

ÚSKALIA SÚČASNEJ NEMECKEJ INICIATÍVY V HĽADANÍ „PRAVEJ TVÁRE“ I ĎALŠEJ CESTY MODERNÉHO FILOZOFICKÉHO MYSLÉNIA

MARINA ČARNOGURSKÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

ČARNOGURSKÁ, M.: Difficulties in the Contemporary German Initiative of Searching for the „True Image“ and Further Development of Modern Philosophical Thinking

FILOZOFIA 51, 1996, No. 11, p. 739.

The paper offers a critical attitude of the author (she) towards the philosophical efforts, past and present, of the Western civilization at an objective and a true theory of being which would correspond the ontological principles of the living reality of the Universe. Her philosophical criticism is based on a critical reading of two recent German publications (*Die philosophische Hinterpreppe* and *Schriften zur Triadik und Ontodynamic*), which in her view exemplify the above mentioned efforts.

Počas tohtoročných vianočných sviatkov sa na mojom pracovnom stole úplne náhodou ocitli dve knihy: *Die philosophische Hintertreppe* (v českom preklade *Zadní schodiště filosofie*, Praha 1995) od nemeckého autora Wilhelma Weischedela, originál vyšiel v Mníchove v roku 1966, a *Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, Band 1: *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und ostlicher Kultur*, vydaný vo Frankfurtu nad Mohanom v roku 1988. Obidve sú v určitom zmysle pokusom o „zúčtovanie“, ktoré by malo byť zároveň i východiskom hľadania „ďalšej cesty a podoby filozofického úsilia“. Prvá je veľmi originálnym „zúčtovaním“ s dejinami klasickej európskej filozofie pomocou nevšedných sond do filozofického diela tridsiatich štyroch veľkých európskych filozofických osobností, počínajúc Tálesom a nie náhodou končiac práve Wittgensteinom, ktorým pravdepodobne definitívne končia dejiny **veľkých zjavov európskej substančnej filozofie** i jej ontologickej interpretácie podstaty a teórie Bytia. Zároveň je i určitým zúčtovaním so smerom vývoja a dejinami filozofie európskej civilizácie od jej najstarších intelektuálnych i filozofických počiatkov až podnes. Druhá kniha, ktorá je zborníkom materiálov zo 4. medzinárodného kolokvia o súčasnej filozofickej intro-a-extro-existenciálnej antropológii, usporiadaného na pôde nemeckej Univerzity v Bambergu v septembri 1986, je akoby priznaním „ocitnutia sa na križovatke“, kedy európsky filozofujúci subjekt definitívne musí čeliť konfrontácii svojho spôsobu filozofického myslenia, svojho vhľadu do ontologickej i filozoficko-antropologickej problematiky bytia so spôsobmi, orientáciami, postojmi a metódami analýz tejto problematiky aj inými než len európskymi filozofiami, čiže už aj predstaviteľmi či dejinami filozofií iných významných ohniskových civilizácií a kultúr na našej planéte. Ako verejne priznáva nemecký zostavovateľ tohto

zborníka Heinrich Beck, má tu ísť „o spoločnú, západo-východnú opozíciu voči modernému európskemu existencializmu, pokúšajúcu sa prekonať ľudské odcudzenie človeka voči človeku, voči prírode i zázračne tajomnej ontologickej podstate bytia“. Predovšetkým preto bolo cieľom tohto kolokvia preskúmať najdôležitejšie podmienky pre ďalší vývoj ľudskej rasy v nevyhnutne sa integrujúcom ľudstve, ktorého alarmujúce „problémy sa už nevyriešia len vývojom čoraz dokonalejších technických metód“. Naopak, sú už výrazom „jednak nebezpečne sa prehľbujúcej intelektuálnej krízy a jednak rovnako nebezpečného vzostupu egocentizmu individuálnych, asociálnych i medzinárodných mocenských blokov a súčasne stále tvrdších ideologických systémov i svetového terorizmu, sprevádzaného vybičovávaním strachu a arogancie, poloprávd i sebaaprotekcionizmu spolu s deštruktívnymi potenciami a schopnosťami atómových, počítačových a génových technológií“. A ako ďalej Heinrich Beck konštatuje v úvode tohto zborníka, „situácia sa neustále zhoršuje pokračujúcim rozkladom tradičných filozofických a náboženských noriem, čo je všetko znakom **obrovského nebezpečenstva pre prežitie (fyzické i duchovné) ľudskej rasy na našej planéte a je zároveň symptómom už aj kultúrneho zániku jej globálnych proporcií**“.

Človek by si myslel, že po takomto desivom a zároveň tvrdorealistickom konštatovaní strašnej situácie, v ktorej sa súčasné ľudstvo na našej planéte nachádza (a možno táto situácia bude v budúcnosti ešte desivejšia, ak si čo najrýchlejšie nedokážeme vytvoriť novú teóriu bytia, novú konštruktívnu životnú filozofiu, ktorá nám pomôže dostať sa zo začarovaného kruhu všetkých svojich doterajších bezvýchodiskových ideológií, ktoré ho priviedli tam, kde sme), sa všetky najkompetentnejšie súčasné filozofické, politické i spoločenské autority sveta zmobilizujú a odtiaľ už nanajvýš trievo a zodpovedne začnú čo najrýchlejšie pracovať na radikálnej záchrane. Namiesto toho sa však i naďalej usporadúvajú len medzinárodné stretnutia, ktorých výsledkom sú takmer prázdne oslavné „krasorečníctva“ typu: „Vývoj našej vedeckej racionality a technológie otvára cestu pre nové perspektívy ľudskej slobody a moci, i novej ochoty ku vzájomnej komunikácii.“ „Experimentujeme s pôrodnými bolesťami ľudskej rasy, ktorá sa vyvinie v nový druh ľudstva! A aké sú teda podmienky nutné na to, aby toto dieťa pri narodení nezahynulo? Aké sú zákony ľudského i duchovného vývoja, na ktoré musíme dávať dôraz?!“ A iniciátori kolokvia si hneď na to (akoby v úplnej odtrhnutosti od reálneho života i od reálnych, stále sa zhoršujúcich spoločenských prognóz) odpovedali: „Podmienkou je ľudsky i eticky lepšia bytosť, ktorá v každej kultúre, t.j. v sume všetkých ľudských bytostí sveta vytryskne sama zo seba, zo svojej vlastnej potreby extra-existenciality k iným a v tomto extra-existenciálnom pohybe navonok sa rozšíri i obohatí v snahe dosiahnuť omnoho pravdivejšiu sebarealizáciu i omnoho hlbšiu komunitu s inými. V dôsledku toho každá ľudská osoba sa bude môcť stať osobnosťou rozvinutím svojej ľudskosti. A ďalší problém potom už bude len v prevedení tohto princípu analogicky z jednotlivých osôb aj na ich všespoločenské kultúrne prejavy.“ Tak to vyhlásili Heinrich Beck a Ismael Quiles v úvodných príspevkoch spomenutého medzinárodného kolokvia o filozoficko-antropologickej naliehavosti intro-a-extro-existenciálnej antropológie.

Mojím úmyslom rozhodne nie je znevažovať ich dobre mienené úsilie, najmä preto, že na tomto kolokviu odznali aj veľmi zásadné, a teda aj nesmierne prínosné filozofické analýzy našej západnej civilizácie, napr. z úst A. J. Buchera z Univerzity v Eichstätt.

Poslaním jeho príspevku *Ek-sistent ist das Dasein insistent* bolo napr. i konštatovanie, že „v bytostnom osude západného človeka je odjakživa prítomný strach z nedostatku vnútornej vyrovnanosti, a tým i obrovská trivializácia všetkého, ba dokonca až pocit stratenosti a opustenosti. Aj preto v ňom vzniká potreba hľadania samého seba, a to cestou konfrontácie s kultúrami mimo západného „technického a teologického nihilizmu“. A veď vlastne i týmto konštatovaním dospelo kolokvium do bodu iniciujúceho ďalšiu jeho časť: analýzu odlišnosti protikladných svetových kultúr i podmienok vývoja humanizmu v nich.

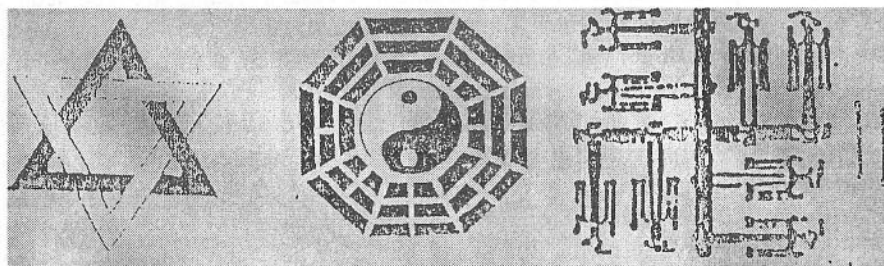
Žiaľ, ako v prípade mnohých iných podujatí podobného druhu, aj na tomto kolokviu sa prejavil ten istý nedostatok: neschopnosť vedieť z východoázijských i z latinsko-amerických filozofických tradícií vyťažiť skutočne to, čo nevyhnutne treba z nich vyťažiť, aby sa veci pohli z miesta, a pritom sa nenechať zviať mystifikáciami a často už hybridnými modernými pseudointerpretáciami, ku ktorým sa nielen niektorí západní, ale dnes už dosť často i východoázijskí odborníci (očarení západnou filozofickou terminológiou), uchyľujú. A tak kým analýzy najrôznejších negatívnych, ale i pozitívnych stránok našej západnej kultúry vyznievajú v zborníku zo spomínaného kolokvia veľmi pravdivo a filozoficky úplne brilantne, analýzy poznatkov mimo európskych kultúr sa doslova utápajú v úplných nepodstatnostiach a namiesto toho, aby sa aspoň v niektorých z tých páľčivých problémov, kvôli ktorým sa kolokvium konalo, priniesli niečo nové, viaznu v mystifikujúcom a skoro nič neriešiacom rétorizme. Napr. príspevok Raimona Panikkara z Indie *Antinomias entre la cosmología moderna y las cosmología tradicionales* (*Antinómie medzi modernou kozmológiou a tradičnými kozmológiami*) namiesto podrobnej analýzy klasickej buddhistickej kozmológie (ktorá by mala upozorniť na geniálny prínos najmä Nágárdžunovej ústrednej ontologickej i filozoficko-antropologickej interpretácie tzv. strednej cesty (mádhjamika), i na jeho veľmi originálnu ontologickú kategóriu tzv. „prázdnotu“ (šúnja), ktorá túto kozmológiu už výrazne radí medzi nesubstančné ontologické systémy) autor príspevku naopak zvedol celé pôvodne dobre mienené úsilie kolokvia na scestie svojimi dosť neplodnými „blúzneniami“ o tom, že „jednotu a budúcnosť sveta možno dosiahnuť nie čisto teoreticky, ba ani nie na pragmatickej úrovni, ale skôr len z mytologickej hĺbky: novým uposlúchnutím tvorivého ducha.“ Podobne i v príspevku ďalšieho indického účastníka kolokvia Mariasusaia Dhavamonya *Man and the human in Hindu Theology* išlo vlastne skôr o akýsi hybridný odvar indo-európskej substancnej teórie poznania a z nej odvoditeľnej filozofickej antropológie a jeho autor napokon uviazol vo filozoficky nepodstatných a neodôvodnených konštatovaniach typu „Kým čínsky človek je orientovaný viac horizontálne a koncentrovaný viac realisticky a prakticky na konkrétne, Indovia sú orientovaní viac vertikálne-idealistickejšie a z teoretického pohľadu transcendentálne. Ľudská bytosť sa preto chápe v podstate ako duchovná bytosť, ktorá je s materiál- nym telom spojená iba náhodne. Mimoriadne sa zdôrazňujú eticky a nábožensky zmysluplné hodnoty napr. sebakontrola a oddelenie sa od „ja“, božia láska a sympatie, súcit so všetkými živými bytosťami, meditácia a vyššie formy poznania (jana-yoga) ako cesta k slobode.“ A preto vraj iba v týchto (?) podľa Mariasusaia Dhavamonya zmysluplných hodnotách je intelektuálna výzva Západu. Podobne menej šťastnou reprezentáciou, v tomto prípade zasa klasickeho čínskeho filozofického prínosu pre západný svet, je v zborníku príspevok Williama E. Biernatzkého z Anglicka (v tom čase pôsobiaceho v Južnej Kórei) *The root paradigms of Chinese Buddhism*. Príspevok sa zbytočne podrobne venuje konfliktu a problému

mom transformácie indického buddhizmu v 3. až 5. stor. n.l. v podmienkach vtedajšej čínskej chanskej a postchanskej spoločenskej atmosféry, ktoré sú pre modernú krízu ľudstva už druhoradé, namiesto toho, aby sa pokúsil o ontologickú analýzu klasickej čínskej ne-substančnej kozmológie, reprezentovanej napr. Lao-c'ovým *Tao Te t'ingom*, ktorý je dnes už na Západe veľmi populárny. Naopak, všetko to výsostne prínosné, čím by mohol Východ pomôcť Západu v definovaní novej ontologickej paradigmy (a tým zásadne pomôcť i celej modernej, dosť nešťastne sa hybridizujúcej svetovej kultúre dostať sa zo svojho tragického stavu), Biernatzky zúžil len do strohého skonštatovania, že „v čínskom vedomí je nad všetkým viera v základnú harmóniu vesmíru, čo je impulzom pre západného človeka rovnako ako i pre moderný metafyzický realizmus“.

A tak vlastne jediným podnetným príspevkom z oblasti mimoeurópskych svetonázorových tradícií je v tomto zborníku príspevok Jeana Pliyaa z Nigérie *La spiritualité de la culture africaine (Spiritualita africkej kultúry)*, v ktorom sa tradičné európske svetonázorové i náboženské chápanie sveta, charakterizované v základe rozpoltenosťou jednotnej skutočnosti objektívneho Bytia na oblasť tohto sveta a oblasť transcendentnú, stojacu proti nemu, snaží obohatiť o nové originálne názory: naša Zem je **živou pohybujúcou sa jednotou**, v ktorej je jej celok a „tvorca“ dynamicky vo všetkom prítomný. Rozdiel medzi týmto a posmrtným svetom je minimálny a neustála vzájomná komunikácia a interakcia živých ľudí s duchmi – „bohmi“ a ich duchovnými entitami, i s ich vlastnými mŕtvymi predkami je konkrétnou duchovnou silou podieľajúcou sa na *kreativite* sveta.

Podobne organicky jednotné chápanie nerozdvojiteľnosti dynamického procesu Univerza Bytia v biosfére tohto sveta sme konšatovali spolu s Egonom Bondym pri analýze starovekých čínskych svetonázorových tradícií, reprezentovaných filozofickým textom Lao-c'ovho *Tao Te t'ingu*. Egon Bondy túto analýzu zhrnul nasledujúcimi slovami: „Charakteristickým a priamo určujúcim znakom staroveké čínske filosofie je to, že **není dualistická. Nedošlo v ní k príkrému roztržení jednotné skutočnosti na oblasť tohto sveta a vüči nemu stojící oblasť transcendentní**. I jevy tzv. supranaturální, stejně jako duchové zemřelých či božstva a démonické bytosti jsou součástí jednotného světa, který má sice různé roviny či oblasti, ale zůstává monistický – pro vše platí tytéž základní zákonitosti. Svět lidí a živých tvorů, přírody a meteorologie není oddělen hiátem od světa duchů, božstev i démonů, kteří vedle člověka i všeho ostatního ve světě existují a působí. Ontologicky jde o monistickou jednotu.“ Táto monistická jednota sa však vôbec nechápe substančne, pretože vo svojej metafyzickej podstate nikdy nie je nejakým trvalým kvalitatívnym stavom, ale **dialekticky jin-jangovým dynamickým procesom základnej energie Univerza**, a teda ontologicky absolútne nie je v nejakom substančnom stave trvalo vymedziteľná ani udržateľná. Základná **energia** Univerza, oná **tzv. dynamická „prázdnota“** je sama zo seba a v sebe ne-“substančne“ sa vyrovnávajúcou a znovu a znovu sa zároveň polarizujúcou bipolárnou jednotou protikladných energetických „nábojov“, ktoré vďaka svojim vzájomne pôsobiacim jin-jangovým protipólom neustále kreujú ďalšie a ďalšie nové štruktúry časo-priestorového nekonečna i novotvoriace sa dynamické obsahy a formy jeho „extraexistencie“ (ak použijem filozofickú terminológiu, zaužívanú síce v úplne iných súvislostiach, aj v práve spomínanom zborníku!). Tento bipolárne až multipolárne dialektický proces, ktorý nikdy a v ničom nie je metafyzicky zre-

dukovateľný na trvalý kvalitatívny stav práve preto, že naozaj nie je substančne nijako ontologicky vymedziteľný ani definovateľný, indická filozofická tradícia ústami svojho veľkého filozofa Nágardžúna pomenovala jednoducho „mádhjamika“ čiže „stredná cesta“. Jej dynamickú nesubstančnosť pomenovala výrazom „šúnja“ čiže substančná „prázdnota“. Klasická čínska filozofická tradícia to naopak rovno nazvala energiou (Te) Cesty Tao. Zároveň obidve tieto filozofické tradície vo svojom prirodzenom životnom prostredí už v dávnych dobách vypozerovali, že je to základná životná zákonitosť, základný **ontologický pohyb**, ktorý sa vo všetkých prírodných, životných a dokonca i v spoločenských procesoch na našej Zemi neustále vo všetkom sprítomňuje. Preto už pravekí príslušníci týchto kultúr si rovnako ako pôvodní pravekí príslušníci hebrejského národa tento základný ontologický pohyb, túto bipolárne-dialektickú jednotu ako podstatu všetkého Bytia graficky znázornili vo svojich svastikách: hebrejskou hviezdou, stredoázijským i indo-európskym hákovým krížom a čínskym jin-jangovým kruhom vzájomne splývajúcich vln.



Všetky tieto svastiky, hoci vznikli nezávisle od seba a každá v iných geografických podmienkach, vyjadrujú iba rôznymi grafickými spôsobmi ten istý zmysel a výklad podstaty života. (Takto metafyzicky chápaná dynamická jednotu reality Bytia mala napr. pre Čiňanov formálne dokonca veľmi originálne dôsledky aj v jazykovej rovine. Jazyk, ktorý je prostriedkom presného pomenovania skutočnosti, sa v čínskych svetonázorových podmienkach musel už v najstarších kultúrnych dobách vyporiadať s viacerými odlišnými vzťahmi i negáciami rôznych foriem Bytia i Nebytia. A tak kým naša európska (substančná) logika pracuje v jazykovej rovine v podstate len s jediným „záporom“, klasická čínština už od dôb staroveku čiže od dôb vzniku spomenutého klasicky nesubstančného svetonázoru začala rozlišovať **desať** rôznych vzájomne nestotožiteľných druhov a stupňov „záporu“ napr. na vyjadrenie vzťahu pravdivosti a nepravdivosti javovo hmotnej kvality, na vyjadrenie vzťahu jestvovania hmotného „nebytia“ k javiacemu sa hmotnému bytiu či na vyjadrenie vzťahu absolútne neexistujúceho „bytia“, tzv. „vyvanutia“ voči existujúcemu časopriestorovému hmotnému „nebytiu“ a pod. (V čínskej optike videnia reality totiž bytím nie sú iba štruktúry, ktoré sa javia hmotne a ktoré sú vnímateľné zmyslami, ale Bytím sú aj tie jeho metafyzické štruktúry, ktoré sú voľným okom neviditeľné, a teda racionálne gnozeologicky „neexistujúce“.) V budúcom, skutočne objektívnom metafyzickom realizme budeme pravdepodobne tiež musieť počítať aj s mnohými omnoho komplikovanejšími vzťahmi Bytia a Nebytia, a teda narábať aj

s pravdivosťnými hodnotami omnoho širšej škály Bytia-Nebytia, než je len zmyslami ove-riteľná hmotná realita sveta.

V súvislosti s týmito poznatkami je zároveň na mieste otázka, v čom sú korene tak odlišných svetonázorových právd a ontologických systémov Východu a Západu (alebo presnejšie Západu a väčšiny ostatného pôvodného ľudstva na našej planéte)?

V dejinách západnej filozofickej tradície si prvé filozofické otázky o podstate bytia (ako uvádza Wilhelm Weischedel, autor spomenutých veľmi pozoruhodných moderných dejín filozofie *Die philosophische Hintertreppe*) začal klásť matematik a astronóm Táles z obchodného mesta Milétu v gréckej provincii v Malej Ázii; a nie náhodou Weischedel v súvislosti s týmto počiatkom dejín gréckej filozofie uvádza metaforu medveďa ohlodávajúceho si svoju vlastnú tlapu (pôvodne uverejnenú v *Kritických dejinách filozofie* od Jacobsa Bruckera), komentovanú latinským nápisom „Ipse alimenta sibi“ čiže „Sám sebe potravou“. Weischedel súčasne vyslovuje názor, že „filozofia nepotrebuje žiadnu cudziu potravu, žiadnu predchádzajúcu vedu alebo umenie a vystačí si sama so sebou: jednoducho filozofia vzniká sama zo seba“! Tento zásadný omyl, ktorý je vo veľmi ostrom kontraste s názormi a postojmi východných filozofických tradícií, si už od najstarších dôb osvojil nielen grécky filozofujúci subjekt (cez Tálesa, Parmenida, Sokrata, Platóna až k Aristotelovi), ale aj ďalší stredovekí i novovekí európski filozofi. Každý z nich sa pokúšal vymyslieť ten najpravdivejší filozofický systém, ale namiesto toho, aby sa usadil uprostred prírody a trpezlivo z nej vypozerovával základné ontologické zákonitosti Bytia (ako to dokázali už naši dávni paleolitickí predkovia v prípade pravekých svastík a ako to robili i všetci východní myslitelia, Buddhom a Lao-c'om počínajúc), on svoje filozofické systémy vymýšľal: v prípade Grécka uprostred trhovísk či akademických kolonád maloázijských, juhoitalských či gréckych umelo vybudovaných mestských štátov, v ktorých „pravidlá života“ určovali bohatí remeselníci, obchodníci a námorní prepravcovia, ignorujúci prirodzené zákonitosti života a svojvoľne degradujúci Prírodu len na materiálny zdroj svojho neprirodzeného koristníckeho výrobného či obchodného procesu; v európskom stredoveku a novoveku zasa alebo v kláštorných celách kresťanských náboženských centier, alebo na pôde univerzít či v tichých mestských intelektuálnych pracovniach, v ktorých bol filozofujúci subjekt vo svojom umelo vybudovanom intelektuálnom prostredí takisto bytostne veľmi **odcudzený** od toho, aby mohol prirodzenú prírodnú dialektiku Bytia pochopiť a definovať filozoficky nedeformovane. A teda všetko, čo vo svojej hlave vymyslel, nech to bolo akokoľvek filozoficky originálne, európsky mysliteľ vymýšľal z metafyzického hľadiska chybné, a preto sa neustále z hľadiska teórie bytia „v čomsi“ mýlil. Až do dnešných čias preto ešte stále nedokáže filozoficky naozaj presne definovať teóriu bytia i prirodzené zákonitosti nielen života na tejto planéte, ale ani skutočné ontologické pravdy o ontologickej podstate Univerza.

Okrem toho v európskom spoločenskom prostredí sa už od dôb neolitických nájzdov indoeurópskych nomádskeho hŕd celospoločensky etablovala ideológia androkraticky dominantného spoločenského systému s mužskou patriarchálnou nadvládou, s mužským bojovým násilím a s mužsky autokratickou spoločenskou štruktúrou, ktorá do tohto regiónu už v tomto ranom historickom období vniesla zásadnú zmenu spoločenských priorít. Svetonázorovo totiž legalizovala vertikálne dominantný model spoločenskej

štruktúry, ktorý je schopný existovať a pretrvávajúť jedine pod podmienkou, že sa jeden protiklad stane absolútne dominujúci a druhý protiklad naopak absolútne potlačený a premenený len na pasívneho vykonávateľa vôle toho protikladu, ktorý v takto sparalizovanej štruktúre práve mocensky dominuje. To sa však z hľadiska ontologických zákonitostí zdá byť úplne neprírodná a dynamickému procesu bytia v základe odporujúca forma jeho existencie. Žiaľ tak, ako to definujú aj prírodovedci v súvislosti so samoorganizáciou živých systémov pomocou javu autogenézy, pravdepodobne i tu potom nastal spoločenský proces tzv. kopírovania seba samého pomocou reprodukčnej informácie v genetickom kóde DNA. Tento proces má na všetkých úrovniach molekulárnej, biologickej i spoločenskej svoju vlastnú špecifickú reprodukčnú informáciu, ktorá tvorí, rozširuje a udržuje daný systém pohromade v danom priestore v priebehu maximálne dlhého času tým, že autoreplikáciou vytvára kópie seba samej. Tak vlastne tento proces udržiavania „kurganskej ideológie násilia“, aj keď v nasledujúcich tisícročiach v európskom priestore pretransformovaný do svojich vylepšených novodobejších ideologických podôb, pretrváva v podstate ešte dodnes.

Západná kultúra, vyrastajúca a ideologicky sa formujúca z indo-európsko-gréckych (vojensko-remeselnícko-obchodníckych) a aj kresťanských ideologických koreňov i z ich ekonomických a spoločensko-politických záujmov, sa v porovnaní s inými svetovými civilizáciami dostala teda na svojsky špecifickú koľaj vývoja a stala sa i vďaka tomu dominantne technokratickou kultúrou. Hoci sa v nasledujúcich stáročiach premenila na nesmierne vyspelú a technicky v mnohom až obdivuhodne geniálnu ľudskú civilizáciu, práve vďaka týmto koreňom a tomuto svojmu špecifickému vývoju je civilizáciou jednostranne a teda neprirodzene vychýlenou a to najmä preto, že zásadne nerešpektuje a nedodržiava prirodzené zákonitosti života v biosfére našej planéty. A ak Martin Heidegger v rozhovore pre časopis Spiegel ironicky nazvanom *Už nás môže zachrániť len nejaký Boh* v r.1966 prorocky vyhlásil: „A kto z nás by si mohol trúfnuť rozhodovať o tom, či v Rusku alebo v Číne jedného dňa neprecitnú prastaré tradície nejakého „myslenia“, ktoré človeku prídu na pomoc, aby mu umožnili získať slobodný vzťah k technickému svetu“, ... lebo „pre nás je dnes to veľké, čo treba premyslieť, ešte stále príliš veľké“, možno vôbec nebol ďaleko od pravdy, keď budúci vývoj filozofického myslenia (i na základe svojich vlastných výskumov a štúdiá nemeckých sinologických prekladov starovekých čínskych taoistických filozofov) tušil práve týmto smerom. Ved' nielen redaktorom časopisu Spiegel, ale i nám všetkým i v tomto ďalšom poheideggerovskom filozofickom období musí ísť neustále o to, aby „človek filozoficky neškolený – čo bude predsa ten, ktorý má veci v rukách (aj keď ich neurčuje) a ktorého veci majú v rukách -, aby tento človek nedochádzal znovu a znovu k chybným záverom“ a nespôsobil tým napokon také strašné skraty, ktoré by skutočne vážne ohrozili život ľudstva na tejto planéte. Ved' filozofia, a to znovu zdôrazňujem, musí za definovanie filozofických právd o Bytí niesť rovnakú zodpovednosť, akú nesie napr. medicína za správne diagnostikovanie chorobných procesov v ľudskom organizme človeka.

- [1] BECK, H., QUILES, I.: Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und ostlicher Kultur. In: Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 1. Frankfurt am Main 1988.
- [2] WEISCHEDEL, W.: Die philosophische Hintertreppe (v českom preklade *Zadní schodiště filosofie*). Olomouc 1995.
- [3] LAO-C': Tao Te t'ing (úryvok z práve publikovaného doslovu k prekladu diela od autorky štúdie a Ego-na Bondyho). Bratislava 1996.
- [4] VÁROSS, M.: Tao a Heidegger. Nad prácou Čang Čung-jüana „Creativity and Taoism“ In: Filozofia, roč. 47, 1992, č. 4, s. 230-243.
- [5] BONDY, E.: O potrebe studia východních filosofí. In: Filozofia, roč. 46, 1991, č. 5, s. 437-453.
- [6] ČARNOGURSKÁ, M.: Vplyv pôvodných regionálnych podmienok na vznik pravekých čínskych, indoeurópskych a hebrejských svastických znakov. In: Sinologický zborník česko-čínskej spoločnosti. Praha 1995.
- [7] MILTNER, V.: Základy buddhistické nauky. In: Filozofia, roč. 46, č. 5, s. 467-483.
- [8] EISLEROVÁ, R.: Číše a meč, agrese a láska. Praha 1995.
- [9] HEIDEGGER, M.: Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. In: Filosofický časopis, roč. 43, 1995, č. 1, s. 3-35.
- [10] KOVÁČ, L.: Biologická evolúcia: od zápasu ku hre, od nevyhnutnosti k slobode. In: Tvorba T, roč. 5, č. 4, s. 3-4.

PhDr. Marina Čarnogurská, CSc.
Kabinet orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR