kde „společenské“ by mělo význam „buržoazní“ – staré společenské formy jsou vnímány jako zátěž a blok pro kýžený vznik společnosti *beztržní*, a tak společnost mizí, aby byla nahrazena pravou „Společností“).

To vše je vlastně vcelku pochopitelné, jde o logické východisko lidské touhy po svobodě. Co se ale přitom děje s přítomností na světě, se vším, co člověka takřká spojuje se zemí? Problém je v tom, že silný eschatologický důraz ať již v náboženském či marxistickém smyslu zřejmě vždy riskuje i odklon od světa, v širším slova smyslu tedy riskuje vznik nějaké formy přehlížení hodnot. Řečeno hrubě a ad absurdum – člověk může být přehlížen pro ideu člověka, dějiny mohou být ztraceny pro ideu dějin.

Tímto kritickým postupem domyšlení Marxových východisek se ukazuje filosoficky velice cenný postřeh (který precizně analyzoval Egon Bondy; 2007: 76–100) – ať se historický materialismus sebevíce tváří jako filosofie až antimetafyzická, zdá se, že ve skutečnosti vlastní metafyziku i ona předpokládá – jak je Hegel stavěn „z hlavy na nohy“, tak je duchovní substance proměněna v substanci materiální. Podobně je tomu s časem, který v historickém materialismu plyne k eschatologickému naplnění, jehož radikální odlišnost působí až dojmem „kroku do transcendence“ – i zde, jako by se tiše předpokládala nějaká dvojí skutečnost. Následující kapitoly se budou zabývat právě Bondyho domyšlením materialismu, přičemž začnu tam, kde jsem skončil – u problematiky substance a jejího vlivu na obraz světa a člověka v materialistickém světonázorovém prostředí.

---

<sup>4</sup> Bible. Kralický překlad (1991).

### 3 Bondyho cesta k analýze problematiky *substance* v materialismu

Bondy předpokládá ontologickou otázku jako případnou u každé bytosti, jež si je schopna ji položit. Uvádí to alegoricky na příkladu otázky sebevraždy – pokud si představíme, že by ji páchal například kapr, (viz Bondy 2007: 11) nedává nám to mnoho smyslu, neboť od něho nečekáme, že by mohl dojít existenciální tísňe, jež by jej k tomu vedla. Protože u lidské bytosti nejen předpokládáme pokročilejší stupeň racionality a i jistého vymezení se vůči okolí, ale též tento stupeň takřkajíc „na vlastní kůži“ známe, je situace jiná. „Taková bytost nejdříve pociťuje, a proto stále jasněji poznává, že *„osud“ její existence závisí na tom, jaké je bytí jako takové, bytí vůbec, ontologická realita*. Chápe, že je rozdíl mezi tím, měla-li by ontologická realita smysl sama o sobě, měla-li by ho pro sebe, měla-li by ho pro sebe i pro nás, či neměla-li by ho vůbec.“ (Tamtéž)

Z takového pochopení následně vyplývá rozlišení roviny ontologické, jako úrovně těchto prvotních bytostných otázek a roviny psychologické, jež vede poněkud jinam, protože otázky lidského nitra nejsou vždy jen otázkami bytí; není-li ale řeč lidské duše stejná jako ta, jež souvisí s jeho bytím, jak se vůbec může člověk po bytí ptát? Bondy se vši pokorou nenachází lepší analytický nástroj, než rozum (Bondy 2007: 159–160) a racionalitu (viz Macháčková 2013: 5–9) a její poctivé používání podložené spíše životní praxí a zkušeností, než jen studiem knih, jež souvisí s ochotou vykročit z některých automaticky přijímaných východisek. To vše pak vede k lepšímu zhlédání jevů mimo „kanonický“ okruh filosofického zájmu.

Člověk k tomu prochází otřesem, který Bondy popisuje například takto: „Sám automatismus průběhu, odehrávání se, existence jej *přestává* nejen poutat, ale i *uspokojovat* a *uklidňovat*, ačkoliv donedávna jím ještě byl ukolébáván v mráкотě jako většina ostatních.“ (Bondy 2007: 13) Je tedy zřejmé, že jde o otázku osobního hledání; ovšem takového, které naprosto netouží ztratit zřetel ke světu a lidstvu, ba naopak touží tento zřetel prohloubit, učinit jej niternějším.

Existenciálním domyšlením pojmu *substance* (zde je v zásadě jedno, zda myslíme *substanci* duchovní či materiální povahy, marxistickou, teologicky definovanou či ještě nějakou jinou) Bondy ukazuje, že velická potíž souvisí s oddělením skutečnosti od toho, jenž ji „nese“. „Člověk si může simulovat, že jeho existence je pro lidstvo. Lidstvo si může simulovat, že jeho existence je pro udržení ontologické skutečnosti.“ (Bondy 2007: 271) Taková simulace ale končí, když dospějeme k logickému konci řady – tedy k *ontologické skutečnosti* samotné: „Ale ontologická skutečnost by si mohla nanejvýš simulovat, že je zde proto, aby ostatní její složky si mohly simulovat, že jsou zde jen pro udržení její existence. Tak se význam existence hází z jedné úrovně skutečnosti na druhou.“ (Tamtéž)

Tento krok, a sice analýza existenciálních východisek *substance* samotné, je rozhodně „neortodoxní“ avšak metodicky naprosto důsledný, právě za předpokladu správnosti racionální metody v použité podobě. Pokud by ve vyvracení pojmu *substance* Bondy postupoval jinak, byl by tento krok zastřen tajemstvím, mysticismem, a tak by skrýval opět teoretické východisko pro nastolení *substančního* modelu.

Popřením ontologické *substance* (viz též Regentová 2012: 10–13) získává existence plný význam v místě a čase, v němž se odehrává – tedy v lidském životě, práci, činnosti, bytí.

Zároveň však ztrácí veškerou eschatologickou perspektivu, odehrává se sice v neomezených možnostech, nemá ale jiný cíl než spontaneitu odehrávání se těchto možností. Co to pro člověka znamená? Bondy navrhuje několik řešení, jež mají umožnit vyrovnání se s nastávajícím *chórismem*. V *Útěše z ontologie* se jeho úvaha vrací právě k východisku marxovskému. Výsledkem je rozvinutí a prohloubení Marxe na základě naznačených existenciálních východisek. Člověk se zprvu může těšit nastalou *ontotvornou* svobodou, která mu umožňuje být svým pánem; může jí popřípadě v této formě také popřít a vrátit se zpět k náboženství či obecně k rozvoji substančního modelu. (viz Bondy 2007: 273)

Vezme-li ale tuto svobodu vážně, není to jen otázka hýření, znamená to vzít vážně existenci nejen svoji, ale i celého světa a hlavně lidské společnosti. Dostali jsme se do podobného bodu, v němž stojíme u Marxe v otázce popření *buržoazních* hodnot, jen zde byl zrušen tradiční metafyzický dualismus (asymetrický vztah *aseita-abalieta*). Následujícím krokem je v obou případech teoreticky vznik hodnot nových, nezatížených. Anebo také úplný zánik lidstva jako ne/volní akt – možná varianta, v níž se lidstvo svou vlastní mocí zničí třeba prostřednictvím válek či jiných projevů de facto neunesení vlastní samostatnosti. (viz Bondy 2007: 277–278)

Existuje i možnost naprosté utilitarizace skutečnosti, kdy již nelze rozlišit *smysl a účel*, „existování pro existování jako vlastně zhola jen konzumování pro konzumování“. (Bondy 2007: 280) Destruktivní, konzumní a zpětně člověka zotročující varianty vývoje společnosti jsou podle Bondyho ukázkou mnohem hlubšího zakořenění ideologií v lidském myšlení a představách, než by se při prvním pohledu snad mohlo zdát. Jejich vliv sahá nejen do pojetí člověka a interpretace společenských jevů, ale i do bytostných tázání: „V tomto smyslu má i koncepce nesubstančního modelu záchytné body pro ideologizující interpretaci, nebo ještě ostřeji řečeno, absolutizování jedněch jejích stránek by vytvořilo jen typický ideologický odraz skutečnosti.“ (Tamtéž: 285)

Lidské a společenské vědomí tedy pro přijetí nesubstančního modelu potřebuje určité očištění. Typický předpoklad vůči *nesubstančnímu* modelu, který vyvstane při jeho promýšlení, popisuje Bondy jako problematiku „bludného kruhu v existenci“. (Bondy 2007: 285) Vzniká vlastně z pocitu zbytečnosti existence, která by existovala sama pro sebe, bez vyšší zakládající instance. Je ale takový pocit oprávněný? Není to spíše zvyk a pohodlné usazení v modelu substančním? Odpovědí je prostá otázka. Proč nám naopak (v *substančním* modelu) nepřipadá tísnivý pocit, že nad námi je vyšší realita, proti níž je naše existence pouhou prchavostí? (viz Bondy 2007: 284–289) Se zvykem to tedy pravděpodobně něco společného má. Podobných duševních vrstev je zřejmě mnoho a jsou ovlivněné tím, co Bondy nazývá *ideologií*.

Stav oproštěnosti od *ideologického* vlivu je mu právě stavem společnosti *beztrídní*. „Nezkreslený odraz skutečnosti je organicky možný teprve v upevněné beztrídní společnosti, protože teprve tam bude člověk moci být plně a trvale sám sebou.“ (Bondy 2007: 284) Je jasné, že tato představa zde zůstává otázkou ke zkoumání, a Bondy tím nehodlá tvrdit, že by například *beztrídní* společnost byla společností jeho doby či že by například sovětská společnost byla takovou společností. Současnost naopak ve svých dalších dílech podrobuje tvrdé kritice (viz např. Bondy 2017: 74–85).

Jde ale o to, že myšlenka *beztrádnosti* je u něho domyšlena do ontologických, antropologických a etických souvislostí a důsledků, jako reálná etapa ve vývoji společnosti v jejím procesu zbavování se těch prehistorických (viz Bondy 2007: 282) předsudků a mýtů, které člověku odnímají bytostnou svobodu tvorby; tvorby odpovědného člověka pro lidstvo, pro život a pro svět. „Zodpovědnost může být legitimní a skutečná jen ve svobodě. A jak svoboda, tak i odpovědnost jsou *kategorie „otevřené“* ve smyslu potenciální nekonečnosti svého obsahu.“ (Bondy 2007: 276)

K analýze substance zůstávám dlužen ještě následující poznámku. Bondyho kritika substančního myšlení v ontologii není snahou popřít celou šíři psychické i duchovní reality, (viz např. Bondy 2005: 11–13) ačkoliv se samozřejmě dostává do sporu například s křesťanskou teologií (viz např. Bondy 1995: 7–24). Je spíše kritikou určité argumentační zdi, kterou si člověk mezi sebe a tyto bytostné obsahy postavil. Bondy vlastně odkrývá propast mezi niterností spirituálního prožitku a určitou hrozbou farizejství z lidské mysli a úst, jež je akutní, když člověk začne tento prožitek analyzovat, popisovat a uchovávat. Ve skutečnosti jde Bondymu spíše o obnovení těchto obsahů na niternější a osobní úrovni.

„Slova jako spravedlnost apod. my lidi jen strašně zneužíváme, zvláště když jde o ontologickou realitu – resp. o boha. Pořád jim koukáme vyčítat, kterak se na nás nespravedlivě prohřešují, když my jsme takoví hodní a zasloužili. Používáme přitom pouze našich antropocentrických zákonů. Není žádnou nespravedlností, že tyto zákony prostě neplatí. Platila by tak jediné naše hybris.“ (Bondy 1995: 10)

#### 4 Bondyho společenské analýzy a prognózy v próze a v teoretických dílech

Protože člověk a lidská společnost je u Bondyho s ontologickou rovinou hluboce spjata, nelze jeho ontologii a úvahy o společnosti přímo oddělit. Vyplývá to ostatně i z holistické podstaty *nesubstančního ontologického modelu*. Lze to vnímat i jako jistou aktualizaci a prohloubení původního Marxova historického optimismu, v němž se dění a vývoj v lidském světě staví na vrchol zájmu.

Jako příklad této spřízněnosti mohou posloužit Bondyho prozaická díla. Věnujeme-li pozornost trilogii *Šaman, Mníšek, Nový věk* (Bondy 1990), zjistíme, že před sebou máme 3 úvahy nad tématem krize společnosti, jež jsou vždy zasazeny do konkrétního historického kontextu (přesněji, jde o neolitickou revoluci v 9. tisíciletí př. n. l. v případě *Šamana*, temné věky 9. století n. l. u *Mníška* a 17. století n. l. v souvislosti s vystoupením židovského lžimesiáše Šabataje Cvi pokud jde o novelu *Nový věk*). (viz Bondy 1990: 243–245) Všechny jejich hlavní postavy jsou vystaveny tíži nastávajících změn a určité existenciální bezvýchodnosti, s níž si musí poradit.

V případě *Šamana* dokonce potkáváme až hmatatelnou autorovu tíseň vyvolanou dobou normalizace, kdy do reálií neolitu mnohdy probleskují jevy z této doby, když tam najednou potkáváme tajnou policii a oslovení „soudruhu“, (např. Bondy 1990: 47) či když zjišťujeme, že jednotlivé vrstvy pravěkého obyvatelstva (lovci, ženy, náčelník a další) zde nikoliv náhodou připomínají složky společnosti doby autorovy. Ukazuje se, že krizové okamžiky jsou všelidskou záležitostí a celé dílo vyznívá jako oslava života, i s chybami hlavních hrdinů, neboť chyby podporují životní tvorbu – a *Šaman* je i s nimi stále svobodným člověkem. Do toho potkáváme i hluboká a obrazivá znázornění *nesubstanční ontologie*, jež

někdy i ve stručnosti a současné emocionálnosti překonávají ta z Bondyho filosofických děl. Alespoň jeden příklad takové definice za všechny.

Toto *Šaman* říká jedné „soudružce“: „Vám se zdá, že různé světy jsou nad sebou a nepropojují se. Ale ony jsou spíše vedle sebe a prolínají se. Nebo ještě spíš, stáčejí se navzájem jako jednotlivá vlákénka, z nichž je spleteno pevné lano. Stále se proplétají. Přecházejí plynule jeden do druhého. Neustále spolu koexistují. My to ovšem nevidíme. Vidíme například svět kamenů a vod, svět rostlin a zvířat a svět lidí.“ (Bondy 1990: 96) Celkovým vyzněním tak toto dílo vyvolává zamyšlení mnohem širší a hlubší, než jen společensky orientované a autorovu dobu kritizující – svým způsobem je kritikou každé ideologie, nevyjímaje ideologii dneška.

V rámci Bondyho společenské analýzy formou prózy bych ještě rád zmínil jeho *Cybercomics* (1997). Tato kniha obsahuje domyšlení bezbřehého utilitarismu ve světě, který přišel o hodnoty – tedy jednu z autorových vizí krizového vývoje společnosti. Člověk je zde tak trochu na pomezí se strojem, jednak tělesně, formou všech možných implantátů, které rozšiřují jeho schopnosti a sahají i do jeho psychiky, ale také duševně ve formě jeho zotročení různými pokročilými formami dohledu (spolu s absencí jakéhokoliv sociálního systému a vlastně i sociálního citění). Do toho je společnost této budoucnosti líčena jako velmi tvrdě oligarchicky kapitalistická; díky úplné automatizaci výroby již vlastně kapitalisté nižší společenské třídy nepotřebují k práci, a tak o ně nejeví jakýkoliv zájem.

Je to dosti znepokojivá vize. Klade se zde podobná otázka, jakou otvírá Stanislav Lem ve své povídce *Jak vlastní dokonalost byla Trurlovi na škodu* (1983: 166–175) a můžeme ji znázornit například takto: „Jak poznáme život, když nějaký stroj (= uměle vytvořená věc) bude jevit na první pohled všechny jeho známky?“ A je člověk vůbec živý, když je zjednodušený na účelnost a na svou organickou stránku? Bondyho kniha ale opět vyznívá ve prospěch svobodného lidství, které se utilitarizaci skutečnosti ve své oběti dovede s nadějí a důvěrou v člověka postavit: „A systém dnes už je ve stádiu, kdy pohyb zastavuje. To ho pohřbí. Ovšem – opakuji – stane se to jen našima rukama. Žádné zázraky se nekonají.“ (Bondy 1997: 276)

V podobném kritickém duchu jako *Cybercomics* je také Bondyho pozdní teoretické dílo s názvem *O globalizaci* (2005). Bondy v něm aktualizuje původní marxistickou myšlenku třídního antagonismu. Popisuje toto členění jako neaktuální, zejména z důvodu rozdrobení třídního vědomí proletariátu a současného naprostého oddělení buržoazie od zbytku světa, a tím také de facto jejího zániku (kdy nadnárodní korporace mají mnohdy nejasné vlastníky a není tak možné přesně poznat, kdo je řídí; roli proletariátu tak zastává vlastně celá ostatní společnost). (viz Bondy 2005: 22–23) Nějaké společenské antagonismy založené na vlastnictví sice nadále vznikají, jsou ale spíše iluzorní či zástupné, protože skuteční většinoví vlastníci jsou v nedohlednu.

Tyto závěry dokládá demografickými teoriemi, pokud jde například o početnost vládnoucí vrstvy společnosti (ve smyslu většinového držitele kapitálu). „Američtí sociologové konstatovali, že jen jedinkrát v dějinách klesla vládnoucí třída na 1 procento.“ (Bondy 2005: 23) A srovnává je se současným stavem: „Dnes už jde o zlomek promile a v důsledku toho je už zcela absurdní hovořit o vládnoucí třídě. Globalizaci na prahu třetího tisíciletí neprovádí žádná buržoasní třída, ale finanční oligarchie.“ (Tamtéž: 24)

Možným důsledkem je cosi jako neofeudalismus, v němž hrozí ještě hlubší provázání této majetkové sféry s politikou a tak i s mocí nad jednotlivými státy (popření autonomie národních států). Jeho nástup by navíc byl natolik pomalý a plíživý, že by si jej lidé prakticky nevšimli a možné úvahy nad nesvobodou člověka v takovém systému by byly až výsledkem dlouhodobého vývoje společenského vědomí. Zneužití vyspělé techniky ovšem hrozí znemožnit jakoukoliv snahu o společenskou změnu – stačí si představit, jak by to bylo mohlo vypadat, kdyby StB měla k dispozici sledovací techniku dnešní policie.

Bondy navrhuje svůj *Minimální program* (viz např. Bondy 2005: 49–55) – řadu opatření, jež mají umožnit tomuto stavu předejít. Zdůrazňuje zde například důsledné dodržování programu liberalismu, aby tento nebyl jen zástěrkou tržního jednání, ale pravým ctěním zásady rovné soutěže: „Nadnárodní oligarchie zlikvidovala základní principy volného kapitalistického trhu a rovné podnikatelské šance pro všechny, což byl základní požadavek liberalismu.“ (Tamtéž: 50) Dalším zásadním bodem je podpora samosprávy a vůbec sebeuvědomění menších decentralizovaných společenských celků, aby tak byly odolnější proti rozmělnujícímu vlivu nadnárodního kapitálu. (Tamtéž: 66–67)

Podobně jako u Marxe, i u Bondyho můžeme vnímat mnoho závěrů jeho koncepcí, jako spekulace vedoucí k diskusi. Nicméně to je právě potřebný plod práce obou myslitelů, že tuto diskusi otevírají a přinášejí společenské vhledy, jež jsou mimo každodenní samozřejmost usazené ideologizované společnosti. Problémem společenských otázek je zavádějící lidská perspektiva; mohou sice na filosofujícího člověka působit ploše či povrchně, dostávají však nebývalou hloubku, když ve společnosti zahlédneme například chudobu a zatoužíme proto společnost měnit. Bondy původní materialismus mnoha směry holisticky domýšlí a takřkajíc „zjemňuje“ svým akcentováním duchovních jevů (ontologická kritika substance mífí na metafyzickou rovinu, nikoliv na celek světa či duchovní prožitky). Tím společenské myšlení činí hluboce živým a aktuálním, a zároveň hlubokým. Jeho filosofie učí člověka chodit novými cestami.

## 5 O Bondyho popření kategorie protikladnosti, závěr

Protože se Bondy snaží nalézt klíč k jazyku nesubstančního myšlení, vytváří analýzu a kritiku předsudků myšlení substančního. Jde o široce pojatou snahu objevit místa uvnitř západního každodenního myšlení, jež vedou k cyklickému opakování stereotypních problémů (i na společenské rovině – viz předchozí kapitola). Zajímavým bodem je zde kritika automatického přenášení kategorie logické protikladnosti (viz Bondy 2013: 28–35) do ontologie. Vezměme si za příklad obecný protiklad *dobré–zlé*, vidíme, že logika tohoto protikladu sice smysl dává, ale skutečnost nenabízí ideálně *zlého* člověka, ba ani ideálně *dobrého*. Pro hypotetičnost ideálního stavu Bondy tento stav vyvrací a nahrazuje jej pojetím kontinua – tedy – *dobry* a *zly* jsou ve smyslu našeho příkladu určitými plynule proměnnými kvalitami na podobné rovině. (Tamtéž: 32)

V etickém uvažování to znamená změnu ve smyslu, že *dobré* jednání bude primárně založené na průběžném rozvažování na téma „co je *dobré*“ a nikoliv na tihnutí k ideálu (transcendentně) *dobrého*. Pro chápání našeho příkladu *dobrého* a *zlého* je to veliký obrat, neboť v prostoru jednání se zde člověku otevírá tvůrčí prostor se zřetelem k jemnostem naznačeného kontinua. Problémem tohoto kroku ovšem zůstává absence racionální detekce a metody (viz Tamtéž: 33–34). Umíme kontinuum dosadit na místo protikladnosti, kontinuum

samo je ale pro svou proměnnost a relativitu za hranicemi našich pojmů a je tedy výzvou učit se jej myslet. Velký etický přínos spočívá ovšem v tom, že když toto pojetí člověk vezme vážně, zjistí, že je plně odpovědný za svá rozhodnutí a že tu není autority, jež by jej „zakryla“.

Toto uvědomění sice nejprve zakládá otřes a úzkost, po nich ale přichází na světlo svoboda a pravé etické vědomí, že svět nezmizel a že právě naše bytí je to, čím v něm autenticky stojíme, ač připouštíme, že v mnoha rovinách zatím za hranicemi slov. Domnívám se, že v této moudrosti, kterou Bondy čerpá například z taoismu, v němž je kategorie *protikladnosti* nahrazena jemnější distinkcí kategorie *opačnosti*; (Tamtéž: 32) tkví mnoho odpovědí a například i ta na moji otázku z úvodu tohoto textu. (Jako příklad holistického vyznění zmínění kategorie *opačnosti* s jejím živým vztahem jsoucího a nejsoucího dobře poslouží tyto verše z *Tao te t'ingu*: „Staví se dům a vysekávají se okna a dveře, leč ‚nic‘ jeho otvorů tvoří použitelnost domu. Tak v tom, co jest, spočívá prospěšnost, v tom, co není, spočívá užitečnost.) (Lao-c' 2003: 53–54)

Bondy ukázal, že i cestou materialismu se dá při určitých úpravách východisek (jež zde popisují zejména v kapitolách 2, 3, 4) dospět k nazření světa jako živého a proměnlivého celku, ve kterém je člověk tvůrčí a svobodnou bytostí par excellence.

## SEZNAM LITERATURY

- Bible. Kralický překlad.* Praha: Česká biblická společnost, 1991.
- BONDY, Egon. *Cybercomics.* Praha: Zvláštní vydání, 1997. ISBN 80-85436-60-4.
- BONDY, Egon. *Filosofické eseje sv. 4.* Praha: DharmaGaia, 1995. ISBN 80-85905-00-0.
- BONDY, Egon. *O globalizaci.* Brno: L. Marek, 2005. ISBN 80-86263-60-6.
- BONDY, Egon. *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace.* Praha: DharmaGaia, 2013. ISBN 978-80-86685-78-6.
- BONDY, Egon. *Pracovní analýza a jiné texty.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2017. ISBN 978-80-7007-486-2.
- BONDY, Egon. *Šaman, Mníšek, Nový věk.* Praha: Panorama, 1990. ISBN 80-7038-203-1.
- BONDY, Egon. *Útěcha z ontologie.* Praha: DharmaGaia, 2007. ISBN 978-80-86685-21-2.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu.* Praha: ISE, 1993. ISBN 80-7298-037-8.
- HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku.* Praha a Litomyšl: Paseka, 2010. ISBN 978-80-7432-027-9.
- LAO-C'. *Tao te ťing.* Praha: DharmaGaia, 2003. ISBN 80-86685-12-8.
- LEM, Stanisław. *Kyberáda.* Praha: Československý spisovatel, 1983.
- MACHÁČKOVÁ, Petra. *Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho.* Praha: Fakulta humanitních studií UK, 2013. Magisterská diplomová práce.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy.* Dostupné z WWW: <[http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/km\\_efr44.htm](http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/km_efr44.htm)>; [staženo 5. 6. 2018].
- MARX, Karl. *Kapitál – výrobní proces kapitálu.* Praha: Ústřední dělnické knihkupectví, 1921.
- MARX, Karl. *Ke kritice politické ekonomie.* Praha: SNPL, 1953.
- MARX, Karl. *Rukopisy Grundrisse I.* Dostupné z WWW: <[http://kmbe.cz/Rukopisy\\_Grundrisse\\_1.pdf](http://kmbe.cz/Rukopisy_Grundrisse_1.pdf)>; [staženo 5. 6. 2018].
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifest komunistické strany.* Praha: SPN, 1988.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Spisy, svazek 3.* Praha: SNPL, 1958.
- PLÓTÍNOS. *O klidu.* Praha: Rezek, 1997. ISBN 80-86027-06-6.

REGENTOVÁ, Štěpánka. *Originalita filozofické koncepce Egona Bondyho*. Plzeň: Filosofická fakulta Západočeské univerzity v Plzni, 2012. Bakalářská práce.

(Mgr. et Mgr. Pavel Smetana je doktorandem filosofie na Katedře občanské výuky a filosofie UK PedF.)