

DharmaGaia

Filosofické dílo sv. III

Egon Bondy

Příběh
o příběhu

FILOSOFICKÉ DÍLO, SV. III

EGON BONDY

Příběh o příběhu

Texty z pozůstalosti I

DharmaGaia
Praha 2009

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Bondy, Egon

Filosofické dílo. Sv. III, Příběh o příběhu : texty z pozůstalosti I / Egon Bondy ; [editor Martin Machovec]. – 1. vyd. – Praha : DharmaGaia, 2009
ISBN 978-80-86685-77-9 (soubor). – ISBN 978-80-86685-23-6

101 * 111 * 162.6

– filozofie

– ontologie

– dialektika

– úvahy

101 – Filozofie [5]

Copyright © by Zbyněk Fišer, heirs 2009

Czech edition © by DharmaGaia, 2009

ISBN 978-80-86685-23-6 (3. svazek)

ISBN 978-80-86685-77-9 (soubor)

ISBN 978-80-86685-21-2 (1. svazek)

ISBN 978-80-86685-22-9 (2. svazek)

*Děkuji prof. Jurajovi Bartuszovi
za obětavé poskytnutí pracovní,
RNDr. Ivanu Haverlíkovi, CSc.,
PhDr. Dušanovi Lechnerovi, CSc.,
Jurajovi Ďurdiakovi a PhDr. Kataríne Zavadovej
za všestrannou pomoc;
děkuji též Mgr. Eudovi Zupkovi
za přepisování záznamů z kazet do počítače*

autor

II.

Když už, tak už, aneb jak se věci komplikují: ze začátku to vypadá jako „každý pes jiná ves“, což by se dalo vysvětlit i učeně, ale to je v textu

Tedy in medias res:

„Fatální“ esej *Prozatímní bilance* lze shrnout úplně jednoduše. Odvolal jsem se na to, že jsem již před dávným časem dospěl k postulátu „ontologie beze všech předpokladů“, esej na toto téma je otištěn ve čtvrtém svazku mých esejů.* Na tom nemám co měnit. V polovině 90. let při četbě Rayi Dunayevské mne velmi zaujalo maximální zdůrazňování, jaký fundamentální význam mělo pro Lenina při studiu Hegelovy *Logiky* „znovuobjevení“ identity protikladů. Jakkoli nečtu Lenina každý týden, tohle jsem si od mládí dobře pamatoval, ale nevěnoval jsem tomu zkoumavou pozornost. Odpovídající partie u Hegela a Lenina jsem si tedy znovu přečetl a nabyl jsem dojmu, že tu skutečně se mohu i já znovu *pevně* opřít o dialektiku: pro ontologii beze všech předpokladů byla dialektika vlastně jen teze a jaksi chyběla adekvátní „výkladová metoda“ — i když jsem sama sebe přesvědčoval, že jak Nágárdžunova Prázdnota, tak taoistická jin-jangová bipolarita dialektiku potvrzují. Teď jsem tedy měl dojem, že identita protikladů je bezpečná základna. V letech, kdy jsem měl jako akutní práci na stole úplně jiné záležitosti než ontologii, jsem se na „znovuobjevenou“ identitu protikladů dosti neprozřetelně spolehl a vlastně se na ni fixoval, i když moje vlastní rozvažování bylo daleko volnější.

Svým způsobem to byla „šťastná vina“, jak říkali o pádu Adamově scholastičtí středověcí theologové, že jsem „na poslední chvíli“

* Viz *Ontologie beze všech určení*, in *Filosofické dílo*, sv. II, Praha 2007, s. 375–398 (pozn. red.).

Prozatímní bilanci napsal a v ní jsem identitu protikladů vzal jako pevný základ. Dospěl jsem k výsledkům, které sice i mně připadaly bizarní, leč byly — za předpokladu, že identita protikladů je závěrečné slovo — logické. Výsledek pak ovšem dopadl takto:

Identita protikladů (jakožto identita *všech* protikladů, přičemž jsem stále ještě viděl protiklady striktně *jen jako bipolaritu*) je jediná skutečná ontologická realita, neboť není a nemůže být nic mimo ni. (Není to pouhá jednota protikladů — jež je charakterizovatelná jako „boj protikladů“ — s níž se spokojoval Marx: jistěže mne to zaráželo stejně jako to, že Mao o identitě protikladů prakticky neztrácí ani slovo, důrazně dokonce odmítá i negaci negace a zásadně trvá na tom, že „nikdy se nespojují dvě v jedno, ale jedno se vždy rozpadá na dvě“, což nám v Evropě připadalo jako scholastický pseudoprobém, a ne dialektický problém, měl jsem se nad tím víc zamyslet.)

Při psaní *Prozatímní bilance* jsem si evidentně byl vědom, že se dostávám na vratkou půdu: ontologicky nerozpojitelná identita protikladů byla nebezpečně abstraktní. Moje tehdejší řešení bylo následující: v totální identitě protikladů, kterou je možno charakterizovat jako Prázdnostu proto, že je opravdu beze všech předpokladů, trvá „nekonečně silná vnitřní tenze“ daná prostě tím, že protiklady mají tendenci se rozpojit, a současně se ontologicky rozpojit nemohou, nemohou „z identity vypadnout“. Takže se jen v sebe zvracejí, v sebe přecházejí atd. To stále trvajícím i působícím vnitřním napětím (vždy nekonečně silným) má charakter jakéhosi energetického záblesku (jistě to je vyjádření jen metaforické), v němž se „nekonečná tenze“ „jakoby vybíjí“ a „znovu nabíjí“ (tak se realizuje neustále trvajícím tendence k „rozpojení“ protikladů a jejich opětné plné ztotožnění), ale tento moment či situace jakéhosi vybití „nekonečné tenze“ (kdy dochází *ke zvratu jednoho protikladu v druhý při zachování identity protikladů*), tento „záblesk“ je ontologicky *sekundární*, abych tak řekl, či zcela tvrdě formulováno: je *fenomenální*. Zvrat se odehrává v naprosto okamžikovém vybití, které ovšem je mimo naše časoprostorové parametry, ale právě proto, že je ontologicky jen fenomenální — *ontologicky reálná* situace je jen identita protikladů jako taková — nic nestojí v cestě tomu, aby „fenomenalita“ v sobě neměla možnost rozvinout celé spektrum kvalit,

vlastností, projevů, opět dál jen fenomenálních, a pro ně pak klidně mohou platit prostoročasové parametry. Z ontologického hlediska je to zanedbatelné, z ontologického hlediska to nehraje žádnou roli, pro reálnou ontologickou situaci jako takovou prostoročasové parametry nepadají v úvahu; jestliže „fenomenalita“ si je vytváří, je to, abych tak řekl, její věc, a ontologické situace se to netýká. Ano, „fenomenalita“ nevystupuje z ontologického pole — je jen fenomén.

Vyjadřuji-li v daném eseji tyto úvahy v podstatě podmíněnými větami, zdůrazňuji, že prostě nevíme, jak se to děje, co to znamená, jak se mohou ve „fenomenalitě“ rozvinout nějaké měřitelné vztahy (nejen fyzikální), které nemají žádnou ontologickou relevanci — že ale jsme oprávněni předpokládat — *když* identita protikladů, *tak* nekonečná vnitřní tenze, *a tudíž* má-li docházet ke zvratu protikladů (protože situace identity protikladů je zásadně maximálně instabilní, takže se neustále zvrací), tak jej lze charakterizovat jako „vybití“ oné tenze, a to pak nese všechny znaky fenomenality.

A máme zase jednotu něčeho, co je ontologicky pravé, a něčeho, co je ontologicky jen fenomenální, znova jednotu protikladů, takže jsme pořád doma, nic se od identity protikladů neodpojuje a nikam neosamostatňuje, jde tu jen o *projev* autodynamičnosti identity protikladů, jež není *ex definitione* inertní; je to dialektické a současné asi tak to poslední, co s našimi dosavadními pojmovými prostředky můžeme říci o nágárdžunovské Prázdnotě — a tak jsem měl nakonec čisté svědomí a sám pro sebe si udělal prozatímní tlustou čáru.

Samozřejmě, když do toho náhle vpadly ony „karmické zážitky“, muselo mi dřív nebo později dojít, že to nějak nesedí. Ale snad bych připustil, že to je otevřený problém, já už tu od jeho řešení nejsem (a tak to nechal plavat, osobně mne tzv. individuální karma zas tak moc nepálí), ale jak jsem se zmínil, začaly naráz přicházet upomínky, abych na to zapomenout nemohl.

Hned za pár dní jsem čirou náhodou našel v Městské knihovně knížku David-Neelové o jejím putování do Lhasy, kterou jsem četl před padesáti lety, a tak mne potěšilo, že si ji z piety k dámě, kterou jsem měl vždy ve velké úctě, ještě před smrtí znovu přečtu. Nepochybuji, že ještě rok předtím

II. Když už, tak už, aneb jak se věci komplikují...

by mne nebyla dostala do vývrtky, vyskočila na mne z regálu, kde jsem ji nikdy předtím neviděl — v přesně načasované chvíli. Dáma v tehdejší době (myslím kolem roku 1910) prostudovavší mahájánovou filosofii (zejména šúnjavádu) asi jako nikdo druhý z jejích současníků, prošla též téměř šestnáctiletým praktickým tréninkem v předním tibetském klášteře, kde to dotáhla až k nejvyšším lamaistickým „zasvěcením“, a prostě si umanula, že navštíví i Lhasu (tehdy ještě přísně „zakázané město“), čtyřikrát ji po cestě chytili a eskortovali za hranice Tibetu, teď popáté tam šla přestrojena za žebračku osm měsíců z Číny pěšky znova (ve věku 56 let to byla tehdy prostě i fyzická štrapace non plus ultra). Od návštěvy Lhasy nečeká žádný „spirituální užitek“, s předními tibetskými učenci se již dávno dobře zná atd., taky když tam nakonec dojde, letmo si prohlédne Potalu a jinak tráví čas relaxací na tržišti. Šúnjaváda v lamaistické verzi se skutečně pohybuje na hranici iluzionismu a dámě je to tak běžné jak našim předkům Otčenáš, takže co chvíli v knížce prohodí, „však my přece víme, že všechno je jen prázdná představa, a ta je prostě klamná“, současně však rovněž vícekrát zdůrazňuje, že si nedá pokoj, pokud se do té zatracené Lhasy nedostane, a jestli ji znova chytí, tak to dál bude zkoušet zas.

Každý začátečník buddhismu ví, že jedno z nejdůležitějších varování Buddhových je varování před ulpíváním (byť by to byla touha po dosažení nirvány, to by právě bylo vůbec nejhorší z nejhoršího). Neulpívat mj. znamená, že se mám chránit toho, abych trval na něčem, co si prostě přeji, protože to považuji za cenné, nebo si prostě tu věc umanu. V soustavě buddhistické filosofie je to — už u Buddhy — organicky zabudováno do tzv. dvanáctičlenného řetězce a přesně analyzováno. A ta dáma, o jejíž kvalifikaci není nejmenších pochyb, si počíná jako cvok.

To mne uvedlo do velikých rozpaků nebo prostě filosofických potíží. Tedy Neelová se chovala tak, jako kdyby karma byla vytvářená v oblasti fenomenální (protože to, co všechno se tu děje, je podle toho, co jsem si napsal 27. 12. '97, *jenom fenomenální*, ontologicky relevantní to čtyřikrát není, neboť to ontologicky na základní situaci identity protikladů *nic nemění a měnit nemůže*), spoléhá se, že v oblasti fenomenální si můžeme dělat, co chceme, zde nic neplatí, nic není závazné, zvláště když člověk věci rozumí, a karma tedy působí jenom fenomenálně. Neměla zřejmě starosti o to, že by se ontologicky něco dělo, i když podniká takovou blbost, jako

že si něco umane a prosazuje si to. To znamená, že ví — vychází z toho — že co děláme, je *ontologicky irrelevantní*, se všemi konsekvencemi *etickými i dalšími*. Problém nepochybně vážný. Nespokojil jsem se s tím, že by to bylo hned takto akceptovatelné, ale poukaz to byl významný.

O týden později jsem šel na film, dost banální, sentimentální, ale na naše dnešní poměry je to přece jenom film evropský (ne totálně stupidní, také to bylo vychvalováno kritikou), kde kolem případu po úrazu zcela ochrnutého člověka, jemuž tým lékařů, ošetřovatelek, přátel atd. věnuje naprosto nezištně péči 24 hodin denně po měsíce a měsíce, lékaři sami doporučují manželce, aby svolila k euthanasii, protože život tohoto mladého člověka, který je sice při smyslech, ale nemůže hnout ani prstem, je samozřejmě hrůza. Manželka je hloupá, euthanasii odmítá, a té živé mrtvole věnuje tým lidí obětavou a nezištnou práci dál, přinášejí mu oběť, která je dosti problematická — prodlužují jeho utrpení, a vynakládají úžasnou spoustu sebeobětování, nepochybně s určitým vnitřním zanícením, protože je tu zřetelné maximální sebenasazení. A já si při tom filmu říkal, že jsem se rouhal, když jsem dospíval k závěru, že karma nepůsobí, že to je jenom fenomenální záležitost, která je *ontologicky irrelevantní*. Vždyť zde je něco, co mění celé universum, karma zde vytvářená „píše“ nejenom eticky, ale jako princip skutkové následnosti masivním způsobem ovlivňuje osudy celé řady lidí, modeluje je v podstatě podle principu soucítění, tedy podle principu zřetelně pozitivního, nikoli irrelevantního, a tím také modeluje celou fenomenální oblast, kterou jsem tehdy ještě stále nahlížel jako cosi zvláštního. Pak zde ale musí být zpětný dopad i na rovinu základní ontologické situace, tj. že karma vytvářená v rovině fenomenální působí ontologicky, je fixována i v ontologické rovině, mění základní ontologickou situaci, onu Prázdnotu.

A právě tehdy jsem také dostal knihu od svého přítele Petra Kofroně *Tón ne!*, kde mj. výslovně píše, že např. Mozartova partitura není nic neproměnně fixovaného; bez změny jediné noty je Mozart, jak tuto partituru hrajeme dnes.

Vzápětí přišlo něco dalšího, co jako by utvrzovalo stanovisko, které jsem si odvodil z četby Neelové, totiž že karma je irrelevantní, že jednání je irrelevantní, to, co působí, tzv. karma, je *jen* fenomenální. Základní ontologická situace tím není dotčena.

II. Když už, tak už, aneb jak se věci komplikují...

A takhle se to střídalo nějaký čas. Pokud se pamatuji, tak jsem z toho byl spíše jelen, než že bych z toho zmoudřel, říkal jsem si: tohle mi jde nad rozum, tohle radši vědomě nechám stranou, klidně mohu sdělit laskavému čtenáři, že jsem se dostal k problému, který je nad mé síly, a nechávám ho plavat. Prostě byl jsem připraven před tím problémem kapitulovat a zase, pokud se pamatuji, tak se to pro mne nestalo obsedantní a já jsem to začal pouštět z hlavy úplně, jen tak v pozadí myslí jsem to měl.

—

A pak mi byl exponován můj „obraz Doriana Graye“. Bylo otázkou vteřiny, abych si jasně uvědomil, že v *Prozatímní bilanci* jsem prostě znova rekonstruoval transcendentní model, rozdělení na pravou skutečnost a oblast pouhého jevení.

Padl jsem tedy do pasti abstraktního rozumu a s využitím velmi sofistikovaného aparátu jsem se dostal přesně tam, odkud jsem před padesáti lety vyšel. Že se pak vrátily všechny v transcendentním modelu nezodpověditelné antinomie a že se opět nic nedalo vysvětlit, bylo samozřejmé. Abych tak řekl, „chytré nevědomí“ mi přihrálo mnou v podstatě přehlížený karmický problém, protože zde už jsem neměl po ruce bravurní spekulativní argumentaci, a tak mi namočilo čumák do lejna. Nevědomí je daleko spolehlivější instance než ego.

Jakkoli jsem se vědomě nutil k největší trpělivosti a nevědomí mi nahrávalo situace, v nichž přicházela jedna zdravotní indispozice za druhou, z letmého nahlížení do pracovních poznámek jsem později zjistil, že již 27. 10. '98 jsem asi byl už zase — nevhodně netrpělivě — před startem, neboť k tomu datu mám poznámku, že „s identitou protikladů se pracovat prostě nedá“. Den nato ona nová nečekaná chirurgie (a ovšem citové maléry), nicméně 3. 1. '99 opět poznámka, že „vše je jen zákonitost skutkové následnosti“. Hloupost však byla, že jsem hned začal spěchat, mnoho trapností jsem si mohl ušetřit, mám však dojem, že jsem bezdůvodně trpěl pocitem, že mi nezbývá příliš času. A tak citované záblesky zdravého rozumu mne neuchránily toho, aby se mi jak identita protikladů, tak dialektická konstrukce ještě po

dlouhé měsíce nevracely stále znova oknem, když jsem je vyháněl dveřmi. Rozumné však bylo možná to, že jsem se pustil určitou oklikou a začal se nejdříve zajímat o to, co bychom mohli nazvat „našimi výkladovými modely skutečnosti“.

Jakkoli jsem předem upozornil, že první polovina knihy byla, je a zůstává stylisticky zcela disparátní (a často zde tedy odbíhám od „přímé stopy“, protože se v ní stále snažím chronologicky zachytit postup, jenž je rozepsán na stovkách stránek) a slepování vytržených partií při mnohonásobném přepracovávání vedlo nakonec ke zmatku, nezbývá mi než riskovat: nechám teď už prostě přepis z magnetofonového záznamu. Text je tu ve své závěrečné verzi po „pátém čtení“, které jsem ukončil 12. 8. 2001; ta však byla ještě jednou korigována vzápětí následujícím „šestým čtením“.

III.

Potíže s identitou protikladů: cesty k poznání však bývají nejen křivolaké, ale leckdy i pro smích; kdybych chtěl být učencem, byl bych toto líčení raději přeskočil a předložil elegantní výsledek; zatím se jen ukázalo, že s dialektikou to bylo nějak moc vágní

Používáme kauzální výkladový model, teleologický, dialektický, velmi vágně se dnes uvažuje o jakémsi psychotronickém výkladovém modelu. Psychotronika není konstituována jako věda, ale i v nukleární fyzice jsou zjištěny takzvané relativistické paradoxy, například Einstein-Podolského-Rosenův a další, které se podle některých teoretiků (Reeves) nedají vyložit jinak než jako projevy zákonitosti synchronicity, což by zase, jak říkají jiní, nás postavilo před úplnou změnu našeho současného vidění světa. Tyto naše výkladové modely se mi začaly jevit být problematické.

Rovněž souvislost mezi ontologickými a axiologickými kategoriemi, kterou jsem zjišťoval již před 40 lety v *Útěše* a o níž jsem se stále více během dalších let přesvědčoval, tu byla jaksi nově k osvětlení. Jestliže identita protikladů je zpochybněna, potom se mi jevilo, a bylo pro mě poměrně snadné, uchýlit se k řešením nebo ke koncepcím, které dobře znám právě z buddhistické a taoistické filosofie, a právě v buddhismu je ona zákonitost skutkové následnosti a v taoismu je *tao* jako proces. Ovšem tyto kategorie, tedy skutková následnost, stručně řečeno karma, a *tao*, musejí být analyzovány znova nebo lépe, než byly, a je rozhodně potřeba porovnat je s těmi námi používanými výkladovými metodami, protože jinak bychom byli v situaci, kdy zavádíme jenom nějaké pojmy, které samy o sobě nic nevysvětlují, je to

zavedení zbytečně nové terminologie. Takže vlastně logicky nejdřív přišly na řadu otázky metody. Zde jsem učinil nejprve krok, který nebyl jednoduchý, a formuloval jsem to ještě velmi těžkopádně, když jsem stále uvažoval o *identitě protikladů*. Čistě abstraktní cestou jsem zvážil, *čeho identita to vlastně je*.

Konstatoval jsem, a velmi mnohohlavně rozváděl, že jeden protiklad je nonsens, dva protiklady jsou jenom dva nonsensy a identita dvou nonsensů je nonsens na kvadrát. To je pojmové řešení. Z empirie víme, že skutečně bipolarita je všude přítomna, tato její všepřítomnost také byla důvodem, proč jsem vlastně skoro jeden a půl roku stále znova dostával onu identitu protikladů oknem zpátky, protože jsem ji sice pojmově vyloučil, ale při analýze čehokoli, i velmi abstraktních otázek, se mi znova ona bipolarita objevovala.

Jestliže to, čemu říkáme identita protikladů, bychom charakterizovali jako situaci beze všech předpokladů („ontologie beze všech předpokladů“), potom jistě máme něco před sebou, ale tato ontologie beze všech předpokladů, nebo toto *cosi*, co je beze všech předpokladů, není jen slepenec nějakých protikladů. Pravda, tím že to je beze všech předpokladů, tak to je současně „virtuální“ přítomnost všech v úvahu padajících protikladností nebo určeností, tedy Prázdnota — použijeme-li termínu Nágárdžunova — je současně *pleroma*. Ale pak je *identita protikladů* kategorií *sui generis*, samostatnou, která není pouze zastřešením všech určení, jež svou vlastní vnitřní jednostranností a *implicite* vnitřní rozporností, vnitřní protikladností se vylučují a jsou zastřešeny v pojmu identity protikladů, v Prázdnotě, která je jenom termínem pro jejich pluralitu, sama o sobě nemajíc vlastní „bytnost“, je to jenom pojmenování, ontologicky *flatus vocis*, nýbrž úplně jinak to je: to, co před sebou máme, je *cosi*, co má vlastní „bytnost“ jako *samostatná kategorie*. Když to, co jsme nazývali identitou protikladů nebo Prázdnotou, *není slepenec* všech možných určení a protiurčení, nýbrž je to entita samostatná, pak nás to svádí k tomu, abychom uvažovali, že to je entita nadřazená, z níž emanují, nebo kaskádovitě se rozpadají ona určení vnitřně protikladná, a takto opět získáváme model, který je velice blízký tradičnímu transcendentnímu pohledu na věc, máme zde buď Plótínovo, resp. již původně platónské Jedno, nebo zde máme

Boha, nebo nějaký Princip, prostě něco ontologicky *jiného řádu*, než jsou věci, které se pak nějakým způsobem z této entity jaksi „vynořují“, „vybavují“, „vyjevují“ atd. (Nágárdžuna ovšem toto nepochybně věděl naprosto jasně a řádně vyčiniť těm, kdo by Prázdnotu chtěli považovat za *svabháva*, tj. za „jsoucí a se“, neboť „a se“ není vůbec nikdy nic, a tedy ani Prázdnota.) Je tedy nutno zkoumat tuto specifickou entitu velice jemným a pokud možno i novým způsobem.

Používal jsem tehdy sám pro sebe a v rozhovoru s přáteli termínu „to Nejzazší“. Tento termín je ale takový, že jej není za co chytit. Mystik se spokojí se zážitkem tohoto poznání, ať už je provázeno emocionálními vzruchy, nebo je to *samádhi* bez emocí, nebo je to trvalý, víceméně neemocionální stav, *amor intellectualis Dei*, ale nic o něm nevypovídá, protože se o tom domnívá, že jednak nelze, jednak sám pro sebe to definovat nepotřebuje. Ovšem filosofové to definovat potřebují, jinak by neplnili svoji úlohu, a i když filosof je s to plně uchopit a empiricky zakusit onu mystickou stránku tohoto poznání, totiž „že to je takto“, prostě mu to nestačí.

Ne že by filosof chtěl ještě víc nebo si myslel, že když podá filosofickou analýzu, tak bude chytřejší, že filosofickou analýzou nabude jakéhosi „ještě vyššího poznání“. Filosof je schopen uznat, že stačí dospět k těmto koncům a jít dál už je pro člověka jako takového trochu zbytečné, nicméně filosof je rovněž vědec — a pro vědu zde ovšem pracovní pole zůstává. To Nejzazší, o němž jsem hovořil, je vlastně *tathatá* buddhistické filosofie, ona „takost“, tj. „že to je tak, jak to je“. Jeden ze současných buddhistických filosofů znovu zdůraznil, že kvintesenci buddhismu lze vyjádřit právě takto: „je to tak, jak to je“, což se mi velice líbilo. Bylo by však velkým omylem chtít to brát jako výsledek nějakého „mystického vhledu“, při němž dospíváme k neprůhledné mlhovině, pro niž „není slov“: v buddhismu je to naopak chápáno jako striktně filosofická formulace. A taoista by definoval své stanovisko slovy: „je to tak, jak to je, to znamená, že to bude jinak“. V důsledku toho všeho jsem si uvědomil, že vlastně to, o co se pokouším já, je to, co na výzvu bývalých mnichů v Bec podnikal sv. Anselm z Canterbury, totiž hledání Nejdokonalejšího jsoucna, což bylo pro mne takovým drobným satori; že ale vlastně jde o obdobu „Natura non naturata non

naturans“ Jana Scota Eriugeny, z čehož vyplývá „Deus sive natura“ a vlastně v poslední instanci i Leibnizovo konstatování, že „toto je nejlepší ze všech možných a myslitelných světů“, čemuž jsme se jako mladíci samozřejmě strašně smáli. Je tomu však skutečně tak — stačí říci, že „je to tak, jak to je, což znamená, že to bude asi jinak, přičemž tím to nepřestane být takové, jak to je“ — a to je Nejdokonalejší možné Jsoucno, to je ten nejlepší ze všech možných a myslitelných světů, to je *Deus sive natura*, to je *Natura non naturata non naturans*.

Jsem si velmi dobře vědom, že už po desítky let nedělám nic jiného, než že „vstupuji do šlépějí starých mudrců“. To mne nepřekvapuje. Všichni dospíváme k týmž závěrům, jde jen o to, že v každé historické době máme k dispozici jiný pojmový aparát, alespoň zčásti, a někdy jsou takové doby přelomu, kdy s vlastním pojmovým aparátem je nutno trochu zakvedlat a vytvořit nějaký lepší, ovšem cíl práce zůstává skutečně neustále tentýž. A je to také tentýž cíl, který mají mystikové, případně theologové, kteří to však již mají poněkud doktrinárně určené, podobně jako to měli doktrinárně určené také dialektičtí materialisté (a ovšem „marx-leninisté“) atd., ale hledání je stejné, pracovní pole ontologie a pracovní pole theologie se překrývají, vlastně se zcela kryjí, byť nejsou zcela identická, takže filosof klidně může používat theologické terminologie a theologové mu rozumějí a koncedují mu to, a zase s ním oni mohou mluvit jinak, než jsou zvyklí.

Zůstává však faktem, že dojdeme-li k tomu, že je nejdokonalejší možné jsoucno nebo že je *tao* nebo že je karma atd., tak **neříkáme nic**. Filosofovo trápení spočívá v tom, že musí vysvětlit, **co to tedy je**, a hlavně — jak je možné, že to je, a také, současně, **jakým způsobem** je to strukturováno, jak se to chová atd. Na počátku třetího tisíciletí však máme jaksi umytou hlavu, protože chceme-li být důslední, musíme velmi tvrdě konstatovat, že naše dosavadní výkladové metody, a v důsledku toho i celý náš kategoriální aparát, s nímž pracujeme ve filosofii a do určité míry vlastně i ve vší vědě, je nedostatečný, není valentní, tedy ani použitelný a zavádí nás neustále zpět do bludného kruhu, kde se chytáme jako kočka za vlastní ocas.

Výše jsou tedy zmíněny ony naprosto nejzákladnější otázky, které mne ale pronásledovaly asi rok a půl a vracely se ve stále nových

a nových obměnách, jež líčit by sice snad bylo zajímavé (rukopis je k dispozici, a kdo by jednou měl zájem, může se podívat na to, jakými cestami se provozuje bloudění), ovšem předkládat to vše čtenáři je nejen neúnosné, ale i zbytečné.

Začal jsem snad víceméně správně konstatováním, že jestliže to, co jsme nazvali identitou protikladů, je vlastní ontologická entita, samostatná, jestliže nejde o žádný slepenec, pak k její analýze je nejprve nutno zkoumat metody výkladu, které máme k použití. Soustředil jsem se tedy na tyto metody. *Teleologickou metodu* používala hlavně teologie nebo prostě náboženství, věda od ní velmi záhy upustila, vlastně ji zcela vyhnala ze zorného pole bádání. Po roce 1600 se věda plně opřela o *kauzální výklad* a byly doby, trvalo to celá staletí, kdy tento výklad byl chápán jako všeobecně platný pro celý vesmír, eventuálně pro celé universum; vylučoval samozřejmě boha a vše, co s bohem souvisí, a byl pokládán za definitivní. Neměl již být nahrazen žádným dalším výkladovým modelem, neboť tento výklad je zřejmě absolutně dokonalý. To známe z dějin velice dobře. Rozbil si na tom hubu i Spinoza, člověk v jádře hluboce mystický, do věci vidící, a kauzální koncepce, tedy koncepce deterministického kauzálního nexu, měla tak tuhý život, že ačkoli byla prakticky vyvrácena pro oblast elementárních částic již na začátku 20. let kvantovou teorií, vášnivý spor o ni, jenž nabyl podoby skutečné gigantomachie (na obou stranách barikády bojovali nejlepší představitelé tehdejší vědy), pokračoval až do přelomu 50. a 60. let XX. století. Je zřejmé, že to, co zůstalo, byla *dialektika*.

Dialektika vypadá neobyčejně elegantně. Všechno v ní klope, má vysokou predikční hodnotu, a podle predikční schopnosti hodnotíme spolehlivost a adekvátnost jejích výkladových metod. Dialektika na papíře vzbuzuje dojem, že onu vysokou predikční schopnost má prakticky absolutní, a přitom je propracována alespoň ve dvou variantách, jednak v evropské, z níž nejpoblárnější je model Hegelův (osobně si nemyslím, že Hegel je nejdůslednější ze tří velkých dialektiků XIX. stol.), který se stal východiskem pro další aplikaci dialektické metody v evropském myšlení, jednak v čínské: zde máme naprosto průkaznou, rozpracovanou, jasnou a zřetelnou dialektiku, jejíž jin-jangové schéma je známé od nejstarších dob a je v jistém smyslu dokonce

jemnější, a také hlubší, než je model Hegelův. Když tedy je kauzalita zpochybněna a o teleologii už vůbec nikdo nechce ani slyšet, nezbyvá nic jiného než soustředit se na dialektickou výkladovou metodu.

Chci ještě předeslat, že již během předcházejících desítek let jsem si všiml, že určité procesy a vztahy, které lze v různých oblastech skutečnosti evidentně prokázat, mají charakter, jenž se velmi blíží, resp. je velmi přístupný právě teleologickému výkladu. Jako kdyby zde teleologie, tedy určitý průběh procesu podle *causa finalis*, účelový proces, účelové nasměrování, jako kdyby tu skutečně byly. Již v *Útěše z ontologie* jsem proto hovořil o *teleonomních* pohybech, všem jednotlivinám vlastně vlastních, ale od té doby jsem nabyl dojmu, že jsou poměrně očividné některé vazby a vztahy, které se nejspíše dají interpretovat jako vazby nebo vztahy opravdu *jakoby* přímo teleologické, zaměřené přímo k finálnímu, účelovému výsledku. Jakkoli se rozhodně ani na chvíli nedomnívám, že by se dalo mluvit o *skutečné* teleologii, musím tento moment vzít v úvahu.

O skutečnou teleologii se jednat nemůže z prostého důvodu. Není tu žádný cíl — ontologicky, žádný účel — ontologicky, není totiž, kdo nebo co by tento cíl nebo účel zadávalo, není nic nasměrováno, nic určeno, všechno je volná tvorba, jenže ta volná tvorba se *někdy* ve svém teleonomním nasměrování prosazuje velmi vehementně, právě tedy *jakoby cílově*. Tedy, jsou-li všechny jednotliviny v teleonomní akci, mají-li všechny jednotliviny teleonomní pohyby, pak někdy je cílové nasměrování tak silné, že to prorazí i bariéry, které jako by „zakřivily“ tuto zacílenost. Respektive právě tato zacílenost využije ke svému uskutečnění, ke své realizaci, kauzálních procesů jako přenosných elementů, převodních pák, podřazených však dosažení toho nasměrovaného cíle. Není to úplně běžné, ale zase to není zas tak zcela výjimečné. To je jedna věc.

Druhá věc: Vezmeme-li dialektické schéma, zejména Hegelovo, kde je to vidět jak namalované, můžeme vlastně tuto dialektiku vskutku chtít nechtě převést na velmi sofistickou teleologii. Finalita, která je v tomto schématu zřetelně přítomná, znamená že daný proces vlastně probíhá jako neporušitelná, nepřekročitelná nasměrovanost, cíl je předem určen, lze poměrně bezpečně, ba *zcela* bezpečně, zjistit trajektorii pohybu, ať již

III. *Potíže s identitou protikladů...*

v jednotlivých dílčích případech, nebo tím spíše v ontologickém úhrnu. Ne nadarmo Hegel, jenž v mládí projevoval silný sklon k ateismu, zavádí posléze pojem Absolutního ducha, a celý dialektický proces je pak jenom jeho fenomenalita, jeho fenomenální sebezprojevení, v jehož průběhu on dosáhne svého sebeuvědomění a vše se zase vrací k němu zpět. Dokonce u Hegela na rozdíl od Hérakleita i stoiků onen koloběžný proces proběhne jenom jednou a definitivně se pak uzavře, není tady žádná věčná opakování. Zdůvodnění, proč se tak děje, že a nač onen Absolutní duch dosáhne svého sebeuvědomění, je u Hegela jaksi vytažené z rukávu, samo o sobě není dostatečně validní, a hlavně ona jednorázovost průběhu v kruhu, byť to je kruh, jenž se jako virgule stáčí z celé řady spirálek, pořád je to kruh, to jsou momenty, které Hegelovu dialektiku značně poškozují, ba přímo diskreditují. Kromě toho Hegela již jeho současníci upozorňovali na to, že ve vědeckém výzkumu se nikde jeho dialektické schéma nepotvrzuje. Jestliže Hegel na to odpovídal: „tím hůře pro přírodu“, nelze sice jeho reakci filosofa považovat za zcela neadekvátní, ale také jí není možno absolutizovat. Ti vědci totiž měli plnou pravdu.

Takováto dialektika se zřetelnějším způsobem uplatňuje pouze ve velmi extrémních případech, při vědecké analýze jakéhokoli druhu, v kterémkoli oboru. Zdá se být nepopiratelné, že alespoň rámcově, ve velkých obrysech, takováto dialektika skutečně platí. Dochází ke zvrátům, které připomínají opak, tedy negaci, a zase později negaci negace, tedy ve velikánských rámcích to připomíná Hegelovo schéma. Ovšem jednak jsou tyto rámce vágní, jednak je velice sporné, lze-li vskutku mluvit o negaci, resp. o tom, že teze přechází v antitezi, jak říká Hegel, zda tedy registrovaný zvrát znamená opravdu opak, jenž pak směřuje k opaku opaku, tedy negaci negace, zda toto opravdu není jenom velmi zjednodušený pohled na věc, který sice na papíře vypadá báječně elegantně, ale je zcela povrchní.

Rozhodně nelze popřít, že Hegel nejenom dovedl kolem svého dialektického modelu dokonale kouzlit slovy, ale skutečně také z rukávu sypal obdivuhodně inspirativní a přesné postřehy. Jenomže to je stejný případ jako u chudáka Spinozy: sice stovky inspirativních iniciativ a přesných po-

zorování, ale člověk může jen hluboce litovat, že filosof se oddal metodě, jíž se posléze stal otrokem. Marná sláva, my filosofové si dobře vidíme do kuchyně a dobře vyčicháme, kde je vzácné koření, a vidíme na první pohled, kde je stůl zavalen zbytečným, byť třeba nablýskaným vercajkem. Můžeme se bavit klidně o jednom i o druhém, onomu vercajku se můžeme i nemusíme posmívat, ovšem dnes nás musejí zajímat jiné věci. Notoricky se vrací i „hlubokomyslná“ poznámka, že jak Hegelovi, tak Spinozovi vlastně tanula před očima mystická vize, což pak, neboť tato vize je nevyjádřitelná, pošramotilo jejich — jinak snad správnou — metodu výkladu. K tomu však filosof poví jen toto: **každý, kdo je filosofem**, má před očima tuto, a ne jinou „mystickou vizi“. Jen logičtí pozitivisté a postmodernisté snad nikoli. A je třeba filosofy ctít, a ne se jim smát, že prý „každý říká něco jiného“, když zkoušejí možné nemožné, jak se k této vizi stále více přibližít.

Jeden z prvních, kdo se o slabinách Hegelova dialektického schématu důkladně přesvědčil, byl Karel Marx. Ještě když se chystal k sepsání *Kapitálu*, tak ve velkých obrysech se mu vše zdálo být podle Hegela, tedy že jeho dialektika je naprosto průkazná. Když pak ale začal pracovat víceméně pozitivistickým způsobem, jak se tehdy vlastně každá vědecká práce musela dělat, když začal pracovat s konkrétním materiálem, najednou zjistil, že zde v jednotlivostech se dialektika nedá nikde zjistit, nedá se aplikovat. Není vyloučeno, že i o dialektickém rámcovém schématu měl později určité pochybnosti. Např. z některých filosofických partií *Grundrisse* lze vyvodit, že ani onen rámec již nijak nefetišizoval. Jestliže v *Komunistickém manifestu* ještě hovoří o třídách, třídním boji a revolucích jako o tom, co vytváří celé dějiny společnosti, pak v *Grundrisse* už uznává jenom jednu jedinou revoluci v celých lidských dějinách, totiž zavedení strojové výroby. To, co je předtím, nejsou ani revoluce, ani třídy, ani třídní boj, na to usuzujeme jen *per analogiam*, nazýváme to tak, ale ve skutečnosti to tam není.

Myslím, že znám Marxe dobře, nejen z opakované četby, ale i jakousi empatií. Troufám si říci, že lze prokázat, že od mladých let ho sužovala noční můra, že může dojít k jedinovládě finanční oligarchie (počínaje *Rukopisy z r. 1844* a konce posledními stránkami *Kapitálu*: Marx pochopitelně

III. Potíže s identitou protikladů...

nemůže mít naše dnešní pojmy, neboť kapitalismus byl z našeho hlediska teprve in statu nascendi, a tak používá termínů, jejichž nešikovnost je nám očividná, leč vždy je jasně definuje), kdy třídní boj opět pomine a oligarchie bude simulovat a falšovat podmínky socialismu tím, že umožní „vykořisťovaným“ (dnes tzv. „pracujícím“) vysokou životní úroveň a současně je úplně oblbne svou demagogií. Jeho až hektickou snahu vybudovat co nejdříve mezinárodně akceschopné revoluční hnutí, jež by bylo s to včas realizovat socialistickou revoluci, věru nelze svádět na nějakou jeho osobní máni, za produkt jeho fanatismu, spíš to vyplývá jako závěr z varovných poznatků, jež získal jak ze studia svého předmětu, tak ze skutečné vědecké intuice.

Zejména ony pověstné „dialektické zákonitosti“, nebo dokonce „zákony“ opravdu ob stojí sotva na papíře. Jeví se to jen jako schéma, které by potřebovalo velice detailně propracovat. Kdyby někdo chtěl prohlásit, že universální zákonitost je dialektika, resp. že dialektika je universální zákonitost, a propracoval tedy dialektiku (např. hegelovského typu) do detailu a *dokázal*, že to tak je, pak budiž. Ale fixovat se na nějakou abstraktní konstrukci, pro to nemáme vůbec žádný důvod. Proč je nepřekročitelná? Nikde není v ničem nejmenší záruky, že dialektické schéma je opravdu něčím víc než jenom abstraktní konstrukcí — a takových bylo! Tady nic nepomůže. A byť by třeba i Karl Popper nám říkal, že dialektika je universální zákon jsozna, nejen pro vědce, ale dokonce i pro filosofa je schématem příliš vágním.

Jestliže tedy Hegelovo schéma mne skutečně čím dál méně oslovovalo, resp. bylo mi čím dál více podezřelé, řekl jsem si — nevádí, máme zde také jin-jangovou dialektiku, podívejme se, jak je to s ní.

Jin-jangová dialektika je svým způsobem opravdu trochu jemnější, vlastně o hodně jemnější. Jednak nepředpokládá žádnou obdobu Absolutního ducha, z něhož by něco vyvěralo nebo který by se nějak emanoval, rozvinul do fenomenality, a zase se to k němu mělo vrátit. Jin-jangová dialektika nezná počátku ani ukončení, je to nepřetržitý proces. Pro tento proces je užíván termín *tao*, tedy „cesta“. *Tao* skutečně nemá ani začátku, tedy vzniku, ani konce, zániku, a přitom *jin* a *jang* jsou neustále v situaci vzájemné jednoty a za touto jednotou je

koneckonců *pocitována* jejich identita, která však není jednoznačně *vyjádřena*. V Číně neměli ani aristotelskou logiku, ani se moc nezabývali abstraktními filosofickými spekulacemi. Jim „bylo jasné“, oč jde, takže si s tím hlavu nelámali. To je specifika čínské spirituální tradice, která se vyznačuje onou přirozenou jistotou o zakontextování člověka a o vzájemné souvislosti vůbec všeho, co je na světě. V čínské tradici se jedná o bezprostřední dědictví po šamanismu, který v Číně hluboko proniká do historické doby a v čínské kultuře je stále živý. Šamanismus pochopitelně nepotřebuje ani polytheistickou teologii, pantheon či mythologii, ovšem vlastně nepotřebuje ani filosofii, ani vědu, protože koneckonců technologie společnosti lovců-sběračů nedává tolik podnětů k „technickému konstruktérství“, i když i tam bylo vědecké (např. astronomické) uvažování samozřejmě přítomno, a to již v mladším paleolitu. Rovněž základní empirické znalosti mechaniky měli, ale „nedělali z toho vědu“ (obrazně ani doslova). A nezabývali se ani filosofií.

Ale *jednota jin* a *jang* je na pozadí jejich identity skutečně cítěna. Ve známém taoistickém symbolu je kruh rozdělen esovitě, tvoří jej dvě „kapky“, jedna černá, druhá bílá, ve středu černé „kapky“ je bílý flíček a ve středu té bílé „kapky“ je černý flíček. Esovitou křivkou, která kruh dělí, je vyjádřen neustálý pohyb a ony dva flíčky mají naznačovat, že v každém *jin* je vždy už přítomen *jang*, a vice versa, a je možno vést dalekosáhlé abstraktní úvahy o tom, co se děje při vzájemné *jednotě* protikladů *jin* a *jang*. Tato koncepce je podstatně jemnější než u Hegela. Hned řeknu, že to má jeden nedostatek, na nějž se sice hned tak nepřijde, který však zde je skutečně přítomen, totiž že je možno ony dva protiklady chápat jako, dejme tomu, přírodní síly, které jsou v neustálé interakci. Tato interakce *nemá* charakter boje protikladů, v němž jeden protiklad potře ten druhý, ale má charakter komplementarity. Přesto by mohlo jít o dvě síly a někdy je to interpretováno tak, že jde o dvě základní přírodní síly, které se jaksi přetlačují nebo přetahují. Máme-li však takovéto dvě síly, pak je možno dříve nebo později dosáhnout situace vyrovnanosti, kdy to bude skutečně jenom „půl na půl“ (a to i když si tyto síly přitom „vymění polohu“ — pokud bychom to měli demonstrovat na zmíněném taoistickém symbolu),

a dosáhne se stavu dokonalé harmonie. Tak to také vykládají někteří evropští badatelé, že totiž cílem onoho pohybu je dosažení absolutní harmonie, leč v absolutní harmonii se veškerý další pohyb zastavuje a dostáváme inertní jsoucno, které je sice harmonické a velmi ladné, krásné, ba snad i vznešené, ale především je prostě inertní.

Inertní jsoucno v ontologii nemá místa, neboť inertní jsoucno se nedá nijakým způsobem detekovat, a to ani „zvnitřku“; inertní jsoucno nemůže tedy ani mít například žádné vědomí o sobě (není s to reflektovat ani sama sebe, že je, i to by porušovalo jeho „dokonalost“ — tj. úplnou inerci), to už věděl i Aristoteles, který to tedy sice také nevyřešil, ale aspoň definoval, to vědí v Indii už od bráhmanských textů přes upanišady a dále, proto Buddha odmítl koncepci *bráhmanu*, eventuálně *átmanu*, i upanišadovou koncepci *bráhmátmanu*, neboť by to bylo inertní jsoucno, jaké ontologicky nemůže obstát. To, co je absolutně inertní, je také absolutně zbytečné, alespoň v tom smyslu, že je úplně lhostejné, irrelevantní, zda je nebo není, a nikdo nemůže vůbec zjistit jeho existenci. Ontologicky i axiologicky je úplně bezobsažné. Tedy jako by nebylo, což je ontologicky *contradictio in adjecto*, a ne jednota protikladů, třeba bytí a nebytí. Tato harmonie jako trvalý stav nemá ani „dostatečný důvod“, resp. je nesmyslná.

Mohli bychom hovořit o tom, že tu je určitá osa trajektorie *tao* (problém nás bude zajímat, až se v analýze dostaneme ještě dál), kolem níž ony dva protiklady, *jin* a *jang*, dvě protikladné síly, dva „jakoby póly“, oscilují. Když se oscilace příliš vychýlí na jednu stranu, je vržena zase zpět a tento zvrat je pak dramatický, často katastrofální, katastrofický. Ideální by tedy bylo, kdyby ony dva póly oscilovaly kolem osy po spirále, která by nevykazovala velké výchylky. Všechny tyto úvahy mají však relevanci jen za předpokladu, že se jedná o dvě síly, vskutku o dva protiklady (byť jsou nepřetržitě vázány v jednotě, nemohou se nikdy rozpojit, a vlastně jsou dokonce identické). V posledku je však toto schéma zatíženo jistým dualismem. V jin-jangové dialektice je onen dualismus daleko zřetelnější alespoň pro nás, kteří k této kategorii přistupujeme vychováni v evropské filosofické tradici.

Za předpokladu, že vše, co je, lze přirozeně redukovat na dva protiklady, dva elementy, dvě síly (koneckonců v čínské tradici, v čínském

lékařství např., je tento náhled samozřejmý a všechno další je postaveno na tom, že ony dvě síly jsou přítomny, že jaksi komplementárně spolupracují), tj. dvě síly, které se jenom přetahují a přetlačují, je dualismus dosti zřetelný. Identita těchto dvou sil, která by samozřejmě byla žádoucí, je vyjádřena oním bílým flíčkem v černé půlce a černým flíčkem v bílé půlce a má naznačovat, že „nikdy není *jin* bez *jang* a vice versa“, že vždy je jedno v druhém skryto, nemůže se žádné „jenom *jin*“ postavit „vedle“ nějakého „jenom *jang*“. Daný tradiční symbol jaksi naznačuje, že narůstá-li bílá půlka, zachvacuje celou plochu kruhu, ale až obsáhne i bílý flíček v někdejší černé půlce, takže vnitřní protiklad zdánlivě zmizí, element vyznačený černou barvou se současně koncentruje v černém flíčku, jenž zůstal v původní bílé půlce. Použijeme-li pak laickým způsobem termínů běžných v naší elektrotechnice, mohli bychom říci, že expanze „bílých energie“ svou energii vlastně rozptyluje, snižuje její napětí, čímž na druhé straně se zvyšuje energetický potenciál v onom „černém flíčku“, kam se koncentruje všechna černá barva z někdejší černé poloviny. Představíme-li si daný útvar stereometricky jako kouli, pak můžeme snadno modelovat na počítači, jakým „červíkovitým“ kanálkem (řečeno terminologií, které se kdysi užívalo při popisu tzv. černých děr), ona černá barva ustupuje do černého flíčku, nacházejícího se v původní bílé polovičce, a v momentu, kdy bílá polovička jaksi dosáhne nejvyšší expanze, má také nejnižší potenciál, kdežto naopak nejvyšší potenciál je soustředěn ve zbývajícím flíčku černě, jenž nyní začíná explozivně expandovat. Samozřejmě jde o velmi primitivní představu, ale jakýsi model to je. Vlastně je to „věčná hra“, která sama o sobě opravdu nepřináší nic nového; chybí zde vysvětlení, zda a jak tu ke vzniku nového vůbec dochází. Ovšem vzhledem k tomu, že jde pouze o výchozí schéma jin-jangové teorie, nikoli o její poslední slovo, bylo by takovéto vysvětlení možno očekávat. Tedy vysvětlení, že při tomto procesu nedochází k opakování identického, k obnově původní situace, že i zde takto vznikají skutečně stále nové situace, vytváří se nový stav, takže celek se vlastně stále mění.

To by tedy byla takřkajíc jemnější verze dialektiky. O rigorózních „dialektických zákonech“ známých z Hegela zde pak ovšem nemůže být ani řeči, nanejvýš se na ně náznakově upozorňuje. Neviděl bych

v tom nedostatek: dialektika, která potlačí flexibilitu ve jménu kategorie „zákona“, vlastně sama sobě plete oprátku.

V taoistické dialektice se vše mění neustále a i změny jednotlivých věcí, které na první pohled nemají s *globální* změnou nic společného a nemají, resp. nemohou mít na ni žádný vliv, probíhají „jin-jangově“. Bylo by možno hovořit o tom, že za určitých podmínek u všech jednotlivých změn, u všech jednotlivých věcí, převažuje vliv té síly, která právě globálně jaksi „jde dopředu“, a ta síla, která globálně jde dopředu, poznamenává vlastně změny všech věcí, které jsou v onom globálu obsaženy. Všechny prvky množiny jsou tak *dočasně* převládajícím trendem poznačeny. To je do určité míry i empiricky, nebo spíše historicky, ale i jinak ověřitelný fakt. Filosoficky by nebylo obtížné to zdůvodnit. Souvislosti ontologických a axiologických kategorií máme v tomto případě po ruce. Nicméně v jin-jangovém modelu zůstávají obě dvě složky, *jin* a *jang*, jako protiklady nebo jako přírodní síly (nebo jakkoli je budeme definovat nebo chápat) *stále tytéž*, neměnné. V tomto případě je tady nevýhoda ještě zjevnější než u Hegela. Jde o to, že dané póly zůstávají neustále ve všem tytéž. Je jedno jediné *jin* a jedno jediné *jang* (jakkoli v každé jednotlivině je její vlastní *jin* a její vlastní *jang* uměřené tomu, jak je daná jednotlivina veliká, jak vypadá, k čemu slouží atd.), ale *jin* a *jang* jako jsou principiálně pořád jenom *jin* a *jang*, tedy stále ona bílá a černá, ono „plus“ a „minus“ — svůj charakter nemění. Jsou to tedy *věčné konstanty*. Tyto věčné, neměnné konstanty vytvářejí svou *komplementární* interakcí (neboť ony vskutku jsou ve vztahu komplementárním, nikoli ve vztahu boje protikladů) nekonečný proces, nepřetržitý proces, Cestu, tj. *tao*. Něco takového si lze představit, ale proč tedy to mají být dva *protiklady*? Jako bychom se tu zastavili tak trošku na půl cesty. Nejsou vlastně i ony protiklady jenom abstrakcí? Jenom naší pomůckou? Jeden protiklad sám neobstojí. Číňanům je to tak samozřejmé, že o osamocení jednoho z protikladů by nikdy ani nezauvažovali, ale my se tak ptát můžeme, vlastně dokonce musíme. A to tím spíše, kdybychom *jin* a *jang* interpretovali jako jakési energie, tj. přírodní síly (v obou případech jde o termíny, které se nám do ontologie opravdu jaksi nehodí). Odkud by se ony dvě energie nebo

síly ontologicky braly, když máme ontologii beze všech určení, beze všech předpokladů, když máme ontologii jako „Prázdnotu“? Kde by tu byly jaké dvě síly nebo dva principy, odkud by se vzaly, čím by byly zdůvodněny? Ona abstrakce není tady dovedená do všech důsledků. Nejde spíše o to, že bychom mohli nebo dokonce měli definovat tak, že nejde ani o protiklady, ani o síly, že jde jen o určitý přirozený projev *Prázdnoty*, která pak v taoismu je už přímo pochopena *jako proces*? (Taoistický termín pro Prázdnotu zní *wu*, ten však má jiné konotace než termín *kchung*, jenž v čínském buddhismu je překladem sanskrtského *śūnyá* = Prázdnota).

Ediční poznámka aneb Příběh o Příběhu o příběhu

Třetí svazek *Filosofického díla Egona Bondyho* obsahuje jediný, doposud nepublikovaný Bondyho filosofický text — *Příběh o příběhu* (jen jeden fragment tohoto díla byl zatím vydán časopisecky, totiž část 6. kapitoly Dodatků, in Lit. noviny, č. 34, 21. 8. 2006, s. 7; zde na s. 333–340).

Ve dvou úvodních kapitolách této knihy líčí autor okolnosti jejího vzniku, uvádí příčiny, které vedly k jejímu sepsání, zmiňuje se též o mnohovrstevnatosti a celé řadě korektur jejího textu, o tom, že její části posléze nahrazoval jinými. První pokusy datuje autor do přelomu let 1998 a 1999, jádro textu bylo údajně napsáno v roce 2000 a úvodní, resumující kapitoly (a rovněž řada dodatků připsaných při první korektuře) v roce 2001. V závěru II. kapitoly autor uvádí, že stávající podoba textu je výsledkem páté a šesté korektury. V téže kapitole mj. autor shrnuje obsah jednoho předchozího, samostatného a rovněž doposud nikde nevydaného eseje, tzv. *Prozatímní bilance*, jež datuje 25.–27. 12. 1997.

Badatel, který by se seznámil se staršími textovými vrstvami tohoto díla, by mohl nahlédnout, do jaké míry jsou právě ony faktograficky podané příčiny či inspirační momenty přiměvší údajně autora k tomu, aby *Příběh o příběhu* vskutku napsal, fikcí, tj. opravdu především „příběhem“, a v jaké míře odpovídají faktické, ověřitelné skutečnosti. Zda je *Příběh o příběhu* — především ve dvou úvodních kapitolách — možno považovat za vylíčení „pravdivých událostí“ vedoucích k sepsání konkrétního filosofického pojednání, nebo spíše za mystifikační „fikci o fikci“, tedy za rafinovanou autorskou stylizaci, a v jaké míře je pak úhrn práce možno považovat za jakousi rekonstrukci „zavrženého textu“, může ostatně posoudit každý případný čtenář. (Autor kromě toho na řadě míst naznačuje, že samotný ontologický model skutečnosti v jeho podání je příběhem – viz např. s. 38, 40, 62–63, 133, 212, 235, 264, 267, 329, 335: o to je tedy věcná a stylistická interpretace textu komplikovanější.) Nepopiratelným faktem však je, že textových vrstev *Příběhu o příběhu* je opravdu celá řada, že v Bondyho díle filosofickém či literárním se nevyskytuje jiný text, jenž by byl svým autorem tolikrát přepracován.

Po autorově smrti v r. 2007 bylo v jeho pozůstalosti i na jiných místech postupně identifikováno deset textových souborů tohoto díla, ve větší či menší míře se lišících, z čehož tři jsou rukopisné konvoluty — podklady jen některých částí textu. Autorské rukopisy s různými vsuvkami se nacházejí i na řadě míst v mladších textových vrstvách. Původní celkový rukopisný podklad však nalezen nebyl, a je tedy zřejmě nasnadě předpoklad, že *Příběh o příběhu* vznikl jako assembláž textů autorem psaných s texty rovnou diktovanými, tj. na magnetofon namlouvanými a pak přepisovanými a korigovanými, přičemž autor některé původně psané pasáže, resp. snad celé kapitoly, posléze nahrazoval více či méně improvizovanými diktáty (o této genezi ostatně svědčí celá řada autorových poznámek roztroušených po celém textu knihy; jedním z důsledků této složité geneze je pak místy dosti značná míra nesystematičnosti výkladu, jíž si ostatně autor byl evidentně vědom a také se za ni čtenářům na řadě míst v textu opakovaně omlouvá; specifickým důsledkem několikerého přepracování je pak např. též skutečnost, že názvy některých kapitol nepříliš souvisejí s jejich obsahem, tak zejména XII. kapitola, jejíž původní titul zněl *Poprvé k infořetězčům*, či XVII. kapitola, jejíž původní titul musel být ponechán.)*

Podkladem stávající edice byly dvě poslední textové vrstvy — nyní knižně vydaný *Příběh o příběhu* je vlastně jejich kompilací. Jednak jde textový soubor, který byl v r. 2004 určen „do sazby“, jednak o již vyzazenou podobu tohoto textu, existující ve formátu PDF a datovanou rokem 2006. K tomu, že „text poslední ruky“, tj. sazbu z r. 2006, nelze považovat za jednoznačně závazný, nás vedlo zjištění, že jak mezi lety 2004–2006, tak i v posledním roce svého života, kdy již měl k dispozici vyzazenou verzi, autor znova a znova text opravoval, především zkracoval a vlastně zřejmě směřoval k jeho radikálnímu okleštění (tehdy např. škrtl celou XXVI. kapitolu, z XII. kapitoly ponechal jen několikastránkové torzo, značně kráceny byly též 2. a 4. kapitola Dodatků). Stávající edice v jádře restituuje rozsah textu souboru z r. 2004, respektujeme však autorovy věcné opravy a doplňky z let následujících. Ponechány byly též všechny digrese, subjektivní vstupy, odbočky a marginálie, které se nacházejí jak v souboru z r. 2004, tak v souboru z r. 2006, avšak důsledně byla odstraňována rezidua hovorové dikce, hojná právě v těch částech textu, k nimž rukopis zřejmě nikdy neexistoval. Šlo o prvky hovorové

* Svého blízkého spolupracovníka z posledních let Jana Buriana prý také E. B. opakovaně žádal, aby v případě vydání tohoto díla bylo „někde výslovně uvedeno“, že „dílo nepřináší žádný konsistentní systém, čemuž se vždy záměrně vyhýbal, ale spíše je možno chápat je jako autorem redigovaný soubor pracovních poznámek či volně spojený sled inspirativních úvah“.

až obecné češtiny, momenty tautologické a perseveranční (např. přímo chronická inflace ukazovacích zájmen), stopy hovorově aktualizovaného slovosledu apod., které jsou s charakterem odborného výkladu vlastně neslučitelné, alespoň rozhodně nikoli v jeho písmem fixované podobě (ponechány však většinou byly různé „bondyovské bonmoty“, využívající občas i vulgarismů, neboť ty nepochybně jsou integrální součástí téměř všech předchozích Bondyho textů, a to jak beletristických či básnických, tak stricto sensu filosofických).

Text byl na řadě míst opravován i formulačně, ovšem jen tam, kde význam byl z kontextu sice vyvoditelný, avšak formulace (snad též vlivem autorovy dlouhodobé komunikace převážně ve slovenském prostředí) byly poněkud zavádějící.

Vzhledem k celkem nepochybné hierarchii významových složek textu bylo též dodatečně několik pasáží spíše ilustrativní povahy tištěno *petitem*, naopak vesměs standardním písmem byla tištěna řada dlouhých pasáží, pro něž autor v korekturách z r. 2006 *petit* předepsal, čímž vlastně velmi ztížil jejich čitelnost, např. téměř celá pasáž z XXI. kapitoly nacházející se na s. 205–222; podobně celá 5. kapitola Dodatků, vysazená v korekturách z r. 2006 z nejasných důvodů kurzivou, je nyní tištěna standardním písmem. Rovněž na řadě jiných míst se vyskytující velmi vysoká míra využívání kurzivy (případně tučné kurzivy), sloužící ke zdůraznění, byla poněkud omezena, opět však toliko v případech, kdy zdůraznění bylo dle našeho názoru tak jako tak samo o sobě očividné.

V závěru těchto poznámek však editor považuje za svou povinnost konstatovat, že podoba, v jaké *Příběh o příběhu* konečně tiskem vychází, vskutku není s autorským „textem poslední ruky“ zcela identická. Naší snahou bylo připodobnit styl poslední Bondyho filosofické práce stylu jeho předchozích filosofických studií, traktátů a esejů, mj. též proto, aby v souvislostech nyní souborně vydávaného *Filosofického díla* byl tento text čtenářsky co nejsnáze uchopitelný. K tomu jsme se cítili být oprávněni mj. též skutečností, že ač se poslední autorské korektury v r. 2006 vlastně již nacházely ve fázi „stránkových obtahů“, tj. *de facto* v připravené sazbě, autor v posledních měsících svého života opakovaně vyjadřoval své pochybnosti o publikovatelnosti této své poslední filosofické práce, resp. dával nakladateli dosti protichůdné, rozporuplné pokyny. Zůstává tedy nejasné, zda Bondy posléze vlastně chtěl *Příběh o příběhu* v podobě, jakou mu v závěrečné fázi dodával, tiskem vůbec publikovat.

M. M.

prosinec '08 — březen '09

Obsah

I.	Jak to všechno skutečně začalo příběhem, což je vždy „historie plná omylů“; jak se tomu nevymyká ani bádání filosofické.	7
II.	Když už, tak už, aneb jak se věci komplikují: ze začátku to vypadá jako „každý pes jiná ves“, což by se dalo vysvětlit i učeně, ale to je v textu	16
III.	Potíže s identitou protikladů: cesty k poznání však bývají nejen křivolaké, ale leckdy i pro smích; kdybych chtěl být učencem, byl bych toto líčení raději přskočil a předložil elegantní výsledek; zatím se jen ukázalo, že s dialektikou to bylo nějak moc vágní	23
IV.	Když jsem všechno napsal, zůstala mi kategorie procesu; ale co to je, ne-li prázdné slovo?	37
V.	Potíže, které má filosof postrádající vědecké vzdělání; co může být universum.	45
VI.	„Ferdinand v Sarajevu“ aneb doklad, že autor je právem v encyklopediích uváděn jako „filosof a básník“; když jsem začal knihu psát, chtěl jsem čtenáře i pobavit.	49
VII.	Zajímavá afinita současných vědeckých otázek a úvah mimoevropských filosofii aneb: i v mém případě platí, že šídlo v pytli neutajís.	55
VIII.	Kategorie universa přivádí najednou na scénu celý soubor problémů, o nichž se zdálo lepší mlčet; jak je to s časem; následnost a návaznost; „morfismy“; autoregulace; objekt/subjekt.	62
IX.	Proměna, informace, volné proměňování namísto „zákonitosti“.	73
X.	Teď.	82
XI.	Splývavost, problém recipienta	87
XII.	Informační (či karmické) stopy	96
XIII.	Vysílatel a příjemce informace ontologicky; chronomorfnost aj.	106
XIV.	O morfismech — pokus obecnější; odtud pak zase ke skutečnosti (universu)	117
XV.	Abych si připamatoval, co bylo na 25 kazetách, udělal jsem si malou rekapitulaci, přičemž jsem se ale hned dopustil dalšího faux pas a přišel s otázkou kompenzace	128

XVI.	Sestup pod práh Planckových konstant; projít „za zrcadlo“; nedoporučuji číst vědcům.	132
XVII.	Alenka „za zrcadlem“, tj. v „now only“, a <i>tao</i> „an sich und für sich“.	140
XVIII.	„Topologická ontometrie“ jako nápad z nouze; tvrdě, ale „case of emergency“.	152
XIX.	Revival holistického pohledu na svět zmíněn co nejopatrněji; i řešení problému postmortality je třeba detabuizovat, ať už je s ním jednou pokoj	162
XX.	Zatímní shrnutí, které si autor dne 23. 4. 2000 dělá sám pro sebe; pro čtenáře vlastně poněkud přehlednější rekapitulace, která nám poukazuje na jakousi „ontologickou tautologii“.	172
XXI.	Hrubě nerad se autor znovu zabývá morfismy, aby už od nich byl pokoj, činí tak nejrůznějšími způsoby, takže nevynechává ani tzv. uspořádaný chaos	197
XXII.	Superuspořádaný chaos jako struktura víru: autodynamičnost / autoregulace; „příznivá“ volnost	223
XXIII.	Nemohou nevyplynout otázky spadající do filosofické antropologie, takže se dostaneme až ke kyselému jablku etiky	233
XXIV.	Připomenutí jednoho z našich východisek; implikuje zajisté i ztracenou otázku „way of life“, která jinak nepatří do ontologovy kompetence.	245
XXV.	Aby čtenář nebyl zklamán a aby pravdě bylo učiněno zadost, autor se odhaluje jako proslulý marxistický extremist a běže to radši v dost obecné historické rovině.	252
XXVI.	Zde autor končí, jen po dalším roce připomíná, že se zatím dostal ještě dál a hlouběji, ale to už si asi vezme jen do hrobu.	264

DODATKY

1.	Poznámka k „now only“.	273
2.	Poznámka axiologická: Buddha	277
3.	K informatice: tichý vzdech tváří v tvář novému miléniu	286
4.	Otázky, které ontolog v teorii informace zatím postrádá	293
5.	Karma v buddhismu. Buddhova kategorie „Dokonalého poznání“ aneb kam se autor dostal?	304
6.	„La pensée primitive“; kategorie smyslu; buddhismus, čínská filosofie; substanční a nesubstanční ontologie	315
	Ediční poznámka	345
	Rejstřík.	348

Filosofické Příběh

dílo sv. III o příběhu

V **Příběhu o příběhu** se Bondy opírá o výsledky svého celoživotního pátrání po odpovědích na základní ontologické otázky. Využívá hlubokého vhledu do východních filosofii, zejména buddhismu a taoismu, a snaží se o plodnou syntézu s nejinspirativnějšími podněty z filosofie západní. Ontologie nebyla pro Bondyho nikdy jen suchou racionální spekulací, ale vždy především osobní, hluboce prožívanou zkušeností. Množství autobiografických a kritických společenských reflexí z přelomu tisíciletí pomáhá pochopit příběh autorova filosofického dobrodružství. Základní ontologické problémy jsou propojeny s aktuálními problémy vědy, technologie, ekonomie a politiky. Filosofické pasáže jsou odlehčeny ilustrativními příběhovými vsuvkami. Autor nebuduje bezrozporný systém, ale záměrně ponechává široký prostor pro interpretaci. Výsledkem není spekulativní teorie o povaze skutečnosti, ale inspirace ke zcela novým a překvapivým možnostem poznávání světa a univerza.

„Jakkoli kniha skutečnosti před námi není skrývána, nýbrž stále je nám k dispozici ke čtení, jakkoli nepřetržitý hudební proud či příběh stále běží, máme, vzhledem k jeho nepřetržitosti, šanci jen k tomu, že můžeme rekonstruovat se značnou přesností určitý úsek, ‚který už prošel‘ (jelikož ho můžeme zjistit analýzou současného, námi právě poslouchaného úseku, v němž je udrženo v transformované a kondenzované podobě všechno bohatství už odeznělého nepřetržitého hudebního proudu či příběhu), ale je prakticky i teoreticky nesmyslné chtít i tu dojít k nějakému ‚Prvnímu začátku‘, a už absolutně je ontologicky vyloučeno chtít si ‚přečíst partituru či obsah dopředu‘, neboť ty tu prostě vůbec nejsou ontologicky k dispozici.“

