

KLASICKÁ ČÍNSKA ONTOLOGIA A JEJ TERMINOLOGICKÉ VYJADRENIA AKO PRÍKLAD INŠPIRÁCIE PRE TRANSMODERNÚ SVETOVÚ METAFILOZOFIU¹

MARINA ČARNOGURSKÁ, Ústav orientalistiky SAV, Bratislava

I. Dnes, na začiatku 21. storočia, keď západná civilizácia pomaly už stráca svoje exkluzívne vedúce mocenské postavenie v rapídne sa rozvíjajúcom svete, jedným z faktorov narastajúcej svetonázorovej krízy najmä v našich západných geopolitických oblastiach je okrem iného i stále sa zväčšujúci rozpor medzi našim tradičným náboženským presvedčením a moderným svetonázorovým vývojom, spojeným tak s výsledkami najnovšieho prírodovedeckého poznania, ako aj s vplyvmi viacerých významných mimoeurópskych svetonázorových i filozofických tradícií. Po páde europocentrizmu v poslednom desaťročí minulého storočia sa západná civilizácia ocitla v neodvratnej konfrontácii s inými svetovými kultúrnymi dedičstvami a ich civilizačnými výdobytkami i svetonázorovými postojmi, ako aj s ich inými, často omnoho realistickejšími životnými štýlmi, odvíjajúcimi sa napríklad od čínskych, indických či juhoamerických dávnych svetonázorových i kultúrnych dedičstiev. Sama medzitým dospela k svojmu hlbokému morálnemu úpadku, vyúsťujúcemu do jej postmodernej kultúrnej dekadencie a stále sa prehľbujúceho mravného chaosu. V tejto etape jej vývoja jej zostávajú, ako sa zdá, iba dve alternatívy: alebo sa prikloniť späť k svojmu tradičnému kresťanskému fundamentalizmu, v ktorom žila európska civilizácia v stredoveku, (čo je, dúfam, reálne už nemožné!), alebo vo svojej odvážne sa obohacujúcej svetonázorovej obrode prekročiť hranice svojej výsostne západnej kultúrnej orientácie a so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami sa začať premieňať na novú transmodernú liberálnu spoločnosť. V tej by sa jej príslušníci dokázali reálne pozrieť na svoje tradičné kresťanské vierovyznanie a pretransformovať sa na nový typ transmoderných ľudí nielen kultúrne, ale aj svetonázorovo, to znamená na ľudí, ktorí sa už bez predsudkov a svetonázorovo uvažene obohatia o viaceré progresívne inšpirácie, načerpané z mnohých ďalších svetových kultúrnych dedičstiev. Začiatok tejto novej etapy dejín ľudstva, ktorá by už nemala vyrastať len zo západných svetonázorových koreňov, ale ktorej by avantgardu vytvorili vzdelanci,

¹ Anglickú skrátenú verziu tejto state autorka predniesla s veľmi priaznivým ohlasom dňa 21. 6. 2006 na významnej svetovej filozofickej konferencii The 2006 Term of Beijing Roundtable on Contemporary Philosophy, an International Conference of Philosophy of Language: Constructive Engagement of Distinctive Perspectives, usporiadanej Medzinárodnou spoločnosťou komparatívneho štúdia čínskej a západnej filozofie (ISCWP) Americkej filozofickej asociácie (APA), ktorej miestom konania sa stal Filozofický ústav Pekingskej univerzity v ČĽR.

filozofii i umelci rôznych, svetonázorovo úplne protikladných svetových centier (z ktorých sa dnes javí ako najsilnejší partner, ale i oponent Západu predovšetkým Čína), by mal byť dôkazom moderného svetonázorového vývoja budúcej ľudskej civilizácie na tejto planéte. A ako to ohlásil filozof Jürgen Habermas už v r. 2003 na 21. svetovom filozofickom kongrese v tureckom Istanbule, mal by to byť začiatok novej éry tzv. *transmodernizmu*.

Aké charakteristiky z filozofického i svetonázorového hľadiska by mala táto nadchádzajúca éra kultúrnych dejín ľudstva predstavovať, to naznačujú už najmenej tridsať rokov mnohé, donedávna ešte len futurologické prognózy. Jednu z nich vyslovil už v r. 1978 Michel Foucault, keď v zen-buddhistickom kláštore v Japonsku svojim spolubesedníkom povedal: „*Toto je koniec západnej filozofie, 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 Európou a ne-Európou*“ ([1], 208). Nuž, a v minulom roku na 3. slovenskom filozofickom kongrese v Slovenskej republike na hrade v Smoleniciach významný súčasný predstaviteľ americkej pragmatickej filozofie prof. Richard Shusterman vo svojej prednáške *Filozofia v globálnom dialógu pragmatizmu a čínskeho myslenia* k tomuto Foucaultovmu názoru poznamenal: „*Bez ohľadu na to, či éra európskej filozofie je alebo nie je za nami, som presvedčený, že najžiarivejšia filozofická budúcnosť je v čo najužšom strete ázijského a západného myslenia*“ ([1], 208).

V tomto svojom príspevku by som sa teda chcela venovať konkrétnym argumentom ukazujúcim, prečo sa nielen budúca filozofia ľudstva ale už aj tá práve aktuálna, dnešná, potrebuje odvíjať od tohto najužšieho impaktu práve s klasickým čínskym filozofickým myslením, jeho najcharakteristickejšími ontologickými axiómami a ich filozofickými definovaniami, a teda s filozofiou vyrastajúcou z úplne iných svetonázorových koreňov a základných metafyzických právd o bytí, než boli pôvodné židovsko-kresťanské náboženské a grécko-rímsko-európske filozofické (hlavne metafyzické) paradigmy a tradície našej doterajšej západnej civilizácie. Tým viac, že práve ona si v minulých storočiach uzurpovala právo na určovanie toho, aké kultúrne hodnoty i svetonázorové životné pravdy má ľudstvo na celom svete uznávať. Na rozdiel od prof. Shustermana si však nemyslím, že by filozofia mala byť zameraná len na osoh ľudí kvôli zdokonaleniu humanizmu, a teda že by sa nemala venovať aj opisu reality kvôli vyprodukovaniu správnych viet v oblasti sformulovania skutočnej pravdy o podstate bytia ([1], 212). Práve to považujem totiž za základné poslanie filozofie, bez ktorej poznatkov sa človek vo svojej životnej realite nemá ako správne zorientovať. Nuž, aby sme mohli správne rozvíjať svoj humanizmus v prospech celosvetovej záchrany života ľudstva na Zemi, musíme dnes predovšetkým jasne vedieť, čo je podstatou tohto všetkého, do čoho sme sa narodili, a na základe čoho a akým spôsobom sa život na Zemi, vo vesmíre i v celom nekonečnom univerze bytia deje, aký to má zmysel a aké z toho plynú pre nás dôsledky. Kým si totiž práve na to nedokážeme reálne odpovedať a kým si práve v súvislosti s tým neozrejmime skutočnú pravdu o našom živote i podstate jeho bytia, nech by sme chceli akokoľvek pragmaticky využívať filozofiu ako prostriedok na usmerňovanie ľudského správania a nech by

sme na to hľadali akékoľvek presné lingvistické vymedzenia, naše správanie bude v dezorientovanom chaose svojho bytia pravdepodobne smerovať skôr k vzájomnej agresivite a mocenskej bezohľadnosti než k spoločnej, vzájomne prospešnej solidárnej stratégii záchranu ľudskej populácie na Zemi. Lebo v tom sa americká pragmatická filozofia veľmi mylí, keď zastáva názor, že k dynamickej harmónii jednotlivca a spoločnosti na Zemi stačí len využiť filozofiu na rozumné sformulovanie pragmatickej etiky moderného človeka, nezakotvenej v nijakej hlbšej metafyzickej pravde o podstate bytia univerza. A ak sa pritom odvoláva na historický príklad klasickej čínskej konfuciánskej filozofie, ktorá takýto etický model vedela vraj poskytnúť tradičnej čínskej spoločnosti bez toho, aby sa jej filozofickí predstavitelia, počnúc samotným Konfuciom, zaoberali aj metafyzickou formuláciou pravdy o bytí, tak sa hlboko mylí. Starovekí konfuciánski filozofi, a teda ani Konfucius, sa totiž metafyzickým problémom bytia nemuseli venovať len preto, že za svoj pôvodný svetonázor hneď od začiatku svojho filozofického pôsobenia prijali vieru v Cestu (Tao) ako jin-jangovo protikladný dialektický proces imanentných premien bytia v rámci Jej základného metafyzického substrátu: energie Te alebo čchi (qi), ktorej ontologickú definíciu vyslovil pár desaťročí pred nimi zakladateľ taoistickej metafyziky tzv. Starý Majster (Lao c'). Táto viera ako základný čínsky svetonázor bola potvrdená už mnoho storočí pred Lao c'om tzv. Fu Siho trigramami „pa kua“ (bagua) či šamanskou veštekou príručkou *Čou i*, neskôr známou ako klasická *Kniha Premien (I t'ing, Yi jing)*, ako aj pradávny čínskym grafickým symbolom dvoch do seba zaklinených protikladných vln jin-jang. Podrobnejšie neskôr tieto jin-jangovo dialektické metafyzické predstavy ďalej rozpracovávali a ontologicky obhajovali nielen ďalší starovekí taoisti a prírodní dialektici v tzv. období Od Jari do Jesene a aj v období Bojujúcich štátov (771 – 221 pred n. l.) vo význame *čohosi*, v rámci čoho sa všetko bytie deje vďaka dynamickému procesu svojej striedavo-protikladne sa polarizujúcej energie (Te alebo čchi) v nekonečnom univerze nebies, premieňajúc pritom svoje obsahy a formy na neustále ďalšie nové alternatívy, a do *čoho* zároveň v tom istom nekonečnom jin-jangovo meniacom sa plynutí životného bytia znovu a znovu späť zaniká, rovnako aj klasickí konfuciáni. Predovšetkým napríklad Mencius a Sün c', no dokonca už aj samotný Konfucius, čoho dôkazom sú metafyzické komentáre *Knihy Premien*, známe ako tzv. *Desať krídel*, ktoré sú tradíciou (hoci neoverene) autorsky pripisované práve jemu. Potvrdením toho bolo aj zaradenie knihy *O princípe Streda* (Čung jung, Zhong yong), tohto nielen etického, ale výrazne už aj metafyzického textu, do súboru štyroch základných kníh konfuciánskeho kánonu. Tým chcem len povedať, že nijaká etika ani nijaký humanizmus nemôže byť (ak má byť spoločensky funkčný) zakotvený v absolútnom agnosticizme, a teda že spoločenské pravidlá vzájomného správania každého ľudského spoločenstva na Zemi sa vždy odvíjajú od nejakého svetonázorového presvedčenia či od nejakej ľudskej viery v základné pravdy o bytí. Takáto viera podľa toho, nakoľko je blízka či vzdialená skutočnej pravde o bytí univerza, dokáže človeka v jeho živote alebo čo najsprávnejšie zorientovať v tom, prečo má žiť a prečo sa má správať tak a tak, alebo ho naopak môže úplne nereálne zmystifikovať, oklamať, a zapríčiniť tak jeho úplne pomýlené a z hľadiska

života veľmi nespoľahlivé správanie.

Keďže som vyše tridsať rokov svojho života venovala prekladaniu a hĺbkovej filozofickej analýze klasických čínskych konfuciánskych i taoistických filozofických textov (absolvujúc predtým na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe nielen štúdium sinológie, ale aj kompletne univerzitné štúdium západnej filozofie), mala som možnosť spoznať veľmi dôverne obsah nielen čínskych, ale aj západných filozofických diel. Vďaka tomu som pochopila, v čom je zásadný rozdiel medzi základnou západnou a tradičnou čínskou metafyzickou koncepciou a ich uhlom pohľadu na podstatu bytia univerza no aj to, prečo tak rozdielne, ba až úplne protikladne ontologicky definujú a terminologicky vyjadrujú základné metafyzické axiómy i najdôležitejšie filozofické pravdy o podstate bytia sveta, vesmíru i univerza, ako aj o postavení človeka v ňom, a tým podávajú úplne odlišné svetonázorové zdôvodnenie aj jeho humanizmu.

Dejiny západnej filozofie i jej charakteristickej teórie bytia (v rámci jej metafyzickej predstavy, mylne utvorenej už v starovekom Grécku, ktorá rozpoltila bytie na subjekt-objektovú dvojbytnosť, a teda na akési prvotné a predbytnosť, našimi lingvistickými možnosťami a pojmami nedefinovateľné transcendentno a až ním následne stvorené imanentno bytia) sú okrem iného aj dejinami po stáročia vedených ontologických sporov o definovanie základnej podstaty a prapríčiny bytia univerza v jej transcendentnej metafyzickej výlučnosti i v jej schopnosti (podľa západnej filozofie) subjekt-objektovej „mechaniky“ započatia i ďalšej tvorby časopriestorového bytia. Podľa tejto svetonázorovej tradície to, čo má z nášho pohľadu nulovú hmotnosť, bolo odjakživa považované za čosi božsky pred- a nad-časopriestorovo transcendentné, a teda za čosi spirituálne a nepoznateľné. Toto čosi je až zázračne svojvoľné a všemocné, dokonca je až v úplnom rozpore s prirodzenými zákonitostami reálneho bytia, a tomu západná filozofia (vo svojich materialistických alebo racionalisticko-pozitivistických svetonázorových prúdoch) naopak úplne agnosticky nechcela venovať nijakú pozornosť a bytie preto odvíjala len od fyzikálne a časopriestorovo definovateľnej a empiricky poznateľnej hmoty. No, ako na to najnovšie otvorene poukazuje anglický matematik John D. Barrow, „... západná oddanosť logike a analytickej filozofii bránila pokroku smerom k plodnému obrazu **Ničoho ako ničoho**, čo sa podieľa na vysvetlení sveta... už starí Gréci, ktorí rozvinuli logiku a geometriu, tvoriaci základ celej modernej matematiky, nikdy nezaviedli symbol pre nulu a čo i len myšlienka na to im pripadala hlboko podozrivá... dnes sa však vákuum za posledných dvadsať rokov ukázalo byť neobvyklejšie, tekutejšie a menej prázdne..., než si to aj sám Einstein mohol vôbec predstaviť... (v našej západnej tradícii tento ontologický omyl – M. Č.) začal kedysi absolútne prázdny priestorom, prežil Augustínovo zmiernenie na prope nihil, čiže „skoro nič“, premenil sa na trasľavý éter, v ktorom sa odohrávali všetky pohyby vo vesmíre, zmizol v Einsteinových rukách a znovu sa ukázal už ako neúnosný v kvantovom obraze chodu prírody, ako ho podalo 20. storočie. Tým sa však odhalilo, že vákuum je zložitá štruktúra, ktorej povaha sa môže skokom či postupne zmeniť..., a kvantová revolúcia nám ukázala, prečo je starý obraz vákua ako prázdnej skrinky neudržateľný... Fyzici

zistili, že ich opatrná definícia vákua ako niečoho, čo zostane, keď odstránia všetko, čo sa odstrániť dá, nebola taká prostoduchá, ako sa zdalo. Vždy niečo zostalo, a to vákuová energia, ktorá prestupovala každým kúskom vesmíru. Táto všadeprítomná, nikdy neodstrániteľná vákuová energia (ktorá je zároveň sama zo seba a v sebe nositeľkou informácií)... je teda všadeprítomným kozmickým faktorom“ ([3], 9 – 21), ktorý západná filozofická tradícia ešte dodnes metafyzicky ignoruje a ktorý naopak už v 5. storočí pred n. l. čínska filozofická tradícia metafyzicky vyčerpávajúco definovala ako dynamický, jin-jangovo dialektický proces **Cesty Tao** a jej všadeprítomnej energie **Te**. Tá má síce vo svojej podstate nulovú hmotnosť, ale zároveň je immanentne živým, všetko informujúcim, no pritom svojvoľne nerozhodujúcim **Niž**, ktoré je podľa starovekého taoistického textu Chuang Lao „večnou nekonečnosťou pred nikde neexistujúcim počiatkom, prenikajúcou súčasne celou svojou obrovskou prázdnotou – a tá zároveň vytvára jej jednotu... Všetci sme len vďaka nej, i napriek tomu, že nepoznáme jej pomenovanie, všetci ju potrebujeme i napriek tomu, že nikdy nezrieme jej tvar. Jedno je jej označením, prázdno je jej prírbytkom, neustála aktivita je jej najcharakteristickejšim znakom a harmónia je jej funkciou ([4], 4. zvitok, nepaginovaný text).²

O terminologické metafyzické spojenie a stotožnenie toho predbytného „transcendentna“ a bytostného „imanentna“ bytia univerza, ktorým vzniká jedno nerozdeliteľné imanentné **bytie** bez toho, aby pritom v „imanentne“ stratilo svoju nehmotnú (spitituálnu a nad-hmotnú) dialektickú podstatu, sa pokúsil až v 20. storočí Martin Heidegger. Vo svojom *Bytí a čase* (1927) konečne odstránil priepasť medzi transcendentným a empiricky uchopiteľným bytím, definujúc empiricky uchopiteľné bytie len ako *súcno*, ktorým sa skryté Bytie (ktoré už definuje ako „najvšeobecnejší, a preto najprázdnejší pojem“), existujúce v univerze pôvodne vo svojom nehmotnom substráte, tu a teraz zjavuje v procese vstupovania do možnosti či roviny spoznania. Bytie (Sein) ako Samobytie (Selbstsein), čiže Ono samo ako jeden identický, nerozdeliteľný kolobeh sa časopriestorovo zviditeľňuje svojimi zjavenými formami Súcna ako tu-bytia (Da-sein), podobne ako v tradičnej čínskej koncepcii Cesty Tao sa tu-a-teraz-bytie zhmotňuje do podoby „desať tisícov vecí Podnebesia“ (wan wu tchienxia, wan wu tianxia). Martin Heidegger zároveň odmietol myslieť metafyzicky Bytie predmetne, a tým definitívne vyradil z filozofických predstáv bytia transcendentný Subjekt, vďaka čomu pod pojmom základu všetkého „tu-bytia“ súčasne prestal rozumieť Boha (či inú svojvoľnú a nemenne transcendentnú prapríčinu sveta), ktorý by existoval pred univerzom bytia a ktorý by bol jeho nezávislým večným tvorcom. Identicky-imanentnou jednotou Bytia a jeho zviditeľňovaného súcna (tu-Bytia) tým zároveň odstránil v dejinách západnej filozofie jej základný metafyzický omyl: subjekt-objektové rozdvajenie bytia na dve ontologicky úplne oddelené a metafyzicky nezlučiteľné reality. No, ako sa zdá, bolo ešte stále nad jeho sily definovať **Niž** v rámci imanentna bytia ako **metafyzické Niečo**, Prázdnotu ako dynamickú energiu v plnosti jej dialektického pohybu, tvoriacu večne všadeprítomný imanentný metafyz-

² Preklad z čínskeho originálu M. Č.

zický obsah reality Bytia i toho jeho tu-Bytia, v čase a priestore v neustálom dynamickom procese sa zjavujúceho Súčna.

Aj keď sa Martin Heidegger vo svojom filozofickom vývoji ďalej nedostal, ako rozhladený mysliteľ, ktorý sa počas svojho života zaujímal aj o filozofické dedičstvá iných svetových kultúr, stihol ešte pred smrťou poznamenať: „*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 svetu?*“ ([6], 28). A o tom, že najnovšie filozofické odpovede tohto druhu dnes už povstávajú najmä z komparatívneho filozofického štúdia práve čínskeho filozofického dedičstva, svedčí i stále rastúca členská základňa Medzinárodnej spoločnosti komparatívneho štúdia čínskej a západnej filozofie, ktorá je dcérskou spoločnosťou Americkej filozofickej asociácie. Veď už aj slová prvého čínskeho filozofa Lao c' a v *Tao Te t'ingu*, na Západe najznámejšom čínskom filozofickom diele, potvrdzujú, že uberať sa týmto smerom v hľadaní novej filozofickej iniciatívy a jej ontologického vyjadrenia naozaj má svoj význam.

*A Cesta Tao, to, čo si praje v bežnom nebytí,
je zviditeľniť svoju ťažko viditeľnosť,
To, čo si praje v bežnom bytí,
je zviditeľniť svoje tieto-a-tieto vymedzenia.
Oboje povstáva súčasne, líšiac sa len v pomenovaní.
To, čo je tomu spoločné, (Lao c' nazval – pozn. prekl.):
Prahľbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou (Süan Te).
Prahľbokou Všetkopodkladajúcou Temnotou zasa len
Prahľbokej Všetkopodkladajúcej Temnoty,
brány všetkých ťažko viditeľností!³*

Zároveň moderná kvantová teória potvrdzuje, že prúdy fotónov, čiže prúdy čirej energie bytia, ktoré vyplňajú všetok kozmický priestor poznateľného bytia a napríklad len v našom vesmíre tvoria 90 % všetkého jeho obsahu, sú nulovej hmotnosti a svetlom sa stávajú iba v prostredí, v ktorom sa majú od čoho odraziť. Kvantová energia Bytia sa teda začne javiť ako zviditeľnenie až v stave časopriestorového Súčna. Dovtedy alebo mimo takejto možnosti zostáva naozaj len vákuovo-dynamickým **Ničím** v zmysle prahľbokej všetko podkladajúcej „Temnoty“ a Prázdnoty, ktorá ako taká bola teda po prvý raz správne definovaná nie západnou, ale práve tradičnou čínskou metafyzickou terminológiou.

II. Z tohto hľadiska je v súčasnosti veľmi dôležité prehodnotiť celý doterajší spôsob interpretácie, analýzy a prekladu klasických čínskych metafyzických textov z pozície úplne novej a omnoho zásadnejšej filozofie jazyka. Tak, ako to už pred

³ Nový, do tlače pripravovaný preklad mawangtuejskej kópie textu *Tao Te t'ingu* od autorky tejto state.

tisicročiami požadoval v Číne nielen Lao c', ale aj konfuciánsky filozof Sün c'. Mala by teda pre všetkých vykladačov i prekladateľov čínskych filozofických textov platiť požiadavka zrevidovať „*mená* (t. j. termíny), *schopné pomenovať* (proces) *Cesty Tao*“ (名可道之直名 [8], 22. esej) z hľadiska skutočne správneho lingvistického vyjadrenia naozajstných myšlienkových obsahov všetkých dôležitých, s tým súvisiacich čínskych klasických metafyzických textov a v nich použitej filozofickej terminológie; dnes teda už aj vo všetkých ich prekladoch do foneticky písaných západných jazykoch. Pretože západná (ale i moderná čínska) interpretácia týchto textov z hľadiska ich terminologických vyjadrení a následne i celých s tým súvisiacich myšlienkových obsahov sa spája s už akoby nenapraviteľnou tradíciou opakujúcich sa mnohých zásadných terminologických, a tým aj interpretačných chýb, vyplývajúcich z pôvodného absolútneho nepochopenia originálneho metafyzického obsahu týchto textov.

Ako najmarkantnejší príklad tradične mylného filozofického prekladu uvediem hneď prvé vety z 1. kapitoly najprekladanejšieho čínskeho filozofického diela *Tao Te t'ing*:

道可道非常道
 名可名非常名
 無名天地之始
 有名萬物之母

V oficiálnych západných (dodnes platných) príručkách čínskej filozofie, akými sú Wing-tsit Chanova *A Source Book in Chinese Philosophy* a de Baryho *Sources of Chinese Tradition* (i všetkých ďalších) sa do angličtiny prekladajú takto:

The Tao (Way) that can be told of is not the eternal Tao
The name that can be named is not the eternal name.
Nameless is the origin of Heaven and Earth
The Named is the mother of all things ([9], 139).

V podobnom znení sú tieto znaky chápané napríklad aj v doterajších českých prekladoch. V preklade Berty Krebsovej čítame: *Tao, které lze postihnout slovy, není věčné a neměnné tao, jméno, které lze pojmenovat, není věčné a neměnné jméno...* ([11], 37); a v preklade Oldřicha Krála: *Tao, co se dá povědět, už není to Tao, jméno, co se dá jmenovat, už není to jméno...* ([12], 39). Podobne túto pasáž dodnes chápe aj moderná svetová sinológia, čoho dôkazom je aj najnovší preklad prof. Rogera Ame-
 sa:

Way-making (dao) that can be put into words is not really way-making,
And naming (ming) that can assign fixed reference to things is not really
naming,

*The nameless is the fetal beginnings of everything that is happening,
While that which is named is their mother ([10], 77).*

A jediný, kto proti tejto mylnej interpretácii protestoval, bol v minulosti čínsky filozof Qian Zhongshu (čítaj Čchien Čungšu), ktorému však ani Číňania nechceli dať za pravdu, pretože sa im jednoducho zapáčilo považovať Cestu Tao za niečo nevyjadriteľné a nepomenovateľné (hoci ju už sám Lao c' vyjadril a pomenoval dokonca celým dlhým traktátom *Tao Te t'ing* a po ňom to po tisícročia robili a robia ďalší a ďalší čínski filozofi!).

Každý pozorný čitateľ *Tao Te t'ing* by si však mal všimnúť, že znak 道, ktorý Lao c' na pomenovanie tohto metafyzického pojmu vybral, nikde inde v celom texte *Tao Te t'ing* nie je použitý vo význame „vysloviť“, „vyjadriť“ či „povedať“. Na tieto lingvistické významy (ktoré sú inak v texte *Tao Te t'ing* veľmi časté) jeho autor používa znaky 曰 (jüe, yue) alebo 謂 (wej, wei), ktoré majú jediný lexikálny význam: „vyjadriť“, „povedať“, „vysloviť“ a pod. Je teda veľmi čudné, prečo by práve v prvej vete svojho tak dôležitého filozofického diela Lao c' zrazu použil znak 道 aj v nejakom úplne inom (dokonca z metafyzického hľadiska celkom neadekvátnom) význame (vyslovovať, hovoriť), a nie v jeho určujúcom lexikálnom význame: *cesta*. A to tým viac, že znak 道 (ako autor zdôrazňuje v 25. kapitole *Tao Te t'ing*, tvrdiac: 吾不知其名字之曰道, čiže doslova: *Neviem akým znakom to pomenovať a tak to vyslovím znakom Cesta!*) on sám chápe skutočne len vo význame „Cesty“ (dokonca nie na zemi vyšliapanej cesty, na čo majú Číňania znak 路 *lu*), ale Cesty univerza bytia! A že tento znak naozaj vo svojom diele nemá v úmysle používať vo význame „vyslovenia“ či „vyjadrenia slovami“ a pod., ale špeciálne len v jeho v tom čase jedinom známom lexikálnom význame *Cesta*, potvrdzuje aj v 25. kapitole *Tao Te t'ing* svojím výrokom: 吾不知其名強字之曰道 čiže: *Neviem to pomenovať, a tak som prinútený označiť to znakom Cesta* ([7], 57). Nehovorí tu teda: 吾不知其名強字之道路, čiže „*Neviem to pomenovať a tak som prinútený nazvať(?) (道) to znakom „cesta“ (路)*“, či dokonca: 吾不知其名強字之道道, čo by inak z gramatického hľadiska bolo možné. Zároveň v 69. kapitole nedávno objavenej mawangtueiskej verzii *Tao Te t'ing* vyjadruje svoj výrok „*Ten, kto použije vojsko, by sa mal držať príslovia, ktoré hovorí...*“ znakmi: 用兵有言曰, a nie 用兵有言道..., ako by sa to dalo očakávať, keby znak 道 autor tohto textu využíval aj v tomto druhom, metafyzicky absolútne nepoužiteľnom lexikálnom význame. Naviac, znak 道 v uvedenej 25. kapitole vyberá na pomenovanie toho najdôležitejšieho metafyzického pojmu svojho diela z celého obrovského množstva ostatných čínskych ideografických znakov. Ťažko teda možno uveriť, že ak by vedel, že tento znak má aj iný lexikálny význam, napríklad význam „vysloviť“ či „hovoriť“, tak by si neuvedomil, že to nie je príliš šťastný výber, pretože takéto dva rôzne lingvistické významy by sa mohli v texte vzájomne pliesť. A ak sledujeme výskyt znaku 道 v tomto jeho druhom lexikálnom význame, čiže vo význame „vysloviť“, musíme si všimnúť, že sa začal používať v dejinách čínskeho jazyka až omnoho neskôr. Vlastný je skôr až novovekej,

a nie starovekej čínštine, pričom v klasickej čínštine sa ojedinele použil len na vyjadrenie „vyslovovania sa v regulách Cesty Tao“ (jasne teda výraz, ktorý sa zaužíval až po všeobecnom svetonázorovom osvojení si predstavy metafyzickej Cesty (Tao) univerza nebies. Vzhľadom na všetky tieto skutočnosti som vo svojom preklade *Tao Te t'ingu* začala tento text (i v súlade so zákonmi paralelizmu) čítať takto:

道 可 道 非 常 (恆) 道
Cesta, schopná byť tou Cestou, nie je obyčajná (bežná) cesta,
 名 可 名 非 常 (恆) 名
meno, schopné byť Jej menom, nie je obyčajným (bežným) menom.

無 名 天 地 (萬物) 之 始
v (ešte) nepomenovateľnosti je Počiatkom Neba a Zeme

有 名 萬 物 之 母
v (stave už) pomenovateľnosti sa stáva Matkou desať tisíc vecí (t. j. všetkého bytia).

Z gramaticko-syntaktického hľadiska tieto štyri vety predstavujú dve paralelné súvetia. Prvá paralelná dvojica je priradovacím súvetím, ktoré reprezentujú dva paralelné podmety (*Cesta Tao* a *Jej meno*), rozvíte o podobné doplnky (*schopná byť Cesta Tao* a *schopné byť (Jej) pomenovaním*), ďalej ich rovnaké negatívne prísudky (*nie je*) a ich dva paralelné predmety (*obyčajná bežná cesta* či nejaké *obyčajné bežné meno*). Podmet druhej paralelnej dvojice, ktorá je takisto priradovacím súvetím, je zamlčaný (myslí sa ním *Cesta Tao*) a namiesto neho má v tomto súvetí dominantné postavenie príslovkové určenie spôsobu (v stave ešte *nepomenovateľnosti* a v stave už *pomenovateľnosti*). Druhú časť tohto súvetia tvoria v oboch jej vetách zmlčané prísudky vo význame „byť, stávať sa, predstavovať“ a ich rozvíte predmety, ktorými sú v prvom prípade 始 (*počiatok Neba a Zeme*) a v druhom prípade 母 (*Matka desať-tisíc vecí* čiže všetkého bytia). Celý čínsky originál *Tao Te t'ingu* som si v procese prekladu nielen takto gramaticky a syntakticky vždy podrobne analyzovala, ale zároveň som ho aj z jeho vertikálneho zápisu pretransformovala do zápisu horizontálneho, aby som si tým aj názorne zviditeľnila jeho skutočnú stylistickú štruktúru. Týmto novým prístupom k textu *Tao Te t'ingu* som potom v konzultačnej spolupráci s filozofom Egonom Bondym, preložila do slovenčiny celé toto Lao c'ovo dielo a obaja sme sa nestačili čudovať, aký perfektne dokonale metafyzický i filozoficko-antropologický systém a jeho logické zdôvodnenie sa v ňom takto vyplavil na povrch. V dôsledku toho som bola prinútená konštatovať, že minulé preklady tohto textu sú plné množstva zásadných obsahových i prekladateľských chýb, a preto sú aj minulé filozofické interpretácie i celkové metafyzické vyznenia tohto textu veľmi chybné a vôbec nespripúňujú to originálne metafyzické poslanstvo, ktoré je v tomto texte už tisícročia skutočne obsiahnuté. Toto poslanstvo je však pre celú modernú svetovú filozofiu veľmi dôležité a odpovedá aj na mnohé naše dodnes nezodpovedané metafyzické otázky. (A podobné skúsenosti som získala aj pri preklade Sün c'ovho filozofického diela, ako aj Konfuciovej Knihy *Lun jü* i ďalších dôležitých čínskych filozo-

fických textov.)

Ako ďalší príklad potreby takejto novej filozofie jazyka pri preklade čínskych filozofických textov uvediem ešte aj prvé štyri strofy zo 4. knihy *Chuang-Lao*, ktorá má názov *Tao jüan* (*Dao yuan*) 道原 čiže *Podstata Cesty Tao*:

恆 先 無 之 初
迴 同 大 虛
虛 同 爲 一
恆 一 而 止

Prvý znak v prvom verši tohto textu v zmysle *nekonečnej rozpriestranenosti* je podmetom celej nasledujúcej myšlienky, rozvinutej o doplnok „*pred nikde neexistujúcim počiatkom*“ a v druhom verši rozvinutej aj o podrad'ovaciu vetu „*ktorá preniká súčasne celou tou obrovskou Prázdnotou*“, no zároveň je aj syntaktickým predmetom vo vzťahu k názvu celej tejto knihy (*Podstata Cesty Tao*). Preto by sa tieto štyri verše mali prekladať takto:

恆 先 無 之 初
Všeobecná rozpriestranenosť pred nikde neexistujúcim prvopočiatkom,
迴 同 大 虛
ktorá preniká súčasne celou jej obrovskou Prázdnotou
虛 同 爲 一
Tá Prázdnota súčasne tvorí (Jej) Jednotu.
恆 一 而 止
Všeobecne rozpriestranená Jednota a dost'!

Tieto posledné dva verše sú z gramaticko-syntaktického hľadiska dvoma holými vetami, z ktorých prvú tvorí podmet, príslovkové určenie, prísudok a predmet a druhú podmet, dôsledková spojka a doplnok.

To sú, samozrejme, len dve veľmi malé ukážky mojej teórie prekladu čínskych filozofických textov, ktorú som si vydedukovala a osvojila za mnohé desaťročia svojej sinologickej praxe ich čítania a prekladania v spojení s novou filozofiou jazyka, ktorá mi v každodennom kontakte s týmito textami z mojej jazykovej praxe vyplynula. Vďaka nej som takýmto spôsobom preložila do slovenčiny nielen *Tao Te t'ing* a 4. knihu *Chuang-Lao*, ale aj Konfuciove *Rozhovory a výroky* (*Lun jü*), celé Sün c'ovo filozofické dielo a napokon aj významné čínske literárne dielo Cchao Süečchinov román *Chung lou meng* (*Hong lou meng*) čiže *Sen o Červenom pavilóne*, ako aj viacero ukážok z knihy myšlienok filozofa Čuang c'a, Chan Fej c'a, Tung Čungšua a ďalších dávnych čínskych filozofov. Vo všetkých prípadoch ma moje prekladateľské výsledky znovu a znovu utvrdzujú v presvedčení, že filozofia jazyka v prípade vedeckého výskumu čínskych filozofických textov sa musí spájať nielen s výbornými lingvistickými znalosťami prekladateľov – sinológov, ale zároveň aj s perfektným

pochopením špecifického metafyzického (a teda i svetonázorového) systému čínskeho kultúrneho okruhu, ktorý reprezentujú. To je asi jediná možná cesta k čo najne-zdeformovanejšiemu prekladu čínskych klasických textov do západných jazykov. Kto si osvojí takúto filozofiu jazyka v sprístupňovaní čínskych filozofických textov dnešnému modernému svetu, má pravdepodobne nádej začať postupovať správnou Cestou pochopenia klasického čínskeho kultúrneho dedičstva a jeho filozofického odkazu, stále veľmi dôležitého pre svet. Bez podobného prístupu k metafyzickému chápaniu klasických čínskych filozofických textov zostane však každá snaha o ich preklad či filozofickú interpretáciu iba málo efektívnym predvádzaním množstva rozkúskovaných poznatkov, ktorých výsledný efekt bude skôr nulový.

LITERATÚRA

- [1] SHUSTERMAN, R.: Filozofia v globálnom dialógu pragmatizmu a čínskeho myslenia. In: *Filozofia*, 2006, 61, č. 3, s. 208 – 230.
- [2] *Si shu mai ben (Štyri základné konfuciánske klasické knihy)*. Novodobá čínska reedícia. Honkong 1974.
- [3] BARROW, J. D.: *The Book of Nothing*. New York 2002. (Český preklad *Teorie ničeho*. Praha 2004).
- [4] CHANG, L. S. – FENG, Y.: *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor, Chuang tisi t'ing (Huang di si jing)*, 4. zv.: Tao jüan. 1. oficiálne zverejnenie archeologického objavu tohto diela v r. 1973 v Ma wang dui v ČĽR. Honolulu 1998.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963.
- [6] Mit Martin Heidegger über sein Verhältnis zum Nationalsozialismus. In: *Der Spiegel*, 30. Jahrgang No. 23 (31. Mai 1976), s. 193 – 219.
- [7] LAO C': *Tao Te t'ing*. (Podľa Wang Piho kópie originálu preložili Marina Čarnogurská a Egon Bondy.) Bratislava 2005.
- [8] XUNZI: *Xunzi mai ben*. Reedícia starovekého čínskeho originálu. Peking 1998.
- [9] CHAN, Wing-tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey 1970.
- [10] AMES, R. T. – HALL, D. L.: *Daodejing „Making This Life Significant“*. New York 2003.
- [11] LAO-C': *O TAO a Ctnosti*. Preklad Berta Krebsová. Praha 1971.
- [12] KRÁL, O.: *Kniha Mlčení. Texty staré Číny*. Praha 1994.

Mgr. Marina Čarnogurská, CSc.
Ústav orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR