

NIEKOĽKO POZNÁMOK K SÚČASNEJ ÁZIJSKEJ FILOZOFII

MARIÁN GÁLIK, Literárnovedný ústav SAV, Bratislava

Vedecký záujem o filozofické smery mimoeurópskej alebo mimoamerickej proveniencie je pochopiteľný. Už v 17. a v 18. stor. prejavili európski filozofi veľkú snahu poznať a do vlastných systémov zaradiť určité prvky aj keď v značne pozmenenej podobe) neokonfuciánskej filozofie (Leibniz, Wolff, Voltaire). Aj keď je k dispozícii veľa knižných a iných prác venovaných filozofickým učeniam jednotlivých ázijských krajín v minulosti, veľmi málo je tých, ktoré pojednávajú o súčasnosti, a u nás sa prakticky nič nepublikovalo, čo by sa vzťahovalo k súčasnému filozofickému mysleniu ázijských krajín, s výnimkou situácie v Čínskej ľudovej republike.

Je všeobecne známe, že štyri ázijské filozofie, respektíve štyri ázijské „množiny“ filozofických systémov patriacim k etnickým spoločenstvám arabského, indického, čínskeho a japonského sveta si v priebehu dlhého, niekedy až dva-tritisícročného vývinu zaistili popredné miesto, prípadne vplývali na stredoveké a novoveké myslenie európskeho kultúrneho okruhu. Zmienka o impakte neokonfuciánskej filozofie je iba jednou z viacerých možných. Z týchto „národných“ filozofií si veľa z vlastnej vitality zachovali posledné tri; arabská filozofia sa skôr pokladá za súhrn filozofických učení stredovekého obdobia. Nie je však nijako najmenšou medzi tými, čo sa zaslúžili o kultúru ľudstva ako sprostredkovateľa medzi antickým, najmä gréckym a stredovekým latinským svetom, ale aj vzdialenou Čínou (hoci toto posledné ešte stále nie je dosť preskúmané), urobila veľmi veľa a patrí jej popredné miesto v hodnотovej hierarchii. Z týchto troch filozofií sú autochtónne dve: indická a čínska. Obe vložili do spoločnej pokladnice tejto špecifickej vedy ďaleko viac než si zatiaľ vieme predstaviť. Kvôli doteraz neprekonanej europocentrickej orientácii filozofického bádania a poznania, stále ešte mnoho z filozofických odkazov Orientu je zahalené závojom máje (sanskritské slovo), ilúzie, ktorá nám zakrýva pravý stav vecí. To platí aj pre nové a najnovšie dejiny dôležitých i menej dôležitých ázijských filozofických smerov. Indická a čínska filozofia neobyčajne zapôsobili na myšlienkovú fyziognómiu Juhovýchodnej Ázie a Ďalekého Východu, a v niektorých prípadoch ju od základu formulovali alebo zásadne pozmenili. Okrem toho indická filozofia vo forme budhizmu veľkou mierou zasiahla do vývinu čínskej a japonskej filozofie. Pokiaľ ide o našu dobu, všeobecne platí, že duchovná produkcia jednotlivých národov vďaka všestrannému styku, komunikačných možností sa aspoň od minulého storočia, ba do istej miery aj skôr, stala všeobecným majetkom ľudstva. Miera podielu na tomto majetku značne záleží od vedeckej angažovanosti a zvedavosti. Ak je menšia, než by sa patrilo, je to vo veľkej miere naša vina.

I

Iste niet orientálnej filozofie, ktorá by svojou abstraktnosťou, imaginač-

nými schopnosťami, kontemplatívnosťou a hĺbkou (aj keď často vykonštruovanou), prevýšila indickú filozofiu. Indická filozofia sa vyvíjala samostatne až do 19. stor. bez impaktu filozofických systémov cudzieho pôvodu, s výnimkou arabských, respektíve islamských, napr. Kabírovho (15. stor.) panteizmu. V Indii prešla filozofia celkom iným vývinom než v Európe, a má preto značne iný charakter. Bola produktom „indickej mysle“, typického spôsobu myslenia, ktorého vzniku a vývinu napomohol celkový spoločenský, kultúrny a politický život. Pre tento spôsob je príznačná nevšímavosť k jednotlivým faktom či udalostiam (k dejinám Indie sa zachovalo veľmi málo prameňov) zdôrazňovanie toho, čo je za jami, ale menšia pozornosť je zameraná na samotné javy, rešpektovanie tradícií, aj keď si to nevyžadovali historické nevyhnutnosti, podriaďovanie individuálneho a zvláštneho všeobecnému, konkrétneho abstraktnému, ich vzájomné zameňovanie, časté operovanie s iluzórnosťou bytia, nezáujem o jeho premenlivé aspekty, slabé rozoznávanie medzi skutočným, reálnym a ideálnym, preferovanie duševného a duchovného pred telesným a hmotným, myšlienkovvej a zmyslovej polysemantičnosti, a v neposlednej miere „indickú myseľ“ charakterizuje vyslovene alebo aspoň pomerne negatívny postoj k objektívne dokázaným výsledkom prírodných či spoločenských vied.

Z početných filozofických učení klasického a stredovekého obdobia je doteraz najvplyvnejšia védanta s obidvoma formami, a spolu s inými učeniami objektívne idealistického zamerania, má medzi súčasnými indickými filozofmi až polovičné zastúpenie. Po získaní nezávislosti v roku 1947 sa zvýšil záujem o filozofický realizmus a neorealizmus (G. E. Moore, B. Russell), novopozitivismus (A. Ayer), Kantovu filozofiu, nemecký a francúzsky existencializmus (M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sartre, A. Camus). V posledných desaťročiach sa veľmi rozšírilo poznanie marxizmu-leninizmu, avšak nie na vysokých školách, kde sa dialektický a historický materializmus nedostali do učebných osnov, ale medzi staršími študentmi, ľavicovoorientovanou inteligenciou a politickými pracovníkmi. Veľkú úlohu tu zohrali knihy týkajúce sa marxistickej filozofie a sociológie, ktoré sa dostávajú do Indie zo ZSSR a sú cenovo prístupné aj pre finančne slabšie vrstvy. Podľa očitého svedka tri zväzky Marxovho Kapitálu v New Delhi je možno kúpiť 12-krát lacnejšie než v New Yorku. Ukazuje sa, že India bude musieť zásadne prehodnotiť vlastné tradičné učenia i európsko-americké filozofické smery hlavne preto, že potrebuje riešiť dôležité sociálne a politické otázky ako jedna z najľudnatejších krajín zemegule.

Je priamo zarážajúce, aký je malý záujem medzi veľkou časťou indických filozofov o súčasné vedecké poznatky a výdobytky. Dale Riepe, americký marxistický filozof, ktorý medziiným študoval na Moskovskej štátnej univerzite, vysvetľuje túto črtu na príklade svetoznámeho filozofa a politického činiteľa Sarvepallího Radhakriššana (1888—1973). Radhakrišnan neveril, že medzi jednotlivými vedami, napr. biológiou a filozofiou existujú vzájomné a plodné vzťahy. Pre neho veda bola „čertovským nástrojom“, lebo ju do Indie priniesol kapitalizmus a imperializmus.

Aj k potrebe všimnúť si sociálne problémy sa súčasní indickí filozofi doštávajú len ťažko. Medzi takých počítame D. M. Dattu (1898—). Poznal dobre klasické indické učenia a ako odborník na gnozeológiu sa postupne pripravoval k názorom, ktoré sú pre nás celkom samozrejmé, ale nevyplývajú z tra-

d'čnej indickej filozofie: „Filozofia nie je ničím, ak nie je objektívna. Filozofia, ak je racionálna, snaží sa o formulovanie takých názorov, ktoré budú prijateľné pre všetky rozumné bytosti... Preto filozofia nie je hrou jedného človeka, je to spoločenská záležitosť, nie je to monológ, ale rozhovor. Preto nie je možné poprieť, že filozofia má vzťah k objektívnej skutočnosti.“ Datta sa pokladá za filozofického realistu.

Z filozofického realizmu vychádzal významný predstaviteľ súčasného indického marxistického myslenia Debiprasad Čattopadhaj (1918—). Je najdôležitejším znalcom indického materializmu, jeho práce sa prekladajú v socialistických krajinách. Nadviazal na štúdium známej Madhavovej zbierky *Sarvadarśanasangraha* (Zhrnutie všetkých systémov) zo 14. stor. a na základe metodológie vypracovanej G. Thomsonom, známym marxistom a autorom významných diel o gréckych dejinách a kultúre, a predovšetkým J. Needhamom, historikom starej čínskej vedy, sa snažil charakterizovať indický filozofický materializmus a starú indickú vedu. V monografii *Lokajáta: A Study in Ancient Indian Materialism* (1959) dokazuje, že prvotný vedecký názor na svet sa v Indii zakladal na premise deha-vada, podľa ktorej ľudské „ja“ je hmotné a v našom svete niet nič nadprirodzeného. Dokonca tvrdí, že prvotná védská literatúra (začala vznikať asi v 12. stor. pred n. l.) je prejavom lokajátskeho chápania sveta a je v nej málo transcendentného. Vyvracia doterajšie idealistické názory, ktoré hlásali, že lokajáta bola forma hedonistickej etiky. Vidí ju však, podobne ako Needham, ako určité praktiky starých čínskych taoistov ako kultovú praktiku istých siekt, napr. tantristickej, ako špecifický výraz magického svetonázoru provotnopospolnej spoločnosti. V nej, veľmi dôležitej monografii *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy* (1976), preloženej do ruštiny (1981) Čattopadhaj prešiel úplne na marxistické pozície. V tejto knihe autor ukazuje na význam prakriti-vada (učenia o prírode) a pradhana-vada (učenia o hmote) ako o rozvinutom systéme filozofických názorov. Nejde len o prosté konštatovanie materialistického charakteru lokajáty, ako v predchádzajúcej knihe, ale o zaradenie jej myšlienkového potenciálu do filozofického vývinu na pozadí vzájomného súperenia idealistických a materialistických tendencií. Lokajáta bola najdôležitejšou materialistickou filozofiou v Indii, kriticky zameranou voči početným idealistickým smerom a ich najdôležitejším koncepciám, napr. karme (doslovne činu), presvedčeniu, podľa ktorého sa ľudskej bytosti dostáva taký údel, ktorý si zaslúžila na základe svojich skutkov [dobrých alebo zlých] v minulých inkarnáciách [samsára]. Čattopadhaj ukazuje aj pozitívne stránky jednotlivých idealistických trendov v indickej filozofii, ale ani podľa S. G. Sardesaja, významného činiteľa indického národnoslobodzovacieho a komunistickeho hnutia, ani podľa sovietskeho filozofa a prekladateľa N. P. Anikejeva, nepoukázal na ne dôsledne: príliš sa zameriaval na ich kritiku a pritom zabudol, že k tradíciám a kultúrnemu či myšlienkovému dedičstvu vlastného národa alebo ľudstva treba mať čo najpozornejší a najspravodlivejší vzťah či prístup.

Táto druhá analyzovaná Čattopadhajová kniha bola napísaná v zápale polemiky. Príliš veľa sa v Indii filozofovalo a stále filozofuje z idealistických pozícií. Je to vidieť v etike. Zdôrazňujú sa jej väzby s náboženstvom, s hinduizmom, s karmou. Obhajuje sa kastový systém, jedna z foriem nespravodlivého, neprirodzeného a neľudského delenia na vzájomne sa vylučujúce a diskriminujúce skupiny ľudí, hoci kastový systém zavrhol ústava Indickej

republiky. Stará indická filozofia mala síce spoločenské zameranie, ale spoločenská a politická filozofia sa nikdy nevyvinula do takej miery ako v Grécku alebo v Číne. Indov nezaujímalá otázka štátnej formy alebo správy, fungovania a kontroly, ale jedine: ako si majú udržať moc panujúce dynastie. Preto najdôležitejšou prácou ranej spoločenskej filozofie bola Kautiljova Arthaśāstra (asi r. 200), ktorá v niektorých ohľadoch pripomína povestné dielo Macchiavelliho. Indická etika súčasnosti sa týka obyčajne vyšších kást, je obyčajne transcendentne orientovaná a tvorí sa zo zmesi európskych buržoázných a indických idealistických koncepcií. To platí aj o spoločenskej etike a najlepšie práce píšú spravidla nefilozofi, obyčajne marxisticky orientovaní spisovatelia alebo aspoň spoločensky a politicky angažovaní ako Mulk Rádž Anand (1905—).

II

Tradičná čínska filozofia bola dosť iná než indická a v niečom až protichodná. Bola produktom „čínskej mysle“ a pre ňu bolo typické: dôraz na konkrétnosť, zvláštnosť a až na isté výnimky nevšímavosť k abstraktnému mysleniu a ku kategórii všeobecného, konzervativizmus a tým aj vyzdvihovanie všetkého starého a klasického, úsilie prispôbiť každé cudzie filozofické učenie (ako budhizmus) na vlastnú mieru, podčiarkovanie praktických, utilitárnych stránok ľudského života, antropocentrických postojov v etickej oblasti (individuálnej i spoločenskej), nezaujem o gnozeológiu, ontológiu, metafyziku, o mytológiu a posmrtný život.

Z jednotlivých škôl domácich či v minulosti zdomácnelých najväčší vplyv mal a stále má konfucianizmus, aj keď nie v ČLR. Na konci minulého a v prvej polovici nášho storočia istá časť inteligencie kladla nádeje do budhizmu, najmä do školy Jógáčára (Čistého vedomia). Zo subjektívneho idealizmu tejto školy, cez filozofický realizmus sa k marxizmu-leninizmu prepracoval Čchu Čchiou-paj (1899—1935), jeden z vedúcich činiteľov KS Číny, internacionalista, ktorého zavraždili kuomintanci. Veľké množstva mladých Číňanov malo možnosť študovať v prvej polovici nášho storočia v USA, v Anglicku, v Nemecku, vo Francúzsku a v ZSSR. Určitá časť nadviazala na vplyvné filozofické učenia a po príchode do Číny alebo počas pobytu v cudzine sa mnohí z nich venovali propagácii týchto učení, prípadne sa snažili ich použiť pri vytváraní vlastných myšlienkových systémov. Jeden z najdôležitejších činiteľov hnutia za novú kultúru Chu Š' (1891—1962), ako žiak J. Deweya, vynaložil veľa úsilia, aby filozofický pragmatizmus vo vedeckej, pedagogickej i politickej praxi presadil do rodnej Číny. Čínski pragmatici sa snažili transplantovať Deweyov inštrumentalizmus do svojej krajiny bez nevyhnutných úprav, čo sa, samozrejme, nepodarilo. Ich program „úplnej westernizácie“ skončil nezdarom.

Skoro všetci ostatní filozofi sa usilovali o niečo iné, obyčajne o symbiózu adekvátne blízkych prvkov zo západných a orientálnych filozofií, alebo o určité adaptácie, napr. konfucianizmu alebo budhizmu v novej politickej, ekonomickej a kultúrnej situácii, ktorá nastala v Číne po páde cisárstva (1911), začiatkom hnutia za novú kultúru (1917—1919) a po založení ČLR (1949).

Pravdepodobne najtalentovanejší čínsky filozof nášho storočia Feng Jou-lan (1895—) prekonal cestu od neokonfuciánskeho filozofa Ču Siho (1130—1200), k Bergsonovi, Deweyovi, Russellovi, aby po prekonaní cesty sa vrátil k pôvodným prameňom. Jeho filozofický systém, ktorým po prvý a posledný raz vystú-

pil na prelome tridsiatych a v priebehu štyridsiatych rokov, má za základ neokonfuciánsku filozofiu sungského obdobia a obyčajne sa tvrdí, že bol ovplyvnený pozitivizmom. Pri pozornejšom skúmaní sa však ukazuje, že Feng Jou-lan má z európskych myšlienkových smerov najbližšie k intuicionistickej koncepcii života Henriho Bergsona, a v jeho originálnom príspevku do novej čínskej filozofie nájdeme len málo mimo týchto dvoch učení, hoci mal dobré filozofické školenie a poznal európsku filozofiu od Platóna až po Viedenský krúžok. Majúc na mysli Konfuciove slová z úplne posledných viet z knihy *Lun-jü* (Rozhovory a výroky) podľa ktorých ten „kto nepozná ľudský údel (ming) sa nemôže pokladať za ušľachtilého človeka; ten, kto nepozná zásady morálneho správania (li) nemôže obstať ako charakterný človek; a ten kto nepozná význam slov (jen), nebude sa môcť porozumieť s inými“, rozhodol sa napísať rad spisov, v ktorých by na základe čínskej i európskej filozofickej skúsenosti zobecnil gnozeologicko-ontologické, etické a lingvisticko-logické princípy zodpovedajúce jeho filozofickej orientácii. Prvý spis a zároveň aj jeho filozofický systém sa nazýva *Sin li-süe* (Nový neo-konfucianizmus). Bol napísaný a vytvorený v čase exodu čínskej vlasteneckej inteligencie za vojny proti Japoncom na rôznych miestach pripomínajúcich autorovi slávne stránky čínskej filozofie, bez základných príručiek a textov, ale zato v prítomnosti mnohých významných osobností vtedajšej kultúrnej histórie. Bol skôr výsledkom intuície ako dlhého bádania, veľkého množstva predtým nadobudnutých znalostí a skúseností než bezprostredného štúdia. Sú dva základné princípy, ktoré vytvárajú a riadia štruktúru makro- i mikrokozmu: jeden z nich je li, prakticky nepreložiteľné slovo, ktoré v jeho systéme znamená niečo, čo z vecí, javov a zo všetkého, čo je v nás a okolo nás, robí to, čím sme alebo oni (či ony) sú. Je to niečo podobné ako bergsonovské „le moi profond“. Avšak namiesto „životného elánu“, ktorý je u Bergsona domyslením práve spomenutej premisy, Feng hovorí o čchi. Kým li je ideálny princíp, čchi je princíp reálny, pomocou neho sa všetko, čo je v nás a okolo nás realizuje. Hlavnou úlohou filozofie je ukázať cestu k morálno-intelektuálnemu sebazdokonaleniu. Ideálom človeka má byť úsilie stať sa mudrcom. Potencionálne je podobná cesta otvorená každému ľudskému individu. Mudrc je viac než vysoko morálny človek alebo svätec, lebo chápe pravdivý zmysel existencie človeka, ľudstva a vesmíru.

Liang Šu-ming (1893—), posledný konfuciánec, ako ho nazval jeden americký sinológ, je posledným pozoruhodným konfuciánskym filozofom v ČĽR, ale nie inde na svete. Ako dieťa nečítal a nememoroval konfuciánskych klasikov, ako to bolo v tom čase zvykom; jeho prvý šlabikár obsahoval najdôležitejšie údaje o zemepise sveta. Ako keby sa v ňom a aj v jeho otcovi prebudilo vyše 700-ročné cítenie, že patria aj k inému nielen čínskemu svetu. Liang je totiž potomkom Kublajchána (1215—1294), prvého a najväčšieho mongolského vládcu, ktorý sedel na čínskom tróne. Ani ako stredoškolský študent sa nezaujímal o konfucianizmus, ale o budhizmus školy Jógáčára, podobne ako mnohí iní Číňania v jeho dobe. Skôr než prišiel ku konfucianizmu zoznámil sa s Bergsonom a bol ním nadšený, čítal Schopenhauera a Nietzscheho. Vo svojom hlavnom filozofickom diele *Tung-si wen chua ti čchi če-süe* (Východné a západné kultúry a ich filozofie) vyšiel z analýzy kultúry ako základného fenoménu štruktúry súčasného sveta a jedinej platformy, z ktorej treba vychádzať pri zmene a reforme budúceho sveta. Dôraz kládol na duchovné hod-

noty. K materiálnej kultúre sa staval obyčajne negatívne, lebo ju spojoval s európskou kultúrou postavenou predovšetkým na uspokojovaní potrieb materiálneho života. V čínskej kultúre sa uspokojovali väčšími duchovnými potrebami a charakterizovala ju snaha o rovnováhu, harmonickosť medzi materiálными a duchovnými hodnotami. Indická kultúra sa dostala na tretí stupeň vývinu: tam ľudia chápu, že svet je ilúzia a hľadajú cesty ku konečnému nebytíu a k nirváne. Lianga neuspokojila ani západná, ani indická kultúra. Budúcnosť sveta vidí v „renesancii“ čínskej kultúry na celom svete. Zopakuje sa tak, ale v ďaleko väčšej miere, obdoba renesancie gréckej kultúry v Európe v 15. a 16. storočí. „Biedu filozofie“ nášho veku môže podľa Liang Šu-minga odstrániť iba „filozofia života“ predstavovaná Bergsonom a Euckenom, zdôrazňujúca intuíciu, emócie, tvorivý vývin v spojení s konfuciánskou filozofiou Wang Jang-mingovej (1472—1528) intuitívnej verzie.

Filozoficky hlbší než Liang Šu-ming dokázal byť Siung Š'-li (1885—1968). Nadviazal na podobné authority (Wang Jang-ming a Bergson), ale v knihe *Sin wej-š'un* [O novom čistom vedomí], nevytvoril modernú variáciu Jógáčáry, ale novú formu súčasného konfucianizmu. Siung Š'-li bol viac než iní čínski filozofi synkretikom budhizmu, neotaoizmu a neokonfucianizmu. To nie je v Číne nič zvláštne. V Číne na rozdiel od Indie sa obyčajne, hoci nie vždy, tvrdilo, že jednotlivé učenia, aspoň tie domáce, rôznymi pojmami a v rôznych štylistických variáciách, učia to isté. Jeho myšlienka neustálej transformácie (cheng čuan) pripomína Bergsonov tvorivý vývin, životný princíp (šeng i) Bergsonov „élan vital“, hoci obidve sú zároveň hlboko čínske. Jeden z hlavných pojmov budhistickej filozofie tathatá (absolútne, prapôvodná realita a pod.) je u Siunga totožná s neotaoistickým pojmom pen tchi (pôvodná myseľ). Aj naša myseľ, aj substancia, aj absolútne v nás alebo okolo nás, všetka vesmírna skutočnosť je v procese neustálej zmeny a kreatívneho vývoja. Keďže podľa Wang Jang-minga pôvodná myseľ je totožná s ľudskosťou (žen) a so spravnosťou (i), s morálnymi povinnosťami voči iným, je aj Siungovo učenie predovšetkým etické. V tom je blízke ostatným idealisticky orientovaným čínskym myšlienkovým sústavám.

Budhistickí filozofi nášho storočia v Číne a v Hong-kongu nevytvorili nič nové, len vydávali, prekladali či komentovali učenie Jógáčáry, prípadne niektoré iné. Niektorí sa v poslednom čase snažia o štúdium vzťahu čínskeho budhizmu a poézie alebo maliarstva. Toto je sľubné pole bádania.

Dôležité miesto v rokoch dvadsiatych až štyridsiatych zaujala činnosť marxistických filozofov. Treba ju však vidieť v dobových súvislostiach. Čínski marxisti sa v tých rokoch viac zameriavali na politicko-propagačno-organizačnú prácu v národnoslobodzovacom boji než hlbšími a teoreticky náročnými problémami. Okrem toho sa dá povedať, že boli len slabšie oboznámení s vlastnými dielami klasikov marxizmu-leninizmu a svoje znalosti preberali z populárnych učebníc, propagandistických brožúr alebo článkov. Ak sa nejaké významné výsledky dosiahli, tak to bolo v oblasti histórie čínskej filozofie. Na tomto poli vynikol najmä Chou Waj-lu (1896—), jeden z aktívnych členov spoločnosti Kultúra Číny a ZSSR (1940—1947) a hlavný redaktor rovnomeného časopisu tejto spoločnosti Čung-Su wen-chua. Vo svojich prácach bral do úvahy špecifiku vývinu čínskej spoločnosti, marxistické princípy metodológie a metodiky historicko-filozofického výskumu, väčšiu zložitosť a protirečivosť vo vývine filozofického a spoločensko-politického myslenia než vo

vývine prírody a spoločnosti, princípy marxistického historizmu ako výrazu objektívneho obsahu celého historického procesu s jeho genetickými koreňmi, kontaktoými vzťahmi a zmenami ktorými prechádzal, bez zdôrazňovania, ba dokonca hyperbolizácie jeho jednotlivých stránok, napr. triednej, ako sa v Číne často robilo. Medzi Chou Waj-luove zásluhy patrí objavenie významu niekoľkých filozofov materialistickej orientácie na rozhraní čínskeho stredoveku a novoveku, napr. Wang Fu-č'a, Ku Jen-wua, Taj Čena a iných v knihe *Čung kuo fin-taj s'-siang süe-šuo š'* (*Dejiny čínskeho myslenia v novoveku*) z roku 1947. V tejto súvislosti treba spomenúť Kuo Mo-ža (1892—1978), u nás známejšieho ako spisovateľa, ktorý má veľké zásluhy o uvádzanie marxizmu do Číny a o aplikáciu marxistickej metodológie v historickej vede, hoci menej už v dejinách čínskej filozofie, kde sa dopúšťal chýb, lebo nedoceňoval dôležitosť historizmu a podliehal vlastným apriorne vykonštruovaným schémam, najčastejšie v oblasti starej filozofie.

Filozofiou obdobia ČER sa v týchto poznámkach nebudeme zaoberať, lebo o nej sa u nás neraz písalo.

III

Japonsko, podobne ako Čína v tradičnom období vývinu myslenia, nemalo slovo pre filozofiu. Termín tecugaku (náuka o múdrosti) je novotvar a vznikol okolo r. 1877. Ku koncu storočia ho do svojej slovnéj zásoby prebrali Číňania. To však neznamená, že by filozofia v Japonsku alebo v Číne nebola, skrývala sa len pod inými názvami. Je ďaleko viac spoločného medzi japonskou a čínskou než medzi japonskou a indickou filozofiou. Spôsobili to vzájomné styky a podobnosti v spoločenskej a ekonomickej štruktúre. Hodne je však aj odlišného hlavne preto, lebo do istej miery bol v oboch krajinách rozdielny vzťah individua k rodine, spoločnosti a k cisárovi, k možnosti dynastických zmien, k jednotlivým filozofickým učeniam, k historiografii, k militarizmu a k nacionalizmu.

V čase revolúcie Mejdži (1868), keď sa Japonsko rozhodlo pre celkovú „europeizáciu“, a krátko po nej, filozofický svet v Japonsku charakterizovalo úsilie po úplnej modernizácii, ktorá vo filozofickej oblasti mala znamenať „westernizáciu“. Netrvalo však dlho a veľmi rýchlo, ešte koncom storočia sa pristúpilo k znovuoživeniu tradičných filozofických učení, najmä v etickej oblasti. Nišimura Šigeki (1828—1902) zavrhol európske etické systémy ako veľmi abstraktné a nevhodné pre Japoncov, ktorí údajne potrebujú strohú a prísnu morálku. Roku 1890 dekrét cisára Mejdži vyhlásil seba a tzv. národné hodnoty za ústredný bod a za najvyššiu normu japonskej morálky. Inoue Tecudžiró (1855—1944) vytvoril etické zásady, ktoré brali do úvahy charakteristické premisy „japonskej štátnosti“: nemennosť štátnej štruktúry, totožnosť lojality voči vládcovi a japonskému nacionalizmu, vieru v božský pôvod cisárskej rodiny, uctievanie predkov a silnú rodinnú spolupatričnosť.

Všeobecné prebudenie japonského nacionalizmu koncom minulého storočia neznamenalo koniec štúdia či rozvíjania zahraničných myšlienkových systémov. Najväčšej pozornosti sa tešili pragmatizmus a novokantovstvo. O pragmatizmus sa Japonci zaujímali v období myšlienkového a politickej liberalizácie po prvej svetovej vojne (Dewey, James, F. C. S. Schiller), o novokantovstvo ešte skôr, na začiatku éry Tajšó (1912). Oboje významné nemecké školy,

bádanská i marburská, mali v Japonsku viac popularity než v Nemecku a Win-
delbandova práca *Einleitung in die Philosophie* sa používala v Japonsku ako
najdôležitejšia učebnica filozofie pre študentov predvojnovnej i povojnovnej gene-
rácie. Značná bola v Japonsku Bergsonova i Heideggerova popularita.

Najvýznamnejším japonským filozofom nášho storočia bol Nišida Kitaró
(1870—1945). Jeho filozofia sa nazýva bašo no ronri (logika priestoru či poľa).
Na základe analýzy jeho prác sa zdá, že najbližší mu bol H. Rickert, operujúci
„vedomím vôbec“ a „vedomím bytia“, ktoré približne zodpovedajú Nišidovmu
„sebauvedomeniu univerzálneho“ a „absolútnej ničote“. „Absolútna ničota“
neznamená negáciu bytia, ale niečo podobné ako negovanie istej časti bytia
neznamenajúce jeho neexistenciu, ale existenciu istým spôsobom determino-
vanú, napr. v čínskom taoizme alebo budhizme. U Nišidu je touto determinan-
tou absolútna slobodná vôľa. V tridsiatych a štyridsiatych rokoch Nišidov
spolupracovník a nástupca Tanabe Hadžime (1885—1962) „upravil“ Nišidovu
teóriu tak, že prišiel s „logikou (japonského) národa“. Absolútnom alebo ab-
solútnym bytím sa stal národ. Po porážke roku 1945 sa Tanabe obrátil ku
kresťanstvu a budhizmu a propagoval kresťanskú lásku a budhistické chápanie
ničoty ako prostriedky záchrany ľudstva v atómovom veku súčasnosti.

O propagáciu marxistického učenia sa v medzivojnových rokoch zaslúžilo
niekoľko vplyvných filozofov, prípadne kultúrno-politických pracovníkov, naj-
mä Kawakami Hadžime (1879—1946) a Miki Kijoši (1897—1945). Kým Kawa-
kamiho viac zaujímali ekonomické otázky, Miki urobil veľa pre sprístupnenie
marxistickej filozofie, vysoko ju hodnotil, hoci jeho vlastné štúdie sú skôr
rozpracovaním niektorých problémov existenciálnej antropológie. V pokuse
spojiť existencializmus s marxizmom predbehol Sartra o tri desaťročia.

Medzi rokmi 1935 až 1945 panovalo v Japonsku „nové barbarstvo“, nebolo
tam miesto pre filozofiu, ktorá by neuznávala „Veľký Východ“, japonskú
„duševnú energiu“, militarizmus a vojnu ako nevyhnutné východisko.

Konca druhej svetovej vojny sa nedožili najvynikajúcejší japonskí filozofi
Nišida a Miki. Miki zomrel vo väzení, keď predtým pomohol z neho utiecť
komunistovi a spisovateľovi Takakurovi Teruovi. Vákuum, ktoré sa nevyhnutne
vytvorilo po umlčaní skompromitovaných filozofov, vyplnili existencialisti
a marxisti. V móde začal byť Sartrov a koncom päťdesiatych rokov Marcelov
existencializmus.

Marxistickí filozofi zanechali v dejinách japonského myslenia po druhej
svetovej vojne silnejšie stopy. Širokú popularitu, ktorej sa učenie marxizmu-le-
ninizmu tešilo, spôsobila nielen jeho vedecká závažnosť, ale aj zásluhy mar-
xistov v boji proti militaristickému režimu, jeho revolučnosť, v ktorej videli
v Japonsku jedinú záruku, že sa urobí poriadok v Augiášovom chlieve povoj-
novnej skutočnosti. Roku 1947 sa vytvorila Asociácia demokratických vedcov
a v jej rámci sa nielen propagovalo marxistické učenie, ale vyvíjala sa čino-
rodá práca, výsledkom ktorej bol rad štúdií a monografií, napr. *Dialektický
materializmus* (Mori Kojči) alebo *Japonskí materialisti* (Sajgusa Hiroto).

Inak sú v súčasnom Japonsku zastúpené prakticky všetky povojnové alebo
aspoň pomerne nové filozofické smery [angloamerické myslenie konca minu-
lého a nášho storočia, Viedenský krúžok, fenomenológia, filozofia vedy a iné].
V poslednom čase sa v Japonsku začala rozvíjať „porovnávacia filozofia“ v kto-
rej najväčšími vynikol Nakamura Hadžime najmä rozsiahlou prácou *The Ways of
Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (1964).

Z ostatných krajín sa len stručne zmienime o dvoch, ktoré kedysi boli aspoň čiastočne vo sfére pôsobenia indickej filozofie: o Pakistane a Barme. Do určitej miery je situácia v týchto dvoch štátnych útvaroch podobná ako vo väčšine ostatných ázijských krajín. Všetky prešli dlhým obdobím národnoslobodzovacích bojov, ich filozofické systémy obyčajne nadväzovali na domáce štruktúry a obohacovali sa podnetmi z myšlienkového sveta európskeho kultúrneho okruhu. Niekde bol a je filozofický svet živší, inde je príliš kontrolovaný štátnou mocou alebo náboženskými inštitúciami. Podľa „duchovného otca“ Pákistanu Muhammada Ikbála (1877—1938) sa filozofia „musí opierať o kľúčové postavenie náboženstva“. Pod náboženstvom myslel islám a zmienené filozofické učenia, na ktorých sa snažil vytvoriť vlastný systém, boli tieto: súfistický mysticismus perzského básnika Džaláluddína Rúmiho (1207—1273), Leibnizov pluralistický monadologizmus a niektoré adaptované myšlienky z Nietzscheho. Po druhej svetovej vojne sa objavili určité pochybnosti, či je možné riešiť súčasné ekonomicko-politické problémy z hľadiska islámu. Niektorí filozofi sa obracali k logickému pozitivizmu a k existencijalizmu. Na rozdiel od Indie sa v Pákistane skoro nič nevie o marxistickej filozofii, hoci marxizmus je tam známy ako ekonomické učenie.

Barma má veľké myšlienkové zázemie ako krajina budhizmu. Generál Ne Win, ktorý prebral moc v krajine roku 1962, sa rozhodol pre „filozofiu Barmskej strany socialistického programu“ nadväzujúcu jednak na základné princípy Abhidharmy (filozofickej časti pálijského budhistického kánonu), na tzv. koncepciu troch svetov: materiálneho, živočíšneho a fenomenálneho, ale aj na určité poznatky historického materializmu, napr. úlohy výrobných síl a výrobných vzťahov v spoločensko-ekonomickom vývine, existenciu piatich základných spoločensko-ekonomických formácií a rozhodného prínosu pracujúcich mas do dejinného procesu. Táto filozofia zatiaľ však nenašla hlbších interpretov.

*

V krátkom prehľade sme nemohli ani len stručne poukázať na filozofickú fyziognómiu ostatných ázijských krajín: inak by sa tento článok stal suchým výpočtom mien, -izmov a problémov. Okrem toho hodne otázok spojených so súčasným filozofickým či ideologickým vývinom týchto krajín je neobjasnených a nepreskúmaných. Domnievame sa, že europocentrizmus vo filozofii, tak ako aj v iných formách spoločenského vedomia, je vedecky prekonaný aspoň od Manifestu komunistickej strany Marxa a Engelsa, a je správne, aby sme plodom duchovnej činnosti jednotlivých národov, aj keď geograficky vzdialených, venovali adekvátnu pozornosť.

LITERATÚRA

1. RIEPE, D. (Ed.): Asian Philosophy Today. London—New York—Paris, Gordon and Breach 1981.
2. CHATTOPADHYAYA, D.: What is Living and What is Dead in Indian Philosophy. New Delhi, People's Publishing House 1976.

3. BUROV, V. G.: Sovremennaja kitajskaja filosofija. Moskva, Nauka 1980.
4. ALITTO, G. S.: The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Dilemma of Modernity. Berkeley—Los Angeles—London, University of California Press 1979.
5. BRIÈRE, O.: Fifty Years of Chinese Philosophy. 1898—1948. New York—Washington, Praeger 1956.
6. NISHIDA, K.: Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays. Tokyo. Maruzen 1958.
7. SOLOVJEV, N. P.: MICHALJEV, A. A.: Filosofskije vzgljady Miki Kijosi i obščestvennaja mysľ v Japonii v konce 20-ch -načale 30-ch godov. Moskva, Nauka 1975.
8. NAKAMURA, H.: Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu, The University Press of Hawai 1978.
9. STEPANJANC, M. T.: Filosofija i sociologija v Pakistane. Moskva, Nauka 1967.
10. KAUFMAN, A. S.: Birma: ideologija i politika. Moskva, Nauka 1973.