

FILOZOFIA V GLOBÁLNOM DIALÓGU PRAGMATIZMU A ČÍNSKEHO MYSLENIA

RICHARD SHUSTERMAN, Florida Atlantic University, USA

SHUSTERMAN R.: Philosophy in Global Dialogue: Between Pragmatism and Chinese Thought
FILOZOFIA 2006, No 3, p. 208

Long before multiculturalism and globalization became the controversial buzzwords of our times, Michel Foucault, in a brief and little remarked interview, made the bold suggestion that the future of philosophy, now in grave crisis, may depend on its encounter with Asian thinking. „It is the end of the era of occidental philosophy,“ Foucault declared to his priestly interlocutors on this 1978 visit to a Zen Temple in Japan. „Thus, if there is to be a philosophy of the future, it must be born outside of Europe or it must be born as a consequence of encounters and impacts (*percussions*) between Europe and non-Europe.“ Whether or not the era of European philosophy is over, I am firmly convinced that philosophy’s brightest future is through closer encounters between Asian and Western thought.

I. Už dávno predtým, než sa multikulturalizmus a globalizmus stali tým kontroverzným heslom našich čias, Michel Foucault v jednom krátkom a inak bezvýznamnom interview vyslovil odvážny názor, že budúcnosť filozofie, ktorá je v súčasnosti v hlbokej kríze, môže závisieť od jej stretu s ázijským myslením. „*Toto je koniec západnej filozofie,*“ vyhlásil Foucault svojim duchovným spoludebatérom v roku 1978 počas návštevy v zen-buddhistickom kláštore v Japonsku, „*a ak má existovať v budúcnosti nejaká filozofia, bude sa musieť zrodiť mimo Európy, alebo sa bude musieť zrodiť ako dôsledok svojho stretu či impaktu (alebo rozbušky) medzi Európu a ne-Európu*“.¹ No bez ohľadu na to, či éra európskej filozofie je alebo nie je za nami, som pevne presvedčený, že najžiarivejšia filozofická budúcnosť je v čo najužšom strete ázijského a západného myslenia.

Foucault spájal koniec európskej filozofie s koncom západného „imperializmu“. No je možné, že dramatická a stále aktívna renesancia amerického pragmatizmu v 80-tych a 90-tych rokoch 20. storočia v USA prerastie nakoniec do celosvetovej dominancie ako šampión multinacionálneho kapitalizmu a jasný víťaz studenej vojny s ko-

¹ Michel Foucault: „*Michel Foucault et lez en: un séjour dans un temple.*“ In: *Dits et Ecrits*. Paríž: Gallimard 1994, 3. Vol., s. 618 – 624, citácia zo strán 622 – 623. Bez ohľadu na to, že Foucault vo svojom vyjadrovaní ignoruje možnosť voľby americkej alternatívy, a to zjednodušeným stotožnením západnej filozofie s európskou a identifikujúc ich spoločne ako „krízu západného myslenia“ tvrdením, že sa európske myslenie dostalo do kritického bodu v dôsledku „konca [európskeho] imperializmu“ (s. 622).

munizmom?! O to viac, že dnes, ako sa zdá, je omnoho väčší medzinárodný záujem o americkú filozofiu než v čase, keď sa z klasického amerického ekonomickej pragmatizmu zrodil ten najvýhodnejší filozofický pragmatizmus. Hoci osobne vitam súčasný záujem o našu filozofiu (ktorý je veľmi výhodný aj pre moju prácu), mám voči tomu aj kritické výhrady, a to, že jedným z dôvodov zvýšenej pozornosti venovanej americkej filozofii (zahrňajúc do toho i pragmatizmus) je možno len súčasná hegemonia Ameriky na politickom, ekonomickom, kultúrnom či ďalších poliach svetového vývoja.²

Sám sa však, zväčša ako výsledok práve nadobudnutých poznatkov z ďalekovýchodnej Ázie, snažím získať omnoho pozitívnejší prístup k danej veci než len nejaké sebakritické upodozrievania. Mnohí ázijskí kolegovia mi tvrdili, že pociťujú sympatie k pragmatizmu, pretože v ňom vidia jeden zo spôsobov výzvy na adresu doteraz dominujúceho európskeho filozofického modelu, zahŕňajúci do toho aj estetický model, ktorý tvorí štruktúru európskej koncepcie umenia. Tento európsky model, ktorý sa tak nečakane vnútil ázijskej kultúre v 19. a 20. storočí, mal za následok westernizáciu ázijských krajín a dopomohol tým k degradácii bohatých ázijských filozofických tradícii, ázijskej múdrosti i jej majstrovstva sebäkultivácie na púhy náboženský folklór a zároveň k marginalizácii ázijských umeleckých praktík (ako je napríklad aranžovanie kvetov, čajový obrad, kaligrafia atď.) a k ich redukcii na púhe remeslo či ľudové umenie, a teda len na akýsi folklórny rituál v kontraste s európskymi umeleckými tradíciami.³

V kontexte týchto západniarskych tendencií kultúrneho pozbavenia svojprávnosti ázijských krajín (čo sa najsilnejšie prejavilo v Japonsku⁴) je apel pragmatickej

² Pozri Richard Shusterman: „The Perils of Philosophy as a Lingua Americana.“ In: *Chronicle of Higher Education*, 11. 8. 2000, B 4 – 5. Diela súčasných amerických filozofov sa prekladajú omnoho rýchlejšie a mnohopočetnejšie než diela tých predchádzajúcich, a tak aj ja som prispel vďaka prekladom mnohých mojich kníh a článkov omnoho viac k zatraktívneniu americkej kultúry než ku skutočnému zhodnoteniu vlastnej tvorby.

³ V japonskej terminológii boli tieto estetické praktiky vykázané z najvyššieho štatútu *geidžucu* (umelecký termín, ktorým sa zvykne označovať európske krásne umenie a zároveň i humanitné vedy) a prisúdený im bol štatút iba kultúrnych praktík *geidō* (doslovne „kultúrne metódy“). Jednoducho popri estetike (po japonsky *bigaku*) bola pôvodná predstava filozofie ako takej importovaná na Ďaleký Východ z Európy a hoci jej tam bolo prisúdené nové ázijské pomenovanie (po japonsky *tecugaku*), zachovala si tam i nadálej svoj esenciálny západný obsah a v tom zmysle tam bola rozširovaná pomocou novozaloženého európskeho univerzitného systému.

⁴ Japonsko bolo prvou ázijskou krajinou, ktorá do seba absorbovala západnú predstavu filozofie, ako aj estetiky, a tiež je, samozrejme, tou ázijskou krajinou, ktorá podstúpila ten najradikálnejší proces westernizácie, aký len bola schopná uniesť. Tento proces započal v období Mejdži, tesne po tom, čo bola krajina násilne „otvorená“ Západu pod tlakom diplomacie delových člnov. Termíny estetika a filozofia boli v Japonsku po prvý raz preložené do čínskeho znakového písma *kandži* približne v r. 1870 Niši Amanom a hned' potom boli v tejto svojej podobe importované aj do Číny mladými čínskymi pokrokovými intelektuálmi. Avšak z dôvodu tamojšej omnoho staršej a nadradenejšej kultúrnej tradície a omnoho menejšieho otvo-

filozofie i estetiky omnoho ľahšie pochopiteľný, pretože podobne ako tradičné ázijské myslenie sa veľmi naliehavo snaží o formuláciu prakticky orientovaných filozofických myšlienok v zmysle globálneho umenia žiť v majstrovsky sebestačnej pomoci omnoho lepšej realizácii dynamickej harmónie jednotlivca a spoločnosti. Okrem toho pri obhajobe týchto myšlienok, zadievajúc ich do estetiky skôr praktickej než len vypichnuto experimentálnej či verbálnej, spočívajúcej skôr v širokospektrálnej umeleckej funkčnosti než v kantovskej bezúčelnosti, ponúka pragmatizmus teóriu umenia, ktorá napriek tomu, že je západná a súčasná, je už v omnoho väčšej zhode s tradičným ázijským umením a jeho estetickými praktikami sebакultivácie.

A hoci pragmatická filozofia ako západné myslenie stále prisľúcha do značnej miery k európskej tradícii, mohla by sa teda stať (vo svojej príbuznosti tak s európskou, ako aj ázijskou filozofiou) cenným prostriedkom plodného dialógu medzi európskym a neeurópskym myslením, vytvoriac pritom vhodné miesto pre znovuzrodenie európskej filozofie, čo je podľa Foucaulta už nevyhnutné. Preto sa táto moja prednáška pokúsi nájsť určitý predpoklad na využitie oboch východísk zmapovaním niektorých klúčových vzájomných príbuzností medzi americkým pragmatizmom a klasickou čínskou filozofiou.⁵ A tá ich príbuznosť (ako i rozdielnosť) sa zdá byť naozaj hodná našej pozornosti, pretože tieto ich myšlienkové tradície predstavujú základy dvoch najmocnejších súčasných národov (Američanov a Číňanov), ktoré očividne najväčšmi determinujú globálnu svetovú politiku a globálne životné skúsenosti na začiatku 21. storočia.⁶

Pragmatizmus ako typicky americký príspevok do svetovej filozofie by sa po pravde mohol zdať mixom starzej britskej a nemeckej filozofie, ktorý sa veľmi kreatívne uvaril v kotle Nového Sveta a v ktorom sa teda tieto dve filozofické tradície mohli už omnoho plodnejšie a slobodnejšie premiešať, pretože tu už mohli fungovať oslobodené od obmedzení, uvaľovaných na ne v ich pôvodných európskych kultúrnych oblastiach.⁷ A tieto pôvodne viacnásobné myšlienkové korene pragmatizmu

renia sa Západu jej tradičné umenie, ako aj jej tradičná filozofická múdrost neboli až tak vážne deklasované ako ich japonské náprotivky, hoci aj ich tamojšie súčasné postavenie bolo takisto znižené v snahe napodobniť európske vzory. Zaujímavý prehľad európskeho vplyvu na pôvodnú čínsku estetiku pozri vo Peng Fengovej štúdii „The Dilemma in the Modernization of Chinese Aesthetics“ v Ken-iči Sasakih (ed.) zborníku *The Great Book of Aesthetics: Proceedings of the 15th International Conference for Aesthetics*. Tokyo: Tokyo University Aesthetics Institute 2003).

⁵ Niektorí americkí odborníci na čínsku filozofiu, napríklad Roger Ames a David Hall, sa už začali pokúšať o takúto konvergenciu, aj keď ich ťažiskové výsledky a závery sa dosť podstatne líšia od mojich. Pozri David Hall a Roger Ames: *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: SUNY Press 1998, a *The Democracy of the Dead*. Chicago: Open Court 1999.

⁶ Samozrejme, existujú ešte aj ďalšie dosť silné filozofické vplyvy, ktoré ovplyvňujú a formujú súčasnú americkú i čínsku kultúru, medzi inými napríklad aj európska tradícia tzv. individualistického liberalizmu a špecifická podoba čínskeho komunizmu.

⁷ Pozri Richard Shusterman: Comment l'amérique a volé l'identité philosophique européenne. In: S. Douaillera, J. Poulaina a P. Vermerena (eds.): *L'identité philosophique européenne*.

práve tu, v Amerike, presiahli až k ázijskému mysleniu. Ralph Waldo Emerson, od dávna považovaný za predchodcu či predproroka pragmatizmu, už dávno predtým, než v myслení C. S. Peirce prepukol začiatok tohto hnutia, bol hlboko ovplyvnený *Upanišadami* a Buddhowými doktrínami. Ba aj Jamesovo využívanie náboženských skúseností čerpalo dosť podstatne z jeho poznatkov z jogy, z védant a z buddhizmu. A Johna Deweya, ktorý strávil niekoľko mesiacov v Japonsku, úplne fascinovalo životné umenie tejto d'alekovýchodnej, podľa neho najcivilizovanejšej svetovej kultúry.⁸ No najväčšmi ho ovplyvnil v rokoch 1919 – 1921 jeho zážitok z klasickej (v tom čase už zanikajúcej) čínskej kultúry. A ako potvrdila jeho dcéra Jane, tento zážitok „bol taký veľký, že spôsobil vzkriesenie (Deweyovho) intelektuálneho entuziazmu a „odvtedy mal jej otec Čínu za „krajinu po Amerike svojmu srdcu najbližšiu“.⁹ Toto Deweyovo vyzdvihovanie Číny bolo na oplátku aj v Číne vrelo opäťované nadšeným uvítaním jeho prednášok potom, čo tam boli už predtým masovo publikované, a potom, čo tam mali už predtým obrovský vplyv na Hnutie za tzv. Novú kultúru.¹⁰ Popri tomto historickom príklade Johna Deweya vidím veľa veľmi sľubných vzájomných podobností medzi všeobecným zameraním pragmatizmu a klasickej čínskej filozofie, ktorá bola pôvodne veľmi dôležitým zdrojom inšpirácie aj pre japonské a kórejské myслenie.

Medzi mnohé dôležité témy, ktoré zdieľa klasická čínska filozofia s pragmatizmom, by za vari najpodstatnejšiu mohol byť považovaný *humanizmus*. To je termín používaný nielen významnými čínskymi odborníkmi, akými sú prof. Wing-Tsit Chan a Tu Wejming, na definovanie základného charakteru čínskej filozofie, ale aj Jamesom, ako aj Deweyom, a najmä ich oxfordským spojencom F. C. S. Schillerom na charakterizovanie a vysvetlenie pragmatizmu.¹¹ Je to humanizmus, ktorý nepotre-

ne. Paríž: L'Harrmann 1993, s. 253 – 266. A zároveň pozri aj moju ďalšiu štúdiu Internationalism in Philosophy. In: *Metaphilosophy* 28, 1997, s. 289 – 301.

⁸ John Dewey, Alice Chipman Dewey: *Letters from China and Japan*. New York: Duton 1920, s. 50.

⁹ Jane Dewey: Biography of John Dewey. In: P. A. Schilppa (ed.): *The Philosophy of John Dewey*, 2. vyd. New York: Tudor 1951, s. 42.

¹⁰ Deweyova popularita trvala, žiaľ, v Číne veľmi krátko, a tak v čase, keď napísal svoju knihu *Art as Experience* (1934) sa tam už nenašiel dostatočný záujem preložiť ju. Síce ani v januári 2004 tam stále ešte neboli jej čínsky preklad publikovaný, ale ako viem, dr. Kao Tienpching (Gao Jianping) ho už pripravuje na vydanie.

¹¹ Pozri Wing-Tsit Chan: *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 1963, s. 3: „Ak by chcel niekto jedným jediným slovom charakterizovať celé dejiny čínskej filozofie, tak by tým slovom mal byť humanizmus.“ Tento názor je potvrdený a zdokumentovaný v Tchu Wej-Mingovom (Tu Weiming) encyklopédickom hesle „Self-cultivation in Chinese Philosophy“ v *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londýn: Routledge 1998, Vol. 8, s. 613 – 626. Opisuje v ňom čínsky humanizmus ako etický systém, ktorý usiluje „o zjednotenie spirituálnych a naturálnych dimenzií do jednotnej a vzájomne integrovanej výzive prirodzenej a funkčnej ľudskosti v rámci jej postavenia v kozme“ (s. 613). Tento opis je vlastný aj pragmatickým víziám Jamesa, Deweya a F. C. S. Schillera, hoci James má tendenciu používať termín „humanizmus“ v omnoho užšom, technickom význame, ktorý

buje zo seba vylúčiť širšie duchovné dimenzie a ktorý nie je nijakým arogantným názorom, podľa ktorého je každá ľudská existencia najvyššou formou bytia univerza, a ktorého humanita nie je definovaná v kontraste k prírodnému svetu. Je to skôr naliehavá požiadavka, podľa ktorej filozofia nevyhnutne má byť formovaná ľudskými životnými podmienkami a ľudskými životnými cieľmi, a že teda by tým mala byť predovšetkým vedená k úsiliu o záchranu, kultiváciu a zdokonalenie ľudského života. A keďže vedomosti sa nedajú strmulo oddeliť od hodnôt a keďže ľudská skúsenosť je v podstate spoločenská skúsenosť, filozofia má svoj nezastupiteľný eticko-spoločenský zmysel. Inými slovami, filozofia má byť zameraná na osoch ľudí, na zdokonalenie nášho humanizmu, a nie na opis reality len kvôli vyprodukovaniu nejakých správnych viet.

Filozofia, ako to James i Dewey vždy zdôrazňovali, sa zaobera sférou experimentov, skutkov i názorov, ktoré sú ďaleko širšie než len oblasť formulovania pravdy. A kým James sa zameriaval na dôležitosť nedefinovateľných pocitov, ktoré unikajú vyjadreniam v pradive rozhovorov, John Dewey zdôrazňoval, že induktívne vydedukované filozofické pravdy nachádzajú svoju pravú hodnotu až v uvádzaní do života „konkrétnych ľudských skúseností a ich možnosti“, „na objasnenie, oslobodenie a rozšrenie našej životnej praxe.“¹² Fixné formulácie rozporuplnnej pravdy, i keď sú v styku so skúmaným svetom neustáleho plynutia často užitočné, nemôžu si robiť nárok na uchopenie jej podstaty či jej skutočnej hodnoty. Aj starovekí čínski filozofi, podobne dotláčaní k mŕtu svetom neustálych premien, sa takisto omnoho viac zaujímali o zdokonalenie našej humanity než o vytváranie precíznej lingvistickej reprezentácie reality. V skutočnosti, ako tvrdí Chad Hansen, klasickí čínski myslitelia nevyužívali jazyk predovšetkým ako médium na opis sveta, ale omnoho pragmatickejšie skôr ako prostriedok na usmerňovanie ľudského správania.¹³

Hlavná téza, že prácou filozofov má byť skôr zdokonalovanie našich životov než vybrusovanie nejakých správnych návrhov na definovanie pravdy, má ešte aj čisto estetický dodatok a to, že aj najvyššou estetickou funkciou je skôr zvyšovať ľudskú estetickú skúsenosť zmyslu pre krásno než vyrábať nejaké presné slovné definície, ktoré by podrobne reflektovali širší zmysel týchto koncepcí so zámerom ústre-

smeruje viac k epistemologickému a metafyzickému výkladu napríklad svojou tézou, že účelom takejto filozofie nemôže byť interpretácia božieho pohľadu na svet; že jeho pravdy nie sú absolútne ani fixné, ale že sú pluralistické a menlivé; a že jeho omylosť a viacyznamovosť odráža prirodzenú premenlivosť reality i naše mnohopočetné meniaci sa ľudské záujmy.

¹² William James: *The Principle of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press 1983, s. 244 – 245; John Dewey: *Experience and Nature*. Carbondale: Southern Illinois University Press 1988, s. 41, 305; citované podľa tohto druhotného zdroja.

¹³ Chad Hansen: *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press 1992, s. 42. Hansen tu dokazuje, že spôsob akým sa čínskina líši od indoeurópskych jazykov, umožnil čínskym mysliteľom úplne inú lingvistickej teóriu, než sme na ňu zvyknúti v Indii či v Európe, a tým aj iný pohľad na filozofiu a jej problémy. Niektoré z týchto odlišností majú podobnú povahu ako tie, ktorými sa pragmatizmus odlišuje od hlavného prúdu západnej filozofickej tradície.

tovosti voči súčasnej analytickej estetike. Vo svojej *Pragmatickej estetike* kritizujem všetky takéto definície ako povrchne „zaobáľovacie“, nakoľko ich zámerom je iba zaobaliť tú-ktorú koncepciu do širšieho logického zmyslu, a nie objasniť jej dôležitosť z hľadiska pozdvihnutia hodnoty toho, čo definuje. Z estetického hľadiska John Dewey na margo toho poznamenáva, že všetky „také povrchné definície nás nechávajú chladnými“. A aj William James, ktorého zmysel pre estetický cit ho inšpiroval v rannom období jeho životnej dráhy rozhodnúť sa pre kariéru maliara, bol podobne kritický, keď vyhlásil, že „ani pri najlepšej vôle sa k umeniu nedá dospieť len na základe analytického štúdia estetiky“, lebo pri takomto štúdiu klúčom k umeniu „je únik len k verbálnym definíciam, keďže verbálne definície sú všetko, čo takáto estetická teória môže poskytnúť.“ Skrátka, skutočná hodnota estetickej rozpravy (zahŕňajúcej do toho aj jej definície) spočíva v pragmatickom privedení k dokonalej umeleckej skúsenosti; preto im Dewey správne vytýka, že „každá definícia je správna len vtedy, keď je vedená takým smerom, ktorým sa môžeme čo najrýchlejšie dostať k získaniu takejto umeleckej skúsenosti.“¹⁴

Aj konfuciánska estetika sa zdá byť podobne pragmatická. Napríklad hoci Konfucius často a väšnivo hovorí o hudbe, nepokúša sa ponúknutím nijakú formálnu definíciu umenia. Nedôverujúc púhym verbálnym záverom (a súc veľmi opatrný voči akýmkoľvek slovným úlisnostiam), Konfucius namiesto toho vedie poslucháčov k tomu, ako by si mohli pomocou hudby zdokonalíť svoje ľudské hodnoty, ponúkajúc im praktické príklady hudobného oduševňovania sa: „*O hudbe z čias cisára Šuna Majster vyhlásil, že je aj nádherná, aj dokonalá! O hudbe z čias kráľa Wua naopak povedal, že je nádherná, ale nie je dokonalá!*“ „*O piesni Krákanie orliaka v klasickej Knihe Piesní povedal: Vyvoláva vo mne radosť, ale nie bujarosť! A skôr ma dojíma, než by ma pohoršovala!*“ A naopak o súdobej muzike zo štátu Čeng sa vyjadril, že by ju mali v jeho rodnom štáte zakázať, pretože „*je oplzlá a necudná!*“ (3.25; 3.20; 15.11)¹⁵

Popri týchto hodnotiacich úvahách ponúka aj niekoľko konkrétnych metód, akými si ľovek môže zvýšiť kvalitu svojich hudobných skúseností. Keď sa raz Majster zhováral s istým popredným luským hudobným majstrom, povedal mu o hudbe toto: „*Hudba, pokial mi je známe, od začiatku vyjadruje úsilie o vytvorenie súzvuku. Okrem toho sa usiluje aj o tú najbrilantnejšiu čistotu zvuku, vrcholné očarenie a uchvátenie človeka. A ak sa to všetko podarí, dá sa povedať, že sa zrodila naozaj výborná hudba!*“ Alebo „*Ak niekto v Majstrovej prítomnosti zaspieval pieseň, ktorú*

¹⁴ Pozri John Dewey: *Art as Experience*. Carbondale: Southern Illinois University Press 1987, s. 155, 220; William James: *The Correspondence of William James*, 8. diel. Charlottesville: University of Virginia Press 2000, s. 475. Z tohto dôvodu v *Estetike pragmatizmu* (slovenský preklad Bratislava: Kalligram 2003) tvrdím, že Dewey mal v podstate pravdu, keď definoval umenie ako zážitok, aj keď je takáto definícia z logického hľadiska očividne neadekvátna.

¹⁵ Všetky tieto i ďalšie uvedené citácie a odkazy sa opierajú o prekladatel'kin slovenský preklad Konfuciovej *Knihy rozhovorov a výrokov*. Bratislava: Slovenský Tatran 2002.

Majster miloval, nepripojil sa hned k jeho spevu, ale počkal, kým dospieva, a až potom ho poprosil, aby si ju ešte raz zaspievali spolu.“ (3.23; 7.31) Nuž a hoci sa tieto jeho pragmatické spôsoby nášho zdokonaľovania v porozumení hudbe môžu zdať veľmi fragmentárne, kratučké a čiastkové, nesmieme zabúdať, že sú vyslovené na základe bohatej konkrétnnej skúsenosti, ktorej prednosťou je to, že je praktickou pomôckou podávania hudobnej teórie.

Nuž, aj keď zmyslom pragmatickej, ako aj konfuciánskej estetiky nie sú precízne zoštýlizované verbálne definície, pri zdokonaľovaní našich umeleckých skúseností to vôbec neznamená nezvyšovanie nášho obdivu a pochopenia umenia. Vedľa umenia nie je len zdrojom vnútornej radosti (i keď aj v tom je jeho veľmi dôležitá hodnota), umenie je aj praktický spôsob vnesenia krásy a gracióznosti do všetkých spoločenských funkcií nášho každodenného života. Zároveň je umenie aj veľmi dôležitým prostriedkom etickej výchovy, pomocou ktorého možno cibriť oboje, aj jednotlivca, aj spoločnosť, a to kultivovaním nášho zmyslu pre usporiadanosť a vhodnosť spolu so všetepovaním radosti z harmónie a vyrovnanosti do nás samých.

Konfuciovo prikladanie dôrazu na dôležitosť hudby a obradnosti ako klúčových elementov zdokonaľovania a sebakultivácie i kultivácie spoločnosti tým veľmi jasne vytvára vzor estetickej výchovy. Nuž a takáto praktická estetická výchova je zároveň o to viac než len estetická: dotýka sa formovania aj správnych spoločenských nariadení, a tým aj vlády pri spravovaní vecí verejných na základe celkového charakteru jednotlivcov aj ich spoločenského celku. Ako Konfucius zdôrazňuje, „*ked sa povie ,obrady, či to nemá byť omnoho viac než len hodvábne rúcha vyzdobené drahokamami?! A ked sa povie ,Hudba, či to nemá byť omnoho viac než len hudobné nástroje a hranie na ne počas týchto obradov?!*“ (17.11) Zároveň napomína svojich učeníkov: „*Učeníci moji, prečo sa nevenujete štúdiu Knihy Piesní?! Vedľa ovládaním Knihy Piesní sa naplníte činorodým nadšením, zdokonalíte sa v ľudskej ohľaduplnosti, stanete sa vzorom ľudskej spolupatričnosti a budete schopní správne sa pre niečo zanietiť alebo sa nad niečím správne rozhorčiť. Vo svojom súkromí budete úslužne pomáhať svojmu otcovi, na verejnosti účinne slúžiť krajinе a panovníkovi!*“ (17.9) Podobne ich Konfucius nabáda na osvojovanie Obradov, bez ktorých sa človek nemôže vedieť „*ani správne vyjadrovať, ani patrične správať*“ (16.13). No a tým väčší cieľ je „*pochopenie hodnoty harmónie*“ v sebe aj v spoločnosti tou „*najdôležitejšou funkciou ovládania Obradov*“ (1.12).¹⁶

Estetický model správnej vlády, dosiahnutej pomocou dobrých ľudských charakterov a ich vzájomnej harmónie, je model, ktorý počíta skôr s príkladnou príťažlivosťou a vzájomnou pozitívou súťaživosťou než s komandovaním, vyhrážkami a trestaním. „*Ušľachtilý človek svojou vysokou kultivovanosťou pritahuje priateľsky*

¹⁶ Konfuciánsky filozof Sün c' (Xunzi) vysvetľuje význam harmonizujúcej schopnosti riituálov a obradnosti ako orientovanie ľudských zmyslov, emócií a túžob smerom k takej disciplinovanosti a distingvovanosti, ktoré ich nepoženú k zvlčlosti, ale ich udržia v prejavoch čistej „radosti a krásy“. A kľúčom k takejto kultivovanosti pomocou účinností obradov je správna voľba týchto prostriedkov. Pozri Discourse on Ritual Principles. In: Xunzi. Preklad John Knoblock. Stanford: Stanford University Press 1980, 3. diel, s. 57, 60, 62, 65.

naladených ľudí, a tým s nimi vytvára spoločenstvo na princípe ľudskosti!“ (12.24) „Ved’ či nie je nádherné zotrvať v ľudskosti?“ (4.1) A teda „ak streneš Dokonalého Človeka, uvažuj, ako by si sa mu vyrovnal!“ (4.17) Takže „ak je osobnosť Vládca skutočne takoto správnej Osobnosťou, všetko sa bude diať v krajine správne, hoci by pritom on sám nevydal ani jediný edikt! Ale ak osobnosť vládcu nie je správnej Osobnosťou, nech by vydal hocikolko ediktov a nariadení, nič sa tým v jeho krajine nenapraví!“ (13.6) A tak teda správnosť medziľudských vzťahov a ľudských charakterov je tu tiež chápaná aj esteticky; avšak nie je to záležitosť nijakého mechanického či falosného podvolenia sa fixným pravidlám, ale skôr požiadavka dodržiavania takého správneho vystupovania, ktoré vyjadruje opravdivé vnútorné pocity človeka.¹⁷ Z toho dôvodu Konfucius kladie dôraz na „vhodný výraz tváre“, „spôsob správania“ a „vyjadrovania“, v ktorom sa prejaví skutočná ľudská cnosť a prispeje tým k udržaniu spoločenskej harmónie a správnej vlády (8.4).¹⁸

Pragmatizmus podobne zdôrazňuje dôležitosť estetických praktík pri formovaní etickej a politickej moci. Ale práve to je to, čo robí z vrcholnej idey pragmatickej estetiky paradoxne čosi úplne neprijateľné (ba skoro až zvrhlé) z hľadiska hlavného európskeho filozofického prúdu potom, čo prevládajúci kantovský názor puntičkársky definoval estetiku v akomsi úplne protikladnom kontraste k tomu, čo je praktické. A tak konfuciánske kladenie dôrazu na podstatnú a rozsiahlo-rozmanitú funkčnosť umenia a estetickej skúsenosti človeka sa môže stať zároveň aj užitočnou podporou pragmatizmu dokázaním toho, že pragmatická estetika nie je nijakou novodobou úchylkou, vyvierajúcou len z nejakej americkej estetickej úbohosti či kultúrneho filištinizmu, ale že má vo svetovej kultúre už veľmi silnú a dlhodobú tradíciu, pre ktorú je charakteristický vynikajúci estetický vkus a umelecká schopnosť, ba kedysi bol obviňovaný dokonca až z prehnaného estetizmu.¹⁹ Ved’ skutočne, ak sa pozrieme na nás

¹⁷ Ked’ sa ho raz učenik C’sia opýtal na synovskú cnosť, Majster odpovedal: „Tažko opísat’ výraz tváre! Ved’ len povinné vykonávanie predpisanych synovských obradov a uprednostňovanie v jedle nemožno ešte považovať za synovskú cnosť!“ (*Kniha Konfuciových rozhovorov a výrokov*, 2. kap. 8. zl. Preklad Marina Čarnogurská. Bratislava: Slovenský Tatran 2002, s. 21.)

¹⁸ Ked’ sa Konfucia opýtali, akým typom vládcu by mal byť človek, ktorý by bol schopný zabezpečiť správne pomery v krajine, odpovedal, že by to mal byť človek, ktorý by si väzil „päť najkrajších ľudských cností“, a zároveň zavrhoval „štyri najhoršie ľudské vlastnosti“ (tamže, 20. kap., 2. zl.). Vo Waleyho preklade je to preložené ako „päť príjemných“ a „štyri odporné“ ľudské vlastnosti. Pozri Arthur Waley: *The Analects of Confucius*. New York: Random House 1938, s. 232. Oprávnenosť oboch týchto prekladov je odôvodnená obrovským vzájomným prelínaním etiky a estetiky v čínskom myslení, čo bolo rovnako vlastné aj starovekej gréckej filozofii, ako to jasne vidíme na obľúbenom starogréckom výraze *kalon-kai-agathon*.

¹⁹ Všimnime si, napríklad mohistikú kritiku konfuciánskej estetiky: „Vyšperkujú sa do nákladných luxusných rób, aby tým pokazili svet. Bubnujú, spievajú a svojich učeníkov otrávujú tanečnými nácvikmi. Pestujú obradné rituály (*li*) honosných príchodov a odchodov, aby sa pritom honosili svojimi manierami. Puntičkársky do detailov prepracovávajú všeljaké svoje pózy a okrídlené gestá a všetkým ich vnucujú.“ (Pozri *Knihu Mo Ti*, kapitolu *Proti konfuciá-*

súčasný krátkozraký európsky modernizmus, vidíme, že až tátó naša dnešná všetko škatuľkujúca, puristická a nefunkčná estetika je skutočou historickou anomáliou. Naopak, pragmatické estetické praktiky predstavujú jasne pragmatické etické hodnoty pri formovaní osožného ľudského charakteru, ktorý bude prínosom k dobrej vláde, pre čo by mal Platón rovnaké porozumenie ako Konfucius. Platónova neľútostná degradácia vtedajšieho divadelného umenia v 10. knihe jeho *Republiky* bola logická, keďže bola paradoxne výsledkom jeho predchádzajúceho tvrdenia o estetickej výchove ako mocnom nástroji, ktorým sa modeluje ľudský duch a ktorý podmieňuje v človeku zmysel pre poriadok, čo je späťe prínosom k harmonickým pomerom v krajinе v obdobiah dobrej a správnej vlády. A ak aj *Listy o estetickej výchove človeka* (1795) Fridricha Schillera dokážu ešte stále obhajovať veľký etický a politický potenciál umenia, tak esteticizmus umenia pre umenie ako také urobil z idey pragmatickej funkčnosti niečo veľmi podstatné, čo odporuje akémukoľvek filištinsmu. Neskôr však neporovnatelne škodlivá nacistická prehnanosť, ktorá zneužila umeleckú obrazotvornosť a veľkolepost, vyprovokovala Waltera Benjamina k jeho nanajvýš krátkozrakému a chybnému prisúdeniu fašizmu „uviedenia estetiky do politického života“, ktorým nanajvýš zavádzajúco chcel vsugerovať názor, že estetika by mohla podobne hrať aj omnoho demokratickejšiu rolu.²⁰

Pragmatizmus však potvrdzuje progresívnu rolu estetiky aj v eticko- a politicko-výchovnej rovine. Umenie je čosi viac než len súkromná záležitosť osobného vekus a aj vekus už od čias, keď začal byť spoločensky formovaný, je širší než len osobný. Ako neodmysliteľne komunikatívna spoločenská prax je umenie „jedinečnou pomôckou vyučovania“ vďaka svojej, podľa Konfucia harmonizačnej, funkcie (*Art as Experience* s. 349). Deweyovými slovami, umenie je „prevodorenie spoločenskej skúsenosti smerom k úžasnej usporiadanosťi a zjednotenosťi“, a citujúc z jeho *Umenia ako experiment*, „v hudbe je sila schopnosti zjednotenia rozličných individuí v spoločnom podľahnutí jej a v oddanom ponechaní sa ňou inšpirovať“ (*Art as Experience*, s. 87, 338). Pre prípad, že by to vyznievalo až priveľmi spríbuznené s fašistickou požiadavkou jednotného súhlasu s určitým fixným spoločenským poriadkom a jeho ví-

nom, 9.40 – 41). Citované podľa knihy Roberta Enoa *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: SUNY Press 1990, s. 53.

²⁰ Walter Benjamin: *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. In: *Illuminations*. New York: Schocken 1988, s. 241. Zdôrazňujúc, že estetika má veľmi pozitívne etické i politické využitie či rozmer, nemám v úmysle zredukovať všetko z hľadiska hodnôt len na estetické, ale skôr upozorniť na to, ako je pluralita hodnôt úzko spojená so snahou o to, aby sa len úhľadne nezaškatuľovali do jednotlivých priečinkov etiky, politiky, estetiky či poznania. V mnohých prípadoch sa etické posudzovanie vecí zakladá na princípe práva a povinností, čo sa zdá podstatne iné než estetický zreteľ harmónie, vhodnosti, slušnosti, gracióznosti, atď..., a teda jasne nad týmto prevažuje. No stále trvám na tom, že vo väčšine prípadov naše etické uvažovanie či zvažovanie a balancovanie medzi tým, čo sa má, a čo nie, nebýva riadené nijakým aritmetickým počtom, ale estetickým vekusom a vycítovaním toho, čo je z hľadiska vyváženia a dosiahnutia rovnováhy v tej-toj reakcii najvhodnejšie – aj keď to chce človek nazvať etickým zmyslom pre mieru.

ziou,²¹ Dewey počíta s neodškripiteľnou požiadavkou toho, že „umenie je ďaleko mrvnejšie než akákoľvek iná mrvnosť“, pretože imaginatívne podnecuje novú výzvu lepšieho spoločenského poriadku, než je práve ten daný status quo, ochotne pritom rešpektujúc všetko to individuálne v jeho najbytostnejšej estetickej forme. Jednoznačne smerujúc v estetickej teórii k demokratickej rovine Dewey prízvukuje, že „práve tak, ako je dôležité, aby sa estetický celok skladal z jednotlivých významovo odlišných častí, ktoré sú samy osebe z celku, ku ktorému prislúchajú, vydelené..., žiadna sebavýznamnejšia komunita nemôže existovať v bezpečí, keďže sa skladá z jednotlivcov, ktorí sú sami osebe mnohoznační“ (*Art as Experience*, s. 207 – 208).

Ja si však myslím, že my sa potrebujeme dostať ešte ďalej než len k deweyovskému oceňovaniu harmónie a organickej jednoty umenia a spoločnosti. Umenie je schopné práve tak rozdeľovať ako zjednocovať, ako to zvykneme vídať na konfliktoch rôznych skupín odlišného vkusu, lenže takéto konflikty sa môžu stávať naopak aj vzpruhou k ďalšej umeleckej tvorbe. Nuž, popri uspokojenosti z jednoty možno v ňom nájsť estetickú, výchovnú a spoločenskú hodnotu umeleckej skúsenosti, dokonca aj v jeho najvyšom stupni fragmentizácii, disonancii a rozkladných rôznorodostí. A to je jeden z dôvodov, prečo venujem dosť značnú pozornosť aj rapovej hudbe a prečo sa aj naše súčasné vizuálne umenie zaobera myšlienkovou rozkladu a disharmónie. Okrem toho by sme si mali čo najdôkladnejšie zapamätať, že estetické dimenzie (a to v obojakom: tak tvorivom, ako aj hodnotiacom procese) sa nezaobídú bez kritických momentov, v ktorých tak umelec, ako aj divák kriticky stanovia hodnotu a hranicu toho, ako je to vyjadrené a či by to mohlo byť aj lepšie. To znamená, že estetické hodnotenie významu jeho spoločenskej harmónie by malo neustále pohotovo reagovať na všetky jeho disharmonické a nesúrodé hlasy, ktoré by ho mohli pokaziť, a teda okamžite v čo najrýchlejšej reakcii ich vylúčiť z hry.

Nuž, len čo rozpoznáme jeho spoločenské, komunikatívne a kritické dimenzie i jeho estetickú kultivovanosť v tom najširšom zmysle slova, mali by sme naň hľadieť ako na rozhodujúce nielen z hľadiska osobných etických požiadaviek toho-ktorého jednotlivca na jeho vlastné sebazdokonalenie, ale aj z omnoho širšieho verejného stanoviska úlohy politickej obnovy.²² Okrem toho, ako som to už zdôvodnil v *Praktickej filozofii*, môžeme pri ňom počítať s pragmatickou obranou demokracie, založenej na estetických hodnotách obohatenia komunikatívnej a sebarealizačnej skúse-

²¹ Aj sám Dewey neskôr poznamenal (v diele *Freedom and Culture*, 1939), že využitie umenia či iných estetických praktík na podporu totalitarizmu sa diktátorstvu zdá omnoho atraktívnejšie než využitie nejakých represívnych praktík, a podobne spomína aj využitie moci estetiky cirkvou na podporu jej vplyvu na masy. Dewey taktiež cituje príslovie: „Ten, kto by vedel, ako vyhovieť národu v zákonoch, nemusel by mať obavy z jeho piesní!“ (Pozri John Dewey: *The Later Works*, 13. diel. Carbondale: Southern Illinois University Press 1988, s. 69 – 70.)

²² To je jeden z bodov, v ktorom sa moje neoprágmatické stanovisko zásadne lísi od Deweyovho v súčasnosti najvplyvnejšieho zástancu Richarda Rortyho, ktorý tvrdí (z dôvodu nie nepodobného tomu Benjaminovmu), že estetika by mala byť záležitosťou len privátnej sféry človeka.

nosťou ľudí.²³ Existujú tri vzájomne sa dopĺňajúce argumenty „estetickej obrany demokracie“: Prvý spočíva v tom, že každý jednotlivec tej-ktorej komunity je spoločenským jednotlivcom, ktorého potreby, zvyky a túžby sú spojené a ovplyvnené jej spoločným spoločenským životom. A tak slobodná a aktívna účasť každého jednotlivca v demokratickom živote – v jeho na všetkom participujúcich verejných interakciách, a nie iba vo výhodnom využívaní či zneužívaní svojej osobnej slobody – bude získavať omnoho väčšie skúsenosti a omnoho viac si bude obohacovať svoj záujem o to, než keby nemala nijakú príležitosť spravovať spoločnosť pomocou svojej aktívnej verejnej účasti. A keďže demokracia poskytuje omnoho lepšiu príležitosť na slobodnú účasť omnoho väčšieho množstva jednotlivcov na vláde, môže im zabezpečovať omnoho bohatší život i omnoho väčšie sebauspokojenie, a tak teda aj z tohto hľadiska je esteticky vyššie hodnotiteľná. Druhý argument je úzko spätý s tým, že ak podľa Deweyových slov „nič nie je uspokojivejšie a prospešnejšie než zhodná súčinnosť činov“, a teda ak demokracia, počítajúca s aktívnou účasťou všetkých, nastolí takýto stav, malo by sa to oceňovať už aj pre jej skúsenosť upokojenia z toho, čo takého činy prinášajú. Demokratické praktiky, ako je napríklad komunikatívnosť, sú totiž nielen praktické prostriedky, ale aj pre ne samé užitočné ciele i vzhľadom na to, ako tvrdí Dewey, že „zdielaná skúsenosť je to najväčšie dobro zo všetkých ľudských dobier“ (*Experience and Nature*, s. 145, 147).

Nuž a tretí argument je opäť apelujúcou myšlienkovou obohacujúcej skúsenosti, ale rozvíja to pomocou demokratickej úcty k odlišnosti a právu každého jednotlivca na rozvoj svojich odlišných životných perspektív. Demokratická obhajoba slobodnej a rovnocennej (no nie totožnej) participácie všetkých rôznych typov ľudí na riadení životnej komunity môže veľkolepo obohatiť skúsenosť každého, pretože nielenže prináša pikantnú príchuť rozmanitosti, ale poskytuje každému jednotlivcovovi aj vysoký zmysel pre jeho vlastnú perspektívnu a identitu v rámci kontrastného pozadia všetkých ostatných rozdielov. „Spolupráca poskytovania šancí odlišnostiam na to, aby sa prejavili, vo viere, že na vyjadrenie odlišností nielenže majú právo aj všetci tí ostatní, ale že je to zároveň prostriedok aj na obohatenie mojej vlastnej životnej skúsenosti, je vlastná demokratickej ceste osobného života.“²⁴

Pokial' sa pragmatizmus zameriava na ľudské zdokonalenie, robí to s vedomím, že ľudská povaha je nesmiernie spletitá, no pritom užitočne vrastená do obrovskej prírodnnej arény, na čom ľudské bytosti produktívne participujú. Pôsobnosť každého človeka v nej je preto vždy zároveň situačná i relačná (v rámci obklopujúceho ho spoločenského i prírodného kontextu), a teda nikdy nie je úplne autonómna. Pomocou termínov, s ktorými som sa oboznámil v čínskej filozofii, je *zen* (čiže princíp ľudskej zároveň súčasťou omnoho ďalekosiahlejšieho obklopujúceho ho procesu Cesťty (*Tao*). A teda potrebujeme sa naučiť ďaleko rozsiahlejšie rozpoznávať všetky naj-

²³ Richard Shusterman: *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge 1997, 3. kapitola.

²⁴ John Dewey: Creative Democracy – The Tsk Before Us. In: John Dewey: *The Later Works*, 14:228.

rôznejšie prírodné sily, spôsob, ako by nám mohli napomáhať v našich ľudských projektoch, zahŕňajúc do toho aj globálny projekt zdokonalenia našej celosvetovej ľudskosti, a vedieť ich v tom ďaleko účinnejšie využívať. V estetike to znamená vedieť pochopiť, že sila, formy a rytmus umenia vyžarujú a sú plodné a prínosne postavené na všetkom tom obklopujúcom nás prírodnom svete (spôsobom, ktorý veľmi výstižne symbolizuje napríklad gotická architektúra, kopírujúca jednak výškovitú stavbu lesných stromov a zároveň rozhodnú, no ponížene skromnú citovú prostotu nášho duchovného povznesenia, s ktorým upierame svoj pohľad na inšpirujúce nás Nebesia). Dewey v tom vyjadruje umenie ako „*dokonalý vrchol prírodných dejov*“, v ktorom „*základnom rytme každého umenia a každej umeleckej práce sú tie najpodstatnejšie vzory vztahu živej bytosti k jej prirodzenému okoliu*“ (*Experience and Nature* s. 269; *Art as Experience*, s. 355).

Tvrdenie, že umenie je zakorenenné a formuje sa zo širokého množstva prírodných sôl, neznamenaná, že je tvorené z toho, čo prichádza prirodzené ako vrodená schopnosť bez akejkoľvek potreby osvojenia si kultúrnych konvencí a bez tvrdého tréningu. Umenie je jasne formované ľudskými dejinami a z nich vyplývajúcimi kultúrnymi konvenciami, no odpradávna, odkedy existujú ľudské dejiny i kultúra, vždy bolo čiastočne formované a štruktúrované aj prírodným svetom, ktorý napomáhal toto umenie pretvárať; a tak teda pragmatizmus vníma umenie ako kultúrny produkt, pričom zároveň v ňom rozoznáva, že formujúca sila umenia má svoje korene v prírode a v jej energii. Podobne, ako tvrdí aj Robert Eno, hoci konvenčné pravidlá obradov môžu byť v úplnom kontraste s prírodnými aktivitami, konfucianizmus napriek tomu považuje „obradnosť“ za prirodzené umenie, pretože formy obradov a spoločenského poriadku... sú ovplyvňované a iniciované dynamickými interakciami prechádzajúcimi z prírody do štruktúry ľudskej myse..., a teda sú v nej účelnou kulmináciou celého živého kozmu“.²⁵

II. Očividným dôkazom hlboko praktickej povahy pragmatizmu je prvoradý záujem o zdokonalovanie spoločenských podmienok ľudstva a to je vlastné aj tradičnému čínskemu mysleniu. Konfuciánska filozofia kladie dôraz na reťazovité skĺbenie znalostí a činov, teórie a praxe. Majster hovorí: „*Jediné, čo ma znepokojuje, je to, že som nebol schopný zdokonaliť (ľudí) v Mravnej Sile, že som im nebol schopný názorne vysvetliť to, čo som sa o Nej naučil, a že i napriek tomu, že som sa dozvedel, čo je správne, nebol som schopný život zmeniť a odstrániť z neho všetko зло!... Ušľachtitý človek by sa mal hanbiť, ak jeho slová predbiehajú jeho skutky!... Ved' ani predstaviť si neviem, že by som sa vyjadroval bez toho, aby som tým mal čo povedať a že by som (svojimi slovami) sledoval niečo, čo by som nenapravil!*“ (7.3, 14.27, 9.24) Aj keby sme chceli filozofii prisúdiť nejakú úplne výlučnú hodnotu, jej prvoradou hodnotou je byť nástrojom na zlepšenie ľudského života. Preto Dewey tak nástojují na tom, aby sa filozofia nezaoberala akademickými problémami, ale aby sa zamerala na skutočné

²⁵ Robert Eno: s. 138 – 139; 162. Citované podľa *Knihy Sün c' (Xunzi)*, 19. esej: „O podstate pravidiel Obradov“ (19.6), s. 66 – 67.

„problémy mužov a žien“.²⁶ A vytvorením z nej prostriedku na uskutočňovanie takého hoto vyššieho zámeru súvisiaceho s pokusom o zdokonaľovanie ľudstva ju rozhodne nezdegradujeme, čo sa týka jej hodnoty, na nič menej cenné. Pretože ak si vážime dosiahnutie nejakého cieľa, tak si musíme primerane k tomu vybrať aj tie najlepšie prostriedky na jeho zabezpečenie (samozrejme, za predpokladu, že v nich nie je nič problematické čo do ich použitia).²⁷ A keďže filozofia je oblasť, ktorá pracuje so svojimi prostriedkami veľmi seriózne, aj pragmatizmus si na nej cení hlavne jej schopnosť vybrať si čo najužitočnejšie prostriedky z celej škály presahujúcej až do rozličných extrémov, pričom chápe, že ani jeden takýto prostriedok nie je fixný ani mechanicky priemerný, ale dynamicky balansujúci medzi tým, čo je vhodné z hľadiska mieru plurality neustále meniaceho sa kontextu. Veľmi citlivý zmysel pre neustále meniaci sa kontext je rozhodujúci aj v čínskom myслení. Vôbec to nie je prekvapujúce, pretože čínske myслenie bolo už od pradávna ovplyvnené *I tingom* čiže *Knihou Premien*, „touto prvou a najstaršou spomedzi všetkých piatich kánonických Knih“ tradičnej čínskej filozofie.²⁸ Konfucius preto opäťovne radí rozlišovať kvalitu ľudského správania podľa toho, či tam, kde ten-ktorý človek žije, vládne, alebo nevládne Cesta (Tao). Hovorí: „Nech je vás vidieť iba tam, kde sa uskutočňuje Cesta (Tao), a tam, kde jej niet, zostaňte radšej v ústrani! No v krajinе, v ktorej sa uskutočňuje Cesta (Tao), považujte za svoju hanbu, ak by zostala chudobná a zbedačená, a naopak v krajinе, v ktorej sa Cesta (Tao) neuplatňuje, je hroznou nehanebnosťou bohatstvo jej mocných a vysokopostavených ľudí!... V krajinе, v ktorej sa uskutočňuje Cesta (Tao), má mať človek odvahu vždy všetko zodpovedne povedať i vykonat! V krajinе, v ktorej sa neuplatňuje Cesta (Tao), človek musí byť odvážny v činoch, ale vo vyjadrovaní by mal byť opatrnejší!... Ach, aký pravdovravný bol kronikár Jü! To, či sa v krajinе pôstupovalo alebo nepostupovalo Cestou (Tao), vždy ako šíp prenikavo postrehol!“ (8.13, 14.3, 15.7). Zároveň veľmi výstižne ponúka úplne kontroverznú radu ohľadom dvoch svojich učeníkov, keď sa raz knieža Ti C'žan prišiel s ním poradiť vo veci ich poctenia hodnosťami Veľkých ministrov. „Myslel som si, že ste prišli v nejakej dôležitejšej veci než je otázka vyznamenanania Joua a Čhioua hodnosťami Veľkých ministrov! Skutoční Veľkí ministri v službách panovníka nesledujú nič iné

²⁶ „Filozofia sá zregeneruje a znova obnoví, keď prestane byť len výmyslom filozofov na manipuláciu s filozofickými problémami a stane sa metódou, zdokonalovanou filozofmi, na zaobieranie sa problémami ľudí!“ Citované z Deweyovej eseje „The Need for a Recovery of Philosophy“ z jeho súborného diela John Dewey: *The Middle Works*, 10:46.

²⁷ O rozhodujúcej role prostriedkov sa hovorí aj v starovekom čínskom filozofickom diele *Kuan c' (Guanzi)*: „Ľudia túžia po vedomostiach, ale nikto nevenuje pozornosť prostriedkom na ich získanie. To, čo oni vedia, je „to“, ale prostriedky na získanie – to je „toto“. Nuž a ak si oni „toto“ nezdokonalia, ako budú schopní spoznať to „tamto“? Pozri: *Kniga Kuan c'*, kap. *Pokladnica najstaršieho čínskeho myслenia* v preklade W. Allyn Ricketta. Hongkong: Hongkong University Press, 1965, 1. diel, s. 147.

²⁸ Pozri Ames a Rosemont: *The Analects of Confucius*, s. 13 – 14, kde sa hovorí o možnom vplyve tohto diela na samotného Konfucia, ktorý sa v 22. zlomku 13. kapitoly svojich *Rozhovorov a výrokov* zmieňuje o kontakte s jej interpretátormi, šamanmi.

než princípy Cesty (Tao) a ak sa to nedá, radšej úrad opustia. Ja by som preto Jouovi a Čchiouovi ponechal len hodnosť výkonných ministrov.“ A keď knieža Č’jan s obavou zvolal: „A zostanú mi potom verni!?!“, majster ironicky poznamenal: „No, dúfam, že vlastného otca hádam len kvôli vám nezabijú!“ (11.22)

Čínska klasická filozofia vždy s radosťou využíva čo najvšeobsažnejšiu nezaujatost’ prístupu k problémom, čo mi veľmi pripomína podobný prístup k veciam fundamentalne pluralistického pragmatizmu. Radšej, než by hľadali pravdu vylučovaním akýchkoľvek alternatívnych názorov, čínski filozofi oceňujú prínos vzájomného dopĺňania sa, a preto sa vždy pokúšajú vzájomne kombinovať rôzne prístupy úplne odlišných názorov do čo najprodukívnejšej a najflexibilnejšej syntézy. A tak za to, že konfucianizmus dodnes prežíva ako stále aktuálna a úžasne vplyvná filozofia, častočne vďačí aj tomu, že bol schopný do seba pojať aj vzájomne tak úplne protikladné doktríny, akými boli napríklad Menciove a Sün c’ove názory na podstatu ľudskej prirodzenosti, či absorbovať do seba základné taoistické a buddhistické metafyzické predstavy a vytvoriť z toho všetkého úplne novú filozofickú syntézu neokonfucianizmu. No keby mali byť poznatky a vedomosti, ktoré konštituujú múdrost’, len jednostranné a príliš jednoduché, nebolo by také ľahké dopracovať sa k nim. Jednou veľmi dôležitou dimensiou múdrosti je však pokora, čo pragmatizmus vyjadruje svojou doktrínou omylnosti – t. j. priistením, že ktorákoľvek pravda, ku ktorej sme sa dostali, môže byť eventuálne vyvrátená ďalšími našimi skúsenosťami. Pripraviť omylnosť však nie je nijakým skepticizmom, a teda uznáva právo pokračovať v pridržaní sa tých práv, až kým nemáme dostatočný dôvod pochybovať o nich. Vyžaduje však, aby sme v konfrontácii s novými skúsenosťami, ktoré ich veľmi vážne spochybňia, boli schopní nepridŕžať sa ich rigorózne, a tak teda každá naša zásadovosť musí byť vždy flexibilná. Konfucius túto požiadavku vyjadroval jednak svojou opakovanej averziou voči „*neoblomnosti*“ a zároveň odmietaním „*požiadavky absolútnej istoty*“. Preto svojim učeníkom radil: „Ak sa dopustíte chyby, nemajte strach ju napravit!“ (1.8) A preto sa napríklad priznal: „Vždy prezívam obrovské muky, keď narazím na *neoblomnosť*, a preto sa pokúšam každú *neoblomnosť* prelomiť!“ (14.32).

Ak je úsilím filozofie predovšetkým záchrana, kultivácia a zdokonalenie ľudského života, táto jej požiadavka má koniec-koncov dve svoje súbežné dimenzie: jednou je vlastná vnútorná sebarealizácia jednotlivca spojená s túžbou dosiahnuť svoju vlastnú vnútornú integritu a druhou zároveň jeho potreba harmonickej spolu-patričnosti s ostatnými. V pragmatickej filozofii však nestáči len vnútorná vyrovnanosť človeka. Ona od neho vyžaduje aj vonkajšie vyjadrenie formou aktívnych činnov, jeho perfektnosť v styku so životom a schopnosť pozdvihnuť svet pomocou svojho praktického úsilia a zároveň i svojho príkladného života. V čínskom myслení tento dvojitý ideál ľudskej vnútornej i vonkajšej perfektnosti, svojho vlastného a zároveň i celospoločenského pozdvihnutia, je veľmi pekne vyjadrený predstavou „naozajstného Človeka“ v rámci seba a zároveň perfektného Vládcu v rámci jeho

vonkajšieho, celospoločenského života.²⁹ A nikdy by nemali byť tieto vnútorné a vonkajšie dimenzie ľudskej osobnosti bytostne oddelené. A tak teda vládcom by sa nikdy nemal stať niekto, kto zároveň nie je aj perfektný Človek, a opačne! Nuž a práve tak, ako každá ľudská sebarealizácia má byť vždy skôr aktuálnou operačnou schopnosťou než len nejakou skrytou vnútornou silou, ani ľudský charakter nie je nijaká utajená a trvalo bytostná vnútorná esencia, ale skôr dynamická, aj keď v mnohom z vrodených návykov vyfabrikovaná suma správania a životných skúseností človeka, ktoré sú všeobecne viditeľné. Spôsoby, akými konáme a reagujeme, pohybujeme sa a hovoríme, obliekame sa, jeme, zabávame sa atď..., to všetko tvorí podstatnú časť toho, kym sme, a preto Konfucius vyhlasuje, že človeka možno spoznať jeho pozorovaním.³⁰ Ak vonkajší spôsob vystupovania toho-ktorého človeka nie je v rozpore s realitou, ale naopak, je jej obohacujúcou súčasťou, potom tu máme ďalší dôvod, prečo je pre kultiváciu človeka takou klíčovou estetická výchova.

Filozofická idea ľudskej sebakultivácie a sebazdokonaťovania býva však často kritizovaná ako narcisizmus. Nemali by sme teda filozofiu radšej zasvätiť omnoho dôležitejším verejným záujmom či univerzu ako celku? A nie je aj samotné ľudské ego produktom oveľa širších spoločenských a prírodných sil, ktoré by sa v nás mali sformovať do skutočného ohniska všetkých našich filozofických snáh?! Pragmatizmus však nepopiera, že ľudské bytosti sú formované oveľa silnejšími spoločenskými inštitúciami a prírodnými silami, než aké predstavujú ľudskí jednotlivci. Ale jednotlivci ako vyjadrenia týchto obrovských a ďalekosiahlych sôr sú zároveň nástrojmi, pomocou ktorých sa aj tieto sily spätné podnecujú a pretvárajú. Najlepšie však môžeme svojimi činmi spolupracovať na tvorbe prírodných i spoločenských zmien až ovládaním, a teda aj dokonalým poznaním tohto nástroja, ktorým sme my sami. Nuž, aj keby našim najvyšším cieľom malo byť dobro spoločnosti či podstata univerza ako celku, tým najrozchodujúcejším prostriedkom na dosiahnutie tohto cieľa je predsa len naše vlastné sebazdokonalenie. Nuž a pragmatizmus argumentuje tým, že ak si ceníme určité ciele, musíme rešpektovať aj prostriedky potrebné na ich dosiahnutie.

Takýto postoj je vlastný aj čínskemu mysleniu. Vo *Veľkej náuke* Konfucius hovorí: „*V dávnoveku tí, ktorí chceli svetu ukázať svoj čestný charakter, usilovali sa predovšetkým o nastolenie usporiadaných pomerov vo svojich krajinách. No aby mohli nastoliť usporiadane pomery vo svojich krajinách, vynasnažili sa dosiahnuť usporiadanosť najprv vo svojich rodinách. Ale aby to mohli dosiahnuť, snažili sa skultivovali najprv seba samých.*“³¹ Mnoho zla v ľudskom živote pochádza z ne-

²⁹ Tento názor pochádza z Knihy Čuang c' (Zhuangzi). Pozri *The Zhuangzi Index*. In: *The Harvard-Yenching Sinological Index Series*, Supplement 20. Peking: Harvard-Yenching 1947, s. 91 (31. kapitola, 14 časť).

³⁰ „Pozoruj, čím sa človek zaoberá, skúmaj, čo ho k tomu vedie, všímaj si, čo ho uspokojuje, a nie je možné, aby si ho neodhalil!“ (2.10) „Niektorí z vás ma upodozrievajú, že pred vami niečo skrývam. Nie, ja pred vami nič netajím! Ved' nikdy nerobím nič, čo by som musel pred vami zatajovať!“ (7.23) Zároveň Konfucius poznamenal, že ušľachtilý človek, ak má byť skutočnou autoritou, „musí si dávať dokonalý pozor na svoje vystupovanie“ (12.20).

³¹ Pozri *The Great Learning* (Ta sūe). In: *A Sourcebook in Chinese Philosophy* v anglic-

správnych vonkajších podmienok a ak ešte zanedbáme aj svoju starostlivosť o seba (zanedbaním zdokonaľovania svojich pozorovacích schopností, svojich vedomostí, svojej mrvnosti, zdravia i ľudskosti), budeme mať omnoho menej schopností prekonávať a pretvoriť tieto podmienky.

Ak sa má teda filozofia zamerať na sebazdokonaľovanie, ako má byť chápáný ideál dobra a múdrosti? Uvedomujúc si, že západná filozofia najradšej buduje tento ideál na predstave duševného zdravia a psychologickej terapie, moja *Praktická filozofia* operuje estetickým modelom sebazdokonaľovania pomocou filozofického spôsobu života. Filozof sa usiluje o to, aby bol jeho život príťažlivým príkladom rozumného formovania jeho myšlienok i činov, a teda jeho duše i jeho tela, jeho minulosti i jeho budúcnosti ako esteticky pôsobivého celku. V pragmatickej estetike mrvnosť a vedomie nie sú vzájomne oddelené, takže nijaký nádherný život nemôže byť prežitý v ignorancii dobra či robením zla. Pritom nestačia len teoretické skúsenosti, filozofia musí byť v pragmatickom chápaniom omnoho masívnejšie stelesnená v činoch. A to tým viac, že tu estetické nemožno oddeliť od spoločenského – tieto dve dôležité sily, ktoré vzájomne formujú náš vkus a živia našu kreativitu. Nijaký nádherný život teda nemôže byť prežitý v osamelosti pohrúzenej do seba. Skutočne príťažlivý príklad pragmatistu musí byť adresný vždy smerom k verejnosti a jej problémom, a to aj v prípade, že by pre neho spoločenské podmienky vôbec neboli priaznivé. Mohlo by sa to považovať za odchýlku od konfuciánskej predstavy, ktorá, ako sa zdá, radí v prípade nepriaznivých spoločenských pomerov stiahnuť sa do ústrania. Konfucius v tomto smere hovorí: „*Nevstupujte do služieb nijakého usurpátorského štátu a nezotravávajte vo funkcií hodnostára v nijakej rozvrátenej krajinе! Nech je vás vidieť jedine tam, kde sa postupuje Cestou (Tao), a tam, kde Jej niet, zostaňte radšej v ústraní!*“ (8.3) „Kým štát Wej postupoval Cestou (Tao) [kronikár Jü – M. Č.], s radosťou zastával ministerskú funkciu, no len čo sa v krajinе prestala realizovať Cesta (Tao), stiahol sa do ústrania, neprestávajúc si vo svojom vnútri vážiť a respektovať Jej hodnoty.“ (15.7)

Práca na sebamodelovaní neposkytuje životnú náplň a smer len tomu-któremu filozofovi, ale slúži zároveň aj ako inšpirácia pre všetkých ostatných, ktorí sa usilujú realizovať krásu vo svojom živote. Sokrates bol podľa legendy synom sochára a vraj sa veľmi čudoval, prečo umelci strácajú toľko času i námahy na vyrezávanie a tvorba dreva či mramoru, ponechávajúc pritom svoju vlastnú bytosť úplne zdeformovanú – ako objekt hazardných náhod a slepých návykov či ignorancií. Nuž a tento estetický model sebazdokonaľovania je rovnako dôležitý aj v čínskej filozofii, vďaka čomu vieme pochopiť, prečo čínski filozofi boli veľmi často zároveň aj uznávanými umelcami.³² A Konfucius, ktorý trval na tom, aby bol príkladný človek správnej

kom preklade Wing-Tsit Chana. Princeton University Press 1963, s. 86 – 87.

³² Dvoma exemplárnymi príkladmi sú Su Š' (1037 – 1101), taoisticko-buddhistický filozof, ktorý bol zároveň významným básnikom, kaligrafom aj maliarom, a neokonfuciánsky filozof Ču Si (1130 – 1200), ktorý bol takisto vynikajúcim básnikom a kaligrafom. Existujú dôkazy, že aj sám Konfucius bol hudobníkom, a zdá sa, že bol zostavovateľom dnes už strategie, poslednej z piatich kánonických kníh, *Knihy Hudby*. A keďže konfuciánska tradícia trvala

zmesou ľudskej prirodzenosti i kultivovanej vybrúsenosti, v tomto zmysle hovorí: „... len ten, u koho je kultúrnosť a materiálnosť v dokonalej harmónii, len ten je skutočne ušľachtilým človekom!“ (6.17) Zároveň pritom trvá na estetickom modeli ľudského zdokonaľovania pomocou vzdelania. „Kus nefritu sa nemôže stať umeleckým predmetom bez vyrezávania a človek nemôže spoznať postup Cestou (Tao) bez vzdelania.“³³ Každý človek, ako tvrdí Konfucius, musí byť vymodelovaný pomocou dokonalého estetického vzdelania. „Nechajte sa najprv oduševňovať Knihou Piesní, potom sa zdokonaľujte pomocou dodržiavania pravidiel Knihy Obradov a svoje vzdelanie nakoniec zavŕšte Hudbou!“ (8.8)³⁴ Mravná Sila (Te) podobne ako Cesta (Tao) nie sú však veci, ktoré by sa dali jednoducho vedieť a chcieť uskutočňovať, ale niečo, čím by sme sa mali natoľko oduševniť, že sa do toho úplne zamilujeme. A vďaka tomu to potom budeme schopní stelesňovať. Ked' sa Konfucia opýtali, čo by povedal na muža, ktorý, súc chudobný, sa nepodlizuje, súc bohatý sa nevyvyšuje, odpovedal: „Súhlásím! Ale neprevýši človeka, ktorý, súc chudobný, sa vie nadchnúť (Cestou Tao), a súc bohatý, vie sa podriadiť (Jej) pravidlám Obradov!“ (1.15) A zároveň d'alej nabáda: „Lepšie, než len poznat' Cestu (Tao), je vedieť Čoou postupovať, a lepšie, než vedieť Čoou postupovať, je postupovať Čoou s nadšením!“ (6.19)

Ked'že je moja pragmatická estetika často obviňovaná z prívrženectva k hedonizmu,³⁵ Konfuciovo zdôrazňovanie pôžitku (*le*) a radostného nadšenia (*jüe*) je pre mňa veľkým povzbudením. Poukazuje to na chybné myslenie, ak niekto považuje filozofické skoncentrovanie sa na pôžitok za sebecké slabostvo či fetišizmus zdegenerovaného a strivializovaného postmodernizmu alebo ústupok od modernistického skoncentrovania sa na pravdu a pokrok. Idealizmus prevládajúci od čias Hegela v západnej estetike sa stavia nepriateľsky voči každému pôžitku, ktorý odmieta podriadiť ideálu poznania. Čiastočne je to aj preto, že radosť úzko súvisí so senzualitou, túžbou po pôžitku a telesnosťou, čo moderná západná filozofia (spolu s kresťanstvom) má tendenciu nazerať ako prekážku, či dokonca ohrozenie pravdivého poznania.

Adorno to ilustruje protikladnosťou radosti z pôžitkárstva a radosti z poznania,

na dôkladnom a neustálom zdokonaľovaní sa v šiestich druhoch umenia – v umení obradného rituálu, v hudobnom umení (do čoho patrila aj tvorba poézie a tanec), v lukostrelbe, jazdectve, schopnosti písania (pod čím rozumela kaligrafiu) a v schopnosti počtov –, dá sa predpokladať, že každý uznávaný konfuciánsky filozof mal ovládať aj všetky tieto druhy umenia.

³³ Z *Knihy Obradov (Li Ťi)* v preklade Lin Jüchanga (Lin Yutang), citované z jeho knihy *The Wisdom of Confucius*. New York: Modern Library 1938, s. 241.

³⁴ V tomto prípade sa mi nezdá Amesov anglický preklad tohto zlomku celkom presný: „I find inspiration by intoning the songs, I learn where to stand from observing ritual propriety, and I find fulfillment in playing music.“ (Pozri *The Analects of Confucius*. New York: The Ballantine Publishing Group 1998, s. 122.)

³⁵ Pozri napríklad kritické názory: Rainer Rochlitz: Esthétiques Hédonistes. In: *Critique* 540, 1992, s. 353 – 373; Alexander Nehamas: Richard Shusterman on Pleasure and Aesthetic Experience. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56, 1998, s. 47 – 51; Wolfgang Welsch: Rettung Durch Halbierung? Zu Richard Shustermans Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 1999, s. 111 – 126.

argumentujúc, že „čím menej sa ľudia unášajú umeleckými dielami, tým lepšie ich vedia spoznať, a naopak“.³⁶

Pragmatická estetika odmieta takúto ostrú deliacu čiaru medzi pôžitkom a poznánim, vcítensím sa a porozumením, nadšením a pochopením. Ona naopak tieto konceptie čo najužšie vzájomne spája, prikláňajúc sa k názoru T. S. Eliota, že „*porozumieť básni je to isté ako mať z nej pôžitok.*“³⁷ Odmietajúc empiristický pohľad na pôžitok ako na pasívny vnem existujúci len v mentálnom súkromí toho-ktorého experimentujúceho subjektu, pravý pragmatizmus si berie vzor z Aristotela a jeho konštruktívnej rozkoše ako aktívnej kvality, ktorá zvyšuje hodnotu ľudskej činnosti, robiac ju omnoho šťavnatejšou a naplnenejšou. Pôžitok je teda neoddeliteľný od činnosti, ktorú vykonávame, a smeruje k zintenzívneniu vzbudenia záujmu o ňu. A len čo sa začneme so záujmom podieľať na našej aktivite, sme schopní mať z nej pôžitok.

V úzkom spojení pôžitku a poznania Konfucius vyhlasuje nadšenie za aktívny pôžitok, ktorý znamená viac než len určitý osobný duševný stav. V jednom zo svojich úplne prvých výrokov v knihe *Rozhovory a výroky (Lun jü)* hovorí o radoch z poznania ako o pôžitku súvisiacom s prehlbovaním poznania a spoločenskej komunity: „*Či je väčšia radosť ako sa zahľbiť do štúdia? Či je väčšia blaženosť ako privítať navráteného priateľa...*“ (1.1) A aj ďalej potom Konfucius dáva radosť a pôžitok do súvisu s aktivitou poznania. „*Múdrost zabezpečuje radosť z poznania...*“ (6.23), opisujúc seba ako človeka, ktorý „z nadšenej túžby po poznani zabúda dokonca aj jest a z pôžitku z toho zabúda aj spat“ (7.18). Keďže radosť (a pôžitok z nej) inšpiruje človeka k aktivite, ktorou sa každý človek formuje v tej-ktorej vrodenej zaangažovanosti, vyvoláva to v ňom nielen snahu po poznaní, ale aj po vlastnom zdokonalení v poznaní. Preto Konfucius nabáda nachádzať pôžitok v pestovaní obradov a hudby, v oceňovaní jeho perfektnosti, a tým v spolčovaní sa s perfektnými ľuďmi, čo sa potom stane zdrojom ľudského vnútorného obohatenia (16.5).

Skutočne estetický spôsob ľudskej sebäkultivácie by mal byť takýmto postupom nadšenia, pri ktorom je lepšie než len porozumiť Ceste (Tao) vedieť sa tešíť z aktívneho postupovania Ňou. Typologicky však filozofia obvykle kladie estetiku do protikladu s asketizmom, považujúc naopak len asketizmus za skutočný nástroj etického zdokonalenia ľudí. No stále rozhládenejší pragmatizmus považuje už protiklad estetického a asketického za veľmi falošnú dichotómiu, keďže už aj ten najjednoduchší asketický život znamená kreatívny režim sebaštýlizácie, ktorá človeku dovoľuje dopriať si svoj vlastný pôžitok radosť a krásy. Konfucius o tom hovorí: „*Ten, kto sa uspokojí s jednoduchým jedlom na jedenie, s čistou vodou na pitie a s ohnutým ramenom namiesto podhlavníka na spanie, napriek tomu všetkému nájde svoju vnútornú vyrovnosť a blaženosť...*“ (7.15) Zároveň vysoko vyzdvihuje charakter svojho najobľúbenejšieho učeníka Jen Chueja, ktorý jediný bol schopný skutočne holdovať takému asketickému životu krajnej materiálnej núdze (6.10).

Dokonca bez ohľadu na akékoľvek fyzické t'ažkosti konfuciánsky spôsob este-

³⁶ T. W. Adorno, *Aesthetic Theory*. Londýn: Routledge 1984, s. 18 – 21.

³⁷ T. S. Eliot: *Of Poetry and Poets*. Londýn: Faber 1957, s. 115.

tickej sebakultivácie vyžaduje askézu etického perfekcionalizmu, nekompromisne vedúceho k postupnému ľudskému zdokonalovaniu pomocou stále väčšieho úsilia zasväteného intenzívnomu štúdiu a následnému praktizovaniu toho všetkého. Takýto melioristicko-perfekcionalistický *asketizmus* – aký nachádzame napríklad v takých pragmatických ideáloch, akými sú Emersonovo „*nekonečné úsilie*“ o stále vyššiu a kvalitnejšiu sebarealizáciu či Jamesova „*snaživá kondícia (nálada)*“ alebo Deweyho požiadavka nikdy nekončiaceho „*rastu*“ – je vyjadrený permanentnou nespokojnosťou s práve dosiahnutou úrovňou vďaka permanentnej túžbe dostať sa čoraz vyššie a vyššie. A aj Konfucius stelesňuje takýto esteticko-asketický život odmietnutím považovať sa za Dokonalého Človeka či za príkladnú Osobnosť, tvrdiac: „*Ako by som sa mohol opávatiť považovať sa za Dokonalého či za človeka dokonalej Ľudskej..., hoci sa stále tak veľmi o to usilujem!*“ (7.33) „*Nech sa akokoľvek prekonávam vo vzdelanosti a kultivovanosti, stále som v tom neprevýšil ostatných ľudí, a čo sa týka povinnosti ušľachtilého človeka, ani v tom som ešte nedosiahol primeranú úroveň!*“ (7.32) Cnosť v takejto perfekcionalistickej vízii nie je absolútnym stavom, ale len porovnávajúcemu mierkom úsilia stávať sa lepším. Pritom však každý, kto dosiahol vyšší stupeň sebakultivácie, no prestane o ňu d'alej usilovať, je menej cnotný než ten, kto je sice v porovnaní s ním v snahe o sebakultiváciu omnoho nižšie, no neprestáva zápasíť o svoje zdokonalenie.

V knihe *Practicing Philosophy (Praktizovanie filozofie)* som zástancom estetického modelu bohatého a plnohodnotného života pomocou filozofie, s obľubou prirovnávaného k „liečebnému“ modelu Pierre Habota a jemu podobných teoretikov tohto druhu. Lenže ja pripúšťam, že sú aj ďalšie užitočné verzie estetického modelu ľudského života, keďže existujú mnohé rôzne vízie toho, aké kvality sú najdôležitejšie na to, aby sa niekto stal *krásnym*. Zatial čo niektoré vízie kladú dôraz na vnútornú jednotu a ľudskú harmóniu, iné zdôrazňujú zmysel pre novotu, intenzitu ľudskej citlivosti či komplexnosť celej jeho osobnosti. Nuž, moje *Praktizovanie filozofie* ponúka aspoň zopár z tých mnohých rôznych spôsobov, ktoré pragmatizmus i ďalšie západné filozofické prúdy vykresľujú a praktizujú ako esteticky účinne spôsoby života pomocou filozofie. Aj čínske myšlenie ponúka podobne viaceré variácie. Podľa Konfucia sa napríklad estetický ideál sebakultivácie prikláňa viac ku komplexnosti a sofistikovanosti ľudského správania, v ktorom *Obrady (li)* a *Hudba (jiue)* sú považované za klúčové nástroje ľudskej sebaregulácie a sebavývoja k zdokonalenej ľudskej *žen*. Na rozdiel od neho Lao c' kladie dôraz na estetický model života v čo najväčšej prostote, pomocou harmónie s prírodou, no zároveň s čo najminimálnejším úsilím o sebareguláciu pomocou rituálneho správania a umeleckého sebازdokonalenia.

Pragmatizmus však poskytuje ďalší dôvod, prečo by nemal existovať len jeden model umenia života pomocou filozofie. Ľudský život nemôže byť prežívaný v izolácii od podmienok svojho životného prostredia, z ktorého čerpá energiu a v ktorom nachádza príležitosť na svoju aktívnu činnosť. Rozličné životné podmienky však poskytujú veľmi odlišné prostriedky a možnosti na to, aby sa z ľudského života vytvoril plne uspokojivý životný projekt, a pragmatizmus je filozofia,

ktorá je veľmi vnímaná voči kontextu životných premien i voči potrebe zosúladovaania nášho myslenia a správania s týmto kontextom. Musí preto existovať značný pluralizmus, rešpektujúci rôznosť života pomocou filozofie, keďže jednotlivci bývajú rôznymi životnými podmienkami, v ktorých žijú, formovaní vzájomne úplne odlišne. Toto hlboké porozumenie pre život a celú jeho kontextualitu je ďalším bodom, v ktorom sa pragmatizmus veľmi zhoduje s čínskou filozofiou. Ved' aj v konfucianizme s jeho veľkým dôrazom na striktné dodržiavanie obradných predpisov sa jasne prihliada nielen na odlišné kontexty životných podmienok, ale aj na osobnostné rozdiely medzi ľudmi, čo v Konfuciovej *Knihe rozhovorov a výrokov* veľmi jasne dokumentuje, akú dôležitú rolu hrajú povahové rozdiely medzi jeho jednotlivými učeníkmi. A ako potvrzuje aj Tchu Wejming (Tu Wei-Ming), moderný čínsky odborník na klasický konfucianizmus, dokonca ani sám Konfucius nebol jednoducho „rigidným modelom ľudskej príkladnosti..., ved' už jeho nasledovatelia zásadne odmietli predstavu *napodobovania Majstra* a trvali na uchovávaní jeho vzoru pre relevantné sút'aženie ľudí v realizácii svojho sebazdokonalenia“.³⁸ I keď sa máme čo učiť z veľkých vzorov a z ich plnohodnotných, úžasne prežitých životov (a zároveň i z chýb mnohých, naopak úplne premárnených životov), každý človek si musí vypracovať svoj vlastný esteticky hodnotný životný štýl v podmienkach svojej vlastnej životnej reality a svojej vlastnej ľudskej osobnosti.³⁹ A filozofia sa v tomto zmysle môže stať pomôckou pre akýkoľvek osobný projekt.

III. Pragmatický aspekt filozofie ako životnej praxe, na ktorú moja verzia pragmatizmu kladie omnoho väčší dôraz než verzie väčšiny ostatných západných filozofov, sa sústredíuje na zdokonalovanie človeka pomocou citlivej kultivácie jeho tela ako základného nástroja ľudského sebazdokonalenia, považovaného za akýsi kľúč k zdokonaleniu ľudského vnímania, činov, mravnosti i jeho osobného šťastia. Na účinné využitie tejto filozofickej dimenzie pomocou ľudského tela som rozpracoval špeciálnu disciplínu, ktorú som nazval „*somaestetika*“ a ktorú som uviedol už vo svojej práci *Practicing Philosophy (Praktizovanie filozofie)*, no podrobnejšie som ju

³⁸ Pozri Tchu Wej Ming (Tu Wei-Ming) na s. 615. A to preto, že uznávali kontextuálny charakter uspôsobenia každého ľudského života: „Konfuciove schopnosti v mnom záviseli aj od jedinečného a neopakovateľného zhluku určitej spletie súdobých životných i hospodárskych podmienok, rozvrstvenia spoločenských tried, politickej situácie i originálneho kultúrneho prostredia.“ (Tamže.)

³⁹ Z toho vyplýva, že na filozofiu vyvierajúcu z dátnej minulosti sa musí aj tak pozerať. Aj keď nás to veľmi zvádzza porovnávať pragmatizmus a konfucianizmus s úctou k jeho veľkej kultúrnej tradícii a pozerať sa na minulé ako na možné vodidlo nášho budúceho, zameriavajúc sa na dôsledky, v rámci ktorých by sa nové mohlo obsahovo orientovať na dátvo minulé, obe tieto filozofie majú v skutočnosti podiel na vízii využitia minulého na zdokonalenie súčasného a budúceho – „neustálym oživovaním v pamäti minulého ako pomocného prostriedku na sponávanie a realizáciu čehosi nového“ (pozri Konfuciove *Rozhovory a výroky*, 2. kap., 11. zl) v súvislosti s Deweyovou interpretáciou v *Art as Experience*, s. 163, 270.

vysvetlil až vo svojom ďalšom diele *Performing Live (Uskutočňovanie života)*.⁴⁰ Stručne povedané, somaestetika je kritickým melioratívnym študijným experimentom, využívajúcim telo ako klúčové ľažisko ľudských senzoricko-estetických percepcií (*aesthesia*) na kreatívne ľudské sebauspôsobovanie sa. Je to teda zároveň aj sústredenosť na rôzne formy poznania, diskurzu, praxe i najrôznejších telovýchovných disciplín, ktoré tvoria štruktúru určitej somatickej starostlivosti o jednotlivca a sú schopné ju vylepšovať. Ako disciplína, ktorá je nielen teóriou, ale zároveň aj konkrétnou praxou, sa somaestetika javí ako schopná zlepšiť súčasne aj jednotu duše a tela (či ľudskej mysle a fyzického ľudského tela) pomocou uskutočňovania niektorých prastarých a najústrednejších filozofických cieľov, akými sú: poznanie, sebapoznanie, mravnosť, ľudské šťastie a spravodlivosť.

Na námetku mojich západných filozofických kolegov, že venujem tak veľa pozornosti ľudskému telu (čo sa im zdá príliš úzky, až narcistický filozofický záujem, ktorý by mohol byť na prekážku širším a vznešenejším etickým či politickým záujmom), hľadám oporu v ázijskom filozofickom rešpektke k ľudskému telu. Filozofi z tohto ohniska ľudskej kultúry si reálne uvedomujú, že ani mravnosť, ani starostlosť o iných, ba dokonca ani politická prax správnej a skutočne účinnej vlády sa nedá dosahovať inak než pomocou kvalitných ľudských telesných prostriedkov. Mencius v tom zmysle hovorí: „*Počul som už o takých, ktorí z pocitu sebazáchromy boli schopní postarať sa o svojich rodičov, ale nepočul som o človeku, ktorý, zanedbajúc starostlosť o seba, bol schopný ich doopatrovať. A nech by som v čomkoľvek zlyhal, nesmie to byť zlyhanie v povinnosti voči svojim rodičom, pretože to je základná synovská povinnosť, z ktorej vyvierajú všetky ostatné ľudské povinnosti. No nech by som sklamal dôveru kohokoľvek, nesmie to byť sklamanie dôvery vo svoje telo, pretože to je to, z čoho vychádza všetko ostatné!*“⁴¹ A ďalej zároveň prízvukuje: „*Telesné funkcie sú schopnosti dané Nebesami. No len Dokonalý Človek je schopný ich využívať prospéšne!*“⁴¹

Nuž ako môže niekto prospéšne riadiť štát, ak nedokáže prospéšne spravovať ani svoje telo?! A ako hovorí Lao c': „*Kto si v láske, tak ako telo, zamiluje Podnebesie, tomu bude môcť byť Podnebesie zverené!*“⁴² Čínske filozofické myslenie zároveň prišlo na to, že najpresvedčivejšie lekcie umenia žiť sa dajú vyjadriť aj bez akýchkoľvek teoretických návodov, a to pomocou slovami nevyjadriteľnej sily učiteľovho telesného správania a zapálenej nadšenosti v jeho pohyboch, ktorý takouto svojou

⁴⁰ Richard Shusterman: *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*. Ithaca: Cornell University Press 2000, 7. – 8. kapitola. Uvádzam tu somaestetiku vo vzťahu s veľmi originálnym baumgartenovským projektom, ktorý na nej stavia celú súčasnú modernú estetiku, a podrobne sa tomu venujem v záverečnej 2. kapitole vydania mojej *Estetiky pragmatizmu*, názvanej *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*.

⁴¹ Pozri Kniha Meng c' (Mencius), 4A.20; 6A.14, (slovenský preklad Marina Čarnogurská). Vhodné osobné správanie a umenie správneho využívania možností ľudského tela je, samozrejme, klúčové v konfuciánskej predstave dokonalého rituálu obradného správania.

⁴² Pozri Lao c: *Tao Te īing* (slovenský preklad Marina Čarnogurská a Egon Bondy). Bratislava: Agentúra Fischer & Formát, 2005, (záver 13. kapitoly, s. 33).

príkladnosťou vyučuje často svojich žiakov aj bez akejkoľvek slovnej interpretácie. Ako hovorí Mencius o Dokonalom Človeku: „Každý jeho sval vyjadri aj bez slov určité posolstvo...“⁴³ V Konfuciových *Rozhovoroch a výrokoch* je takéto mimoslovné posolstvo vyjadrené v správaní Majstrovho tela napríklad vo štvrtom zlomku 10. kapitoly tejto knihy: „Počas audiencie u panovníka sa majster Kchung už pred vchodom do trónnej siene hlboko sklonil, ako by sa cez dvere nedalo ani inak prejsť. Po vstupe do siene nezostal stáť vo dverách ani na prahu, ale s pokornou bázňou predstípal pred panovníkov trón a celý rozrušený, skoro až s podlamujúcimi sa kolenami a s úzkosťou v hrdle, z ktorého nevládal vydať ani hlások, uchopil lem svojich šiat a pokľakol na kolená, zatajac pritom dych, akoby ani nedýchal. No len čo odtial vyšiel, opäť nadobudol uvoľnený výraz v radostnom pocite, že to zvládol, a zíduc zo schodov, zrýchlil krok a s úľavou sa rozbehol, sťaby sa vznášal na krídlach. Ale pri najbližšej audiencii sa uňho pocit tej úzkostlivej bázne znova zopakoval.“⁴⁴

Východoázijská kultúra je kombináciou teoretického preverenia ľudského tela spolu s praktickým rozvíjaním dokonale prepracovaných somatických disciplín meditačného a bojového umenia, ktoré zdokonaľujú silu telesného pohybu a prehľbjujú v človeku kvalitu jeho duševnej koncentrácie. No zároveň pritom dávajú ajladnosť našim pohybom a rozvíjajú prenikavú bystrosť nášho vedomia. Moja snaha inicovať odbor somaestetiky ako súčasne teoretickú i praktickú filozofickú disciplínu bola v podstatnej miere inšpirovaná jednako zahŕňaním sa do čínskych i ďalších pradávnych ázijských mysliteľských systémov, ale zároveň aj niektorými praktickými modernými západnými disciplínami, venujúcimi sa zdokonaľovaniu tela-a-ducha, akou je napríklad Feldenkraisova metóda, v ktorej som sa stal profesionálnym cvičiteľom.⁴⁵ No aj sám Feldenkrais (i keď svoju somatickú teóriu i prax vybudoval na poznatkoch západnej anatómie, neurofyziológie a mechaniky) bol takisto silne ovplyvnený ázijským

⁴³ Knihu Meng c' (Mencius) (7A. 21) (slovenský preklad Marina Čarnogurská).

⁴⁴ Desiata kapitola Konfuciových *Rozhovorov a výrokov* (*Lun jü*) je plná podrobných opisov Konfuciovho inštruktívneho spôsobu telesného správania, zahŕňajúc do toho spôsob jeho obliekania, vystupovania, príjmania potravy, pitia, využívania liečiteľských praktík, stolovania, spôsobu sedenia, odpočívania, spania a jazdenia v dvojkolesovom kočiare. Dôležitou súčasťou konfuciánskeho vyučovania bez slov je aj schopnosť pochopenia bez použitia slov, takisto zdôrazňovaná v tradičnom čínskom myslení.

⁴⁵ Ďalšiu diskusiu na túto tému nájdete v príspevkoch z nedávneho sympózia venovaného 2. vydaniu mojej *Estetika pragmatizmu* (menovite v príspevkoch Antonia Souleza, Paula Taylora, Toma Ledyho a v mojich reakciách na ne), uverejnených v *Journal of Aesthetic Education* 36, 4, 2002. V tom istom čísle sú aj príspevky Martina Jaya „Somaesthetics and Democracy: Dewey and Contemporary Body Art“ a Gustava Guerra „Practicing Pragmatism: Richard Shusterman's Unbound Philosophy“, taktiež pojednávajúce o somaestetike. Takisto stojí za zmienku aj kritika Richarda Rortyho v jeho „Responses to Richard Shusterman“ (Odpovediach Richardovi Shustermanovi), edične zostavených Matthewom Festensteinom a Simonom Thompsonom. Rorty, zahŕňajúc do pragmatizmu aj lingvistický esencializmus, nepripúšťa dôležitosť telesnej kultivácie vo vzťahu k filozofii (Richard Rorty: *Critical Dialogues*. Oxford: Polity press 2001, s. 152 – 157).

bojovým umením, v ktorom dosiahol štatút *čierneho opaska*.⁴⁶ Je tak zároveň výborým príkladom (alebo skôr výnimkou) toho, že najplodnejší dialóg Východu so Západom nie je len jednoduchou výmenou názorov medzi dvoma nezmeniteľne existujúcimi pozíciami, ale že je ich vzájomnou interaktívnu integráciou so snahou o dosiahnutie novej syntézy, ktorá vytvorí novovyvinuté podmienky, a tie vzápäť budú môcť byť uvedené do praxe, otestované novou skúsenosťou.

Z angličtiny a klasickej čínštiny preložila *Marina Čarnogurská*.

⁴⁶ Moshe Feldenkrais v Izraeli vyštudoval strojné inžinierstvo a fyziku, v Paríži získal doktorát a potom tam pracoval v Centre nukleárnej fyziky, pomenovanom po nositeľovi Noblovej Ceny Frederic-Joliot Curieovi; ako jeden z prvých v Európe získal čierny opasok v jude a je autorom dvoch učebníc juda a jednej učebnice džijudžicu.