

Nič, ničota, prázdnota: spory okolo vzťahu buddhizmu a nihilizmu

FRANÇOISE BONARDELOVÁ

BONARDEL, F.: Nothing, Nothingness, Emptiness: Controversies about Buddhism and Nihilism

How should one read Nietzsche's numerous fragments from 1884 – 1888, in which he sees the expansion of Buddhism as related to the irreversible advance of nihilism, achieving victory all over the Europe after the “death of God” seemingly delivered a deathblow to Christianity? It is very inviting to correct Nietzsche's insufficient knowledge of Buddhism in the light of what we now about the latter today. No less inviting is to take *the Dharma* advancing in the West as a validation of Nietzsche's vision. Nevertheless, more than in this or another form of acculturation Nietzsche was interested in what Buddhist “decadency” (passivity, non-violence, affectionate devotion) shared with what he called nihilism. The western culture, being weakened by Christianity, adopted from Buddhism everything that contributed to its decline. Nietzsche, however, took into account also several other aspects of Buddhism, such as mental hygiene or rigorous phenomenism; thence his intuition, that Buddhism could enable nihilism to beat its own limits and at the same time make the renaissance of the very idea of religion possible.

Keywords: F. Nietzsche – Nihilism – Religion – Post-idealist philosophy

Medzi mnohými opismi a analýzami „európskeho nihilizmu“, ktoré Nietzsche načrtol v rokoch 1884 až 1888, sa opakovane objavuje hypotéza, že nihilizmus by mohol byť „európskou formou buddhizmu“ ([1], 156,160, 219, 222). Keď však pozorne preskúmame argumenty použité na podporu tohto nezvyčajného prepojenia, môžeme vidieť jednak to, že sa opierajú iba o veľmi nepresnú znalosť Buddhovho učenia, a takisto, že svoju presvedčivosť čerpajú z príbuzenstva, aké Nietzsche v tomto ohľade videl medzi kresťanstvom a buddhizmom. Obe považoval za „veľké nihilistické hnutia“ ([2], 343). Nietzsche zredukoval buddhizmus na svoju vlastnú predstavu o ňom, ale neprestal pre neho byť dôležitým spojencom, schopným posilniť jeho dávnu diagnózu zhubných dôsledkov kresťanstva. V Nietzscheho slovách navyše nie je vždy jednoduché rozlíšiť to, čo sa osobitne týka buddhizmu, a nie kresťanstva, ba zavše brahmanizmu. Nazdávam sa ale, že by bolo chybou interpretovať túto nejasnosť iba z pohľadu kritických nárokov

odborného diskurzu a nebrať pritom na zreteľ dôležitú úlohu, akú zohrávali obe náboženstvá – samozrejme bez ich vedomia – v súvislosti s uchopovaním a interpretovaním takého vrstevnatého a mnohotvárneho fenoménu, akým je nihilizmus. Nikto ho dovedty neidentifikoval ako „dejinný pohyb“, ani sa nepokúsil analyzovať ho z trojakého hľadiska (psychologického, kozmologického a teologického), ako to urobil Nietzsche, ktorý dospel k záveru, že „príčinou nihilizmu je viera v kategórie rozumu“ ([1], 179).

V úsilí o korekciu niektorých Nietzscheho tvrdení a o relativizáciu alebo spochybnenie dosahu blízkeho vzťahu, do akého uviedol „európsky nihilizmus“ a buddhizmus, by sme rovnako mohli byť v pokušení oprieť sa o súčasnú znalosť rôznych „vozov“ (*jána*) a buddhistických škôl. Nebolo by pre nás ťažké ukázať, že žiadne náboženstvo, a v prvom rade nie kresťanstvo, sa nemohlo vyhnúť konfrontácii s „ničím“, s „ničotou“, pričom však nie je nihilistickým v nietzscheovskom zmysle slova; a že hoci buddhizmus na túto výzvu reagoval viac než ktorékoľvek iné náboženstvo, „nihilizmus“, ktorý mu pripisuje Nietzsche, vyplýva z nedorozumenia týkajúceho sa povahy prázdnoty (*śūnyatá*) v buddhizme; toto nedorozumenie bolo zdrojom nezmyselného obvinenia zo strany filozofov pred Nietzsche, že buddhizmus je „kultom ničoty“. Pomerne rýchlo preto dospějeme k záveru, že v priestore vytýčenom na jednej strane povinnosťou nanovo rozmýšľať o komplexnom vzťahu každého náboženstva k *nihil* a na druhej strane nutnosťou napraviť na základe súčasných poznatkov religionistiky nietzscheovský pohľad na buddhizmus je spájanie buddhizmu a nihilizmu, ako o ňom uvažoval Nietzsche, podružné, ba celkom prekonané.

Rozhodne sa však nechcem stotožniť s takýmto drastickým zjednodušením. Skôr by som chcela ukázať, že nietzscheovský pohľad na veci vzdoruje všetkým korekciám tohto typu, keďže dvojitý fenomén, ktorý sa Nietzsche pokúsil uchopiť a opísať, keď hovoril jedným dychom o „európskom nihilizme“ a „buddhizme“, vonkoncom nepatrí do oblasti historicko-kritického porovnávanie, ale je súčasťou dejinne podmienenej *vízie* západných Dejín; a jedine vďaka tejto vizionárskej intuícii môžeme pochopiť i dnes stále zmysluplnú Nietzscheho obavu, keď konštatuje, že „buddhizmus sa potichu šíri v celej Európe“ ([2], 140). Vieme pritom, že v Nietzscheho dobe mal buddhizmus v Európe veľmi málo stúpcov, hlavne v prostredí intelektuálov a umelcov,¹ zatiaľ čo vedci sa oň živo zaujímali, ako to dokazujú práce Burnoufa vo Francúzsku, Minajeva a Ščerbackého v Rusku [3], Koeppena, Oldenberga a Kerna v Nemecku, z ktorých

¹ Uvedme aspoň básnika Rainera Mariu Rilkeho, u ktorého záujem o buddhizmus prebudila pravdepodobne jeho manželka (sochárka Clara Westhoffová) a ktorý dedikoval viacero svojich básní Buddhovi.

Nietzsche získal svoje vedomosti o buddhizme. Skutočnosť, že Nietzsche s takou samozrejmosťou spojil Buddhov „strašný a desivý príznak“ ([4], 137), ktorý pretrváva ešte po stáročia od jeho smrti v jaskyni, s príznakom Boha prenasledujúceho západnú kultúru, treba teda pripísať jednak relatívnemu nedostatku znalostí o tomto náboženstve, ako aj jeho príslovečnej vizionárskej schopnosti. Každý predsa vie, že Buddha Šákjamuni nebol ani Boh, ba ani boh, a – keďže bol naplno človekom –, že jeho nepochybne skutočná smrť nemala v žiadnom prípade rovnaký zmysel ako smrť „morálneho Boha“, ohlasovaná Nietzsche. Táto metafora, ktorá je z hľadiska buddhistického neteizmu celkom nevýstižná, ba až mylná, teda čerpá svoju presvedčivosť iba z Nietzscheho vedomej zaujatosti, keď používa Buddhov príznak ako strašiaka pre svojich súčasníkov, ktorých má prinútiť, aby si uvedomili niečo, čo nevidia: nezvratné napredovanie nihilizmu, onoho znepokojujúceho návštevníka postupne zatemňujúceho nebo a zem Európy, ktorá prišla o svoj gravitačný stred a o horizont, na ktorý by umiestnila svoje ambície.

Ani my nie sme v o nič menej problematickej situácii, keďže buddhizmus, v ktorom Nietzsche videl možného komplica kultúrneho úpadku spôsobeného nihilizmom, sa nám dnes opodstatnene môže javiť ako ohniskový bod konvergencie historickosti a dejinnosti (1), ešte zložitejší než v dobe pred viac ako sto rokmi, keď o ňom uvažoval Nietzsche. Je celkom pravdepodobné, že keď Nietzsche svojich súčasníkov vystríhal pred „zárodkami smútku a ochabnutosti, ktoré rozprestierajú nad Európou hrozbu nového buddhizmu“ ([5], 115, § 202; 396), nemal na mysl, aspoň nie priamo, jav, ktorého sme dnes svedkami; totiž reálne udomácňovanie sa Buddhovej dharmy v čo sa týka náboženstva hlboko kultúrne vykorenenej Európe, ktorej židovské a kresťanské korene sa stali predmetom prudkých debát, pričom však nie je isté, či sme skutočne pochopili zmysel toho, čo robilo Nietzschemu starosti: že vnútri západnej kultúry vzniká „buddhizmus“ na jej vlastný spôsob, ktorý ešte prehľbuje jej kultúrnu vyprahnutosť; tento „buddhizmus“ v sebe nemá nič výlučne náboženské. Náš problém spočíva v tom, že toto udomácňovanie sa buddhizmu na Západe, spôsobené z historických dôvodov silnejúcou vietnamskou, kambodžskou a tibetskou komunitou, od istého času potvrdzuje Nietzscheho dejinnú predpoveď; ako keby európska kultúrna vyčerpanosť vyvolala tento príchod buddhizmu, ako keby ho nevedome privolala. V tomto prípade by Buddhovmu posolstvu – vtiahnutému proti svojej vôli do dekadentnej sféry nihilizmu – mohla hroziť strata autenticity, ako to dnes napokon v mnohých prípadoch môžeme vidieť. Nietzsche sa však málo, alebo presnejšie povedané vôbec nezaoberal verným alebo spotvoreným prenosom ktorejkoľvek spirituálnej tradície, takže ho vonkoncom nezaujímala ani táto otázka.

Na druhej strane ale môžeme povedať, že sme v lepšej situácii ako on: niektoré z jeho pochvalných intuícií o buddhizme môžeme totiž konfrontovať s tým, čo sme sa odvtedy dozvedeli o tomto netypickom náboženstve, ktoré preto, lebo oddeľuje Buddhovo Prebudenie od viery v Boha Stvoriteľa, riadiaceho svet, núti západných filozofov a sociológov redefinovať a novým spôsobom rozmýšľať o samotnom pojme náboženstva: „Existujú veľké náboženstvá, v ktorých je idea bohov a duchov neprítomná, alebo prinajmenšom druhotná a vedľajšia. Takým je aj buddhizmus“, napísal v roku 1912 Émile Durkheim ([6], 41; 38). Skutočnosť, že náboženstvo sa môže zaobísť bez Boha, pričom nemusí prísť o svoj status náboženstva, by mohla vrhnúť nové svetlo na niektoré Nietzscheho názory a viesť k uznaniu buddhizmu nielen ako nedobrovoľného spojenca nihilizmu, znehodnocujúceho akúkoľvek podobu teizmu, ale aj – práve naopak – ako novej sily umožňujúcej uvažovať o jeho prekonaní. To je jeden z dôvodov, prečo si objasnenie tejto chýlostivej otázky vyžaduje lepšie pochopenie onoho *nihil*, ktoré je údajne spoločné pre buddhizmus a nihilizmus.

*

Nietzsche a po ňom Heidegger sa k tomu vyslovili dostatočne jasne, takže už nemusia byť žiadne pochybnosti o tom, čo označuje podstatné meno „nihilizmus“: nejde ani o pesimizmus alebo prechodné individuálne rozčarovanie, ani o systém nadmieru pozitivistického a ateistického myslenia, ako sa občas predpokladalo, ale o „temný základný zákon dejín Západu“ ([7], 53), späť so „smrťou Boha“ a spôsobujúci preto zvetranie všetkých hodnôt, ktoré boli až dovtedy považované za transcendentné a večné. Hoci na jednej úrovni je používanie pojmu „nihilizmus“ sporné – ako substantivizovať *nihil* bez toho, aby sme z neho urobili „niečo“, čím nie je? – je legitímne v tej miere, v akej označuje základný a nezvratný pohyb, ktorý prichádza z ďalekej minulosti a je predurčený pretrvať; Nietzsche si ako prvý všimol dejinnú osudovosť, ktorá je prítomná v západných Dejinách. Používanie tohto substantíva je však skutočne legitímne iba pod podmienkou, že spresníme, že o tom, čo má na zreteli, môžeme rozmýšľať iba na spôsob *ústupu*: bolo tu niečo, čo tu už nie je, čo ustúpilo, aj keď stále nevieme prečo a či ide iba o dočasnú skrytosť, alebo o definitívny zánik. To, čo je v tomto pohybe, ktorý sa deň po dni stále väčšmi šíri v Európe a zároveň je podkopávaný bezprecedentnou *anihiláciou*, paradoxne silne afirmatívne, môže byť v tomto ohľade porovnávané s hegelovským „pôsobením negatívna“ bez toho, aby sme predpokladali možnosť dialektického prekonania a konečnej totalizácie, samotná povaha tohto „nihil“ totiž vylučuje možnosť rátať s tým, ba vôbec v to dúfať. Náročnou úlohou filozofa teda bude nestratiť zo zreteľa túto *evakuáciu*

– vo vlastnom zmysle slova *vacuum* (prázdno) – či *vyprázdnenie*, ktoré vedie k neustálej devalorizácii síl a foriem, pričom si musí odprieť akúkoľvek reifikáciu tohto pohybu anihilácie a ešte väčšmi onoho *nihil*, o ktoré tu ide a ktorého preklad je preto vskutku problematický, rovnako ako preklad nemeckého *das Nichts*, takého mnohovýznamového napríklad v Heideggerovom *Was ist Metaphysik*: ide tu o ničotu, alebo o nič, o prázdno? Nemôžeme vylúčiť ani to, že tieto pojmy môžu byť ekvivalentné.

V tomto smere je úloha, ktorú Nietzsche zanechal mysliteľom budúcnosti nesmierna: musia cibriť svoj sluch, ostríť svoju intelektuálnu vnímavosť, aby dokázali vnímať a vhodným spôsobom – možno jazykom blízkym poézii – vyjadriť špecifické nuansy tohto *nihil*, ktoré sa prejavuje na spôsob ústupu a ktoré je vskutku *ne hilum*: ani jeden malý bod, čiarka, ani kúsok čohokoľvek. Konečný, najkrajnejší oporný bod, ku ktorému sa myslenie vzopälo akoby iba preto, aby vykonalo toto posledné *odčítanie*: z toho, čo bolo, z toho, čo sme si predstavovali, že je, neostalo „nič“. Nič, iba ak stopa po tomto ústupe a clivota, ktorú môže vyvolať v blazeovaných a vyčerpaných dušiach Európanov stojacich zoči-voči ne-súcnu (*ne ens*) blížkemu ničote, ktorého takmer nebadateľná stopa bola zachovaná iba preto, aby poukázala na to, že už nie je, že už nič nie je: je to teda *ne-vec*, o ktorej nemožno rozmýšľať, lebo je neprestajne odnímaná spontánne alebo reflexívne pohybu ducha, ktorý by ju chcel uchopiť. Preto môžeme spolu s Heideggerom povedať, že „nietzscheovský pojem nihilizmu je sám osebe nihilistickým pojmom“ ([7], 49). Je to tak ale iba z dôvodov udávaných Heideggerom? Teda preto, že Nietzsche uvažoval o podstate nihilizmu „iba na základe pojmu hodnoty ako o procese znehodnotenia najvyšších hodnôt“, a nie v úzkom vzťahu s „otázkou Bytia“ (*Seinsfrage*)? Nie je to tak skôr preto, že Nietzsche si bol vedomý, že by podstatu nihilizmu mohol uchopiť, iba ak bude *sprevádzať* nihilizujúci pohyb, ktorý ho charakterizuje, a ak zároveň vyvinie nadľudské úsilie, aby sa ním nedal strhnúť do nezvratného úpadku? Neosvojil si vari Heidegger túto svoju stratégiu práve od Nietzscheho? Nezabúdajme však, že Nietzsche bude o aspirácii na ničotu, ktorú pripisuje buddhizmu, rozmýšľať práve týmto spôsobom, ktorý je buddhizmu dokonale cudzí.

No ak myslenie netúži donekonečna pestovať svoju clivotu z toho, čo už nie je, alebo ak dáva najavo vôľu stoj čo stoj sa vymaniť z tohto úpadkového pohybu, vynára sa ďalšia ťažkosť, a aj pokušenie: substantivizovať *nihil*, urobiť z neho „niečo“, čo by zároveň bolo „ničím“; teda *vec (res)*, ale takú neurčitú, že o nej môžeme hovoriť iba ako o ničote, a nemusíme si pritom ani všimnúť, že sa tak dostávame k samotným prameňom metafyziky, až k tej neistej hranici medzi bytím a nebytím, v súvislosti s ktorou Nietzsche povedal: „Najlepšími nihilistami spomedzi filozofov boli až dodnes eleatskí filozofi. Ich Boh je najlepším

a najpresnejším stelesnením buddhistickej Nirvány; bytie a ničota sú tu totožné“ ([8], 219). Nihilizmus, ktorého prízrak sa rozprestiera nad veriacou a premýšľajúcou Európou, môže potom jasne poukazovať na alternatívu, ktorá je už od čias Grékov prítomná v západnom myslení: buď rozmýšľať o *nihil* ako o nepatrnom pozostatku, ktorý po svojom ústupe za sebou zanechala veľká vlna Bytia (prečo však Bytie takto ustúpilo?), alebo neutralizovať jeho nihilizujúci potenciál tým, že ho konceptualizujeme, substantivizujeme, že ho označíme ako súce *ničím*, *prázdnotou*, *ničotou*. Hoci Nietzsche zazrel tento kameň úrazu, iste si nedokázal predstaviť, že pretrvá a naštrbí porozumenie buddhizmu zo strany západných filozofov, ktorí sa vždy väčšmi či menej prikláňajú k niektorej z krajností (bytie, ničota). Buddha však odmietol rozhodnúť spor medzi týmito krajnosťami, keďže ich považoval za pomýlené pohľady mysle.

S touto dvojitou ťažkosťou sa stretla aj každá apofatická teológia, pestovaná s jemu vlastnou jednoduchosťou napríklad Majstrom Eckhartom, ktorý takto komentoval slová evanjelistu Lukáša v *Skutkoch apoštolov* 9,8 (*surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*) (2): „Zdá sa, že toto krátke slovo má štyri významy. Jeden z významov je nasledujúci: keď vstal zo zeme, nič nevidel, a táto ničota bola Boh; lebo keď videl Boha, nazval ho ničotou. Ďalší význam: keď sa zdvihol, nevidel nič iné, iba Boha. Tretí: v každej veci nevidel nič iné, iba Boha. Štvrtý: keď uvidel Boha, všetky veci videl ako ničotu“ ([9], 90). Vychádzajúc z takéhoto radikálneho apofatizmu, takisto pochopíme, prečo Angelus Silesius odporúčal tým, ktorí sa chcú oddať Bohu, „zanechať ,niečo“ (*Dass etwas muss man lassen*) ([10], 69, I, 44); a to jednak z pohľadu subjektu, ktorý sa takpovediac sám vyprázdnil od seba – Simone Weilová bude neskôr hovoriť o *odstvorení* [décréation] – ako aj Boha; ten ostáva navždy nepoznatelný podľa kategórií rozumu alebo prostredníctvom citových výlevov. No na rozdiel od náboženského apofatizmu, kde je toto opustenie opustením subjektu, zriekajúceho sa seba, aby sa mohol vydať za týmto dobrodružstvom nepoznaného, ktoré sa ako jediné dokáže priblížiť k tejto čírej objektivej ničote, ktorou je Boh, nihilizmus uskutočňuje neprestajné *vyprázdňovanie* jedného i druhého – subjektu i objektu – pričom nikdy nemá istotu, že ich tieň sa nevynorí ako prízrak. Tento prízrak, ktorý robí z mysliteľa proti jeho vôli akéhosi exorcistu, je však buddhizmu nanajvýš cudzí; buddhizmus zruší ilúziu od koreňa, aby tak zdarne vykorenil utrpenie, ktoré je vlastné existencii (*duhkha*): „Keď je jeho pevný koreň odfatý, no ostal nepoškodený, strom aj tak znova vyrastie: takisto, ak smäd nebol odstránený, bolesť sa neprestajne rodí znova“, učí *Dhammapadam* ([11], 115, výrok 338).

Treba Nietzschemu pripísať k dobru prinajmenšom to, že intuitívne pochopil, že buddhizmus je menej metafyzickou a morálnou náukou než životnou

praxou a hygienou. Práve vďaka tomu vo svojich posledných dielach naklonil vážky na jeho stranu na úkor kresťanstva. Keďže nihilizmus takisto nie je žiadnou náukou, dospievame k predpokladu, že buddhizmus a nihilizmus sa v nietzscheovskom diskurze mohli stretnúť iba na základe používania negácie, ktorá je obom vlastná. Aby to tak bolo, musel Nietzsche „vyrobiť“ taký buddhizmus, ktorý zodpovedá extrémnosti európskeho nihilizmu a ktorý spája buddhistické zrieknutie sa v prvom rade s určitou *vyčerpanosťou*, vedúcou priamo k „ničote, nirváne“ ([12], 230, § 6). Zdá sa, že sa nedalo odolať sklĺznutiu od jedného k druhému, keďže Nietzsche na viacerých miestach opakuje: „*Nirvána*, bytie živé myšlienkou na ničotu“ ([13], 631). No pri pohľade na buddhistické učenie vidíme, že ambivalentná situácia, ktorú Nietzsche opisuje ako „nihilizmus“, je presným vyjadrením alternatívy, k opusteniu ktorej vyzýval Buddha, keď tieto dva extrémny označil ako eternalizmus (*sassataváda*) a anihilacionizmus (*ucce-daváda*), zavše prekladaný ako nihilizmus: na jednej strane túžba po večnom trvaní toho, čo – súc zbavené vlastnej substanciality (*anátman*) – môže byť iba nestále; na druhej strane zanovité rozmyšľanie o tom, čo sa nevyhnutne norí do ničoty, pričom tam, kde niet substanciálneho bytia, nemôže byť ani ničota. Ako veľmi správne hovorí Max Scheler v súvislosti s Buddhom, toto vedenie „spochívá v prerušení hry a sporu medzi bytím a nebytím, kde sú zahrnuté univerzálne obsahy, ktoré vnímame vždy ako prítomné, alebo ktoré kauzálne vzťahujeme k prítomnosti“ ([14], 53). To znamená, že obe – bytie i nebytie – roztáčajú koleso diania (*samsára*), z ktorého sa môžeme vyslobodiť iba za cenu *vyhasnutia* túžby po živote, teda zrieknutia sa ja, „uchopujúceho“ veci; jedine potom je možné vstúpiť do *nirvány*: generácie pred- a ponietzscheovských mysliteľov – s výnimkou Schopenhauera – to budú mylne stotožňovať s otrasným znivočením a stratou dôstojnosti, ktorej je podrobený subjekt, osoba, ja.

Ako vieme, Nietzsche rozlišoval viacero foriem nihilizmu – aktívny alebo pasívny, neúplný alebo úplný, extatický – pričom si môžeme všimnúť, že buddhizmus najčastejšie spájal s pasívnym nihilizmom, ktorý niekedy označuje aj ako „unavený“² a ktorého podkopávajúcemu pôsobeniu pomáha ona zničujúca sila, prichádzajúca z Ázie. Zničenie sa tu ale nezastavuje, pretože tento nihilizmus, ktorý je sám osebe zhubný, postupne zvnútorňuje vplyv tohto cudzieho prvku, až kým nevyprodukuje endogénny „buddhizmus“, ktorý bude v súlade s jeho vlastnou vyčerpanosťou. Keď teda Nietzsche hovorí o buddhistickej hrozbe, často sa uspokojuje s tým, že iba pridá ázijský nádych tomu, čo považuje za samotnú podstatu nihilizmu: depresívnu ochabnosť, narkotický stav, únavu

² „Jeho opakom je vyčerpaný nihilizmus, ktorý *neútočí*: jeho najslávnejšou formou je buddhizmus, ako pasívny nihilizmus“ ([2], zv. XIII, 28).

a trudnomyselnosť ako dôsledky ubúdania životnej sily, „mimoriadnu asténiu vôle“ ([4], 245) a intelektuálnu únavu charakteristickú pre obdobia úpadku, „clivotu za ničotou“ ([15], 130), ktorá môže viesť k „hromadnej samovražde“, pacifizmus a univerzálny súcit; táto „mierna morálka pojedáčov ryže“ ([16], 450) je zároveň „najextrémnejšou formou morálneho kastrátstva“ ([2], zv. XIII, 307) a negáciou ľudského, pričom sa vychvaľuje iba slabosť, škaredosť a smútok: „Ako príklad môžeme uviesť, ako sa naša európska kultúra až dnes znova približuje k stavu filozofickej rozdrobenosti a neskorej kultúry, na základe ktorého sa vznik buddhizmu stáva pochopiteľným“ ([2], zv. XIII, 364).

Nietzsche teda v prvom rade opisuje určitý súbor postojov, mentálnych rozpoložení, nálad. Vidí v nich pozadie úpadku, ktoré je, ako predpokladá, spoločné pre európsky nihilizmus a ázijský buddhizmus; ázijský buddhizmus vnáša na scénu iba preto, aby upozornil súčasníkov na objavenie sa európskeho „buddhizmu“. Nietzsche už v mladosti, v spise *Zrodenie tragédie* (1872), ohlasoval spasiteľskú úlohu tragédie, ktorá „nás má zachrániť pred buddhizmom“ ([17], 439). Chápeme, že Nietzscheho vracajúcou sa nočnou morou je predovšetkým „buddhizácia“ európskej kultúry pod rastúcim vplyvom nihilizmu, ktorá môže, ale nemusí byť sprevádzaná zaplavením Európy Buddhovou náukou; Buddha, ktorý zaútočil na pôvod utrpenia a zameral sa na zaobchádzanie s ním, v každom prípade už vopred vypálil rybník Nietzschemu, ktorý ostáva verný svojmu mladíckemu tušeniu: „Utrpenie je zmyslom existencie“ ([18], 196). Nietzsche teda zbytočne hovorí o buddhizme ako o „náboženstve“. Nie je totiž vôbec jasné, čo osobitne náboženského je v črtách, ktoré buddhizmu pripisuje. Na rozdiel od svojich predchodcov a súčasníkov sa totiž Nietzsche nezaujímal o buddhizmus dostatočne na to, aby v súvislosti s ním vyslovoval určité nepravdy o „ničote“, ktorej kult buddhizmus mal nastoliť.

V istom zmysle teda Nietzsche patrí do línie európskych mysliteľov, zdesených buddhistickou „ničotou“, no s tým ohromným rozdielom, že keď túto „ničotu“ začleňuje do hlbšieho pohybu, ktorý samotný je nihilistický, nikdy neuvažuje o tom, že skutočné nebezpečenstvo by mohlo spočívať v jej kulte v náboženskom význame tohto slova, ako to tvrdilo mnoho filozofov, napríklad Hegel a Victor Cousin, ktorému vďačíme za slávny výraz „kult ničoty“. Mojmím zámerom nie je podrobne tu zopakovať analýzy, ktoré majstrovsky vykonal Roger-Pol Droit, ktorý oprávnene dospel k záveru, že „kult ničoty predstavoval skryté laboratórium na výrobu európskeho nihilizmu“ ([19], 238). O aký typ nihilizmu však ide, ak je pravdou, že *nihil* môže mať rôzne významy? V každom prípade sa zdá zrejmé, že s výnimkou Hegla – a Schellinga, ktorý je v tomto diele prítomný iba veľmi náznakovo – francúzski myslitelia (Barthélemy Saint-Hilaire, Taine, Renan, Quinet) pestovali vo všeobecnosti obranný postoj voči

buddhizmu, ako keby museli za každú cenu vyzbrojiť mysle svojich súčasníkov proti zhubnému pôsobeniu náuky, ktorej blízkej invázii sa treba obávať. A práve tí, ktorí v minimálnej miere pochopili jeho náboženské poslanstvo, sú zároveň tými, ktorí jeho náuku zobrali vážne, hoci len ako jej karikatúru.

Toto ale nemohol byť prípad Hegla, ktorý si uvedomoval, že má dočinenia s netypickým náboženstvom. Netrvalo mu však dlho a po istom zaváhaní ho zaradil medzi „prírodné náboženstvá“, pre ktoré je charakteristická základná bezprostrednosť: buddhisti nepochybne uctievať ničotu, nevedia však, že vystupuje ako ničota iba preto, že je zatiaľ neurčitá a abstraktná. Keď Hegel v *Logike ako vede* vyslovuje slávny výrok o totožnosti čistého bytia a čistej ničoty, nezabúda pripomenúť, že „ničota, z ktorej robia *buddhisti* základný princíp všetkého, ako aj konečný a posledný účel všetkého, je takisto abstrakciou“ ([20], 350, § 87). Toto tvrdenie je však z buddhistického hľadiska neprijateľné, keďže *nirvána* nie je ani intelektuálnou abstrakciou, ani čistou alebo nečistou ničotou, ale sa zhoduje so *vstupom do ne-dvojnosti*, ktorá sa stane jadrom náuk Mádhyamiky (Cesta stredy), jednej z významných mahájánových škôl: „Vylúčiť každé slovo a nič nevraviť, nič nevyjadrovať, nič nevyslovovať, nič nevyučovať, nič nepomenovať je vstupením do ne-dvojnosti“ ([21], 315). Nech je to akokoľvek, „nihilizmus“, ktorý Hegel pripisuje buddhizmu, je potom nebezpečný iba v tom zmysle, že sa izoloval od života Ducha. Ten ho skôr či neskôr bezpochyby obohatí určitosťou, ktorá mu až doteraz chýbala, aj keby mal byť buddhizmus ďalej považovaný iba za odrazovú plochu k niektorému z monoteizmov, ako to ešte bude naznačovať Franz Rosenzweig: „Táto posledná abstrakcia každého božského života je pre živé Ja samo človeka a pre živé svety ľudí neznesiteľná, a preto život napokon vždy opanuje mŕtvolnú bledosť abstrakcie“ ([22], 50).

Teraz vidíme vzdialenosť oddelujúcu Nietzscheho od jeho predchodcov a súčasníkov, pretože v jeho očiach celá európska kultúra, ktorá sa ocitla pod nadvládou nihilizmu, uctieva iba svoje vlastné zničenie: „Obetovať Boha ničote, toto paradoxné tajomstvo najkrajnejšej krutosti bolo vyhradené pre generáciu, ktorá dnes dospieva: všetci už o tom niečo vieme“ ([5], 71, §55; 377). Otázka, ktorá mu robí starosti – ide o otázku sebazničenia bytostí a kultúr – nie je teda špecificky náboženská a ani nesúvisí so správnou alebo pomýlenou interpretáciou buddhizmu ako filozofickej a náboženskej náuky. To však neznamená – a práve v tom je komplexnosť Nietzscheho myslenia – že by podstata náboženského fenoménu nebola v centre tohto zničenia a aj jeho možného prekonania. Na rozdiel od svojich predchodcov usilujúcich sa zhodnotiť vysokú morálnu a duchovnú úroveň kresťanstva, ktoré vyšlo posilnené z konfrontácie s buddhistickou „ničotou“, Nietzsche považuje obe, kresťanstvo i buddhizmus, za „nihilistické náboženstvá“. Tým dáva nový impulz a smer upozorneniam svojich súčasníkov

– napríklad Tainea, teoretika *oslabenia*, ktoré je podľa neho vlastné buddhizmu – a predchodcov, ktorých zdesené výkriky vyzerajú dnes skôr ako naivné predsudky, zatiaľ čo Nietzscheho vizionárska intuícia aj naďalej mobilizuje alebo by mala mobilizovať tých, ktorí si uvedomujú, že Európa neskoncovala ani s nihilizmom – jeho negujúcu silu ďalej rozširuje do celého sveta – a pravdepodobne ani s buddhizmom, ktorého budúca úloha v možnom svetovom prerozdelení náboženských síl ostáva neznáma.

Zdá sa preto logické predpokladať, že po ďalšom, jemnejšom rozlíšení svojej kritiky voči buddhizmu by sa Nietzsche buď musel vzdať paralely s európskym nihilizmom – čo sa však nestalo –, alebo aspoň urobiť náznak obratu, aby sme s odstupom mohli vidieť v jeho kontrastnej pozícii náčrt prekonania nihilizmu; ostáva pre nás otázkou, či buddhizmus, ktorého filozofický a náboženský obsah dnes poznáme omnoho lepšie než Nietzsche, sleduje smer nápravy uskutočňovanej Nietzsche, alebo je svojou povahou cudzí oblasti myslenia, ktoré je dedičstvom Grékov a kresťanstva a ktoré je vraj pôvodcom nihilizmu. Musíme si však dať pozor, aby sme rozsah tejto nápravy neprecenili, keďže nemôžeme vylúčiť, že Nietzsche priznal niečo dobré buddhizmu iba preto, aby väčšmi oslabil kresťanstvo, a to práve vo chvíli, keď sa pokúšal oddeliť morálne poslanstvo kresťanstva od charismatickej osobnosti Krista: „Taký je základný rozdiel medzi dvoma *úpadkovými* náboženstvami: buddhizmus nesľubuje, ale plní; kresťanstvo sľúbi všetko, ale *žiadne sľub nesplní*“ ([23], 202, § 42). Ostáva zistiť, čo je „splnené“, ak buddhizmus nič nesľúbil a je možné klásť do protikladu Buddha a Ukrižovaného. Alebo sa tu zrodil akoby dionýzovský a čisto nietzscheovský buddhizmus?

V každom prípade sa zdá, že vyblednutý obraz a málokrvné telo pojedáčov ryže sa trochu preberá k životu a spoza „kvietizmu“, tak dlho vyčítaného buddhizmu, sa vynára jeho iná tvár, na ktorej môžeme vidieť zmierenie, kontemplatívny pokoj bez akejkoľvek zatrpknutosti, ako aj bez potreby lichotenia. Opis tejto svätej ľahostajnosti pripomína niektoré Nietzscheho „božské stavy“, ako ich podľa vlastných slov v istých okamihoch zažil pred tým, než ho pohltilo šialenstvo: „*Buddhovský* (prúd) je vyjadrením *krásneho večera*, sladkosti a lúbezného završenia – je vďačnosťou voči všetkému, vrátane toho, čo zanechal za sebou, bez akejkoľvek stopy trpkosti, sklamania, *zášte*“ ([24], 64). Čo na tom záleží, že Nietzsche si tu znova vyrába buddhizmus pre vlastnú potrebu a na mieru? Ešteže je tentokrát presnejší a Buddha označuje za „hlbokého fyziológa“ ([25], 253), pričom zdôrazňuje „realizmus“ jeho pohľadu, ktorý nasledovníkom zakazuje zatrpknutosť rovnako ako nadšenie: „Aby som použil svoj vlastný výraz, nachádza sa *mimo* dobra a zla“ ([23], 177). Aj keď Nietzsche nehovorí o ne-dvojnosti, nemá k tomu ďaleko. Zdá sa, že sa vracia k svojmu

tušení z mladých rokov, keď v buddhizme videl „náboženstvo vykúpenia prostredníctvom samého seba“ ([26], 76 – 77), a teda výraz vysokého stupňa kultúry, ktorý sa môže týkať iba mimoriadne kultivovaných jednotlivcov, a to aj napriek ich fyzickému vyčerpaniu a intelektuálnej únave, spôsobenej nadbytkom vedomostí neužitočných pre život: „*Buddhizmus*: chcieť sa oslobodiť od života, filozofická jasnosť; výsledok vysokého stupňa duchovnosti vo vyšších vrstvách“ ([2], zv. XIII, 339 – 340). Nietzsche, unesený touto prorockou víziou, dokonca uvažoval, že sa stane Buddhom, ktorého Európa údajne skutočne potrebuje, aby vyvážil vplyv ázijského Buddhu.

Takto napokon buddhizmus proti akémukoľvek očakávaniu v Nietzscheho posledných dielach prispieva k nastoleniu extatického nihilizmu a k obrode samotnej idey „náboženstva“. Ak môžeme *Antikrista* (1888) považovať za určitý vrchol vracajúci buddhizmu kontemplatívny rozmer, ktorý mu Nietzsche až dovtedy upieral, nemôžeme ignorovať či vopred vylúčiť ani jeho ďalšie hypotézy, podľa ktorých je buddhizmus „jediným *pozitivistickým* náboženstvom, ktoré nám ukazujú Dejiny, a to dokonca aj vo svojej teórii poznania (striktný fenomenalizmus)“ ([23], 176). Tieto neskoré úvahy sú odozvou na zlomok z roku 1880, v ktorom Nietzsche vymenúva „znaky budúceho storočia“. Nachádza sa medzi nimi aj táto odvážna predpoveď: „Náboženské sily by napriek všetkému mohli ostať dosť silné v podobe ateistického *náboženstva na Buddhov spôsob*, ktoré nebude prikladať veľkú váhu konfesijným rozdielom a veda nebude nič namietat proti novému ideálu. Nebude to však univerzálna láska k ľudstvu! Zjaví sa teda nový človek. – Ja sám som od toho vzdialený a *vonkoncom* si to neželám! Je to však pravdepodobné“ ([26], 585). Treba ale uznať, že Nietzscheho váhanie je aj našim váhaním, a to jednak, čo sa týka presnej povahy buddhizmu – je to náboženstvo, filozofia zahŕňajúca umenie života, alebo terapia? –, ako aj jeho príspevku k prekonaniu náboženského nihilizmu. „Smrť Boha“ je vyústením náboženského nihilizmu – stačí, ak zohľadníme postupný rozklad transcendentných hodnôt, nasledujúci po tejto bezprecedentnej udalosti – a zároveň jeho zdrojom, keďže prispieva k podpore ateizmu a v tejto perspektíve azda i k podpore náboženstva bez Boha, akým je buddhizmus.

Každý, kto dnes vyvinie minimálne úsilie získať si informácie, však vie, že buddhistická *nirvána* nie je ničotou; a vitalita buddhistických národov ozdobená úsmevom, ktorá tak zarazila pozorovateľov v minulom storočí, potvrdzuje, že Buddhovi nasledovníci sa necítia byť ohrození zničením. Náprava týchto predsudkov cestovateľmi a učencami iba zdôrazňuje dejinnú podmienenosť kontaktu buddhizmu a onej Európy, ktorá – sama ostávajúca nihilistickou – by dokázala „nihilizovať“ aj Buddhovo učenie a urobiť z neho to, čoho sme už sami svedkami: „umenie (nenarušiteľného) šťastia“, techniku umožňujúcu zlepšiť fyzickú

a mentálnu výkonnosť, paliatívnu terapiu zoči-voči strastiam života. Nietzsche sa teda nemýlil, keď sa obával, že nihilistická Európa si poslúži buddhizmom ako analgetikom, ktoré spôsobí, že sa ešte väčšmi utiahne do sebaopopierania. Nevie-
me, či by sa bol Nietzsche zaujímal o fakt, že toto oslabenie zároveň prispieva k hlbokému zdeformovaniu Buddhovho učenia, ktoré zasa podnecuje nábožen-
ský nihilizmus, živený týmto bludným kruhom. Prvou otázkou by teda bolo, či je ešte vôbec zmysluplnou alternatíva medzi buddhizmom a „tragickým zmys-
lom“, ktorú Nietzsche formuloval ako dejinnú voľbu, ktorej sa Európa nemôže
vyhnúť, ak sa nechce odvrátiť od svojho osudu a nikdy nedospieť k prekonaniu
nihilizmu; ten sa síce zrodil na jej pôde, rozšíril sa však do celého sveta. Je preto
možné, že Heidegger, ktorý si dokonale uvedomoval túto hrozbu, práve preto
nadviazal dialóg s Áziou ([27], 87 – 140; porovnaj aj [29]) spôsobom, že vopred
vylúčil akúkoľvek vykorenenosť, ktorá by nás zbavila povinnosti klásť Východu
otázky práve z toho miesta, kde sa západné myslenie rozvíja už od Grékov.

Ak odhliadneme od akýchkoľvek náboženských aspektov, sme takisto opráv-
není pýtať sa, či filozofia – a všeobecnejšie kritická reflexia – dokázu vôbec vstre-
bať taký zásadne nedualistický spôsob myslenia, akým je buddhizmus, ktorého
logika vo forme tetralemy³ popiera aristotelovský princíp vylúčenia tretieho.
Ak sa aj vyhneme zmätku v súvislosti s pojmom „ničoty“, správne pochopenie
buddhistickej *prázdnoty* (*śūnyata*) – mahájánové *sútry* na niektorých miestach
uvádzajú až osemnásť jej druhov! – predpokladá, že opustíme akékoľvek inte-
lektuálne uchopovanie a spoľahneme sa na intuíciu, ktorá môže byť dostatočne
rozvinutá iba prostredníctvom meditačnej praxe. Preto buddhistické „transcen-
dentné poznanie“ (*pradžñá*) nemá na Západe svoj metafyzický ekvivalent. Že by
si európska postmoderna, ktorá už od čias Nietzscheho „dekonštruuje“ metafy-
ziku, práve týmto spôsobom otvorila dvere k skutočnému pochopeniu buddhis-
tickej nedvojnosti? Že by nietzscheovská formulácia „mimo dobra a zla“ mohla
stelesňovať anticipáciu jej vyjadrenia? Väčšina súčasných výskumov sa vydáva
práve po tejto stope. Hrozí im však, že buddhizmu nepriamo pripíšu následky
zločinu, ktorého sa nikdy nedopustil – zabitie Otca a Boha – a že sa uspokojia
so zámenou dvoch vrstiev problému: nedvojnosti za transvaluáciu; nepripúta-
nosti za odpor k akémukoľvek stredu, z ktorého by sa kultúrne dostredivý Logos
musel neprestajne vymaňovať; aktívneho súcitu *bóddhisatvu* za humanitárny
aktivizmus na pozadí individuálneho a kolektívneho egocentrizmu⁴. Ťažšie než
dekonštruovať objekt je totiž dekonštruovať subjekt, a nie je isté, že Nietzscheho,

³ Štyri tvrdenia tetralemy sa dajú formulovať nasledujúcim spôsobom: A je A; A nie je A;
A je A a zároveň non-A; A nie je ani A, ani non-A.

⁴ V tejto súvislosti pozri [29].

Heideggerove alebo Derridove návrhy v tomto smere vedú k decentracii rovnakej povahy ako buddhistické ne-ja, ktoré predpokladá veľmi osobité zameranie pozornosti; Nietzsche ho možno tušil: „Nikdy nechcieť vidieť, *aby* bolo možné uvidieť!... *Vidieť* to, čo JE – patrí to do celkom odlišnej kategórie duchov, k „faktorom, konštatovačom“ ([2], zv. XIII, 42, 46). Nie sú to teda ani nejakí čistí pozitivisti, ktorí by sa v mene realizmu povrchno držali faktov, ani špekulatívci, ktorí by brali fakty ako odrazový mostík k inteligibilným súcnam. Žeby fenomenológovia? Nepochybne je to práve tento druh pohľadu, postoja, prístupu, ktorý Nietzsche tuší, keď vraví, že v buddhizme vidí „striktný fenomenalizmus“; tento by sa vopred vzdal akejkoľvek eidetickej redukcie, ktorá je sotva zlučiteľná s buddhistickou prázdnotou.

Nepochybne ide aj o „nábožných“ duchov, ale v akom zmysle? Aj tu bude všetko závisieť od významu, aký Európa – tvarovaná monoteistickou koncepciou Posvätných dejín a života Ducha a pyšniaca sa odteraz svojou náboženskou nedôverčivosťou, pričom ostáva slepou voči dôsledkom vlastného nihilizmu – prizná buddhistickému ateizmu. Podaktorí sú dnes náchylní vidieť v buddhistickom ateizme akýsi druh novopozitivismu, blízkeho vede o duchu, ktorý si získava na svoju stranu ľudí, v ktorých zjavené náboženstvá vyvolali vzdor a sklamanie a ktorých očarilo toto racionálne „náboženstvo“ bez Boha, ba aj bez deklarovanej viery. Hranica medzi týmto buddhizmom a ateizmom ako hlbokým nepriateľstvom voči akejkoľvek náboženskej viere sa potom stáva veľmi tenkou. Európania priťahovaní konsenzuálnosťou buddhizmu majú až prílišný sklon zabúdať, že aj keď Buddha nezískal oslobodenie (*móksa*), ktoré z neho urobilo Prebudeného, od žiadneho Boha stvoriteľa, nikdy sa nepokúšal popierať existenciu bohov, ktorí – vedomí si jeho nadradenosti a vševedúcnosti – mu o to ľahšie prisahali poslušnosť, že im prenechal vládu nad svetom, oslobodenie sa od ktorého bolo súčasťou jeho učenia. Je preto jasné, že žiaden Buddhov stúpenec, či už pochádza zo Západu alebo z Ázie, by spojenie „smrť Boha“ nemohol chápať tragicky, ani sa z neho príliš radowať, akoby išlo o udalosť, ktorá sama osebe predstavuje oslobodenie.

Podaktorí z tých, čo dávajú prednosť privatívnemu aspektu, ktorý hneď od začiatku zbavuje buddhizmus čohokoľvek teistického, sa nazdávajú, že tento ateizmus je novým druhom apofatizmu. Ten je však vratký, keďže sa už neopiera o vieru v Boha, ako to bolo v rámci monoteizmu, a keďže Boh je od začiatku mimo hry. Buddhovo učenie, ktoré dnes už lepšie poznáme, by malo západnému mysleniu prinajmenej umožniť, aby nanovo položilo „otázku Boha“, a to jednak jeho existencie, ako i podstaty. Protiklad bytia a ničoty, alebo nemenej klasickú alternatívu bytia *alebo* ničoty, by teda bolo potrebné nahradiť novými figúrami: bytím a zároveň ničotou, alebo *ani* bytím, *ani* ničotou, v závislosti

od presného významu týchto slov v každej z uvedených figúr. Pretrváva tu ale obava, či buddhizmus v podobe, v akej ho uchopuje Európa, mentálne podmienená storočiami teizmu, neprispieje iba povrchným spôsobom k „vyprázdneniu nihilistickej ničoty“ (ako to podnetne formuluje Bernard Stevens – [30], 10; pozri aj [31]). Prinajmenej dovtedy, kým „prenikavý vhlád“ (*vipasjána*), ktorý so sebou prináša buddhistická meditácia, neprenikne cez slová, ktoré používajú západní filozofi.

LITERATÚRA

- [1] NIETZSCHE, F.: *Le nihilisme européen*. Paris: UGE 10/18 1976.
- [2] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes, Œuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard 1976.
- [3] LYSENKO, V.: La philosophie bouddhique en Russie: courte histoire de l'approche et des méthodes d'études de la fin du XIX^e siècle aux années 1940. In: *Slavica occitania*, č. 21: *Présence du bouddhisme en Russie*, Univerzita Toulouse-Le Mirail 2005.
- [4] NIETZSCHE, F.: *Le Gai Savoir*, zv. V. Paris: Gallimard 1982.
- [5] NIETZSCHE, F.: *Par-delà bien et mal*, zv. VII. Paris: Gallimard 1971 (slov. prekl. Mimo dobra a zla. In: HRUŠOVSKÝ, I. – ZIGO, M. (eds): *Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry 1967)
- [6] DURKHEIM, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Paris: PUF (edícia Quadrige) 1998 (čes. prekl. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH 2002)
- [7] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. Paris: Gallimard 1971.
- [8] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes*, zv. XI. Paris: Gallimard 1982.
- [9] ECKHART Maître: *Et ce néant était Dieu...* Kázne LXI a XC. Paris: Albin Michel 2000.
- [10] SILESIUS, A.: *Pèlerin chérubinique (Cherubinischer Wandersmann)*. Paris: Aubier 1946.
- [11] LE BOUDDHA: *Dhammapada – Les stances de la Loi*. Paris: GF Flammarion 1997.
- [12] NIETZSCHE, F.: *La généalogie de la morale*, zv. VII. Paris: Gallimard 1971.
- [13] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes*, zv. IX. Paris: Gallimard 1997.
- [14] SCHELER, M.: *Le sens de la souffrance*. Paris: Aubier 1951.
- [15] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes*, zv. XII. Paris: Gallimard 1978.
- [16] NIETZSCHE, F.: *Humain, trop humain*, zv. III. Paris: Gallimard 1988.
- [17] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes, La Naissance de la tragédie*, zv. I*. Paris: Gallimard 1977.

- [18] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes, Considérations inactuelles*, zv. II**. Paris: Gallimard 1988.
- [19] DROIT, R.-P.: *Le culte du néant*. Paris: Seuil 1997.
- [20] HEGEL, G. W. F.: *La Science de la logique*. Paris: J. Vrin 1986.
- [21] *L'enseignement de Vimalakîrti*. Louvain-La-Neuve: Institut orientaliste 1987.
- [22] ROSENZWEIG, F.: *L'étoile de la rédemption*. Esprit/Seuil 1982.
- [23] NIETZSCHE, F.: *L'Antéchrist*, zv. VIII, Paris: Gallimard 1974.
- [24] NIETZSCHE, F.: *Fragments posthumes*, zv. XIV. Paris: Gallimard 1977.
- [25] NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, zv. VIII. Paris: Gallimard 1974.
- [26] NIETZSCHE, F.: *Aurore*, zv. IV, franc. Paris: Gallimard 1970.
- [27] HEIDEGGER, M.: D'un entretien de la parole. In: *Acheminement vers la parole*. Paris Gallimard 1976.
- [28] HEIDEGGER, M.: *Heidegger and Asian thought*. Graham Parkes, University of Hawaii Press 1987; Delhi: Motilal Banarsidass publishers 1992.
- [29] BONARDELOVÁ, F.: *Bouddhisme et philosophie – en quête d'une sagesse commune*, Paris: L'Harmattan 2008.
- [30] STEVENS, B.: *Le néant évidé – Ontologie et politique chez Keiji Nishitani – une tentative d'interprétation*. Louvain-Paris: Éditions Peeters 2003.
- [31] STEVENS, B.: *Topologie du néant – Une approche de l'école de Kyoto*. Louvain-Paris: Éditions Peeters 2000.

POZNÁMKY PREKLADATEĽA

1. Francúzsky *l'historicité a l'historialité*, teda historickosť ako súhrn kontingentných udalostí a dejinnosť v heideggerovskom význame charakteristiky pobytu.
2. „Šavol však vstal zo zeme, a keď otvoril oči, nič nevidel.“ (*Nový Zákon*. Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda 1968.)

Preložil Andrej Záthurecký.