

O POTŘEBĚ STUDIA VÝCHODNÍCH FILOSOFIÍ

EGON BONDY, Praha

Chápu tento příspěvek spíše jako esej než jako přísně vědeckou studii, už proto, že nejsem pedagogem. Kromě toho zevrubná vědecká analýza problému by patrně musela být daleko obsáhlejší, m.j. i co do rozsahu stránek. Nadto problém studia východních filosofii je otázkou u nás dosud prakticky zcela nediskutovanou a podle mého názoru potřebuje určité „uvedení“ na veřejnost, čemuž esejistická forma, která je otevřená polemické odezvě, vyhovuje možná lépe než studie, která by se obracela jen k úzkému kruhu specialistů. Pro přísně vědeckou práci na dané téma by bylo záhodno shrnout např. aspoň základní data o stavu studií východních filosofii v zahraničí, o zkušenostech s výukou na universitách, o základních edicích, o fungujících pracovních týmech, mezinárodních časopisech specialisovaných v oboru, o problematice současné překladové literatury i o problémech překladů z východních jazyků vůbec, stejně jako o situaci u nás a o jejím perspektivním řešení. To vše přesahuje nejen moji vlastní kompetenci, ale i možnosti jednoho článku. Odborníci sami uvedené otázky znají a jednotlivé aspekty problému mohou diskutovat na odborné půdě. Pro širší veřejnost, již tu rozumím v prvé řadě studenty a absolventy humanitních a přírodovědních oborů našich vysokých škol, je podle mého názoru potřeba přiblížit problematiku globálně a zasadit ji do širšího kontextu.

Filosofové s určitým překvapením zaznamenávají v posledních asi dvaceti letech poměrně pozoruhodný a nečekaný jev, že zájem o filosofii a o filosofování jako takové (což svým způsobem je i není totéž) dosti zřetelně stoupá jak v mladé intelektuální generaci, tak v širších kruzích vzdělané veřejnosti, zejména mezi přírodovědecky orientovanými intelektuály. Dějiny znají období, kdy filosofie byla div ne konzumní zboží (jistě ne vždy ke svému prospěchu), a to bylo již v klasickém Řecku, v hellenismu, v renesanci XV. století nebo za osvícení (na Východě pak to bylo zajisté v Indii v období pozdně upanišádovém a raně buddhistickém, stejně jako v Číně v období Válčících států nebo zhruba v době po průniku buddhismu či za dynastie Sung) a to vždy signalizuje nějaké změny ve společenském klimatu. V současné době přichází oživení spontánního zájmu o filosofii po dlouhém období, kdy evropská filosofie nebyla zrovna v podmínkách nějakého impozantního rozkvětu a nějaké zvláštní hloubky, kdy se naopak mluvilo zcela vážně i na filosofických kongresech o zániku filosofie, resp. její dalekosáhlé redukci na v podstatě jakousi pomocnou vědní disciplinu, jejímž předmětem je maximálně cosi jako analýza jazyka a třídění dat „skutečných věd“. Toto stanovisko, nejvehementnější proklamované v různých školách logického pozitivismu, kulminovalo (po dlouhém období skutečného ústupu

filosofie „ze slávy“) v meziválečném období a drží se houževnatě dosud na universitách anglické jazykové oblasti. Nemohu ani na tomto místě nevzpomenout Heideggerových zásluh na reanimaci evropské filosofie.

Důvodů, které vedou k novému zájmu o filosofii, je nepochybně celá řada, počínaje prohloubenou existenciální nejistotou, zhroucením určitých tradičních perspektivních světonázorových koncepcí, ztrátou jistot ontologického zakotvení lidské civilizace vůbec, atd., ale snad zejména to je stále naléhavěji se prosazující potřeba interpretovat výsledky moderních přírodních věd. Ukazuje se totiž, že tyto výsledky nestačí pouze registrovat, že je potřeba je také interpretovat, že sama data, jež nám poskytuje vědecké poznání, neznamenají ještě sama o sobě skutečné rozšíření našeho poznání, že člověku je jaksi vlastní potřeba hledat obecné závěry a žít a pracovat s pocitem „pevné půdy pod nohama“, jakkoli je jasné, že si tuto pevnou půdu musí vytvářet neustále znova v postupné aproximaci ke stále nedosahovanému cíli. Zdá se, že čas od času musí kulturní lidstvo vytvářet určité obecné modely, které rámcově mohou sloužit jako východisko pro další práci řady generací — zdá se, že to je potřeba ne pouze existenciální, ale přímo požadavek „metodologický“. A v tomto okamžiku, v této situaci, se vždy znovu zákonitě dostává ke slovu filosofie.

Je možno snad donekonečna uvažovat — a plodně, nikoli jen školsky — o vymezení pojmu filosofie, o obsahu filosofie, o její specifické metodice, o jejím významu a užtku, atd., ale z historické zkušenosti je nepopíratelná její funkce jako určitého jednotícího výkladu různých oblastí lidské poznávací i praktické aktivity. Potřeba podobného jednotícího výkladu se zdá být „menschlich — allzumenschlich“, přičemž předností filosofické práce je, že filosofie přímo zásadně zdůrazňuje pluralitu názorů a nesnáší uniformitu, pod níž vzápětí hyne, na rozdíl od religíí vždy aspirujících na bezkonkurenční universalismus. (Sovětská verze marxismu-leninismu nebyla prvním případem, kdy filosofie zahynula na universalistické aspirace projevující se zcela anti-filosofickou intolerancí, jakkoli marxismus sám byl a zůstává otevřeným systémem). Prostě: filosofie má nezastupitelnou úlohu ve společenském i individuálním vědomí a tato úloha vystupuje do popředí vždy tehdy, když tradovaný obraz „přírodního“ i společenského světa již nevyhovuje změnám, jež na jedné straně přivozuje rozvoj vědeckého poznání, na druhé straně způsobuje proměna společenských podmínek. Obojí je pak charakteristické pro naši dobu neméně, než bylo pro renesanci a jiná výše zmíněná období, v nichž filosofie načas funkčním způsobem sehrávala ve společnosti zřetelně významnou úlohu a byla i předmětem relativně masového zájmu.

Pozorují-li v současném období spontánní vzrůst zájmu o filosofii (a filosofování), zjišťuji — nyní už ve specifickěji zúženém zorném úhlu — zvláště pozoruhodné stoupání zájmu o filosofie východní. Má to několik zdrojů a děje se tak v několika různých rovinách, což je velmi za-

jímavé a důležité a přibližuje nás tu už přímo k zadanému tématu. Co se „zdrojů“ týče, omezím se na dva: svět se rychle integruje do jednoho celku (po prvé od paleolitu, kdy předpokládáme značnou kulturní i antropologickou jednotu světové populace) a archaičnost evropocentrického stanoviska začíná být stále více uvědomována; současně alespoň letmá znalost — nebo domněnka, že tuto znalost mám — evropské filosofické tradice odvádí pozornost od evropské filosofie a jejích dějin jakožto něčeho „běžně známého“ (není to, bohužel, tak úplně pravda) k filosofiím „exotickým“, o jejichž bohatství lidé cosi tuší a chtěli by je poznat. Obojí se promítá v různých rovinách různě: ve zcela laické veřejnosti panují většinou, prostě řečeno, bludy o tom, co jsou východní filosofie; v kruzích tradičních evropských humanistických vzdělanců přežívá neustále komplex ne snad superiority (tady bych nechtěl evropským intelektuálům křivdit, i když, bohužel, i ta superiorita tu dosud často figuruje), ale představa či předsudky, že v případě východních filosofií jde prostě o něco „zcela jiného“, co je snad v některých ohledech zajímavé i užitečné, ale s evropskou filosofií nesouměřitelné; v oblasti současné přírodní vědy je pak naopak tendence orientovat se na východní filosofie jako na vhodnější „framework“ pro výsledky moderních exaktních věd. Ve všech třech případech je základní problém v nedostatečné obeznámenosti s východními filosofiemi a vyvstává před námi naprosto bezpodmínečný požadavek tuto obeznámenost zprostředkovat. Jakkoli tu půjde o proces, který bude trvat po několik generací, začít s touto prací je nutno bez odkladu, a to i u nás, nechceme-li se octnout na periferii dalšího myšlenkového proudění. Východní filosofie musejí přestat být „exotikem“; to je přirozený směr pohybu — a čím dříve, tím lépe. Potřeba začít včas je pak dána i tím, že výchova odborníků, kterých bude co nevidět třeba jako soli, je v tomto oboru mimořádně obtížná a náročná a vyžádá si relativně mnoho a mnoho času.

Musím uvést několik obecných, ale zásadních vět, které jsou pro daný problém preliminární. Jak známo, filosofie vznikla nezávisle a relativně synchronně (Jaspersova „osová doba!“) přibližně v 6. stol. před n.l. ve třech centrech: v Řecku, v Indii a v Číně. Už tento genetický polycentrismus (nadto v podstatě synchronní) ukazuje na to, že filosofie odpovídá obecně lidským potřebám, jež se začínají projevovat na určitém relativně analogickém historickém stupni. V Řecku a v Indii vzniká filosofie jako nový typ odpovědi na základní světonázorové otázky v situaci, kdy se zhroutil (nebo hroutil) dosavadní obraz světa, vyjádřený v systému polyteistické mytologie (která se pokoušela v posledním stádiu o nejzazší možnou sofistiku, jak vidíme nejlépe v Indii na tzv. brahmánských textech), v Číně se vynořuje filosofické myšlení v prostředí, v němž se pevný polyteistický systém nikdy ani nevybudoval a filosofie tu je konfrontována s ještě archaičtějšími koncepcemi, v podstatě animistickými. (Specifice čínského filosofického vývoje se musíme věnovat ještě zvlášť!) Ve všech třech případech je tu možno a nutno

opakovat ono okřídlené slovo „od mýtu k logu“. Co to znamená? Že ve všech třech případech mohl nastoupit na místo mytologického výkladu pouze výklad racionalistický — nějaký nově vytvořený mýtický systém by nebyl vyřešil nic, nebyl by přinesl odpověď, nebyl by podal žádné nové řešení. Filosofie ve *všech třech regionech* je dána jako *metoda racionálního uvažování a výkladu* — a zůstává této metodě věrná, i když se eventuálně časem z ní může stát ancilla theologiae leč dokonce i pak udržuje svoji distinkci od té-teré věrozvěsti právě svojí persistentní racionalizací (nebo i pseudoracionalizací) věroučných vět. Nejen metoda — racinolistická spekulace —, ale i cíl filosofie jsou ve všech třech oblastech světa stejné: rozumu odpovídající a rozumem vysvětlitelný obraz světa, takže není ponecháno skuliny pro mýtus. Je možno vidět v tom základní omezenost metody a cíle filosofie: je možno poukazovat na jednostrannost takto zakotveného poznání, na zhoubnou eliminaci vitálně důležitých složek lidské psychiky, na anti-humánní, nihilistický spodní tón vlastní všemu filosofickému myšlení, atd. atd. — to ale je jinou otázkou, k níž se ostatně ještě také vrátím: významné je z aspektu, který sledujeme, to, že filosofie je dána „qua philosophia“ ve zcela nám tradičním antickém pojetí i na Východě. I tam je filosofie programovou detabuizací všeho mýtického, je cílevědomou snahou vyložit svět rozumem, jehož analýze podléhá i kategorie božství a boha, pokud dokonce nejsou tyto kategorie racionální analýzou destruovány. Tato prostá, ale zásadně důležitá skutečnost je v Evropě přehlížena nejen v povědomí zcela laické veřejnosti. A přitom není nic snažšího, než přečíst si více-méně libovolný text z indické či čínské filosofie. Je ovšem povinností historiků východních filosofii, aby upozornili např. při překladu některého textu tzv. šesti bráhmanských systémů, *kdy*, t. j. *až jak pozdě* byly do dnešní podoby textu interpolovány pozdější hinduistické motivy, které dávají textu pro hinduistickou ortodoxii potřebný religiózní ráz. A tu se dostáváme opět k potřebě dokonalého vědeckého zvládnutí disciplíny „východní filosofie“, bez něhož bychom ztroskotali na prvním kroku.

Neboť jakkoli je filosofie západní a východní „geneticky“ jedna a tatáž, jsou v ní zajisté i významné rozdíly a výrazná specifika. Globálně by bylo možno říci, že evropská (původně řecká) filosofie je nesena „logickým ethosem“ s jeho nechutí připustit jakoukoli participaci jiných složek poznávacího procesu. Dokonce i empirické poznání platilo (a v podstatě platí dodnes!) v evropské filosofické tradici za nedostatečně hodnověrné, jaksi mimofilosofické a filosofie nedůstojné, v podstatě beznadějně vratké a nespolehlivé. Tím spíše pak jiné mimoracionální momenty jako víra a dokonce i intuice. Vůči víře se dokonce evropská filosofie vymezovala přímo kategoriálně — co je poznáním *víry*, není poznáním filosofie a vice versa. A intuici sice nemohla popřít a zapřít (je to nástroj bytostný pro všechny velké filosofy!), ale co možná nejvíce potlačit její vliv a zejména zpochybňovat spolehlivost

jejích výsledků. Není divu, že pak pozitivismus a scientismus mohly v novověké filosofii nakonec hrát až úlohu hrobaře filosofie samé. Oproti tomu ve východních filosofiích bylo od počátku daleko živější dialektické cítění, které vedlo k větší toleranci, eventuálně až k funkčnímu využívání mimoracionálních momentů poznávacího procesu a brzdilo jednostranné preferování logického kalkulu. Jak známo z nedávné minulosti, evropské pokusy o nalezení jakési „dialektické logiky“ plodily vždy cosi jako dvouhlavé tele, nepochybně právě proto, že akcent na jednoduchou dvojkovou logiku byl vždy podvědomě větší a spolehnutí se na neformalizovatelnou dialektiku daleko slabší, než aby zkoumání problému mohlo být opravdu heuristické. Dialektické cítění východních filosofických proudů je ovšem nejzřetelnější v Číně, kde v praxi ovládá filosofii všech škol, ale je evidentní i v Indii, a to nejen v buddhismu, ale už v nejstarší vrstvě a později dál ve filosofických systémech hinduistických. (V Indii ovšem vždy byla živá tendence preferovat suchý racionalismus, podobně jako třeba ve scholastice Evropy; nelze nepochybně pominout společný kulturní kořen řeckého a vědeckého etnika, ale nejlepší a nejplodnější díla indického filosofického myšlení, k nimž nepochybně patří napr. madhjánika, jsou zřetelně daleko hlouběji dialekticky založena než většina škol evropských.)

Rozdíl mezi „logicky orientovaným“ racionalismem evropským a „dialekticky orientovaným“ racionalismem východním je ovšem opravdu jen rozdílem mezi dvěma možnostmi téhož základního přístupu: racionálního. K jevově frapantnějším rozdílům se dostáváme tam, kde východní filosofie uvolňují prostor ke zcela mimoracionálním prostředkům poznání. Je to v první řadě kontemplace a meditace, klidný či extatický trans, psychofyzilogické praktiky, koncentrace vědomí až k vyprázdnění myšlenkových obsahů, bloumání (taoismus), estetické vytržení, sexuální aktivita a pod. Některé z těchto prostředků nám připadají filosoficky nelegitimní, ale u některých tušíme, ba chápeme, že skutečně mají gnoseologickou validitu. Jakýkoli může být však náš individuální postoj k těmto prostředkům — jež většinou evropské intelektuály odrazují či alespoň v nich budí vážnou nedůvěru, což považují za naprosto pochopitelné —, musíme prostě konstatovat, že východní filosofie jimi poznamenány jsou a že se tak posunují z našeho hlediska do polohy, kdy snadněji splývá rozdíl mezi filosofií a mystikou, zejména pro nás Evropany, ale v míře nikoli zanedbatelné i pro vzdělance v Indii a v Číně. To je nepochybně jeden z nejvýraznějších znaků východních filosofií a celé východní kulturní tradice. Indický či čínsky intelektuál, tím méně pak filosof, není nijak a priori šokován, že indická a čínská filosofie skutečně na široké ploše hraničí s mystikou a že je tu dána možnost v podstatě plynulého přechodu. Mystika je ostatně sama o sobě dost zvláštní a nakonec přes všechno úsilí evropských vědců jen vágně definovatelná záležitost. Jakkoli zvlášť z Evropy a z islámské oblasti známe případy vyhroceně monoteistické mystiky, zaměřující se na osob-

ního boha, je v základě mystického cítění, meditování a tzv. mystické zkušenosti vždy přítomná panteisující tendence. A tato tendence to je, která na Východě umožňuje ten živý kontakt s filosofií, až dokonce prolínání s filosofií. Neboť i zcela racionalisticky prováděná filosofická spekulace vede posléze k citlivému porozumění panteisujícím postojům. Obzvláště snadno vede k tomuto porozumění dialektika, o jejímž „domovském právu“ ve východních filosofiích jsem již hovořil. Při dialektické analýze např. ontologických problémů dospívají východní filosofie k určitému splývavému obrazu skutečnosti, kdy řád probíhajících procesů je spíše plynutím než řetězem diskrétních článků příčiny a účinku, kdy linearita se jaksi zavíjí v křivku (v nejprimitivnějším případě kruhovou, obvykle však v nekonečnou závitnici) a kdy obraz světa ztrácí ostrou hranatost kontradikcí a mění se ve vzájemně se prolínající polarity. Není pochyby, že tyto rysy východních filosofií, které i ve velmi z vulgarizované podobě, jakou poskytují různá Krišnovská hnutí atd. atp., zůstávají dosti zřetelně postřehnutelné, upoutávají pozornost západního člověka neméně než „exotické“ gnoseologické „praktiky“ a la jóga atd. Na rozdíl od jógy atd. jsou tu pak zájemci na správné stopě. A opět je úlohou odborníků zprostředkovat jim spolehlivou informovanost.

Existenciální stísněnost a hluboké etické znejistění západní tradice v nejméně posledních sto letech jsou silným impulzem k hledání nových řešení, ale patrně zdaleka nejvýznamněji působí pocit ztráty ontologického zakotvení, který se dnes, byť většinou v neartikulované podobě, zoufale zmocňuje západního člověka. Nejen že žije ve společnosti, jejímuž chodu a cíli přestal rozumět, nejen že žije v podmínkách, kdy v praxi přestaly být dodržovány jakékoli jiné normy než normy trestního zákonníku toho-kterého režimu, ale žije nyní dokonce ve vesmíru, jehož struktura, jak je poznávána v souhrnu *všech* exaktních věd, je zcela inkongurentní s obrazem světa jak evropského monoteismu, tak dokonce i „klasické“ vědy novověké s jejím v podstatě mlčky daným antropocentrismem. Tuto situaci pociťují dnes snad nejpalčivěji ti pracovníci přírodních věd, kteří si kladou otázky rámcového charakteru. Více-méně logicky se dostávají k úvaze, že krize, kterou zakoušíme, postihuje i samy kořeny evropské *filosofie* (pokud v nich dokonce do určité míry přímo netkví) a že evropská filosofická tradice není už dostačujícím základem pro výklad nově poznávaných skutečností. Valem se množí disidenti evropské tradice, od genetiků po nukleární fyziky, kteří hledají a zkoušejí možnosti využití východních filosofií a objevují v nich s úžasem kategorie a řešení, které nezná filosofie evropská a které vědcům připadají jako „šité na míru“ problematice, kterou se oni sami profesionálně zabývají ve vědách exaktních. Zdá se jim, že nic nestojí v cestě tomu, aby se tyto kategorie a tato řešení převzaly a aplikovaly v moderní vědě. Jeví se jim velice záhodno a současně značně snadné použít a využít aparátu východních filosofií k vyřešení kritické situace,

v níž jsme, a to buď vůbec nebo aspoň napolo v té-které vědní disciplíně. V tomto zaujetí se setkávají se zástupy entuziastů z řad laické veřejnosti, kteří bez jakékoli vědecké či filosofické přípravy a průpravy hlásají totéž. Nesmírná míra popularity východních nauk všeho druhu a přímo slepé důvěry v jejich aplikabilitu při řešení všech individuálních i společenských potíží zaplavila západní svět. Je to hmatatelný důkaz skutečné krizové situace naší tradice. Praktickým výsledkem ovšem je jen mohutná vlna neognostického synkretismu. Není na Západě první, je nejméně již třetí v pořadí — po hellenistické a renesanční — a je vždy průvodním jevem fundamentálních změn, a to nikterak primárně sociologických či ekonomických, nýbrž ještě podstatnějších. Gnose, jež má dnes své výslovné obhájce a hlasatele, a to i na nejvyšší úrovni a i u nás, však nikdy nepřinesla validní odpovědi a řešení. Gnostický synkretismus je opravdu jen příznakem krize a ne jejím překonáním. Nepochybně však je to apelativní situace, z níž je východiskem — k výsledku zatím neuhadnutelnému — pouze nová intensivní práce vědců a filosofů — a zajisté i pedagogů.

Nebudu chodit kolem horké kaše a řeknu rovnou, že tendence hledat nová moderní řešení tak, že se seznámíme s východními filosofiemi a použijeme jejich poznatků, oprávněná je. Aniž bych se chtěl jakkoli vyjadřovat prognosticky o dalším pohybu evropské filosofie, mohu s bezpečím poukázat aspoň na několik kategorií a několik koncepcí, které v oblasti východních filosofií musíme a také zcela určitě budeme v budoucnosti zkoumat se soustředěnou pozorností. Ale než přejdu přímo k nim, chci zdůraznit, že tyto kategorie a koncepce nelze chtít přejímat vytržené z kontextu, v němž byly vytvořeny, t.j. z kontextu komplexních dějin východních filosofií, jež musejí být poznány ve své úplnosti a své specifické vývojové dráze, jinak nepochopíme nic. Vezměme si jako příklad kategorii prázdnoty — *śūnya* —, jednu z nejvýznamnějších, kterou evropská filosofie potřebuje reflektovat, už proto, že si analogickou kategorii vlastně vůbec nevypracovala. Tato ústřední ontologická (a nejen ontologická) kategorie mahájámiky — mahájánové školy založené Nágárdžunou, dnes považovaným právem za jednoho z největších filosofů lidstva — je poměrně dobře abstraktně definovatelná a vysvětlitelná každému vysokoškolsky vzdělanému Evropanovi, ale zůstane jím nepochopena, jestliže nebude přitom znát tu dalekou heuristickou cestu, kterou prošlo v tomto směru indické myšlení od upanišád. Nemohu na tomto místě provádět odbornou studii z dějin filosofie, která by vyžadovala stovky stránek, ale lapidárně poukážu na to, že pojem *duše*, který stojí v popředí pozornosti filosofů upanišádových, je diametrálně odlišný od pojmu, který byl vytvořen v řecké tradici, i od pojmu, který je nám běžný z křesťanské teologie a filosofie. A zdůrazňuji, že od toho řešení, které v této otázce nalezla upanišádová filosofie, vede „přímá“ (t.j. dialektická) linie přes negaci Buddhovu k další negaci Nágárdžu-

nově — ke kategorii prázdnoty. (Není možno, to chci prohlásit zcela určité, úspěšně pracovat s touto kategorií, jestliže neznáme její genezi — a to, bohužel, velmi často dělají dnes např. ti filosofující genetické či fyzikové — leč i za to nepadá odpovědnost na ně, ale na nás, jestliže neposkytneme spolehlivé a použitelné podklady, počínaje přesnými překlady pramenů a zpracováním dějin východních filosofii konče.) Individuální nesmrtelná duše, na niž se soustředila pozornost evropské filosofie, sehrála v dějinách indické filosofie jen krátkou epizodu. Nejstarší indiští filosofové se soustředili velmi brzo a zcela „en bloc“ na otázky ještě zazší. Po předfilosofických spekulacích o individuální nesmrtelné duši, pro niž nebyl ani jednotný termín, dospěli již na počátku upanišádového období ke kategorii *átmanu*, což je duše ve značně „rozšířeném“ pojetí oproti klasické řecké a pozdější křesťanské tradici. Átman je nadindividuální, nesmrtelná spirituální entita, která přetrvává fyzickou smrt a vyznačuje se všedentičností. Átman je neosobní subjekt života, nikoli subjekt poznání a jednání. Je tak neosobní, že se ho ani naše jednání nijak nedotýká. Již v *Šatapatabráhmaně* — tedy na samém počátku upanišádového období — říká Šándilja m. j.: „... je proniklý do všech světových stran, je bez řeči, bez záměru, je v mém srdci, je jemnější než zrnko rýže či zrnko hořčičné, je větší než země, větší než vzdušný prostor, větší než nebe, vše činící, vše si přející, toto vše obsahující, bez řeči, bez starostí, toto mé je v mém srdci a jím se stanu až odtud odejdu!“ A to jsme na počátku, daleko před Jádžňavalkjou, který provede posléze *identifikaci* átmanu s bráhmanem, t. j. s božstvím samým. Rozdíl od evropské tradice je zcela zřetelný. Tato koncepce duše byla hluboce analysována upanišádovými mysliteli (a je analysována dodnes v hinduismu, byť už to ztratilo heuristickou hodnotu), kteří museli řešit takové otázky, jako je význam životní praxe a smysl etiky za těchto okolností, i jak to konkrétně vypadá s postmortalitou (koncepce inkarnací, diametrálně odlišná od západních představ o metempsychóze). Tuto myšlenkovou práci je nutno poznat a spoluprodělat, jestliže chceme pochopit, proč Buddha zcela likvidoval kategorii duše, ať už jako átmanu nebo v primitivnější („řecko-křesťanské“) podobě, a založil celé svoje „spásonosné učení“ právě a jedině na tezi o „*anatta*“ — „bezduševnosti“ čehokoli ve vesmíru (aniž se přitom, jak snad každý ví, uchýlil k materialismu). A opět je nutno znát, jak se vyvíjelo buddhistické filosofické myšlení, aby bylo možno poznat, proč a jak Nágárdžuna (ale před ním už anonymní autoři pradžňápáramitových textů) dospěl ke kategorii prázdnoty (jak ontologické, tak axiologické atd.), aniž by mu hrozilo nebezpečí, že šúnja = nihil. Teprve když pochopíme kategorii prázdnoty ve všech jejích genetických konotacích, můžeme skutečně poznat, je-li či není-li aplikovatelná v moderní filosofii či vědě vůbec. Bez této znalosti je prázdnota flatus vocis a její přejmutí z indické filosofie nám nepomůže v ničem.

Z indické filosofie si dovolím uvést ještě jeden příklad. Jde o Vasu-

bandhuovu hínajánovou abhidharmu. Tento systematický výklad „klasické“ buddhistické filosofie je zpracován s pojmovou precizností srovnatelnou bezesbýtku s největšími Summami scholastickými. Jádrem buddhistické metafyziky se stala, když Buddha odmítl jak materialistické, tak teistické řešení, zcela zákonitě kategorie vědomí. Je alfou a omegou zejména u pozdějších mahajánových filosofů (např. škola „pouze vědomí“ — vidžňánaváda a její rozličné větve), ale už u Vasubandhua je to problém nejvýznamnější. Jeho řešení je v Evropě bez jakékoli analogie — nejbližší by mu bylo domyšlení Husserlovy fenomenologie, v níž také moderní japonští historikové filosofie nacházejí jediné paralely. Ve vší stručnosti řečeno, jde o domyšlení všech důsledků ateistického, ale současně nematerialistického stanoviska (tedy svým způsobem problém pikantně moderní, až po vyhnutí se úskalím jak teorie odrazu, tak solipismu). Neobyčejně pečlivě racionalisticky vypracovaná konstrukce podobová a vyargumentováá stanovisko, že neexistuje žádný „objektivní“, na vědomí nezávislý, jednotný vnější materiální svět, nýbrž že existují jediné proudy individuálních vědomí. Jen ony — tzv. santána — mají ontologickou relevanci a jsou ontologicky reálné. Tyto proudy vědomí — či životní proudy — jsou prostě zcela konkrétní řetězce inkarnací. Jednotlivý proud vědomí, jenž probíhá nesčíselnými inkarnacemi, je udržován ve své identitě nikoli nějakou nesmrtelnou duší (taková žádná podle buddhistické dogmatiky neexistuje, proto též každou fyzickou smrt provází ztráta individuálního sebeuvědomování, včetně schopnosti vzpomínat), nýbrž karmickým obsahem, t.j. vazbami, jež se v průběhu života vytvářejí našimi skutky (a j.) a které přesahují svými důsledky rozmezí jednoho života. Karma jakožto zákonitost skutkové následnosti (nikoli odplaty!) je transindividuální a pojí jednotlivé inkarnace podle přesných zákonitostí dialektických vztahů příčiny a následku (resp. „odreagování“ následku dané příčiny). Karma je tedy doslova ztělesněním m.j. (ba v prvé řadě) i etické zákonitosti. Etická zákonitost je nejvyšší kategorií buddhistické metafyziky, pomineme-li velmi mlhavou kategorii Řádu — Dharma —, kterou Buddha prohlašoval ale nikdy neproanalýzoval (více-méně pro nedostatečnost pojmového aparátu, který měl v 6. stol. před n.l. k dispozici). Podle hínajánové abhidharmy postačuje plně sama tato zákonitost k tomu, aby bylo možno vyložit svět. Není potřeba ničeho dalšího, ani boha, ani hmotného světa mimo ni (a mimo nás). Etická zákonitost se realisuje prostě v proudech vědomí, které směřují jaksi paralelně „vedle sebe“ či pospolu od nevědomosti (jež je jich zdrojem) k vyhasnutí. Není třeba vnějšího světa, neboť podle etických zákonitostí se jednotlivé proudy vědomí sobě do té míry podobají, že reagují (vnitřně) analogicky: obyvatelé „pekla“ trpí tím, že jedenkaždý vnímá, že pije hněs a jí výkaly, zatím co my — jsouce na tom poněkud lépe — vnímáme, že pijeme vodu a jíme chleba. Vnější svět je konvence, daná karmicky — v tom smyslu je objektivní a není jen halucinací. Je např. kdyby došly všechny proudy vědomí (či

životní proudy všech bytostí) k vyhasnutí v nirváně, nezůstal by tu pak žádný svět bez bytostí. Můžeme jednat racionálně a s jistotou v zákonitost vazeb příčiny a následku, aniž by musel existovat materiální svět, stejně aniž by musel existovat bůh nebo nesmrtelná duše. Etická — karmická — zákonitost sama postačuje. Podle Occamovy břitvy je to konstrukce, jíž nejen nelze nic vytknout, ale která dokonce nejenže pracuje s minimem axiomat (etická zákonitost), ale odstraňuje nepochybně řadu potíží, které známe z dějin evropské metafyziky, a to nejen středověké. I kdybychom se domnívali, že hínajánová abhidharma je dnes pouhé historické kuriozum, z nějž se nijak nemůžeme inspirovat, stojí nepochybně celý systém jako rovnomocný vedle systémů, jež považujeme za nepominutelnou součást dějin evropské kultury. Ale jestliže poději, u škol vidžňánových se setkáváme s kategoriemi a koncepcemi, které nás oslovují svoji aplikabilitou, musíme ovšem poznat, z čeho se vyvinuli. Ačkoliv Vasubandhu není filosoficky obtížnější než dejme tomu Duns Scotus, překladů do evropských jazyků je dosud jako šafránu.

Indická filosofie je z hlediska evropské filosofické tradice sice vzdálená, ale nestaví před nás zvláštní obtíže. Je budována způsobem blízkým našemu vlastnímu postoji k problémům, kategoriální výstavba je v detailech odlišná, ale rámcově analogická, problémy jsou nám sice třeba nezvyklé, ale snadno pochopitelné, metodologický přístup je v podstatě stejný, jakmile si osvojíme poněkud jiný zorný úhel, cítíme se poměrně bezpečně doma. Ani jazykové překážky tu nejsou velké: bude sice ještě dlouho trvat, než se dojde k odhalení všech sémantických nuancí a než se zjistí bezpečně etymologie základních filosofických pojmů, ale sanskrit je jazyk ještě přesnější a přehlednější než latina (rozhodně víc než řečtina), a proto pořád cítíme pevnou půdu pod nohama. Do daleko obtížnější situace se dostáváme v Číně.

Čínská kultura je nejdéle žijící nepřetržitá autochtonní kultura světa. Neobyčejně rychlý rozvoj čínské archeologie od padesátých let zdaleka ještě nepodal uzavřený obraz čínské prehistorie, ale už dnes z jeho výsledků poznáváme, že tradice jak hmotné, tak duchovní kultury Číny se nám objevují v již značně vyspělé podobě na samém počátku 3. tisíciletí před n. l., přičemž mnozí odborníci jsou přesvědčeni, že sahají ještě dále. Již v té době se projevují specificky čínské rysy jak v oblasti světonázorové, tak v rovině společenského uspořádání a ovšem i trend k vytvoření znakového písma, jež *neobyčejnou měrou* podmiňuje specifiku čínské kultury a jejího duchovního klimatu. Není tu místa k tomu, abychom se zabývali „fenomémem Číny“ obecně (tím méně jeho genezí, jež, jak dnes víme, probíhala nikoli z jednoho centra, ale na celém území historické Číny), a proto se obrátíme přímo k specifice čínské filosofie. Ta vzniká za podmínek (jak jsem již výše uvedl) poněkud odlišných, než jaké byly v Řecku a v Indii, a toto „poněkud“ znamenalo pro její utváření a celé další dějiny podmínku tak zásadního charakteru, že nám dodnes je čínská filosofie, její celá struktura, její intence a její poselství

obtížným předmětem poznání. Neboť jakkoli nehodlám přehlížet specifičnost jednotlivých etnik světa, přece jen se zdráham uvažovat o nějakých „zásadních“ zvláštnostech „čínské povahy“, neboť nacházím v čínské kultuře opět to lidské-všelidské jako u všech národů světa. Není tu žádná habituální odlišnost čínského etnika, je tu jen odlišnost kulturní tradice a ta má historicky zjistitelné kořeny a zatarasilo by nám cestu k poznání, kdybychom se uchýlovali k nějakým iracionálním výkladům, založeným na mýtech o rasové odlišnosti.

Archeologický výzkum potvrzuje, že v Číně nikdy, ani v nejstarším období, nehrál náboženský kult zdaleka takovou úlohu jako v jiných kulturních oblastech. V Číně nevznikla žádná mocná kněžská kasta, která by pretendovala na vedení společnosti, a zřejmě i sám systém prehistorického polyteismu byl značně vágní (možná dokonce zůstával jen spekulací, které byly vytvářeny zhora), neboť později od samého začátku historie, t. j. od doby, kdy počínají písemné dokumenty, byl nesouvislého charakteru, zjišťujeme tak málo zpráv o nějakých usoustavněných náboženských představách, že jak z dochovaných záznamů (v nejstarší vrstvě orakula), tak z folklórní tradice, stejně jako ze všech dalších v úvahu přicházejících pramenů všechno se zdá nasvědčovat tomu, že v Číně žila jen tradice šamanismu, pochopitelně časem značně sofistikovaná. Pro vývoj společenské struktury v Číně už v nejstarším období měla význam přímo fundamentální absence organizované kněžské vrstvy, což umožnilo, aby se společenská organizace hned od prvních náběhů k vytvoření státu vyvíjela zcela sekularisticky. Pro vývoj čínské kultury v užším slova zmyslu a pro vznik filosofie zcela zvláště měla tato okolnost klíčový význam. Vzdělání nebylo vzděláním v prvé řadě religiozním, nesloužilo kultu, nebylo monopolem nějaké na teokracii aspirující skupiny. Obřadníci a obětníci, hadači a magikové byli daleko spíš „zaměstnanci“ vládnoucích než jejich partnery či dokonce rivaly. Neuvěřitelně stará tradice byrokracie v Číně sahá vlastně svými kořeny až sem. Vzpomenu jen pro srovnání úlohy, kterou ve společnosti (a to jak v politice, tak v ekonomice, tak ve vlastní kultuře v užším slova smyslu) hrála kněžská vrstva např. v Mezopotámii, v Egyptě, v předkolumbovské Americe i u Ařiů po vstupu do Indie.

V čínském prostředí nedošlo k vleklé a bolestné krizi polyteistického a mytologického systému, vývoj „od mýtu k logu“ tu probíhal v podstatě plynule. Ti, kdo se zabývali teoretickými otázkami, byli od prehistorických dob orientováni více k životní realitě než k spekulacím o transcendenci. Transcendentní svět bohů je neprovokoval, byl ze zorného úhlu jejich pozornosti stále vytěšňován. Posléze nenásilně došlo k přesunutí akcentu na samy přírodní procesy a v historické době, ve staletích předcházejících již bezprostředně vzniku filosofie, ztratil i svět duchů (residuum šamanistického animismu) v teoretickém uvažování svůj někdejší význam a nepochybuji, že již dlouho před Konfuciem, jenž se zcela stranil toho, aby prováděl nějaké úvahy o problematice duchů

(a duší), byla problematika duchů považována za teoreticky irelevantní. Přírodní i společenské procesy se staly a už zůstaly hlavním, přechasto vůbec jediným předmětem čínského filosofického myšlení. Je to případ naprosto výjimečný. Mimo jiné i z tohoto důvodu se celá čínská kultura a v jejím rámci i filosofie stanou nejen předmětem soustředěného studia, ale budou hrát neobyčejně inspirující úlohu v příštích několika staletích. Poměřováno ostatními světovými kulturami je tradiční kulturní klima Číny areligiózní (všudypřítomné lidové pověry nelze zaměňovat za náboženství) a my v Evropě v naší dnešní kulturní situaci bychom měli velmi pozorně tuto historickou zkušenost zkoumat a poznávat. Vedle umění je pak nejlepším zdrojem pro toto naše poznávání filosofie.

To se snadno řekne, ale daleko obtížněji se to zvládne. Později poukážu na „technické“ problémy při studiu čínské filosofie a teď ukážu na ty nejobecnější. V důsledku své specifické geneze (opakuji: nikoli v důsledku nějaké psychické odlišnosti čínského etnika!) nevytvořila čínská filosofie nám známý (a i v Indii „zavedený“) schematismus rozvržení filosofických disciplin a má zásadně jiný půdorys než filosofie evropská (euro-indická). Nedošlo k vydělení ontologie, gnoseologie, logiky, atd. Základní rovinou čínské filosofie je společenská teorie, v jejímž rámci časem hypertrofuje problematika etická, a otázky teorie bytí, teorie poznání, logiky a estetiky a j. jsou daleko spíše jejím appendixem, než aby byly jejím základem. Hierarchie filosofických otázek a jejich akcentování se liší od našich zvyklostí. V Číně se nerozdělila filosofie ve školy, jež by byly izomorfní s našim rozdělením, např. v Číně až do 18. stol. (Wang Fu-č' 1619—1692) neexistuje materialismus naší tradice, nýbrž naopak, všechny čínské filosofické školy mají daleko víc společného než rozličného. Pokud došlo k vyhranění relativně dosti rozličných škol, bylo tomu jen v krátkém období „sta škol“ v době Válčících států (5. — 3. stol. před n. l.). Později se čínská filosofie vyvíjela v podstatě v jednom širokém proudu, do něhož velmi brzy po svém průniku do Číny byl poměrně hladce začleněn i buddhismus, jehož jednotlivé indické školy se v Číně prostě neuplatnily. (Tato integrující tendence působí dokonce dodnes: Mao Ce-tungovo myšlení je neobyčejně koherentním propojením čínské filosofické tradice a marxismu, což zatím uniká těm, kteří u nás dobře znají buď jen jedno, nebo druhé!) Při zběžném pohledu působí tedy pro znalce evropské filosofie čínské filosofické myšlení jako dosti monotónní a monotematické mluvení stále o totéž. A jelikož to „stále totožné“ je minuciózně probíraná problematika společenské morálky, vzbuzuje to u moderního evropského intelektuála až nechuť. (Proto ono velké západní zanícení pro taoismus, jež ovšem vytváří po všech stránkách falešnou optiku: nevidí se, že např. *Tao te t'ing* je jen *jedním* z vrcholů čínské filosofie a nikoli jediným, a přehlíží se úplně zásadní skutečnost, že taoismus a ostatní školy, zejména konfucianismus, stojí ze „čtyř pětín“ na stejném základě, takže bychom naopak měli hledět pochopit, kde a jak je ono nám tak inspi-

rativně znějící poselství taoismu obsaženo, vyjádřeno, dokonce mnohdy hlouběji uplatněno, např. v konfucianismu.) Přitom však při pozornějším přístupu k dějinám čínské filosofie zjistíme, že pod zdánlivou monotonií je tentýž bohatý mnohohlas, který známe z Řecka a z Indie. (A chci hned upozornit na to, že je to mnohohlas velice racionalistický, polyfonie tvořená přesným a přísným pojmovým aparátem.) Ovšem na rozdíl od Řecka je tu ještě daleko více než v Indii určující základní dialektické vidění a soustavné uplatnění dialektické metody při analýze všech zkoumaných problémů. Jestliže v Indii byly již ve starověku vypracovány některé (poněkud těžkopádné a málo operativní) analogie k Aristotelově logice a později v Dignágově mahájánové škole je vypracována logika velice moderního pojetí, v Číně ve starověku skutečně o logiku jen zaváděli, ať to byli mohisté či tzv. škola jmen, buddhistickou logiku ještě neznali a i ve vědě se daleko raději obraceli prostě ke zkušenosti, eventuálně až k experimentu. (Že ovšem aristotelská logika je nějakým tajemstvím úspěchu Západu, to se věřilo ještě v 19. stol., podobně jako to jiní věřili o křesťanství: v Indii objevili algebru a používání nuly a v Číně se zrodila většina technických vynálezů, jež pohnuly celým světem od sklonku antiky až do 16. stol.!) To přidává čínské filosofii další rys, který nám zpočátku ztěžuje její recepci. Evropsky školený filosof nemá na první pohled čeho se chytit. Nikde žádná výstavba kategoriálních systémů, nikde není prováděná „logická“ analýza, „důkazové řízení“ je opomíjeno nebo je opíráno o empirii, analogii nebo historické příklady, často odvolací instancí je buď „zdravý rozum“, nebo intuice — vesměs tedy pracovní technika, která nám připadá být pod horizontem filosofické práce. Musíme se vrátit k prapočátkům lidského uvažování a hledání, abychom pochopili způsob práce čínských myslitelů, kteří vždycky mají velice blízko k prosté, tradiční lidové moudrosti. Nikde jinde také nejsou tak intimní vztahy mezi lidovou moudrostí a umělou filosofií, jako tomu je *oboustranně* v Číně. Teprve když pochopíme, že cílem filosofie není vždy jen odborné poznání, ale i prostá životní moudrost, otevře se nám bohatství čínské filosofie. Nedomnívám se, že moudrost je tak málo, aby jí nebylo třeba, jak se na neštěstí udomácnilo na filosofických katedrách Západu. Nedomnívám se ani, že poznání zaměřené k nabytí moudrosti musí být méně exaktní nebo méně heuristické i v otázkách nejabstraktnějších, než je poznávání motivované dosažením odbornosti v abstraktní analýze a v abstraktní interpretaci. Jde o jinou „techniku“, eventuálně o jiný přístup či jiné východisko — ale k stejnému cíli. Čínští filosofové nikdy neprohlásili žádné „ignorabimus“, nikdy pro ně neplatilo žádné dogma a žádná problematika nebyla tabuizována, na rozdíl od filosofie křesťanské a islámské. Čínští filosofové byli vždy přesvědčeni, že svět je poznatelný a že i nejvyšší a nejzastří ontologické kategorie lze racionálně interpretovat a vyjádřit, zastavují se až na těch posledních hranicích možností konceptualizace, na nichž se zarážíme i my v Evropě, eventuálně v Indii. V čínské filo-

sorii není operováno žádnými tajemstvími ani tam není o nic víc místa pro iracionální než u nás. Jestliže čínští filosofové jsou daleko střízlivější než evropští nebo indiští, není to dáno tím, že by neznali spletnost nejabstraktnějších úvah, ale tím, že v jejich dialektickém chápání skutečnosti se přirozeným způsobem otevírá širší prostor pro intuitivní pochopení, než tomu je tam, kde normou poznání je sylogistika.

Hovořím o těchto věcech poměrně beletristicky proto, že znám ten evropský předsudek, že čínská filosofie je jen moralistní suchopár anebo naopak básnění, ale že to není filosofie *stricto sensu*. Už jsem se zmínil o naší vstříčené recepci taoismu. Zde by snad nebylo třeba ztrácet slova, zde všichni cítíme, že jsme osloveni, jenže ouha: valná část překladatelů *Tao te tingu* do evropských jazyků jaksi automaticky k němu přistupuje jako k básnickému textu a dává si víc práce s jeho přebásněním než s jeho filosoficky přesným překladem! Pak ovšem může lehko dojít k tomu, že se filosofický obsah *Tao te tingu* redukuje na jakousi sbírku paradoxálních aforismů s jakousi natur-mystickou intencí, a z hlubokého, v podstatě systémově pojatého myšlenkového díla zbude něco jako pendant k Omaru Chajjámovi nebo k biblickému Koheletovi. Ve skutečnosti je *Tao te ting* opravdu *rudimentárně vypracovanou systematickou prací* o ontologii a společenské teorii, prací koncipovanou na systémově vyšší úrovni, než byly zřejmě knihy Hérakleitovy. To se ovšem objeví až při pečlivém studiu, jež vyžaduje alespoň stejně pečlivý překlad. Řada analýz obsažených v této neobyčejné knize, která i při zapracování staršího materiálu je evidentně dílem *jednoho* velikého filosofa (žel, prakticky neznámého), dokládá vysokou úroveň systémové promyšlenosti a patří dodnes k tomu nejpresnějšímu, co bylo napsáno o dialektice, a k tomu nejinspirativnějšímu, co bylo napsáno o ontologii. Není divu, že je dnes knihou, k níž se disidenti evropské vědy a filosofie obracejí stále častěji. A opět: jakkoli překladů je už až-až, opravdu filosofický, zcela spolehlivý překlad dosud patrně chybí (k důvodům se ještě znovu dostanu). Bylo by ovšem omylem domnívat se, že dílo této úrovně a tohoto významu a s takovou možností využití v moderní filosofii a vědě je v Číně jediné. Taoismus a konfucianismus vyrůstají oba z téže půdy, z téhož myšlenkového základu a během dějin neustále interferovaly. Neo-konfuciánská ontologie je, jak dobře známo, založena prakticky úplně na vysloveně taoistických koncepcích a jestliže konfuciáni nikdy nehodlali souhlasit se společenským utopismem *Tao te tingu*, dokázali vybudovat pozoruhodnou soustavu, v níž kategorie „žen“, kterou jen velmi vágně překládáme „human-heartedness“ (ve svých *Dějínách čínské filosofie* jsem užil termín „humánnost“, jsa si vědom, že tento termín značně ochuzuje význam čínského znaku „žen“, opíral jsme se přitom o neokonfuciánský výklad) je nejen ústřední a nejvyšší kategorií v rámci společenské teorie, ale posunuje se posléze až na úroveň kategorie „tchaj-ti“ — „Nejdokonalejší“ (v smyslu: nejkondensovanější) jakožto základní kategorie ontologické. Posun pro nás zarážející, ale jen na první pohled.

Kategorie boží lásky či boží milosti stojí u některých evropských i islámských filosofů-mystiků také na nejvyšším místě — a v Číně, kde z hlediska monoteistické tradice jsme chtěli-nechtěli nuceni mluvit o ateismu, je dosažení podobně antropologizující a antropomorfizující kategorie jen důsledným výsledkem pozemsky a lidsky orientované tradice. Předpoklad, že nejvyšší ontologické kategorie souvisejí nějak s kategoriemi etickými, je znám, jak víme, zejména v Indii; v Evropě je moderní ne-teistickou filosofií mlčky opouštěn jako neprokazatelný či dokonce zjevně mylný (mytologický), v ateistické Číně je kategorie žen s její naprosto zřetelnou humánně-společenskou konotací spojována se „základem jsoucna“ tak přirozeným způsobem, že vůbec nelze hovořit ani o umělé konstrukci, ani o básnické metafoře. Jestliže dialektika jin-jang je současnými přírodovědci přijímána jako heuristický impuls, pak problematika spojená v neokonfucianismu s kategorií žen by mohla stát za zvážení alespoň odbornými filosofy. Nedoporučuji mávnout nad tím rukou s tím, „že to všechno dávno známe“. Analýzy prováděné čínskými filosofy vycházejí z jiných pozic, než byly naše, nesené monoteistickým ethosem a mýtem. Realistické pozemšťanství čínské filosofie, zejména její konfucíánské větve, není postoj a přístup, s kterým bychom měli v Evropě příliš mnoho zkušeností, a projevíli bychom vzácnou indolenci, kdybychom se ke zdánlivě málo efektním poznatkům čínské filosofie stavěli jako slepi.

Cílem mého esejistického povídání ovšem není reklama „orientální“ filosofie. Nevybírám schválně dokonce ty největší „taháky“, jako je čchanovský (zenový) buddhismus a pod. Mým úkolem mělo být poukázat alespoň poněkud na to, jaký význam by pro nás znalost východních filosofií mohla mít. Pravím: pro filosofy — kteří čtou tento časopis — je to prostě povinnost; ve 21. století bude neznalost východních filosofií a evropocentrická orientace k posměchu — a k neprospěchu! Pro odborníky exaktních věd to patrně může být k užitku jako inspirativní interpretační modely. Pro laickou veřejnost — pokud se o to zajímá — to bude přinejmenším opravení dosti zcestných bludů, které se dosud v jejich kruzích tradují a které jsou prostě škodlivé jako každá malinformace. Za těchto okolností potřebujeme i u nás postavit studium východních filosofií na nohy. Ruku v ruce by měla jít práce vědecká a pedagogická. V oblasti vědecké práce stojí nepochybně na prvním místě překlady primárních pramenů. V oblasti pedagogické by mělo být cílem, aby v rámci indologie a sinologie byla přednášena indická či čínská filosofie na vysoké úrovni a v dostatečném rozsahu a perspektívně aby byly zařazeny přednášky o dějinách východních filosofií do normálního běhu výuky filosofie alespoň na filosofických fakultách, se zvláštním zřetelem k tomu, že ovšem patrně největší užitek může mít znalost východních filosofií pro posluchače přírodních věd od jaderné fyziky až po vědy biologické. To není snění, to je konstatování světového trendu. Stojíme pak ovšem před neobyčejně svízelnou situací. Odborníků na

východní filosofie je u nás velmi málo. I sanskrtistů a znalců klasické čínštiny není moc. Patrně se neobejdeme bez hostujících učitelů a bez zahraničních stipendií pro naše budoucí odborníky. To není ovšem mojí otázkou, ale otázkou akademických senátů. Musím však i sám upozornit na to, že problém studia východních filosofii je složitější než většina jiných specializací. Vyžaduje bezpodmínečně úplnou znalost dějin západní (evropské a islámské) filosofie a znalost aspoň jednoho východního jazyka. Prameny jsou v sanskrtu, v páli, v čínštině, v japonštině, v tibetštině a v mongolštině. Přitom sanskrť filosofických textů je často dost odlišný od sanskrtu, řekněme, eposů. Podobně v čínštině. Ostatně i koiné je jiná než jazyk Platónův. Uvědomíme-li si, že je samozřejmě nutná i znalost nejméně jednoho světového jazyka (upozorňuji, že angličtina není v orientalistice všeotvívajícím klíčem, jak je tomu třeba v přírodních vědách), pak vidíme, že studijní náročnost oborů východních filosofii je převeliká. Nicméně stateční se vždycky najdou a je naší povinností pomoci jim — nebo nám prostě odemigrují, jako už tolikrát v minulosti. Uvažovat tím způsobem, že pro naše dva národy je východní filosofie přepych, je sice možné, ale je to důstojné bývalého režimu a ne nás. Ve 21. století neuhájí svoji národní identitu žádný početně slabý národ, který nebude mít k dispozici ve vlastním jazyce vědeckou literaturu v nejširším spektru. Jsou dvě stě let pryč doby, kdy pro udržení národní identity stačilo zpívat národní písně a tancovat odzemek. S těmito romantickými náladami se současná doba samozřejmě definitivně rozešla. Když nebudeme chtít mít v našich jazycích překlady, pak můžeme radši rovnou vstoupit do Evropy jako první kontinentální národy s anglickým vyučovacím jazykem od mateřské školy a bude aspoň trápení s umíráním ukráceno. Opakuji: ve 21. století neuchová národní identitu žádná „kitchen-Czech“ a „kitchen-Slovak“, budou-li lidi muset číst všechno, co potřebují, v nějakém cizím jazyce. Nejsem ani staromilec, ani nacionalista, ale říkám si, že jestliže několik generací našich obou národů se doslova obětovalo našemu někdejšímu (doufejme, že už ne současnému) provincionalismu a na koleně vytvořilo naši vlastní vědu (a umění), počínali bychom si jako nezralí kluci, kdybychom se na udržení toho, co jsme převzali, vykašlali. A jakkoli východní filosofie patřila do všerejška k věcem exotickým, dnes už nepatří a je naší povinností z toho vyvodit praktické důsledky.

Speciální otázkou je ovšem překladatelství. Jak už jsem napsal, sanskrť i klasická čínština filosofických děl se liší zejména lexikálně do značné míry od „normálního“ sanskrtu, event. klasické čínštiny. V sanskrtu a příbuzných jazycích to není tak hrozný problém, i když vím ze zkušenosti, že např. překlad pradžňápáramitových textů je v současné době nad síly naší filologie. Nesmírné obtíže klade ovšem čínský filosofický text. Charakter znakového písma ztěžuje i překlady literární a u filosofického textu rostou potíže až k nepřekonatelosti. Nikoli neprávem se tvrdí, že např. *Tao te t'ing* se vůbec přeložit nedá. Text je

poplatný době vzniku — vyjadřuje se velmi zhuštěně. K tomu ještě je vědomě autorem zatemňován. Specifikou čínského znaku je, že pod běžně užívaným významem je v něm možno „vyčíst“ konotace a asociace, které čínskému čtenáři přinášejí sémantické obohacení slova, ale v překladu se nijak nedají vyjádřit, než jedině složitým učeným komentářem pod čarou. Při zašifrovaném starověkém filosofickém textu, kdy často chybí možnost jakékoli textové komparace, dochází někdy k neřešitelným situacím. Podat nějaký „kanonický“ překlad např. *Tao te tingu* proto opravdu není možné. Je pak nutno udělat překlady dva: jeden ke čtení pro veřejnost a jeden ke studiu pro filosofy. Vypadá to hloupě, ale jiná cesta asi nebude. Překlad pro filosofy se pak neobejde bez rozsáhlého poznámkového aparátu, ale zde je možno si do dovolit. V současné době se otevírá možnost využít mezinárodní spolupráce. Existují nadace pro zpřístupnění čínské kultury ostatnímu světu a tyto nadace jsou fundovány nejen penězi, ale v první řadě specialisovanými odborníky. Ve spolupráci s nimi je možno podejmout se i u nás programu rozsáhlého týmového překladatelského díla, které by během relativně dohledné doby mohlo položit základy pro studium, v jehož oblasti bychom mohli začít přinášet pozitivní vklad do evropského domu.

Patrně co je na scéně homo sapiens sapiens, kladl si závažné otázky přesahující pragmatické zřetele. Od určité doby jej pak přímo provází filosofie. Není nejmenší pochyby o tom, že ji bude potřebovat a *chtít* i nadále, ať budou jeho osudy jakékoli. Různé filosofické tradice přinesly lidstvu různé zkušenosti. Jestliže evropská filosofická tradice pomohla — a to zcela neopominutelným způsobem — přinést lidem moderní vědu, tradice východních filosofii obrazejší naši pozornost k mnoha stránkám naší lidské skutečnosti, které evropský vývoj zvláště v posledním půltisíciletí rychle pomíjel až opomíjel. Východní filosofie neprodělaly ve svém autochtonním vývoji onen skok, který v 16. a 17. století prudce učinila filosofie evropská. Tak, jak jsou tu před námi, zachovávají jako něco živého ono duchovní klima, které my dnes na Západě už neznáme. Není nic nepochopitelného v tom, že nás dnes mohou živě oslovit, je to prostě dialektický proces interakce. Principem Tao je stálé navracení se, — říká *Tao te tingu*. Filosofie stará, prastará se navrácí k nám a my zjišťujeme, že jsme právě připraveni jí porozumět. Bude velkým životním potěšením pro každého účastnit se na tomto setkání.