

Petr Kužel a kol.
MYŠLENÍ
A TVORBA
EGONA
BONDYHO

Filosofia
Praha 2018

Obsah

K osobnosti a dílu Egona Bondyho / Petr Kužel	9
-----------------------------------------------	---

Nesubstanční ontologie

Nesubstanční ontologie v raných filosofických pracích Egona Bondyho / Petr Kužel	27
-------------------------------------------------------------------------------------	----

Prostor etiky ve filosofii Egona Bondyho / Petra Macháčková	55
----------------------------------------------------------------	----

Nesubstanční ontologie Egona Bondyho a otázka smyslu / Jan Černý	77
---------------------------------------------------------------------	----

Egon Bondy aneb kouzlo pábitelské metafyziky / Vít Bartoš	99
--------------------------------------------------------------	----

Inšpirácia Bondyho „Útechou z ontológie“ a nástup „civilizačnej singularity“ / Ladislav Hohoš	119
--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Indická, islámská a čínská filosofie

Egon Bondy a buddhismus / Jiří Holba	135
--------------------------------------	-----

Poznámky k Bondyho dějinám islámské filosofie / Peter Púčik	201
----------------------------------------------------------------	-----

Stéblo uchopené ve filosofické krizi. „Čínská filosofie“ v dobových souvislostech / Olga Lomová	209
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Bondyho bratislavské období záujmu o Lao-c'ove metafyzické názory / Marina Čarnogurská	237
-------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Čínska filozofia, Bondy a hľadanie ciest k eliminácii hypertrofovaného ega / Lubomír Dunaj	257
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Politické myšlení

Revoluční marxista Egon Bondy a Názorové sdružení levice / Jan Mervart	289
„Pracovní analýza“ Egona Bondyho / Petr Rohel	319
Manipulátorský etatismus. Bondyho analýza společností prvního a druhého světa v sedmdesátých a osmdesátých letech / Dirk Mathias Dalberg	333
Varovná prorocství Egona Bondyho / Jaroslav Fiala	359

Literární tvorba

Nástin periodizace tvůrčích etap v Bondyho raném básnickém díle / Martin Machovec	377
Funkce němčiny v básnickém díle Egona Bondyho čtyřicátých a padesátých let / Gertraude Zandová	395
Zmrtvýchvstání v antickém háji / Oskar Mainx	409
Egon Bondy na cestě k tao / Martin Pilař	425
Summary	443
Prameny	451
Seznam literatury	457
Jmenný rejstřík	481
O autorech	491

ČÍNSKA FILOZOFIA, BONDY A HĽADANIE CIEST K ELIMINÁCII HYPERTROFOVANÉHO EGA

Lubomír Dunaj

V súvislosti s rozmanitými procesmi, pre časť ktorých sa v posledných desaťročiach zaužíval termín globalizácia, Egon Bondy už v *Júliiných otázkach* na začiatku sedemdesiatych rokov hovorí o novej *osovej dobe*.¹ Hoci nepoužil slovo globalizácia, podarilo sa mu identifikovať podstatnú časť toho, čo ju v súčasnosti charakterizuje.² S tým súvisí

¹ Pôvodne tento termín pochádza od Karla Jaspersa a v nemčine je to „Axenzeit“, v angličtine „Axial Age“. V slovenčine a češtine sa ponúka označenie „osová doba“, avšak Bondy užíva termín „Axenzeit“, akoby „poččtenú“ verziu prvotného nemeckého výrazu. K problematike osovej doby pozri detailnejšie: Arnason, J. P., *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*, Filosofia, Praha 2009, s. 17–81. Arnason v zhode s užívaním v češtine najprv používa termín „osová doba“, neskôr však navrhuje pridať sa medzinárodne prijatého názvoslovía a používať termín „axiálny vek“. Pozri Arnason, J. P., *Historicko-sociologické eseje*, SLON, Praha 2010, s. 152.

² „Podle určitých příznaků se však zdá, že současná epocha, zhruba od začátku 20. století a zejména od jeho poloviny, se začíná rýsovat jako nová Axenzeit, obdobná té, která poměrně zřetelně založila celou vývojovou etapu lidského rodu až po dnešek zhruba v 8.–6. stol. př. n. l. (podle některých autorů jak známo zhruba v 15.–5. stol. př. n. l.). Podobně jako tehdy je ve stavu prudké změny vše – od sexuálních vztahů a formy rodiny až po společenskou strukturu a základní estetickou orientaci. (...) Jestliže první historickou Axenzeit byla tzv. neolitická revoluce,

azda najviac naliehavý dôvod, prečo sa dnes venovať čínskej filozofii. Ten tkvie práve v historicky bezprecedentnom náraste globálnych interakcií, v rámci ktorých Čína zohráva stále významnejšiu rolu. Preto je nevyhnutné oboznámiť sa s „ideovou chrbticou“ tejto krajiny. To znamená, že nestačí študovať len napríklad čínsku históriu, kultúru, politiku, ekonomiku či geopolitiku a jej stále výraznejšie globálne implikácie, ale je nutné poznať aj čínsku filozofiu – tak v jej historických podobách, ako aj u súčasných autorov, a to nielen v Čínskej ľudovej republike, ale i na Taiwane, v Hongkongu, Singapure či ďalších čínskych enklávach vo svete, pričom nemožno vynechať ani dôležité interpretácie od nečínskych autorov.

Dôvodov, prečo sa venovať čínskej filozofii, je mnoho. Filozofické dedičstvo Číny, keďže ide o jednu z tzv. „axiálnych civilizácií“, respektíve „civilizácií osovej doby/axiálneho veku“³ (popri Indii, Grécku a jeho blízkovýchodných ideových „predchodcoch“), patrí k najstarším na svete a ponúka viacero autochtónnych filozofických ideí. Mnohé z nich ani v súčasnosti nestrácajú relevantnosť, ako napríklad z ontologického hľadiska *bytie ako „cesta tao“*, tzn. živé Jedno v procese ustavičných premien a s tým súvisiaci pre Egona Bondyho – zvlášť v jeho neskoršom období – zaujímavý holistický pohľad na skutočnosť, *jin-jangovo komplementárna jednota protikladov*, či z filozoficko-antropologického a etického hľadiska *kultivovanie seba samého, étos učenia, ideál harmónie*, to jest snaha konať tak v harmónii s prírodou, ako i vytvárať a zdokonaľovať harmóniu v spoločenskej rovine a mnohé ďalšie.

Pri rozsiahlosti Bondyho diela a roztrúsenosti jeho zapodievania sa s čínskou filozofiou nie je ľahké ukázať či zdôrazniť len jeden mo-

druhou zmiňované období 8. – 6. stol. p. n. l., pak se zdá současnost a nejbližší budoucnost třetí v pořadí (tím spíše, že dnes poprvé konečně dochází k integraci jednotlivých dosud skoro nekomunikujících kulturních a civilizačních okruhů a jim příslušných etnik v jeden celek skutečně jednoho lidstva, společensky, ekonomicky i kulturně).“ Bondy, E., Juliiny otázky, in: Bondy, E., *Filozofické dílo sv. II. Juliiny otázky a další eseje*, DhramaGaia, Praha 2007, s. 12–13.

³ Detailnejšie k tejto dištinkcii pozri Arnason, J. P., *Historizing Axial Civilizations*, in: Arjomand, S. A. (ed.), *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*, SUNY, Albany 2014, s. 179–201.

ment, v ktorom s ňou inšpiratívne pracuje, respektíve naopak, kde ju, podliehajúc rôznym klišé či priskorým zovšeobecneniam, dezinterpretuje či interpretuje veľmi selektívne – skôr tak, aby slúžila jeho vlastným zámerom, než aby ju ukázal takú, aká je či bola sama „osebe“. Jednako však považujem za prínosné zamerať sa na Bondyho pokus reagovať skutočne globálne na filozofické, etické, psychologické a ďalšie výzvy súvisiace s fenoménmi, ktoré identifikuje ako príznaky prebiehajúcej novej osovej doby.⁴ V tomto ohľade považujem za zvlášť inšpiratívne Bondyho myšlienky venujúce sa snahe prekonať tzv. hypertrofované ego [v Bondyho slovníku subjektálnosť], to jest úvahy o tom, ako sa môže indivídium, či dokonca ľudstvo ako druh vyrovnáť pomocou *holistického* pohľadu na skutočnosť s touto novou epochou, ktorú možno okrem mnohých iných prívlastkov označiť ako dobu extrémneho zmnoženia perspektív, pluralizmu, konca veľkých naratívov, straty zmyslu, čo nezriedka ústi do bezútešného nihilizmu, a naopak nájsť zmysel života prostredníctvom harmonickej interakcie so svojim sociálnym a prírodným prostredím.

Predložená štúdia sa v prvej časti zameriava na niektoré možné dôvody, ktoré mohli mať vplyv na Bondyho rozhodnutie venovať sa čínskej, ako aj ďalším neeurópskym filozofickým tradíciám (I). Následne priblížim niektoré zmeny v Bondyho myslení viažuce sa k „bratislavskému“ obdobiu jeho života, ktoré bolo významne spojené aj s interakciou s Marinou Čarnogurskou (II). Záverečná časť bude spojená s pokusom načrtnúť ďalšie možné smerovanie rozvíjania Bondyho úvah o čínskej filozofii (III).

I

Hneď na úvod hodno vyzdvihnúť nepochybne jeden z najväčších prínosov Bondyho filozofických skúmaní, dodnes nie dostatočne ocenený. Ide o skutočnosť, že Bondy veľmi skoro, t. j. už od začiat-

⁴ Rozbor toho, či je skutočne adekvátne hovoriť o novej osovej dobe, je úloha pre samostatnú štúdiu.

ku svojej akademickej kariéry v šesťdesiatych rokoch 20. storočia, bol „vysporiadaný“ s eurocentrizmom vo filozofii, čo vonkoncom nie je bežné ani dnes, zvlášť nie v československom priestore.⁵ A už vôbec nie medzi „klasickými“ marxistami, keď napr. *Komunistický manifest*, ako upozorňuje Johann P. Arnason „patří k těm neeurocentričtějším textům, jaké vůbec existují“, pričom u „Marxe zůstala tato perspektiva i přes pozdější nuance dominantní“.⁶ Ten istý autor však zároveň poukazuje na komplexnosť interakcie medzi eurocentrickými a anti-eurocentrickými tendenciami v dejinách marxizmu.⁷ Možno teda len špekulovať, čo primälo Egonu Bondy k záujmu o neeurópske filozofické koncepcie, samozrejme niečo nám napovedá i samotný Bondy, keď spomína ovplyvnenie Konstantinom Sochorom a Fráňom Drtikolom.⁸ Rovnako tak sa možno iba domnievať, do akej miery mohol byť ovplyvnený pri svojom stále hlbšom záujme o čínsku filozofiu dnes už takmer zabudnutou knihou Artura Zemplina⁹ *Čínská filoso-*

⁵ Ako doklad možno uviesť nielen skutočnosť, že na českých a slovenských katedrách filozofie takmer neexistujú kurzy venujúce sa čínskej filozofii a ďalším mimoeurópskym filozofickým tradíciám, ale aj napríklad autoritatívnu edíciu *Dějiny filosofie* z vydavateľstva OIKOYMENH či dodnes smerodajné *Antologie z díel filozofov*, pôvodne vychádzajúce vo vydavateľstve PRAVDA (dnes niektoré diely v reedícii vo vydavateľstve IRIS), kam sa nedostala ani čínska a ani indická filozofia.

⁶ Arnason, J. P., *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*, s. 91.

⁷ Tamže, s. 92.

⁸ Bondy, E., Knížka o tom, jak se mi filosofovalo, in: Bondy, E., *Filosofické dílo sv. IV: Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace. Texty z pozůstalosti II*, DharmaGaia, Praha 2013, s. 192. (Ďalej len *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*.) Spomedzi viacerých autorov, ktorých Bondy uvádza ako relevantných pre jeho vlastný filozofický vývin a u ktorých zároveň možno identifikovať záujem o čínsku filozofiu, spomeniem len C. G. Junga (tamže, s. 196), ktorého spájalo osobné priateľstvo s Richardom Wilhelmom, priekopníckou osobnosť (nielen) nemeckej sinológie.

⁹ Artur Zempliner sa narodil v roku 1921 v obci Počkaj na východnom Slovensku. V rokoch 1946–1949 študoval na Vysokej škole politických a sociálnych vied v Prahe, od roku 1950 študoval čínštinu v Orientálnom ústave ČSAV. V šesťdesiatych rokoch sa koncentroval na výskum vplyvu čínskej filozofie na európske myslenie, pričom sa zaoberal predovšetkým vzťahom medzi čínskou a novovekou európskou filozofiou. Tejto oblasti sa týkala aj jeho docentská habilitačná práca z roku 1962, ktorá bola publikovaná pod názvom *Čínská filosofie v novověké*

fe v novoveké evropské filozofii z roku 1966.¹⁰ Bondy tohto autora totiž vo svojej knihe o dejinách čínskej filozofie explicitne spomína len raz.¹¹ Zempliner sa v úvode svojej knihy pozastavuje nad príčinami diskriminácie čínskej filozofie a nedocenenia jej významu, pričom ako marxista tvrdí (potvrdzujúc už vtedy Arnasonovú omnoho neskoršiu poznámku o fascinujúcej interakcii medzi eurocentrickými a antieurocentrickými tendenciami v dejinách marxizmu), že marxistom sú tieto príčiny dobre známe.¹² Zaujímavá je v tomto ohľade Zemplinerova kritika „buržoáznej historiografie filozofie“, kde medzi viacerými autormi uvádza¹³ okrem dodnes vychádzajúcich *Dejín filozofie*¹⁴ od Emanuela Rádlu i napr. Františka Drtinu,¹⁵ ktorého dejiny filozofie študoval na počiatku svojej kariéry, ako sám uvádza, aj Bondy.¹⁶ Ťažko možno z krátkej Zemplinerovej kritickej zmienky o Drtinovi vyvodzovať zásadný vplyv na Bondyho vzťah k Číne a eurocentrizmu vôbec, jednako však je nutné zdôrazniť, že v tejto detailnej a presvedčivej štúdií Artura Zemplina mal Bondy na vtedajšiu dobu k dispozícii excelentný zdroj informácií o vplyve čínskej

evropské filozofii. (Pozri KDO BYL KDO. Dostupné na: <https://libri.cz/databaze/orient/search.php?name=Zempliner>).

¹⁰ Zempliner, A., *Čínská filosofie v novoveké evropské filozofii*, Academia, Praha 1966.

¹¹ Bondy, E., *Poznámky k dějinám filosofie II: Čínská filosofie*, Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, Praha 1993, s. 291. (Ďalej len *Čínská filosofie*.)

¹² „Tkví v nacionalistickém postoji ke kultuře cizích národů (např. u Hegela fikce germánského původu veškeré evropské vzdělanosti a germánské cesty vývoje filozofie v novověku), v představách o nadřazenosti tzv. „kulturních“ národů Evropy a inferioritě východních národů, zvláště silných v ideologii největších kolonizátorů, Anglie a Francie, a vůči slovanským národům v ideologii Německa. Tato třídní ideologie byla postupně zdokonalována a vyústila v evropscentrické pojetí dějin filozofie.“ Zempliner, A., *Čínská filosofie v novoveké evropské filozofii*, s. 11–12.

¹³ Tamže, s. 11.

¹⁴ Rádl, E., *Dějiny filosofie I*, Votobia, Praha 1998; týž, *Dějiny filosofie II*, Votobia, Praha 1999.

¹⁵ Drtina, F., *Úvod do filosofie, Díl historický: Základní úvahy, myšlenkový vývoj evropského lidstva, část I, Starověk a středověk*, Jan Laichter, Praha 1914.

¹⁶ Bondy, E., Druhá knižka o tom, jak se mi filosofovalo, in: Bondy, E., *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*, s. 240.

filozofie na rozvoj novovekého európskeho myslenia, pričom mnohé Zemplinerové postrehy, intuície či otázky, zdá sa, dodnes nestrácajú na relevantnosti.¹⁷ Nech už to bolo tak či onak ohľadom vplyvu Zemplineru na Bondyho, jedinečnosť Bondyho prístupu spočíva práve v tom, že bez akýchkoľvek predsudkov sa zaujímal o rozmanité neurópske filozofické koncepcie, ktoré následne implementoval do svojich diel. To sa umocnilo v súvislosti s jeho záujmom o maoizmus¹⁸ a prejavilo v permanentnom zdôrazňovaní ich relevantnosti. Tak napríklad ohľadom taoizmu Bondy tvrdí, že *Tao te ťing* je popri Marxovom *Kapitáli*, pričom Bondy upriamuje pozornosť zvlášť na jeho prvý zväzok, jedinou knihou, ktorá jasne a použiteľne odhaľuje, ako fungujú dialektické procesy, pričom Bondy zároveň odmieta Hegelovu koncepciu ako aj všetky jej podobné.¹⁹ Ohľadom konfucianizmu, pri ktorom Bondy správne rozlišoval medzi „filozofiou konfucianizmu“ a jeho konkrétnou „ideologickou aplikáciou“, či priamo zneužitím v tom či onom období imperiálnej Číny,²⁰ tvrdí: „na

¹⁷ Ešte v roku 2006 odkazuje nemecký sinológ a filozof Heiner Roetz na nemecký preklad Zemplinerovej štúdie venujúcej sa Ch. Wolffovi (Zempliner, A., *Die chinesische Philosophie und J. Ch. Wollf, Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10, 1962, 6, s. 758–778), kde uvádza, že tak Kantov pojem povinnosti, ako aj autonómnej morálky mohli byť nepriamo, skrz Ch. Wolffa, inšpirované Konfuciom. Pozri Roetz, H., *Konfuzius*, 3., opr. vyd., C. H. Beck, München 2006, s. 113; pozri tiež Zempliner, A., *Čínska filozofie v novoveké evropské filozofii*, s. 77–78; k tejto problematike pozri taktiež Roetz, H., *The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism*, in: Eggert, M., Hölscher, L. (eds.), *Religion and Secularity: Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Brill, Leiden – Boston 2013, s. 22 – napriek tomu, že tu už Zemplineru explicitne neuvádza.

¹⁸ Bondy, E., *Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo*, s. 253.

¹⁹ Bondy, E., *Why I Am Still a Marxist: The Question of Ontology*, in: Bondy, E., *Postpřiběh, příležitostné eseje a rekapitulace*, s. 287.

²⁰ Napríklad Joseph Chan v tejto súvislosti upozorňuje: „Podobne jako ‚liberalismus‘ může být slovo ‚konfucianismus‘ užíváno na několika úrovních: jako filozofické myšlení, politická ideologie, současná státní politika a praxe nebo jako praktikování a způsob života. (...) Konfucianismus jako filozofické myšlení založené Konfuciem přečkal zkoušku času a dodnes zůstává pro Čínu živým zdrojem myšlenek. Oddělení historického, institucionálního výrazu tradice myšlení od jeho filozofického významu může kromě toho vytvořit prostor pro kritické přehodno-

tomto mieste bych chcel upozornit, že v Európe dosud len povrchné reflektovaný konfucianizmus je ve skutečnosti neobyčejne hlboký práve z hľadiska filozofickej antropologie, a v dôsledku toho, že vyrústa paralelne ze stejných kořenů, z nichž vyrústa tradice taoistická, dospívá, poté co ještě do hry vstoupil od 2. století n. l. v Číně buddhismus, ke koncepcím, jež pro moderního evropského člověka jsou dobře pochopitelné a připadají mu právem jako nejen plně racionální, ale i plně humanistické.²¹ Ohľadom budhizmu navyac dodáva, pri diskutovaní náročnosti „neteistickej *way of life*“, že „Nietzsche měl ovšem pravdu, který tuto naši krizi vnitřně hluboce sdílel a vyslovil hlubokou prognózu, že nás čeká ‚tři sta let nihilizmu‘, než se z vlastních kulturních zdrojů a tradic dopracujeme k ‚našemu‘ buddhizmu“.²²

Takýto pohľad na relevantnosť čínskej filozofie a zvlášť na jej najvplyvnejšiu smer, a teda konfucianizmus, aký zastáva Bondy, možno považovať medzi západnými filozofmi za menšinovú interpretáciu. Ako bolo naznačené, čínska filozofia zvykne byť na Západe stále považovaná skôr za irelevantnú a samotný konfucianizmus zvykne byť medzi filozofmi vnímaný predovšetkým ako rigidná ideológia imperiálnej Číny. Z toho dôvodu sú západní filozofi, ktorí majú aspoň vôbec nejaké ďalšie znalosti o klasickej čínskej filozofii²³ než

cení, osvojení a další vývoj tohoto tradičního myšlení. Tak jak se marxisté často obraceli k Marxovým slovům, když odsuzovali politickou praxi v komunistických zemích a rozvíjeli nové marxistické myšlení zaměřené na současné problémy, stejně se můžeme obracet na filozofy konfucianismu, abychom udělali něco podobného. Chan, J., Lidská práva pro současnou Čínu. Konfuciánský pohled, prel. M. Kreuzzieger, in: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, Filosofia, Praha 2008, s. 350.

²¹ Bondy, E., *Filozofické dílo sv. III: Příběh o příběhu. Texty z pozůstalosti I*, Dharma-Gaia, Praha 2009, s. 339. (Ďalej len *Příběh o příběhu*.)

²² Bondy, E., Postpříběh, in: Bondy, E., *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace*, s. 8.

²³ Napríklad vo vzťahu ku kritickej teórii Frankfurtskej školy, na ktorú sa výskumne zameriavam, možno spomenúť štúdiu nemecko-čínskeho filozofa Fabiana Heubela, ktorú začína otázkou „čo vie kritická teória o Číne, tradičnej čínskej kultúre či o modernom čínskom myslení?“ a odpovedá „takmer nič“ (Heubel, F., *Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne. Zwischen Frankfurter Schule*

povedomie práve o rigidnosti imperiálneho konfucianizmu či zopár ďalších, aj širokej verejnosti známych, faktov, opravdivou vzácnosťou. V súčasnosti totiž podstatná časť všeobecných vedomostí o čínskej filozofii pochádza skôr od sinológov, historikov alebo expertov v kultúrálnej štúdiách, či dokonca od ekonómov, ktorí sa pokúšajú pochopiť neobyčajný čínsky hospodársky rast v posledných desaťročiach, než od filozofov. Z toho dôvodu diskusia o potenciáli a relevantnosti čínskej filozofie nemohla ani len začať, keďže sme stále konfrontovaní s až prekvapujúcim nedostatkom záujmu, ktorý je spojený s istým druhom predsudkov, podobných tým, ktoré sa vyskytujú napríklad u Hegela, Marxa či Maxa Webera,²⁴ stále veľmi vplyvných vo filozofii a sociálnych vedách. A to aj navzdory tomu, že dnes máme neporovnateľne viac informácií a zdrojov o všetkých oblastiach týkajúcich sa nezápadného sveta, než mali spomenutí autori. Hoci je teda k dispozícii množstvo prekladov klasickej čínskej filozofie do európskych jazykov, sprevádzaných stovkami interpretačných kníh o čínskej filozofii tak od západných, ako aj nezápadných autorov, záujem medzi západnými filozofmi stúpa len veľmi pomaly.²⁵ Inšpiratívnou výnimkou bol práve Egon Bondy.

Jeho celoživotný projekt bol zameraný na adekvátne ontologické uchopenie skutočnosti ako kľúčového predpokladu pre naplnený život, to jest život, v ktorom emancipovaný subjekt je schopný najšľobodné, kreatívne a zodpovedné odpovede na otázky týkajúce sa

und Neokonfuzianismus, in: Amelung, I., Dippner, A. (eds.), *Kritische Verhältnisse. Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*, Campus Verlag, Frankfurt am Main – New York 2009, s. 43.)

²⁴ Pozri napríklad kritiku Heinerja Roetza v jeho popise recepcie čínskych etických koncepcií v Európe. Roetz, H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, s. 20–44.

²⁵ Garfield, J. L., Van Norden, B. W., If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is, *The New York Times*; [online: 30. 9. 2016]. Dostupné na WWW: http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html?smprod=nytcore-ipad&smid=nytcore-ipad-share&_r=0/.

jeho zmyslu. Ontologická „jasnosť“ je zároveň dôležitá pre ustanovenie spravodlivej a harmonickej spoločnosti, hoci Bondy užíval druhé uvedené adjektívum skôr implicitne²⁶ – na marxistu a radikálneho modernistu s anarchistickými tendenciami sa to akosi nehodilo. Vo svojom opus magnum *Útecha z ontológie. Substančný a nesubstančný model v ontológii*²⁷ sa pokúša – dokazujúc, že každý substančný model reality tak v teistickej ako aj mechanicko-materialistickej interpretácii je problematický a logicky neudržateľný –, unikátnym spôsobom obnoviť emancipačný projekt marxizmu. Jeho hľadanie adekvátnej alternatívy, t. j. nesubstančného modelu, ho priviedlo k štúdiu nezápadných ontologických koncepcií, predovšetkým tých, ktoré ponúka budhizmus a taoizmus a ktoré podľa neho môžu adekvátnejšie vyjadriť „pravdu o bytí“ než ich západne náprotivky.²⁸ Dokonca ako nesinológ napísal detailné dejiny čínskej filozofie,²⁹ ktoré dokladajú, navzdory určitým odborným deficitom, aký hlboký bol jeho záujem a vedomosť o tejto filozofickej tradícii. Bondy dokonca spoločne so sinologičkou Marinou Čarnogurskou, s ktorou nadviazal spoluprácu

²⁶ Niečo nám môže napovedať jeho „neustála touha po společenstve, po družnosti, po splynutí v anonymite, zařazení se do šiku všech, atd., touha, jejímž opakem byla vždy velká nechuť nejen k elitářství, ale k individualismu vůbec a outsiderství zvláště. Jestliže se můj život utvářel právě v opaku k mé touze, je to jenom proto, že jsem většinou dovedl podříditi tu touhu rozumovému poznání, že její uskutečnění za stávajících historických okolností by nebylo mravné. Stálo mne to však mnoho bolesti a smutku a stesk oné touhy je ve mně na stará kolena stále živý.“ Bondy, E., *Knížka o tom, jak se mi filosofovalo*, s. 198.

²⁷ Bondy, E., *Filosofické dílo sv. I: Útecha z ontologie. Substanční a nesubstanční model v ontologii*, DharmaGaia, Praha 2007.

²⁸ „Európska exaktná veda dnes hľadá s rozpakmi (expresis verbis vyslovenými poprednými vedcami) na to, že naše tradičné rozdzvojenie skutočnosti, ktoré nám dlho plodne slúžilo, nepostačuje na riešenie nových poznatkov. Asi na tom mnoho je, a tak zoznámenie sa s ‚nesubstančnou‘ (holistickou) tzv. východnou ideovou tradíciou bude, zdá sa, pre 21. storočie potrebné.“ Bondy, E., Doslov, in: Lao-c', *Tao Te t'ing*, prel. M. Čarnogurská a E. Bondy, Agentúra Fischer & Formát, Bratislava 2005, s. 177.

²⁹ Bondy, E., *Čínská filosofie*.

už v roku 1990, preložil *Tao te t'ing* do slovenčiny³⁰ (práca na preklade tohto klasického diela čínskej filozofie bola vraj formálne hlavným dôvodom jeho presťahovania sa do Bratislavy) – text, ktorý je spoločne s knihou *Čuang-c'* základným textom pre európske filozofické pochopenie tak filozofického, ako aj religiózneho taoizmu, ba i stredovekého neotaoizmu a v ontologickom zmysle i neokonfucianizmu.

Je dôležité uviesť taktiež ďalší dôvod, prečo sa Egon Bondy tak výrazne zamerlal na čínsku filozofiu. Jeho hľadanie nesubstančnej a nedualistickej interpretácie skutočnosti vyústilo v preferovanie holistického pohľadu na realitu,³¹ ktorý podľa Bondyho môžeme nájsť nielen u mladopaleolitických ľudí či prírodných (či tzv. „primitívnych“) národov v súčasnosti, ale aj v Číne na počiatku jej písomnej histórie.³² A práve texty ako *Tao te t'ing* sú vraj jeho filozofickým vyjadrením.³³ Aj keď Bondy nebol ani antropológ, ani etnológ a podstatnú časť argumentov v svojich analýzach mal z „druhej ruky“ – zvlášť od

³⁰ Lao-c', *Tao Te t'ing*. Hodno spomenúť, že „diskusia“ so Zbyňkom Fišerom, pri preklade *Tao te t'ing*u spomína i Berta Krebsová už v roku 1970: Krebsová, B., *Předmluva*, in: Lao-c', *Tao te t'ing - O Tao a ctnosti*, 3. vyd., DharmaGaia, Praha 2003, s. 8-9.

³¹ „Ontologicky je komplexita všech *events* dána takovým způsobem, že to, co postihuje anglický výraz ‚mind‘ na straně jedné a ‚matter‘ na straně druhé, k čemuž je navíc nutno připočítat jejich další, jim příbuzné dimenze, nikdy neexistují jinak než dohromady. Nejsou to dokonce ani protiklady, ale ani *aspekty něčeho ještě dalšího*. Jen jejich absolutní propojenost, *pro niž opět nemáme termín* (neboť termín „Bůh“ je jednostranný, termín „hmota“ je jednostranný, snad skutečně nejadekvátnejší by byly termíny „Prázdnota“ nebo *tao*, pro nás Evropany v nejlepším případě snad „objektivní realita“). Najít vyhovující filosofický a vědecký termín, jenž jasně vyjádří, že *všechny tyto dimenze jsou v absolutní souvislosti jako její rovnoprávně konstitutivní vztahy*, je asi věc vážnější, než by se zdálo. *Tao* se vskutku projevuje v celé řadě relativně odlišitelných dimenzí, ale tyto dimenze *nevyplyvají jedna z druhé* ani a posteriori, ani v nějaké sukcesi, ani emanací, ani logicky, ani netvoří jednotu protikladů, nýbrž prostě jsou v intimní souvislosti, z níž *není možno žádnou stránku vymout*.“ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 99.

³² Tamže, s. 106, 162, 328.

³³ Bondy, E., *Doslov*, in: Lao-c', *Tao Te t'ing*, s. 175-176.

Clauda Lévi-Straussa,³⁴ zodpovedanie otázky či je možné nájsť takého myslenia v Číne je hodné ďalšieho skúmania, predovšetkým v snahe prekonať striktné oddelenie myslenia a prírody (subjektu a objektu) charakterizujúceho karteziánsky dualizmus. Spôsob, ako Bondy pracuje s myslením prírodných národov, nesmie byť chápaný ako pokus odmietnuť modernú racionalitu, ktorý však je typický pre postmoderňný relativizmus. Skôr naopak, pokúšal sa ponúknuť nové perspektívy pre kritiku moderného myslenia, zvlášť spomínaného karteziánskeho dualizmu, s cieľom prekonať *hypertrofiu subjektálnosti*, avšak bez toho, aby sa zriekal ambície naplniť nároky európskeho osvietenstva, predovšetkým tie týkajúce sa kultivácie schopnosti autonómne myslieť.

II

Hoci chýba priama evidencia, ktorou by sme mohli doložiť vplyv Mariny Čarnogurskej na Bondyho chápanie čínskej filozofie, na základe textov z jeho „bratislavského“ obdobia možno usudzovať, že spolupráca s Čarnogurskou do istej miery zmenila Bondyho prístup k čínskej filozofii. Predovšetkým možno uviesť, že skorigoval svoje striktné materialistické, racionalistické a marxistické čítanie čínskeho filozofického dedičstva. Zároveň sa stal otvorenejší k spirituálnym aspektom čínskej filozofie.

Tak napríklad v *Čínskej filozofii* Bondy na základe svojej vlastnej interpretácie Konfucia pri diskusii o tzv. uctievaní predkov tvrdí, že navzdory podľa jeho slov genetickej súvislosti medzi dodržiavaním rituálnych obradov *li* [禮] a šamanistických tradícií v čínskom dávnom veku, Konfucius prichádza s filozoficky agnostickým a zároveň veľmi racionalistickým stanoviskom: „Na nejednom mieste mluví v této souvislosti Konfucius o tom, že tyto oběti [predkom – L. D.] (stejně jako ostatní eventuální oběti duším a duchům) má člověk konat váž-

³⁴ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 315–317.

ně a důkladně ‚jako by duchové byli přítomni‘. A ze souvislosti zřetelně vyrozumíváme, že Konfucius vůbec nevěří, že by tu byli duchové či duše přítomni, ba že dokonce velmi pravděpodobně ‚v jejich existenci vůbec nevěří‘.³⁵ Z toho Bondy automaticky vyvodzuje – z dikcie textu, zdá sa, ako pozitívnu črtu Číňanov –, že od tej doby ‚čínská kultura nikdy nepřestala být v podstatě zcela areligiózní, pomineme-li dočasné vlivy některých škol buddhismu, jež si Číňané interpretovali jako jakousi náhražku za náboženství‘.³⁶ Na tomto mieste nie je priestor (a ani to nie je cieľom tejto štúdie) na detailnejšiu analýzu, či je Bondyho interpretácia Konfuciovh pohľadu na „duchov“ adekvátna a taktiež či sa Číňania skutočne stali „areligióznou kultúrou“ – skôr sa však tento Bondyho záver zdá byť sporný.³⁷ Mojou snahou je iba poukázať na zmeny v Bondyho myslení. V súvislosti s tým je nutné všimnúť si pasáž z *Príbehu o príbehu*, kde sa Bondy venuje úvahám o postmortalite, už plne v perspektíve holistického pohľadu na skutočnosť.³⁸ Bondy tvrdí, že dostatočne silný „informačný cluster“, čo možno chápať ako „duchovnú podstatu“ človeka, respektíve to, čo je jeho „nemateriálna súčasť“, sa „môže manifestovať veľmi zreteľným spôsobom i masívni konkrétností i ‚pred‘ [zrkadlom, t. j. v základnými zmyslami vnímateľnom svete – E. D.], a to (jde-li o vskutku silný event) dokonca po delší čas (podľa našich hodínok), než jaký ‚byl živ‘.“³⁹ A následne Bondy pokračuje a prepája čínsky pohľad na skutočnosť s pohľadom, ktorý podľa neho možno nájsť u prírodných národov: „v tomto prípade dokázaly tzv. prírodné národy (ale boli naši predkové historicky tak ďaleko?), snad i vzhľadom k vyšší kultivovanosti

³⁵ Bondy, E., *Čínská filosofie*, s. 30.

³⁶ Tamže.

³⁷ Problematika sa totiž javí byť podstatne zložitejšia. Pozri napríklad Lagerwey, J., *China. A Religious State*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2010.

³⁸ Po prvýkrát Bondy hovorí o postmortalite v „Divokém pojednání“ z roku 1975 (in: Bondy, E., *Julimny otázky a další eseje*, s. 171–194). V roku 1980 si myslel, že o postmortalite ako o niečom dôležitom na skúmanie hovorí naposledy (Bondy, E., *Knížka o tom, jak se mi filosofovalo*, s. 218).

³⁹ Bondy, E., *Príběh o příběhu*, s. 169.

svých ‚ESP-schopností‘ (tj. schopností mimosmyslového vnímání), alespoň pochopit, kedy už ne exaktne prokázat, že např. ‚relikty‘, ale i určité lokality, některé nám nic neříkající přírodní útvary či objekty apod. mají ‚mana‘ (etnografický termín přejatý z melanézsckých jazyků), tj. ‚magickou sílu‘, již se manifestuje silný infocuster či jejich ‚komem‘. Jde o záležitost, která je pro nás již dávno jen předmětem posměchu, totiž že ‚zesnulý‘ se (dočasně) manifestuje, a to dokonce v podobě zcela odlišné; toto nebylo a není seriózně zkoumáno, a to ani přísnou filosofií, ani žádnou exaktní vědou – obávám se, že prostě v důsledku předsudku. V Číně – samozřejmě, kde jinde – kde není žádné spekulace o reinkarnacích (před příchodem buddhismu), je ‚te‘ (tj. „mana“) bráno bez pochybností a problémů (jen neokonfuciánci už tomuto pojmu přestávali rozumět a zúžili ho na „cnost“) stejně jako předpoklad, že zemřelý, jenž zajisté se pomaleji či rychleji rozplývá v *Jenseits*, může po určitou dobu dál působit v *Diesseits*, a mít dokonce i materiální manifestaci. Tradice šamanistického pohledu na svět tu zůstala živá v širokých vrstvách až dodnes a nijak Číňanům nevádí.⁴⁰ Z uvedeného možno vyvodzovať, že Konfucius, podobne ako Číňania vo všeobecnosti, si mohol uchovať ak nie priamo schopnosť, tak minimálne vieru, že ľudia sú schopní nejakú interagovať s tým či oným „nebohým“ infocusterom („duchom“ – L. D.). A vôbec z toho nevyplýva, že by snaha „nakloniť si“ na svoju stranu či aspoň „nepohnevať“ si nejakého ducha nemala znamenať nejakú formu religiozity, i keď to nemusí byť identické so západnou tradíciou monoteistických náboženstiev a s ich predstavou Boha.

Čo sa týka Bondyho „marxistického“ pohľadu na čínsku filozofiu, možno opätovne uviesť, pri interpretácii Konfucia v *Čínskej filozofii*, Bondyho komentár ku Konfuciovmu programu tzv. „nápravy mien“, ktorý je v Bondyho očiach nielen naivný, ale aj utopický. Vysvetľuje ho v podstate veľmi jasne, i keď trochu zjednodušene. Podľa neho tu ide o to, aby „spoločenské inštitúcie boli v súlade se svým pôvodným poslaním a plnili svoji pôvodní funkcie“. To znamená, že

⁴⁰ Tamže.

každý, kto je v tej či onej sociálnej pozícii, má konať tak, ako to tejto pozícii prináleží – „kráľ má panovať, otec vést rodinu, syn poslouchat, ministr plniť dané úkoly“. Bondyho vysvetľovanie ďalej pokračuje konštatovaním, že „když tomu tak není, neodpovídají ‚jména‘ skutečnému stavu a společnost je v rozvratu“. Prevedené do moderného jazyka, Bondy zhrňuje, že Konfuciovi ide o to, aby „na správných místech byli správní (morálně a intelektuálně kvalifikovaní) lidé – pak bude automaticky všechno uvedeno do pořádku.“ Pri hodnotení tohto programu hovorí o Konfuciovej naivite a uvádza, že nestačí, aby nám vládli „tatíčky Masarykové, aby úředníci plnili úkoly a neflákali se, aby byli kvalifikovaní morálně i intelektuálně, aby neprovozovali korupci atd.“, ale naopak zdôrazňuje – ako pravý marxista, že sa „zapomíná na to, že ne v první řadě vládnoucí vytvářejí systém, ale systém vytváří určitou sortu vládnoucích. Je třeba změnit systém, a ne věřit v pouhou ‚nápravu jmen“.“⁴¹ Opätovne, nepovažujem tu za potrebné analyzovať udržateľnosť tejto Bondyho interpretácie a tézy, chcem však poukázať na ďalšiu „zmenu“ jeho postoja k čínskej filozofii. Na mieste, ktorým chcem túto zmenu doložiť, si Bondy opäť pomáha prírodnými národmi, tentoraz austrálskymi mezolitikmi a analýzou ich „odmietnutia“ pokročilejšieho výrobného spôsobu. Ak bol vôbec v nejakom ohľade Marx dogmatikom, tvrdí Bondy, tak sa to týkalo jeho viery v pokrok.⁴² Vo vzťahu k Číne následne uvádza, že čínsky „sofistikovaný, ‚pokusom a omylom‘ stále znova prověřovaný správní systém umožnil, že všechny technologické inovace, jež v Evropě skutečně pokaždé vedly k základním společenským proměnám, v Číně společenským řádem nikdy nijak nehnuły.“⁴³ Z toho vyvodzuje, približujúc sa *intersubjektívnemu obratu*, ktorý bol do *kritickej teórie spoločnosti* vovedený Jürgenom Habermasom,⁴⁴ že „společnost není podřízena ‚vnějším‘ ani ‚zevnitř se rozvi-

⁴¹ Všetky predchádzajúce citáty v tejto časti textu, Bondy, E., *Čínská filosofie*, s. 27.

⁴² Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 255.

⁴³ Tamže, s. 262.

⁴⁴ Pozri napríklad McCarthy, T., *Communication and Socialization*, in: McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge, Mass. –

nuvším, *železným zákonům*, např. ekonomickým, *proces a proměna* neprobíhají ani v lidské společnosti *podle nějakého předzjednaného dialektického či jiného schématu*, i pro lidskou společnost platí, že je *eventem*, který je spojením objektivního a subjektivního, že tu subjektivnost nevypadává ze hry, nýbrž je vždy přítomna a někdy výrazně vystupuje do popředí a stává se hlavní působící složkou, že tedy dějiny principiálně jsou v našich rukou a *mohou být zvládnuty*, a to i tehdy, když velice vážně bereme v úvahu „nepříznivé“ vlastnosti normální lidské psychiky“!⁴⁵ Čo hodno dodať k tejto možnej zmene v Bondyho myslení? Azda sa možno domnievať – aj na základe našej vlastnej československej skúsenosti s režimom 1948–1989 ako aj s reštauráciou kapitalizmu po roku 1989, a zvlášť dramatickou podobou porevolučných päťdesiatych, respektíve deväťdesiatych rokov –, že predsa len ak bude skutočne v spoločnosti prevaha tých morálnych a inteligentných, tak spoločnosť sa posunie smerom k – z hľadiska ľudskej emancipácie – žiaducejším „parametrom“, a to (do istej miery) bez ohľadu na „systém“. Otázkou „dňa“, ktorú si pravdepodobne na sklonku svojho života uvedomoval i sám Bondy (aj keď si to možno nechcel pripustiť), a ktorá sa v *Príběhu o příběhu* vynára len akoby znenazdajky, je teda skôr hľadanie ciest, ako takýchto morálnych a inteligentných ľudí kreovať a tak spoločnosť postupne transformovať, než rigidne trvať na revolučnej zmene systému.

Zdá sa však, že spolupráca s Marínou Čarnogurskou neovplyvnila Bondyho len pozitívne. Kriticky možno vnímať predovšetkým isté statické či paradoxne priam esencialistické chápanie Číny, ktoré sa prejavilo i vo vyššie uvedenom citáte, kde Bondy tvrdí, že tie spoločenské premeny, ktoré v Európe viedli k zmene spoločenského poriadku, v Číne spoločenským „řádem“ nikdy nepohli. I keď je ťažké čo i len priblížiť veľmi komplikovanú, rozsiahlu a nanajvýš dôležitú a aktuálnu diskusiu o chápaní revolúcie a transformácie v Číne, či

London 1985, s. 333–357; Deranty J.-P., Habermas and the Intersubjectivistic Turn, in: Deranty J.-P., *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 146–151.

⁴⁵ Bondy, E., *Príběh o příběhu*, s. 263.

(dis)kontinuite čínskych dejín,⁴⁶ je nutné aspoň čiastočne sproblematicizovať Bondyho pohľad na Čínu a jej dejiny, ktorý sa miestami blíži k tomu, čo sa v odbornej spisbe označuje pojmom „universizmus“ pri interpretácii Číny a čínskej filozofie, t. j. ide zjednodušene povedané o „jednotu človeka a prírody“, kde sa neoddelil subjekt od objektu,⁴⁷ z čoho pramení kliše o Číne ako o krajine večnej kontinuity, imanencie a konformizmu.⁴⁸

Hoci Bondy a Čarnogurská v mnohom vzájomne nesúhlasili, v skratke možno opísať charakter ich filozofických snáh ako pokus skombinovať dialektiku s ontológiou, aby dostali ontológiu do „pohybu“, a tak ju otvorili pre nedualistické, holistické a dynamicke chápanie reality. Obaja verili, že *Tao te t'ing* nielenže zohráva kľúčovú rolu pre pochopenie klasického čínskeho svetonázoru a civilizačného „génu“,⁴⁹ ale tiež, že ponúka dôležitý zdroj pre globálnu etiku. Snažili sa z tejto holistickej ontológie načrtnúť špecifickú kritickú teóriu,⁵⁰ ktorá by bola schopná nielen identifikovať negatívne

⁴⁶ Pozri napríklad štúdiu How to Explain „China“ and Its „Modernity“: Rethinking „The Rise of Modern Chinese Thought“, in: Wang, H., *The Politics of Imagining Asia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London 2011, s. 63–94.

⁴⁷ Pozri Roetz, H., *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1984.

⁴⁸ Heubel, F., *Chinesische Gegenwartsphilosophie. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2016, s. 113.

⁴⁹ Hsu C.-Y., Rethinking the Axial Age—The Case of Chinese Culture, in: Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., Wittrock, B. (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005, s. 451–467.

⁵⁰ Pozri k tomu moju štúdiu: Dunaj, L., Interkultúrny dialóg, in: Hrubec, M. a kol., *Kritická teorie společnosti. Český kontext*, Filosofia, Praha 2013, s. 161–198. Samozrejme, Bondy nijako nevyjadroval nejakú svoju afinitu k Frankfurtskej škole, ktorá je kolískou kritickej teórie spoločnosti, hoci inklinoval tak k Marxovi, ako aj k Freudovi, ktorí popri Hegelovi boli „kľúčovými“ ideovými zdrojmi prvej generácie Frankfurtskej školy (rovnako mal Bondy vedomosť napr. o Karlovi Augustovi Wittfogelovi, ktorý bol istú dobu spätý s frankfurtským Ústavom pre sociálny výskum (*Institut für Sozialforschung*), pozri Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 256). Ak však pod kritickou teóriou budeme chápať snahy, ktoré si uvedomujú smutnú skutočnosť,

tendencie a potenciálne krízy, a tak prispieť k dobre usporiadanej, harmonickej spoločnosti, ale tiež identifikovať a rozvíjať také schopnosti autonómneho individua, ktoré by mu umožnili harmonicky interagovať s jeho sociálnym a prírodným prostredím a skrz to nájsť odpoveď na otázku týkajúcu sa zmyslu života.

Navzdory zdôraznenej jedinečnosti Bondyho snahy o vyvážený prístup k Číne a čínskej filozofii a taktiež navzdory tomu, že sa viac-krát explicitne vyjadruje, že jednak nemožno hľadať v Číne vzor⁵¹ a ani sa nedá vrátiť k tzv. „asijskému výrobnému spôsobu“,⁵² predsa možno nadobudnúť dojem, že „podľahol“ – aspoň čiastočne a skôr implicitne nástrahám sinoromantizmu.⁵³ Zdá sa, že si v niektorých

že „náprava vecí lidských se většinou neprovádí na základě obecné porady o jejich ideálním uspořádání, ale až v důsledku poučení z katastrof“ a zároveň sa nezmierujú s „akomodačným údeľem teorie sociálně afirmativní“, ale naopak, snažia sa „prispieť k nápravě pomocí kritiky nežádoucích faktorů“ (Hrubec, M., Projekt kritické teorie společnosti: od Horkheimera a Marcuseho k současnosti, in: Dinuš, P. a kol., *Marx a společenské změny po roku 1989*, Veda, Bratislava 2010, s. 87–88), tak Bondyho môžeme k tomuto myšlienkovému prúdu voľne priradiť. Zvlášť ak samotná kritická teória – minimálne od tridsiatich rokov, keď z dôvodu nástupu nacistov k moci bola zastavená činnosť frankfurtského Ústavu pre sociálny výskum a jeho členovia museli emigrovať, a zvlášť po druhej svetovej vojne –, je rozvíjaná na mnohých pracoviskách po celom svete. Podľa definície kritickej teórie, ktorú možno nájsť v Stanfordskej encyklopédii, by Bondy mohol byť označený za reprezentanta kritickej teórie v „širšom zmysle“: <https://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>.

⁵¹ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 262.

⁵² Tamže, s. 162.

⁵³ I keď Bondyho pozícia je komplexnejšia, otvorenejšia a kritičejšia k mnohému v klasickej Číne než u Mariny Čarnogurskej, pre lepšie pochopenie hodno uviesť čo v inom kontexte k pojmu sinoromantizmu píše Lukáš Zádrapa: „V sinoromantickém pojetí se čínská kultura jeví jako veskrze duchovní a humánní zároveň, založená na moudrosti pradávých světců, vznešená, tajemná, neuchopitelná a nepochopitelná. V tradiční Číně sinoromantiků, vyznačující se bezčasím a strnulou neměnností orientálních despotií, pronášejí úctyhodní filozofové duchaplné aforismy, kolem nich poletují čuangovští motýli, popíjí se tam čaj v setmělých čajovnách, maluje se tušová krajinomalba a recitují se básně, které navíc díky znakovému záznamu ‚mluví přímo k oku‘. K tomu všemu se v kláštorech cvičí ladná bojová umění podložená ezoterickými naukami. Krutá realita strašlivých lidských

aspektoch osvojil statický pohľad na čínsku históriu a politiku,⁵⁴ ako aj napríklad pri jeho analýze otázok týkajúcich sa „(ne)zmyslu života“.⁵⁵ Možno teda vyjadriť presvedčenie, že toto bolo tiež jedným z hlavných dôvodov, okrem samozrejme neprítomnosti sinologického vzdelania či aspoň nejakého priameho kontaktu s Čínou, prečo sa mu nepodarilo ďalej rozvinúť jeho inšpiratívne intuície.⁵⁶ Na tomto mieste je vhodné, pre lepšie pochopenie Bondyho, priblížiť Čarnogurskej výklad. Táto autorka zdôrazňuje, že „klasická čínska filozofia je intelektuálnym dedičstvom špecifickej ľudskej civilizácie, ktorá sa od svojich najstarších prvopočiatkov vyvíjala úplne odlišne než naša západná civilizácia. Jej myšlienkové dedičstvo je svetonázorovým vyjadrením biocentricky orientovanej agrárnej spoločnosti, ktorej filozofické i náboženské orientácie sa upínali k bytostnej úcte voči živou procesualitou bytia prejavujúcemu sa holisticky jednotnému univerzu sveta v jeho jednotnej, absolútne netranscendentálnej procesualite svojej prirodzene imanentnej Cesty (Tao) 道, a hlavne už od svojich prahistorických čias čínsky svetonázor apriórne odmieta vieru v akýkoľvek transcendentný stvoriteľský Subjekt bytia univerza či jeho transcendentného Boha stvoriteľa, ako základného garan-

jatek v období Válčicích států či věčně vládnoucích utlačitelských ideologií tam nedoléhá, a málokdy doléhala i ke starým orientalistům a jejich předchůdcům, kteří v čínské kultuře zpravidla hledali tzv. východní moudrost a nežídka od ní očekávali, že bude lékem na neutěšený stav evropských záležitostí.“ Zádrapa, L., Předmluva, in: *Chan-fej-c'*, Academia, Praha 2011, s. 16–17.

⁵⁴ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 261–262.

⁵⁵ Tamže, s. 327.

⁵⁶ Rovnako je dôležité zdôrazniť – ako jeden s príkladov – jeho snád celoživotné odmietanie „parlamentarizmu“ (Bondy, E., *Neuspořádaná samomluva*, L. Marek, Brno 2002, s. 92–93; Bondy, E., *O globalizaci*, L. Marek, Brno 2005, s. 16). To mu mohlo znemožniť vidieť i „liberálne“ tendencie pri rozvíjaní čínskej filozofie v súčasnosti a reflektovať to, čo sa v samotnej Číne zvykne voľne označovať ako „Western learning“ (Angle, S. C., *Contemporary Confucian Political Philosophy*, Polity, Cambridge – Malden 2012, s. 33). Žiaľ neblahá skúsenosť s transformáciou v strednej a východnej Európe po roku 1989, ako i s unilaterálnou imperiálnou politikou USA po konci studenej vojny ho v tomto názore ďalej utvrdzovali.

ta a organizátora bytia.⁵⁷ Z dôvodu excesívneho individualizmu, antropocentrizmu a materializmu, ktoré už nie sú na vzostupe len na Západe, ale stále viac i v ostatných častiach sveta, vrátane Číny, a ktoré sú akcelerované globálnym kapitalizmom, vznikajú podľa Čarnogurskej a Bondyho mnohé globálne problémy, napr. prehnaný konzumizmus, zvecnenie, nedostatok zodpovednosti pre budúce generácie, bezohľadná deštrukcia ekosystému i celých živočíšnych druhov a podobne.⁵⁸ Podľa Čarnogurskej sa však „tradiční čínski filozofi odjakživa orientovali na krajne antiindividualistické a antiantropocentrické názorové postoje. Pre nich bolo vždy všetko (v tomto nekonečne sa samo zo seba na základe svojej vlastnej, komplementárne dialekticky sa obnovujúcej a neustále existujúcej univerzálnej energie bytia, dejúceho sa a večne živého nekonečna celku univerza), a teda aj človek, iba jeho vnútornou malou mikročiasťou, ktorá sa v rámci toho nemôže správať svojvoľne, lebo by to bolo v rámci spoločenského celku nesynchronické, a teda deštruktívne, pričom je všetko do minulosti i do budúcnosti determinované jednotným dianím celého univerza v nekonečnom množstve jeho čiastkových častí (= jednotlivých vesmírov, svetov, spoločentiev).“⁵⁹ Na inom mieste Čarnogurská dopĺňa: „harmónia s prírodou i vnútorná harmónia človeka s Cestou prirodzeného bytia sa tým stala hlavným čínskym krédom vo všetkých spoločenských oblastiach, rovnako ako aj vo všetkých druhoch klasického čínskeho životného štýlu i jeho umeleckých prejavov. Súčasne na dosiahnutie toho sa v ľudskom správaní

⁵⁷ Čarnogurská, M. a kol., *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*, Kalligram, Bratislava 2006, s. 24.

⁵⁸ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 222, 268. „Globalizace má ne pouze ekonomický rozměr a dopad, ale skutečně rozměr ‚globální‘: degraduje a devaluje naprosto bez výjimky vše. Lidská psychika je bezprecedentně rychlým historickým pohybem, a dokonce cílenou ‚strategickou přípravou‘ vystavena deformacím, jež mohou ústít v krajně psychotickou a sebevražednou reakci. (...) Při dalším živelném průběhu může dojít na to, že opravdu ‚budeme zbaveni všech starostí‘, najmě filosofických.“ Tamže, s. 342.

⁵⁹ Tamže, s. 24–25.

začali v Číne tradične vyzdvihovať etické ideály harmonickej súdržnosti a vzájomného uskomnenia sa, no najmä tzv. konania nezasaňovaním (wu wej), to znamená ideály vyzdvihovania celospoločenských záujmov pred záujmami jednotlivcov a ideál nemarenia pre život i spoločnosť prospešnej práce druhých kvôli svojim egoistickým životným záujmom.⁶⁰

Ak odložíme nabok viaceré relevantné otázniky a problematizácie týkajúce sa takejto interpretácie čínskej spoločnosti, kultúry a filozofie,⁶¹ taktiež ak odsunieme otázku, či takýto pohľad na realitu aj v súčasnosti stále reprezentuje dominantný svetonázor v čínskej spoločnosti (skôr opak, zvlášť v urbanizovanej časti Číny sa zdá byť pravdou) a namiesto toho sa zameriame – s ohľadom na možnosti rozvíjať interkultúrny dialóg – na normatívnu stránku Čarnogurskej (a Bondyho) skúmaní, potom je možné identifikovať podobné progresívne postoje so zástancami sekulárnych hodnôt naprieč rôznymi kultúrami. V tom možno vidieť pozitívnu stránku takejto práce s čínskou filozofiou. Zároveň, ak otvoríme otázku, ako by mali byť moderné spoločnosti organizované, ideál harmonickeho súžitia, ktorý zahŕňa pocit solidarity k ostatným a absenciu mocenskej polarizácie, znamenajúcej napĺňanie cieľov a záujmov egoistických jednotlivcov, – a ktorý navyše berie na zreteľ, že naše konanie musí byť zharmonizované i vo vzťahu k prírode, možno to považovať sa žiadúci normatívny ideál.⁶²

⁶⁰ Tamže, s. 240.

⁶¹ Pozri napríklad Elvin, M., *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China*. Yale University Press, New Haven – London 2004; Roetz, H., Chinese “Unity of Man and Nature”: Reality or Myth?, in: Meinert, C. (ed.), *Nature, Environment and Culture in East Asia. The Challenge of Climate Change*, Brill, Leiden – Boston 2013, s. 23–39.

⁶² Samozrejme uvedomujeme si, ako ideál sociálnej harmónie môže byť zneužívaný v súčasnej Číne, respektíve ako mohol byť zneužívaný v minulosti. Stephen C. Angle upozorňuje, že slovo harmónia môže byť chápané aj negatívne, keď uvádza, že „v dnešnom čínskom slangu môže slovné spojenie ‚byť harmonizovaný‘ znamenať, že zmocnenci vlády vás nechajú zmiznúť“ (Angle, S. C., *Contemporary Confucian Political Philosophy*, s. 147). Na druhej strane však – i keď mojím cieľom

Idea harmónie bola jedným z kľúčových problémov neokonfucianizmu, rozvíjaného od 11. až do 17. storočia, a aj v súčasnosti tzv. „noví (neo)konfuciáni“ sa pokúšajú pracovať s myšlienkou harmónie a urobiť ju použiteľnou pre modernú filozofiu. Za symbolický začiatok tohto myšlienkového prúdu možno považovať publikovanie „Nového konfuciánskeho manifestu“⁶³ v roku 1958, pričom – zo známych dôvodov – idey z tohto manifestu sa rozvíjali najskôr predovšetkým mimo Čínskej ľudovej republiky. V súčasnosti je síce v Číne stále oficiálnou štátnou ideológiou marxizmus, či presnejšie „socializmus s čínskymi charakteristikami“, avšak je prítomná aj „renesancia“ záujmu o konfucianizmus, ako aj nárast popularity ďalších čínskych filozofov. Táto skutočnosť tvorí vhodný východiskový bod pre ďalšiu analýzu Bondyho interpretácie čínskej filozofie ako jeho

nie je obhajoba všetkých aspektov súčasnej čínskej štátnej politiky – je dôležité uviesť, že čínska vláda nie je ani zďaleka bez legitimity, v rámci ktorej ideál „harmonického rozvoja“ zohráva dôležitú rolu. Ako zdôrazňoval v mnohom stále aktuálne už pred takmer dvoma desaťročiami (v roku 1999) Yasuki Onuma: „Je pravda, že čínska komunistická strana, vietnamská komunistická strana, singapurská vláda a niektoré ďalšie asijské režimy potlačujú hlas niektorých intelektuálov a občanů, ktorí požadujú, aby sa respektovala svoboda. Navíc je nepravdepodobné, že by se tyto režimy mohly ve stávající podobě udržet napořád: přání řady občanů, kteří chtějí svobodu, dají vzniknout režimu, který bude svobodu respektovat více, než je tomu doposud. Nicméně tato fakta a očekávání nutně neznamenají, že stávající režimy nereprezentují vůli lidu. A ještě méně je pravda, že aktivisté lidských práv v těchto zemích představují vůli lidu jako celku. (...) Jedním z hlavních protiargumentů, které obyvatelé východní Asie uvádějí v debatě se zastánci lidských práv ze Západu, je, že současné západní země, zejména USA, trpí řadou společenských neduhů, jako jsou kriminalita, drogy, znehodnocování významu rodiny a mravnosti v pospolitosti. Argumentují, že tyto neduhy mohou být s velkou pravděpodobností důsledkem přílišného legalismu a individuocentrismu. Jde o důležité prvky ideálu lidských práv.“ Onuma, Y., Na cestě k intercivizačnímu pojetí lidských práv, prel. J. Rovenský, in: M. Hrubec (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 250–251 a 253.

⁶³ Mou Tsung-san, Carsun Chang, Tang Chun-i, Hsu Fo-Kuan, A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture, in: Chang, C., *The Development of Neo-Confucian Thought*, sv. 2, Bookman Associates, New York 1958.

vlastných úvah, zvlášť ohľadom niektorých ich problematických pasáží.

Hlavný problém sa objaví v momente, ak je idea harmónie absolutizovaná a sociálny poriadok je automaticky spájaný s kozmologickým „řádem“ bez toho, aby bola dostatočná pozornosť venovaná ich vnútorným diferenciam. Spoločenské bytie v klasickej Číne – použijúc istý zjednodušujúci popis – „odjakživa“ fungovalo na tézach – v neskoršom období pomocou školy legalistov a vhodne vybraných častí konfuciánskej filozofie ideologicky ošetrovaných –, s víziou štátu ako jedného súvislého živého organizmu, podobnému mravenisku či včeliemu úlu, v ktorom má každý človek – vo vertikálnom štátnom rozvrstvení – svoje pevné miesto, z ktorého sa nemôže len tak ľahko vymaniť. To sa zvykne vysvetľovať agrárnymi základmi čínskej kultúry.⁶⁴ Pri produkcii potravín nutných pre prežitie má totiž každý človek nutne svoju úlohu a má svoju povinnosť v metamorfóze meniaceho sa bytia. Aktom narodenia majú všetci ľudia rovnaké možnosti, ale len tí, ktorí – hoci aj pochádzajú z najnižších spoločenských vrstiev – sa dokážu patrične vzdeláť a pripraviť sa na štátne skúšky (najmä tvrdým štúdiom), sa môžu prehupnúť do úradníckych vrstiev a stať sa riadiacimi zložkami v živom organizme spoločnosti. Ak to nedokážu, zostanú len manuálne pracujúcimi „robotnicami“, ktoré majú len manuálne povinnosti, a nie práva ako duševne pracujúci úradníci, pretože tie si už svojou neprípravou na štátne skúšky, ktoré nezložili, premeškali.⁶⁵ Pákou, ktorá v takejto spoločnosti funguje, je „autorita“ vyššej zložky, ktorú nižšia spoločenská zložka musí v živom organizme tohto typu bez odporu akceptovať a uznávať. Najvyššou autoritou je v tejto spoločenskej pyramíde cisár ako

⁶⁴ Ako možný „úvod do problematiky“ pozri Fairbank, J. K., *Dějiny Číny*, prel. M. Hála, J. Hollanová a O. Lomová, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2010, s. 19–32.

⁶⁵ Pozri konfuciánske triedenie ľudí na tzv. ušľachtilých (tün c', junzi) a malých (siao žen, xiaoren) in: Čarnogurská, M. a kol., *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*, s. 149–155. K termínu junzi [君子] pozri Vochala, J., *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*, Academia, Praha 2009, s.198–200.

najvyšší vládca, ktorý nemusí už nič konať, musí len existovať, a teda vládnuť už len mocou svojej autority, čiže „wu wej“, to znamená bez akéhokoľvek konania a tým i zasahovania.⁶⁶

Odhladnuc od zásadných problémov, ktoré súvisia s faktom, že sociálny poriadok je tu pre celé plejády čínskych filozofov kozmologický determinovaný⁶⁷ a definovaný ako kvázi-ontologická štruktúra, z čoho pramení permanentné nebezpečenstvo totalitarizmu, vôbec nie je jasné, ako Bondym preferovaný koncept *wej-wu-wej*⁶⁸ (konať nekonaním či nezasahovaním) má byť aplikovaný na súčasnosť.⁶⁹ K Bondyho cti však patrí, že si tento problém uvedomuje a zdôraz-

⁶⁶ Beran, J., Taoistické myšlení v Číně před dynastií Chan, in: Čarnogurská, M. a kol., *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*, s. 87–88: „Wu-wej je podľa Lao-c' veľmi špecifické ‚nedělání‘. Je to také ‚nedělání‘, aby nic nezůstalo neuděláno. (...) Je to *nezasahování do přirozeného běhu věcí*. Nevnučování své vůle světu za každou cenu. Tak jako každá polovina z dvojice protikladů na světě, musí být i pasivita vyvážená v pravou chvíli aktivitou. V jakou chvíli? Tehdy, když běh události vypadne ze svých kolejí“. Tehdy je jediným správným jednaním mudrce (moudrého panovníka) vrátit ten vykožený svět zpátky do jeho směru.“

⁶⁷ To, že takáto perspektíva, i keď v značne modifikovanej podobe stále inšpiruje čínskych mysliteľov, potvrdzuje napríklad: Jiang Qing, *Confucian Constitutional Order. How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Princeton University Press, Princeton 2013.

⁶⁸ Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 247.

⁶⁹ Len ťažko to možno považovať za „vybavené“ (akokoľvek sympaticky a lákavo to znie a hoci to je minimálne od kynikov či „Epikurovej záhrady“ veľký ideál časti umelcov a filozofov) Bondyho odporúčaniami typu: „Je tu však možná ešte jiná alternativa: přestat úplně brát jakýkoli ohled na společnost, její oficiální zájmy a její komerční taktiky. Soustředit se na umění, které si bude hledat pevný a nezkomercializovaný ideál: například svobodného kultivovaného člověka, který stojí pevně vůči společnosti zády, reprezentuje každým svým aktem nezczizitelnost volnosti, hodnotu volnosti, krásu důstojného postoje k lásce, k životu vůbec, bez emfatického nadhodnocení nějakých tzv. humanistických ideálů a norem, člověka, který zřetelně žije sama sebe i ve velmi znevýhodněných podmínkách (je nucen být např. i autodidaktikem) a nespojuje svoji perspektivu ani s vítězstvím, ani s porážkou, ani s koncem establishmentu, ani se záchranou např. planety a který zaujme postoj plnoprávného spolutvůrce universa, jež jediné bere za *partnera*, stojí si za tím, že život věnovaný tvořivé aktivitě (jakéhokoli druhu!) je sám sobě dostatečnou kompenzací již zde *et ad aeternitatem*.“ Tamže, s. 291.

ňuje nutnosť otvoriť diskusiu o etike.⁷⁰ Navzdory tomu, ako sám priznáva, že v skoršej fáze svojho života považoval etiku za niečo podobné ako je „veda o kentauroch“,⁷¹ v *Príbehu o príbehu*, či dokonca už i v niektorých pasážach *Čínskej filozofie* – bezpochyby ovplyvnený aj práve čínskou filozofiou – zdôrazňuje nutnosť zamerať sa už aj týmto smerom.⁷²

III

V *Čínskej filozofii*, v závere kapitoly týkajúcej sa neokonfuciánskej filozofie Bondy zdôrazňuje primát morálky u neokonfuciánov. Základom neokonfuciánskej etiky je síce klasický konfuciánsky pojem *žen* (ren [仁]), nie úplne ľahko preložiteľný do európskych jazykov,⁷³ ktorý Bondy prekladá ako humánnosť, čo zvykne byť jeho častým, či dokonca najčastejším prekladom.⁷⁴ K tomu však Bondy dodáva, že vďaka prácam Čang Caja a bratov Čchengových (Čcheng I a Čcheng Chao) bola táto „humánnosť“ chápaná kozmicky, t. j. prestáva byť iba nor-

⁷⁰ Tamže, s. 248.

⁷¹ Bondy, E., Druhá knížka o tom, jak se mi filosofovalo, s. 243.

⁷² Bondy sa samozrejme etike a celkovo axiológii venuje už v skorších textoch, počnúc *Útéchou*. Kapitolu o etike možno nájsť napr. v „Pár stránkách“ (Bondy, E., *Juliány otázky a ďalší eseje*, s. 157–165), avšak gros jeho práce spočíva skôr v tom, že hľadá jej (ontologické) zakotvenie, než aby analyzoval nejaké kontrétne koncepty či normatívne návrhy.

⁷³ Pozri napr. Behr, W., Der gegenwärtige Forschungsstand zur Etymologie von rén 仁 im Überblick, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, 38, 2015, s. 199–224; Zhang, Q., Humanity or Benevolence? The Interpretation of Confucian Ren and its Modern Implications, in: Yu, K. P., Tao, J., Ivanhoe, P. J. (eds.), *Taking Confucian Ethics Seriously*, State University of New York Press, Albany 2010, s. 53–72.

⁷⁴ Za najadekvátnejší preklad a charakteristiku, tvoriacu však celú vetu, považujem pasáže v texte Henryho Rosemonta, kde *žen* je „nejvyšší lidská znamenitost“, ktorá „musí byť vyjádrená mezilidským snažením“. Rosemont, H. jr., Čí demokracie? Jaká práva? Konfuciánska kritika moderního západního liberalismu, prel. J. Rovenský, in: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 409.

mou ľudskej spoločnosti, ale stáva sa najvyšším, priamo ontologickým princípom – „je princípem Přírodní zákonitosti (s velkým ‚P‘) přímo an sich (o sobě)“. Podľa Bondyho „dohlédnout dosah této koncepce by znamenalo uvidět celé universum v novém světle a byl by to mocný nárok na naši životní praxi“. To znamená, ako pokračuje Bondy, „jestliže neokonfuciánci chápou nejvyšší ontologickou kategorii jako něco, čehož základem, nebo aspoň základem jeho působení, je *žen* (humánnost v nejhlubším smyslu), pak i když tu nejsou sankce, působí to na člověka mohutným apelem. Vztah bratrství ke všemu živému, ba i neživému (!), může být pochopen, uchopen a realizován jakožto nejpřirozenější přirozenost.“⁷⁵ Tu sa vynára snáď najzávažnejší problém, ktorý bol vždy „achillovou päťou“ čínskej politickej filozofie, že problematickosť, respektíve nejasnosť „procedúr“, ktorými sa uchopuje táto „najprirodzenejšia prirodzenosť“, nezriedka zaváhala, či priamo viedla k totalitarizmu – i keď na tomto mieste sú nevyhnutné mnohé ďalšie upresnenia. Nedá sa povedať, že by si toho Bondy nebol vedomý, ale zdá sa, že i on podľahol „čaru iného“ v zmysle, že Číňania to vedeli identifikovať „prirodzene“, respektíve to vedeli králi-mudrci/filozofi. Problém je však omnoho komplikovanejší a detailnejšia analýza ide nad rámec príspevku. Než sa však pustím do krátkeho náčrtu, ktorým by sa mohli ďalej uberať tieto úvahy, uvediem minimálne dva významné body, ktoré je hodno pri Bondyho interpretácii neokonfucianizmu uviesť.

Po prvé, podľa Bondyho možno od takéhoto pohľadu na skutočnosť očakávať, že: „dodržuje-li (...) člověk přirozenost takovou, jak ji vidí neokonfuciánci – jako kosmické *žen*, pak nepochybně dosahuje ještě v tomto životě ochutnávání hlubokého a radostiplného vnitřního míru, které není ani ataraxií, ani jóginským sebeumrtvením a vyprázdňením vědomí do čiré bezobsažnosti (jedna z vážných filozofických námitek neokonfuciánců vůči buddhistům!), nýbrž klidem, vyznačujícím se účastnou (ne jen soucitnou, ale i radostnou!) participací na všem dění, počínaje děním vesmíru a konče děním na

⁷⁵ Všetky odkazy a citáty v tomto odstavci: Bondy, E., *Čínská filosofie*, s. 267–268.

mé zahradě nebo v mé vesnici.“ A po druhé, pokračuje ďalej Bondy, život nie je mimohodnotové dianie „probíhání jakýchsi mimohodnotových elementárních procesů – třebaš dialektických – *život je systéš hodnot*“.⁷⁶ Hoci nám Bondy už veľa ku konkrétnym hodnotám pre 21. storočie nepovedal, o to menej k spôsobom, ako by sme ich mali kreovať, predsa len, zdá sa, že už pri tejto interpretácii neokonfucianizmu sa objavujú silné sympatie k holistickému chápaniu univerza, t. j. taoistickej či skôr neokonfuciánskej totality⁷⁷ a všetkého, čo s tým súvisí, čo napokon rozvinie predovšetkým v „dodatkoch“ k *Príbehu o príbehu*.

Samozrejme je mnoho ciest, ako ďalej rozvíjať Bondyho myšlienky. Napríklad ohľadom „hľadania harmónie“ a pritom zároveň ciberenia si schopnosti vyhnúť sa nástrahám totalitarizmu, ku ktorému môže viesť nesprávne pochopenie holizmu. Jednou z možností, zvlášť vo vzťahu k problematike sociálnej harmónie, je pozrieť sa bližšie napríklad na projekt „rooted global philosophy“ od amerického filozofa Stephena C. Angleho,⁷⁸ ktorý sa pokúša aktualizovať filozofiu neokonfucianizmu. Nie je možné na malom priestore uviesť Angleho komplexné a rozsiahle dielo, avšak možno začať hneď s kľúčovým pojmom neokonfuciánskej filozofie, pojmom *li* [理],⁷⁹ pretože podľa Angleho bez vysporiadania sa s významom tohto pojmu nie je možné pochopiť neokonfucianizmus.⁸⁰ Angle navrhuje prekladať *li* nie ako princíp, ktorý je najčastejším prekladom, a ktorý preferuje i Bondy⁸¹ (aj keď zväčša ho vôbec neprekladá), ani nie ako vzor (*pat-*

⁷⁶ Tamže, s. 269.

⁷⁷ Bondy medzi nimi často nerozlišuje (čo sa samozrejme nie vždy dá) a jednoducho ich zlučuje pod jednotný adjektív „čínske“.

⁷⁸ Angle, S. C., *Sagehood. The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, s. 6.

⁷⁹ Rozlišuj iný termín *li* [禮], ktorý som uviedol vyššie a ktorý označuje rituály, mravy či etiketu – pozri Vochala, J., *Konfucius v zrcadle sebraných výroků*, s. 311–319.

⁸⁰ Angle, S. C., *Sagehood. The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, s. 31.

⁸¹ Bondy, E., *Čínská filosofie*, s. 304.

tern) či zákon, ale ako Koherenciu⁸² (*Coherence*). *Li* totiž podľa tohto autora znamená merateľný, inteligibilný spôsob toho, ako jednotlivé veci a javy spolu súvisia.⁸³ Angle tým otvára cestu k odkrytiu kritického potenciálu tohto pojmu, keďže takéto poňatie nie je spojené so žiadnymi konkrétnymi princípmi.

Ako ďalšiu a v rámci tohto príspevku poslednú možnosť uveďme komentár Fabiana Heubela k interpretácii knihy *Čuang-c'* (Zhuangzi) od švajčiarskeho sinológa Jeana François Billetera.⁸⁴ Heubel totiž argumentuje, že tak z taoizmu vyplývajúci holizmus, ako i čínska filozofia vo všeobecnosti sú schopné vyhnúť sa hrozbe totalitarizmu. Síce z hľadiska jeho celkového zapodievania sa čínskou filozofiou skôr okrajovo, ale predsa, upriamuje pozornosť na význam knihy *Čuang-c'*⁸⁵ aj Bondy, keď zdôrazňoval jej potenciál pre rozvoj neatomizovanej individuality.⁸⁶ Skutočne, ako už bolo viackrát naznačené, jeden z hlavných dôvodov, prečo bol pre Bondyho tak zaujímavý „východný“ holizmus, súvisí s jeho snahou o prekonanie hypetrofovaného ega.⁸⁷

⁸² Lukáš Zádrapa prekladá toto *li* ako „štruktúra“. Pozri Zádrapa, L., Jazyk, písma a čínska filozofie, *Filosofický časopis* 62, 2014, 4, s. 609.

⁸³ Angle, S. C., *Sagehood. The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, s. 32.

⁸⁴ Billeter, J. F., *Leçons sur Tchouang-tseu*, Allia, Paris 2002; Billeter, J. F., *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Allia, Paris 2010.

⁸⁵ Bondy, E., *Čínská filozofie*, s. 95-97.

⁸⁶ „Když převládne to, co je ustanoveno od lidí, nad tím, co je od přírody, přichází jen bída a neštěstí. S tím souvisí, že všemu, tedy i každému jednotlivému člověku, má být dána možnost rozvíjet se podle vlastní, zcela individuální přirozenosti. (...) Čuang-c' si byl přesto vše vědom, že člověk žije ve společnosti, a že v ní musí obstát.“ Tamže, s. 95.

⁸⁷ Pozri Bondy, E., *Příběh o příběhu*, s. 332-333. Zdá sa, že Bondy mal na myslí niečo podobné, čo napríklad nemecká spisovateľka Gila Lustigerová, dlhodobo žijúca v Paríži, vníma veľmi kriticky v súčasnej francúzskej spoločnosti. Pri opise jednej z hlavných postáv, ktorá sa snažila vymedziť voči kolegovi, píše: „Obaja boli úplne normálnym prototypom Francúzov, ktorí sa opájajú ilúziou, že nepatria k celku, pretože sú buď teplejší alebo ženou alebo príliš mladí alebo prístari, príliš chudobní alebo naopak príliš bohatí, Korzičania, Židia, Čiňania, Vietnamci, Taliani, Poliaci,

Podľa Heubela prekonávajú Billeterove štúdie rigidný rámec komparatívnych analýz, ktoré sú fixované jednak na diferencie medzi tým, čo porovnávame, a na druhej strane na identitu národných kultúr alebo kultúrnych skupín. Esencialistické tvrdenia, ako napríklad, že čínske myslenie nerozvinulo subjektivitu, sú Billeterovi cudzie. Tým otvára podľa Heubela možnosť uchopiť výzvy transkulturálnej dynamiky,⁸⁸ a to nielen v čínskej spoločnosti. Heubelova analýza je síce zameraná predovšetkým na analýzu čínsky hovoriaceho sveta, ktorý podľa neho charakterizuje „hybridná modernizácia“ – t. j. mix rôznych ideológií a myšlienkových smerov tak domáceho (konfucianizmus, taoizmus, legalizmus atď.) ako aj cudzieho (marxizmus, liberalizmus, kresťanstvo atď.) pôvodu, avšak zo zreteľom na globálnu realitu je relevantné sa pýtať, či sa takáto hybridnosť nestáva – ako dôsledok akcelerujúcich globálnych interakcií – stále viac a viac typická pre (takmer) celý svet? Možno totiž nájsť mnoho argumentov pre kladnú odpoveď.⁸⁹

Podľa Heubela je Billeter otvorený novej paradigme subjektivity s odkazom na knihu *Čuang-c'*. Využíva ju ako zdroj pre ďalší rozvoj subjektivity, a to takým spôsobom, že tá nie je zúžená na čisto autonómno-racionalistické, resp. na druhej strane anti-osvietenské poňatie. Billeter stojí v opozícii proti politicky zničujúcim konzekvenciám a tendenciám stávania sa „bezsubjektovým“ (*Subjektlosigkeit*) – problém, ktorý je často spájaný s taoizmom a ktorého najvýznamnejšími reprezentantmi sú práve *Čuang-c'* a *Lao-c'*. Argumentuje proti kombinácii taoizmu s kritikou subjektu ako cestou k prekonaniu modernity, čo zdá sa charakterizuje Čarnogurskej interpretáciu.

Podľa Billetera existuje iba jediná možnosť, ako využiť kritický potenciál knihy *Čuang-c'*, tá je však spojená s prekonaním „prírodno-

Alžírčania, vegetariáni. On mal dokonca spoznať niekoho, kto úplne vážne veril tomu, že je diskriminovaný na základe svojho bretónskeho pôvodu.“ Lustiger, G., *Die Schuld der Anderen*, Berlin Verlag, Berlin 2015, s. 34.

⁸⁸ Heubel, F., *Chinesische Gegenwartsphilosophie*, s. 111.

⁸⁹ Vo vzťahu k nášmu „post-socialistickému“ priestoru pozri napr. Buden, B., *Konec postkomunizmu. Od spoločnosti bez nádeje k nádeji bez spoločnosti*, prel. R. Baroš, Rybka Publishers, Praha 2013.

filozofickej a kozmologickej dimenzie“ transformácie energie, keďže ďalekovýchodné holistické chápanie mysle a tela je spojené s politicou tendenciou k totalitarizmu, ktorá bola ironicky kritizovaná už filozofom Čuang-c’⁹⁰ pred viac než dvoma tisícmi rokov.

Nie je možné tu priblížiť celú škálu argumentov, ktoré Fabian Heubel používa pre a proti Billeterovej interpretácii, ako aj ani nie je možné rekonštruovať celý kontext, v ktorom nesúhlasí s Billeterom ohľadom toho, ako chápať súčasný politický vývoj v Čínskej ľudovej republike. Súhlasí s Billeterom, že adekvátna idea subjektu ho musí vziať na zreteľ v celej jeho komplexnosti, zahŕňajúc i paradoxy a diskontinuity.⁹¹ Avšak kritizuje Billetera, že sa zastavil pred kľúčovou otázkou, v akom vzťahu stojí nová paradigma subjektivity k problematike paradoxu ako spôsobu myslenia a života a aké konsekvencie by z takejto perspektívy vyplývali pre reflexiu vývoja politických režimov v starovekej a modernej Číne.⁹² Podľa Heubela, Billeter stále tenduje k reprodukovaniu stereotypu o Číne ako o mieste radikálnej imanencie, ktorý nepozná „židovský zlom“ [*Bruch*], ani „tragickú víziu“ Atéňanov, ktorú Billeter asocjuje s objavením politickej slobody,⁹³ čo Heubel považuje za problematické.

Taktiež nemôžeme vstúpiť do Heubelovej obrany súčasného výskumu v čínskom prostredí týkajúceho sa knihy *Čuang-c’*, v ktorom sú podľa neho, zdá sa, vytvárané také podmienky, kde pri „výučbe“ kultivácie a transformácie energie je síce odkazované na knihu *Čuang-c’*, a teda i na taoistické holistické chápanie skutočnosti, avšak zároveň so zdôraznením Čuang-c’ovej akceptácie diskontinuity a plurality.⁹⁴ Zdá sa, že toto si veľmi dobre uvedomoval aj Bondy, keď takmer úplne na konci *Príbehu o príbehu* píše: „Nelze říct, že by Číňané byli ušetřeni hypertrofie subjektálnosti. Jsou ipsocentriční jako ostatní

⁹⁰ Heubel, F., *Chinesische Gegenwartsphilosophie*, s. 122.

⁹¹ Tamže, s. 125.

⁹² Tamže.

⁹³ Tamže, s. 126.

⁹⁴ Tamže, s. 127.

lidé a rozdíl mezi etniky a kulturami je jen v posouvání akcentu na ten či jiný aspekt našeho lidského života. Individualisté jsou i prostí Číňané, stejně jako všichni ostatní na světě. Atd. atd. Rozdíl je ve výchozím zorném úhlu.“⁹⁵

Na záver možno už len vyjadriť presvedčenie, že moderantná pozícia Bondyho vo vzťahu k Číne a čínskej filozofii – to jest na jednej strane snaha vyhnúť sa „nástrahám“ sinoromantizmu (aj keď sa mu to nie vždy dostatočne darilo) a zároveň na strane druhej neodmietanie, tak ako je to u mnohých, či dokonca väčšiny západných filozofov (a mnohých sinológov) takmer všetkého, či aspoň mnohého, čo súvisí s dnešnou Čínou, respektíve s jej minulosťou –, nám lepšie pomôže pochopiť Čínu a jej miesto v stále viac a viac globalizovanom svete. A snáď – podobne ako už raz Čína inšpirovala osvietencov – nájdeme inšpiráciu pre riešenie i ďalších našich, nielen filozofických problémov a rovnako tak – na druhej strane – prispejeme aj my komparatívnym rozvíjaním kritického potenciálu oboch filozofických tradícií k emancipačným procesom i v samotnej Číne.

⁹⁵ Bondy, E., *Príběh o příběhu*, s. 327–328.

O autorech

Vít Bartoš

Odborný asistent na katedře filosofie Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické Technické univerzity v Liberci. Věnuje se filosofickým problémům moderních přírodních věd a filosofii přírody. Nejdůležitější publikace: „Biological and Artificial Machines“ (in: Romportl, J., Zackova, E., Kelemen, J. (eds.), *Beyond Artificial Intelligence*, 2015) a „K předpokladům marxistického univerzalizmu v díle Vítězslava Gardavského“ (in: Landa, I., Mervart, J. a kol., *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, 2017).

Marina Čarnogurská

Slovenská sinologička, filozofka a prekladateľka, bývalá vedecká pracovníčka Ústavu orientalistiky Slovenskej akadémie vied, zaoberajúca sa komparatívnou filozofiou a kulturológiou. Toho času je už v úplnom dôchodku, avšak naďalej je vo svojej profesii aktívne činná. Je autorkou dvojdielnej vedeckej monografie *Lao c' a proces vzniku Tao Te tingu*, hlavnou autorkou monografií: *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky a Mingovia v príbehoch a v histórii* a spoluautorkou 12 ďalších vedeckých monografií. Zároveň je aj prekladateľkou mnohých klasických čínskych filozofických aj literárnych diel. Popri tom publikovala vo vedeckých časopisoch a zborníkoch vyše 120 vedeckých štúdií a v populárno-vedeckých časopisoch mnoho článkov a básnických prekladov. V súčasnosti dokončuje svoju filozofickú monografiu *Špirálami súvislostí*.

Jan Černý

Odborný asistent na katedře filosofie a společenských věd Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové. Zabývá se fenomenologií, politickou filosofií a poválečnou českou filosofií. Nejdůležitější publikace: monografie *Jevení a spása. Subjektivita v materiální fenomenologii Michela Henryho* (v přípravě), studie „L'individu comme problème phénoménologique chez Hannah Arendt et Michel Henry“ (*Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 2/2012).

Dirk Mathias Dalberg

Politolog a historik, vědecký pracovník Ústavu politických věd Slovenské akadémie vied v Bratislavě. Zabývá se dějinami politického myšlení, teorémy demokracie, politickými kulturami a pojmy Evropa a střední Evropa. Publi-

koval studie k myšlení Zdeňka Nejedlého, Karla Kosíka, Miroslava Kusého, Petra Uhla, Huga von Hofmannsthal, Gerharta Hauptmanna. Nejdůležitější publikace: *Die nichtpolitische Politik. Eine tschechische Strategie und Politikvorstellung (1890–1940)* (2013), *Der „Versuch, in der Wahrheit zu leben“*. Václav Havels *Politikbegriff und politische Strategie in den Jahren 1969 bis 1989. Über herkömmliche, technische, nicht- und antipolitische Politik* (2014).

Lubomír Dunaj

Odborný asistent na Inštitúte politológie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Venuje sa sociálnej a politickej filozofii, sociálnej teórii a globálnym štúdiám. Publikoval komparatívne štúdie zamerané na čínsku filozofiu, kritickú teóriu spoločnosti a pragmatizmus. Najdôležitejšie publikácie: *Spravodlivosť v kontexte? Kritická teória v perspektíve civilizačnej analýzy* (v tlači), spolueditor monotematického čísla *Human Affairs* o starosti o seba v globálnej ére (4/2017).

Jaroslav Fiala

Politolog, historik a publicista, zabýva sa predovšetkým soudobými dejinami a politickou teórií. Pôsobí ako externí pedagóg na Ústavu politológie Filozofickej fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Autorsky sa podieľal napríklad na monografii *Podzim postmodernismu: teoretické výzvy súčasnosti* (2016). Napsal monografiu *Jak se zbavit Castra: Kuba, Spojené státy a Československo ve studené válce* (2016) Od roku 2013 pracuje jako šéfredaktor internetového deníku *A2larm*.

Ladislav Hohoš

Pôsobil ako docent na katedre filozofie a dejín filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Je predsedom Futurologickej spoločnosti Slovenska. Zaoberá sa kritickou teóriou globalizácie a filozofiou dejín. Spolupracuje s Centrom globálnych štúdií pri FLÚ AV ČR. Napísal napr. štúdie „Revolúcia ako záchranná brzda?“ Pokus o výhľad do budúcnosti kapitalizmu“ (in: Dinuš, P., Hohoš, L., Hrubec, M. a kol., *Revoluce nebo transformace – Revolúcia alebo transformácia?*, 2015), alebo „Filozofia dejín bez historickej nevyhnutnosti (?)" (*Filozofia*, 3/2016).

Jiří Holba

Odborný pracovník Orientálního ústavu AV ČR a vyučující na ústavu filozofie a religionistiky FF UK (2002–2015). Vyučil se elektromechanikem a do r. 1997 pracoval v dělnických profesích. Zabývá se filosofickými, náboženskými a etickými aspekty buddhismu a komparativní filosofii. Mezi jeho

nejdůležitější publikace patří *Diamantová sůtra. Překlad s komentářem* (2014, 2017) a editace: *Šántidéva. Uvedení na cestu probuzení* (2000), *Nágárdžuna. Filosofie střední cesty* (2012).

Petr Kužel

Vědecký pracovník Filosofické ústavu Akademie věd ČR. Zabývá se zejména českou a francouzskou filosofií druhé poloviny 20. století. Publikoval studie o filosofii Egona Bondyho, Louise Althussera, Josefa Zumra, J. A. Komenškého a jiných myslitelů. Je členem redakční rady časopisu *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení*. V roce 2017 připravil k vydání výbor Bondyho politických textů *Pracovní analýza a jiné texty*. Autorsky se rovněž spolupodílel na monografiích *Imaginace a forma. Mezi estetickým formalismem a filosofií emancipace* (2018), *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu* (2017), *Podzim postmodernismu: teoretické výzvy současnosti* (2016), *Kontexty propagandy* (2012) aj. Samostatně publikoval monografii *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (2014).

Olga Lomová

Působí na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Ve vědecké i pedagogické práci se zaměřuje na dějiny čínského písemnictví starších období, čínskou poezii a kulturní transformaci domácí tradice pod vlivem setkání se Západem na konci 19. století. Zabývá se také dějinami idejí v tradiční Číně a ideologií Čínské lidové republiky. Překládá čínskou literaturu a podílela se na překladech odborné literatury, zejména *Dějín čínského myšlení* francouzské sinoložky Anne Chengové. Vedle řady odborných i populárních článků je autorkou či spoluautorkou čtyř českých monografií: *Poselství krajiny: obraz přírody v díle básníka Wang Weje* (1999), *Ach běda, přeběda: oplakávání mrtvých ve středověké Číně* (2004), *S'-ma Čchien, Kniha vrchních písařů: výbor z díla čínského historika* (2012), *Ťing-ťie: poznámky k písním ze světa lidí* (2015).

Petra Macháčková

Je doktorandkou filosofie na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a absolventkou filosofické antropologie na Fakultě humanitních studií v Praze. Zabývá se českou filosofií druhé poloviny 20. století, posthumanismem a možnostmi lidské transgrese za využití biotechnologií. Studie: „Transcendence v rané filosofii Egona Bondyho“ (in: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum* MMXIII), „Vývoj ‚postčlověk‘ a etika v nesubstanční ontologii Zbyňka Fišera (Egona Bondyho)“ (in: Hanovská, L., Horský, J., Hroníková L. a kol., *Evolventi anthropologicae: Vývoj v antropologických perspektivách*, 2012).

Martin Machovec

Editor, literární historik, překladatel a vysokoškolský pedagog (výuka angličtiny na Univerzitě J. A. Komenského v Praze, literární semináře v ústavu české literatury a literární vědy FF UK). Zabývá se především dějinami české neoficiální, „undergroundové“, resp. samizdatové literární scény z let 1948–1989; edičně připravil desítky svazků této literatury, např. dílo Egona Bondyho, I. M. Jirouse, Ivo Vodseďálka, Pavla Zajíčka, Vratislava Brabence. Studii na toto téma přispěl do řady českých i zahraničních sborníků, časopisů a literárněvědných příruček, např. *Alternativní kultura* (2001), *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci. 1977–1989* (2007), „*Hnědá kniha*“ o procesech s českým undergroundem (2012), *Reflexe undergroundu* (2016). Přeložil např. knihu Gershoma Scholema *Hlavní proudy židovské mystiky* (2017).

Oskar Mainx

Vyučuje na ústavu bohemistiky a knihovnictví Slezské univerzity v Opavě. Zabývá se českou literaturou zvláště druhé poloviny 20. století se zřetelem ke kultuře undergroundu. Výsledkem tohoto zájmu je monografie o básnické tvorbě Egona Bondyho *Poezie jako mýtus, svědectví a hra* (2007). Podílel se také jako spoluautor na kolektivních monografiích o kritice a literatuře desátých let 20. století (*Desátá léta v podobách kritiky*, 2013; *Desátá léta v podobách kritiky 2*, 2015 a *Osobnosti a praxe*, 2016). Je zástupcem šéfredaktora kulturní revue *Protimluv*, kde vede recenzní rubriku. Nahodile se věnuje vlastní tvorbě, kterou soustavněji publikoval v antologii *V srdci Černého pavouka* (2000).

Jan Mervart

Vědecký pracovník Filosofického ústavu AV ČR. Autor řady studií k českým a slovenským intelektuálním a kulturním dějinám 20. století. Nejdůležitější publikace: *Naděje a iluze. Čeští a slovenští spisovatelé v reformním hnutí šedesátých let* (2010), *Kultura v karanténě. Umělecké svazy a jejich konsolidace za rané normalizace* (2015).

Martin Pilař

Je literárním historikem a teoretikem, působí na Filozofické fakultě Ostravské univerzity. Zaměřuje se na undergroundovou a exilovou českou literaturu po roce 1945, dále na teorii žánrů a literární komparatistiku. Publikované monografie: *Pokus o žánrové vymezení povídky* (1994), *Underground - Kapitoly o českém literárním undergroundu* (1999, 2. vyd. 2002), *Vrabc v hrsti aneb Kliše v literatuře* (2005), *Podoby českého povídkového cyklu ve XX. století* (2008). Je spoluautorem 3. a 4. dílu akademických *Dějin české literatury 1945–1989* (2008)

a dalších kolektivních monografií a literárních slovníků o současné české literatuře vydaných doma i v zahraničí.

Peter Púčík

Po absolvování MGIMO (arabština a mezinárodní vztahy) na jaře 1969 byl od roku 1973 do konce sedmdesátých let odborným pracovníkem Orientálního ústavu a podílel se jako redaktor resp. spoluautor na dvou monografiích k palestinskému problému – *Palestinská otázka v dokumentech* a *Palestinská otázka*. Po odchodu do dělnických profesí v roce 1979 již nepublikoval. Po listopadu 1989 byl ve službách státu a v letech 2003–2006 před odchodem do důchodu působil jako výkonný redaktor *Archivu orientálního*.

Petr Rohel

V roce 1970 byl vyloučen ze studia pro účast ve studentském hnutí. Studium historie a češtiny proto dokončil až v roce 1980 na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Od roku 1970 do 2010 působil v muzeích, knihovnách, vyučoval na různých typech škol, pracoval jako dělník. V roce 1990 mu byl udělen titul PhDr. na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. V letech 1975–1985 se účastnil činnosti bytových seminářů v Olomouci věnovaných filosofii. V letech 1975–2007 udržoval kontakty s Egonem Bondym. Od roku 1990 do roku 2017 přednášel na Letní filozofické škole v Sázavě a v Dubu nad Moravou. K jeho hlavním studijním zájmům patří dějiny 20. století, regionální dějiny Ostravska, filosofie a ekonomie. Studie: „Robert Kalivoda – filozof – publicista – politik“ (in: *Historicko-filozofické dílo Roberta Kalivody*, 2000), „Bondy jako marxistický teoretik“ (*Host* 2006), „Kritika sociálního státu v knize Herberta Marcuseho Jednorozměrný člověk“ (in: Hauser, M. (ed.), *Sociální stát a kapitalismus*, 2007), Pustkovec – ves Anděla strážce... (spolu s Evou Rohlovou; 2009).

Gertraude Zandová

Vystudovala bohemistiku, dějiny a filosofii ve Vídni a v Praze, od roku 2003 působí jako odborná asistentka na katedře západoslovanských literatur a kultur Vídeňské slavistiky. Ve svých publikacích se zabývá českou literaturou 19. a 20. století, zejména neoficiální literaturou padesátých let, současnou literaturou, autentickými žánry (deníky, dopisy, životní dokumenty) a kontakty mezi českou, slovenskou a rakouskou literaturou. Je autorkou monografie *Totální realismus a trapná poezie. Česká neoficiální literatura 1948–1953* (německy 1998, česky 2002). Společně s Jiřím Holým vydala sborníky *České baroko. Jazyk, literatura, kultura* (1999) a *Vyhánání, odsun, transfer v kontextu české literatury* (2004).

MYŠLENÍ A TVORBA EGONA BONDYHO
Petr Kužel a kol.

Odpovědná redaktorka Alena Bakešová
Jmenný rejstřík Petr Kužel a Alena Bakešová
Obálka a grafická úprava Markéta Jelenová
Sazba Jana Andrllová, 5. května 111, Mělník
Vydal Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1,
Praha 1, ve svém nakladatelství Filosofia
jako jeho 491. publikaci
filosofia.flu.cas.cz
facebook.com/nakladatelstvifilosofia
Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.,
Husova 1881, Havlíčkův Brod
Praha 2018
Vydání první
Stran 500