

INDICKÁ FILOZOFIA NA PRELOME TISÍCROČÍ

DALIMÍR HAJKO, Katedra kulturológie, Filozofická fakulta UKF, Nitra, SR

HAJKO, D.: Indian Philosophy at the Turn of the Millennium
FILOZOFIA, 69, 2014, No. 9, pp. 786-796

The 20th century India witnessed quite a strong tendency towards the separation of philosophy from religion, regarding them as two autonomous phenomena. This tendency corresponded with a more general endeavor, namely getting philosophy closer to science. The author focuses especially on new streams, which appeared by the end of the millennium and are still relevant today. These include philosophy of science, feminist philosophy, Gandhian philosophy, postcolonial studies (in terms of their importance for philosophy) as well as still reverberant existentialist and Marxist doctrines.

Keywords: India – Philosophy – Millennium – Tradition

Stav indického filozofického myslenia na konci dvadsiateho storočia a na začiatku storočia nasledujúceho budeme reflektovať podľa jeho obrazu, ako sa vynára z knižne vydaných diel, časopisecky publikovaných štúdií, prednáškových programov univerzít a v niektorých prípadoch aj z osobných kontaktov. Vymenované osobnosti a ich diela treba v tomto kontexte chápať len ako typické príklady iniciatív v danej oblasti, v nijakom prípade nemožno tento text vnímať ako vyčerpávajúcu enumeráciu všetkých filozofov daného obdobia a všetkých výsledkov ich práce. Všimneme si predovšetkým niektoré nové prúdenia a myšlienkové iniciatívy.

Významnú časť filozofického spektra v Indii na konci minulého a na začiatku tohto storočia tvoria nábožensko-filozofické učenia, ktoré vedome a programovo nadväzujú na staroindické filozofické tradície. Rozvíjajú predovšetkým mystické a intuitivistické tendencie, ktoré po stáročia nachádzali v indických filozofických úsiliach živnú pôdu. Boli a sú dôkazom široko akceptovateľného tvrdenia, že v Indii dlho nedošlo k oddeleniu filozofického a náboženského videnia sveta od interpretácie skutočnosti, k odtrhnutiu filozofie od čisto náboženských predstáv. Tento stav trval po stáročia a v časti filozofického spektra trvá v podstate až dodnes, a to bez vyhliadky na výraznú zmenu.

Celkom sa mu nevyhli ani akademické filozofické systémy, ktoré sa po vzniku nezávislej Indie začali mohutne rozvíjať predovšetkým v stále sa rozrastajúcom univerzitnom prostredí. Klasickými reprezentantmi tohto prúdu boli v nedávnej minulosti novovédantista Sarvepalli Rádhakrišnan (1888 – 1975) so svojou teóriou „univerzálneho“ či „večného“ náboženstva, hľadájúci už kompromis a syntézu medzi „západnou“ a indickou filozofiou (Hajko 2004, 8-19), ďalej T. M. P. Mahadevan (1911 – 1983) so svojou teóriou hodnôt vyzdvihujúcou najmä náboženské hodnoty, G. R. Malkani (1892 – 1977) s pokusom o epistemologické zdôvodnenie idealistickej filozofie a výklad klasickej advaita-védanty v termínoch hegelovskej filozofie, celosvetovo známy „absolútny idealista“ Poola Tirupa-

ti Raju (1904 – 1989), ale aj Pandurang Vaijnath Athavale (1920 – 2003), ktorý ako prívrženec reformistického hinduistického hnutia pozoruhodným spôsobom spájal védské ideály a filozofické učenie *Bhagavadgíty* so sociálnou prácou na indickom vidieku, a mnohí ďalší. Na výsledky bádania týchto významných filozofických osobností Indie dvadsiateho storočia nadviazali a i v súčasnosti nadväzujú početní nasledovníci.

V tomto krátkom prehľade sa nebudem sústreďovať na početné teoretické konštrukcie vychádzajúce z tradičných hinduistických učení šivaizmu a višnuizmu, prípadne bhaktizmu, ani na rozličné odnože buddhistických a džinistických filozofických teórií a škôl jógy, lebo na ich základe už nevznikajú nové koncepcie, ale sústredím sa najmä na aktuálne prúdenia, ktoré sa prebudili k životu na sklonku minulého tisícročia a javia sa ako živé aj v súčasnosti. Patrí k nim filozofia vedy, feministická filozofia, gándhíovská filozofia, postkoloniálne štúdiá (z hľadiska ich významu pre filozofiu) a doznievajúce existencialistické iniciatívy, nezriedka blízke názorom marxistickej proveniencie. Existencializmus podobne ako marxizmus má napriek istému „útlmu“ v európskom a americkom filozofickom kontexte v Indii stále veľké množstvo prívržencov, najmä vo vysokoškolskom sekulárnom prostredí. Spomenúť treba aj racionalistické a ateistické tendencie, ktoré sa objavujú i mimo marxizmu či existencializmu. Typickým príkladom je Akeel Bilgrami (nar. 1950), Ind pôsobiaci dlhodobo v Spojených štátoch; venuje sa predovšetkým filozofii jazyka, ale aj morálnej filozofii a problému identity, ktorý sa v indickom prostredí javí ako osobitne komplikovaný. Napriek proklamovanému sekularizmu citlivo vníma funkciu náboženstva z pozície teórie komunitarizmu; nevníma ho primárne ako záležitosť viery a doktríny, cirkvi ako inštitúcie, ale ako pôsobivý inštrument slúžiaci na udržanie súdržnosti a solidarity spoločnosti.

Popri mysticko-intuitivistických filozoficko-náboženských koncepciách sa však už v priebehu dvadsiateho storočia objavili aj pomerne silné tendencie smerujúce k oddeleniu filozofie od náboženstva a k ich chápaniu ako dvoch autonómnych fenoménov. Znamenalo to vo všeobecnosti priblíženie filozofie k vede. Tieto tendencie súviseli často bezprostredne aj s budovaním Indie ako sekulárneho štátu a so svetskou politikou indickej vlády. Nezastupiteľné miesto v tomto procese patrilo štátnikovi a mysliteľovi Džavaharlálovi Nehróvi.

Jedným z prvých filozofických priekopníkov a iniciátorov tohto prúdu bol C. T. K. Chari (1909 – 1993), ktorý pôsobil na viacerých prominentných univerzitách Indie. Hlavnými oblasťami jeho mimoriadne širokospektrálnych záujmov boli logika, lingvistika, informačná teória a kvantová fyzika, ale venoval sa aj sociálnej filozofii a psychológii. Začal síce zaujímavým porovnávaním ruského a indického mysticismu v rámci široko chápanej syntézy východného a západného myslenia, ale zároveň sa venoval výskumu mimozmyslového vnímania (Extra Sensory Perception, fenomén psi). Jeho parapsychologické záujmy (pozri napr. Chari 1973) mali však zaujímavý, a možno aj nečakaný výsledný efekt: Znalosť vedeckej metodológie, najmä v oblasti prírodných vied, vyvolala v ňom skepsu voči učeniu o reinkarnácii, t. j. o sansáre ako individuálnom kolobehu životov, ako aj a o s ňou spojenom karmanovom zákone vyjadrujúcom princíp odplaty za činy, teda voči učeniu, ktoré sa v indickom kultúrnom prostredí prijíma doslova axiomaticky

a ktoré si (až na materialistických filozofov) netrúfli napadnúť nijakí reformátori v dejinách indického nábožensko-filozofického myslenia.

C. T. K. Chari sa pustil do odvážnej a radikálnej polemiky s kanadsko-americkým psychiatrom Ianom Stevensonom (1918 – 2007), zakladateľom Society for Scientific Exploration a autorom kľúčového diela v danej oblasti *European Cases of the Reincarnation Type*. Chari spochybnil exaktné výskumy Iana Stevensona pre údajnú zaujatosť respondentov a nepochopenie problematiky. Je iste pozoruhodné, že práve Ind Chari dal vo svojej polemike plný priechod skepticizmu v otázke reinkarnácie a nepovažoval Stevensonove výskumy za vedecky prijateľné. Význam jeho polemiky sa netýkal iba vecnej stránky problému, ale predovšetkým naznačenej cesty, ktorou by sa podľa neho mohla a mala uberať filozofia ako veda v konfrontácii s tradičnými predstavami v indickom myslení.

Podobne ako u C. T. K. Chariho aj u mladšieho nasledovníka tejto línie poznania, vedca, súčasného filozofa a teológa Mathewa Chandrankunnela (nar. 1958), žiaka Aage Bohra, Ilyu Prigogina a Carla Friedricha von Weizsäckera, je v popredí záujmu kvantová mechanika. Ako príslušník sýrsko-malabarskej katolíckej cirkvi sa stal priekopníkom medzináboženského dialógu a zakladateľom Bangalorského fóra pre vedu a náboženstvo, čím prispel k vydeľovaniu oblastí záujmu oboch disciplín. Filozofiu vedy dnes prednáša v juhoindickom meste Bangalore v štáte Karnataka na vysokých učilištiach Dharmaram Vidya Kshetram a Christ University. Svoje hlavné diela venoval filozofickým otázkam kvantovej mechaniky, vnímanej vo vzťahovom trojuholníku veda – filozofia – teológia a reflektovanej okrem iného aj z hľadiska dejín prírodných vied (Chandrankunnel 2008, 2004).

Odpovediam na filozofické otázky, ktoré so sebou prinášajú vesmírne výskumy, sa venuje Nanduri Said Prasad (nar. 1944), skúmajúci vzťah medzi vedou a filozofiou v špecifických indických podmienkach (Prasad 1987, 1998). Filozofii vedy a filozofickému odkazu Immanuela Kanta sa venoval počas svojho dlhého života aj žiak Alberta Einsteina Kaikhosrov D. Irani (nar. 1922).

Jedným z prúdov, ktorý si získava čoraz pevnejšie miesto v panoráme indického filozofického myslenia je feministická filozofia. Indická feministická filozofia a genderové štúdiá vo všeobecnom chápaní majú to špecifikum, že sa vo väčšine prípadov zakladajú na poznaní klasických indických filozofických prameňov a na ich využívaní v prospech požiadavky rovnakých príležitostí pre ženy v indickej spoločnosti. Významnou priekopníčkou prácou v tejto oblasti sa prejavila Atmaprajnanda Saraswati (nar. 1954), ktorej vedecké začiatky sa zdanlivo paradoxne viažu k starovekým védskym textom. Ako znalkyňa učenia advaita-védanty, ovplyvnená védskymi štúdiami Šankaru, Gándhího, Thákura a Aurobinda, oceňuje intelektuálne dedičstvo, ktoré súčasníkom zanechali posvätné písma (šruti), ale zároveň sa prikláňa k myšlienke, že podstatou advaita-védanty nie je mysticizmus. Vedy by nám mali podľa nej slúžiť ako inšpirácia v pokrokových úsiliach. Výsledkom praktického vyznávania týchto zásad súčasnou filozofkou je celý rad spoločenských aktivít (zdravotná výchova, darcovstvo krvi, vzdelávacie programy). Na základe štúdiá klasických hinduistických textov si Atmaprajnananda Saraswati (mimo chodom, mníška, predstavená hinduistického ženského rádu) predsavzala vysvetliť aj právo žien na rovnoprávne postavenie v indickej spoločnosti. Vychádza z názoru, že v sociálnej oblasti,

rovnako ako vo sfére práva, výchovy a náboženstva, sa ženám nedostávalo a ani dnes nedostáva rovnakých práv ako mužom; hoci ona sama je hinduistka, vzdáva chválu učeníu Gautamu Buddhu, ktorý umožnil ženám účasť na kláštornom živote. Chce sprístupniť štúdiám advaita-védanty všetkým, teda aj ženám. V správnom pochopení tohto učenia hľadá odpovede na všetky otázky feministickej filozofie.

Staršou priekopníčkou podobných názorov je Meera Kosambi (nar. 1939), ktorá svoje úsilie sústredila viac do oblasti sociológie, ale má svoju relevanciu aj z pohľadu feministickej filozofie. Na svojom pôsobisku, ktorým je Research Centre for Women's Studies na University for Women v Mumbáí, vymedzuje genderovým štúdiám a feministickej filozofii priestor najmä v rámci urbánnej sociológie. Príkladom jej úsilia sú diela *Women's Oppression in the Public Gaze* a *Crossing Thresholds: Feminist Essays in Social History* (Kosambi 1994, 2007). Dôležité je aj jej upozornenie, že z pohľadu histórie ani India nie je bez feministických tradícií: Kosambi sprístupňuje napríklad dielo málo známeho indického feministického mysliteľa a aktivistu z devätnásteho storočia Pandita Ramabáiho a prekladá ho z maráťčiny do angličtiny.

K mnohým feministickým autorkám filozofických štúdií a esejí ďalej patria Sarojini Sahoo, filozofka, spisovateľka, novinárka, autorka feministicky ladených esejí *Sensible Sensuality* (Sahoo 2010). Patrí sem aj fyzička a environmentálna aktivistka Vandana Shiva (nar. 1952), známa svojimi antiglobalistickými postojmi. Má významnú úlohu v globálnom ekofeministickom hnutí, o čom svedčí napríklad jej dielo *Democratizing Biology: Reinventing Biology from a Feminist, Ecological and Third World Perspective* (Shiva 2007).

S feminizmom čiastočne súvisí postkoloniálna literatúra, ktorá má v súčasnej Indii široké zázemie. Príkladom filozofického prístupu k problematike obsiahnutej v postkoloniálnych štúdiách je neobyčajne plodný autor Homi K. Bhabha (nar. 1949). Z pozície interdisciplinárneho vedného diskurzu analyzujúceho vývin mocenských štruktúr a ich reflexie v krajinách, ktorých situáciu v minulosti poznačili európske koloniálne aktivity, skúma Bhabha vo svojich početných dielach – napríklad v esejách *Democracy De-Realized*, *Making Difference: The Legacy of the Culture Wars*, *Still Life*, ale najmä vo filozofickom románe *The Black Savant and the Dark Princess* (Bhabha 2002, 2003, 2005, 2006) – fenomén postkolonializmu s využitím postštrukturalistickej metodológie. Centrálnym pojmom jeho myšlienkového konceptu – nie bez súvislostí s postmodernizmom – je hybridizácia, pričom sa pokúša charakterizovať vznik nových kultúrnych foriem z multikulturalizmu, vnímajúc emergenciu ako interdisciplinárny princíp. Bhabhova postkoloniálna teória sa spája s postštrukturalizmom a je ovplyvnená názormi Jacquesa Derrida, predovšetkým v súvislosti s pojmom dekonštrukcie.

Osobitnú skupinu medzi súčasnými indickými filozofmi tvoria analytici a popularizátori diela Mahátmu Gándhího, pokračovatelia rozvíjajúci a domýšľajúci jeho názory a postoje, a prirodzene aj historiografi Gándhího života a diela. Autormi sú nielen univerzitní pedagógovia, ale aj spolupracovníci početných indických inštitúcií zameraných na skúmanie duchovného odkazu Gándhího diela, ako aj významní kultúrni pracovníci, spisovatelia a politici. Títo tvorcovia patria do pomerne silného súčasného prúdu tzv. gán-

dhíovskej filozofie (Gandhian philosophy). Diela na túto tému vznikajú predovšetkým v angličtine a menej často v hindčine, ale nie sú zriedkavé ani národné indické jazyky ako urdčina, gudžarátčina, tamilčina, malajálamčina, kannadčina a viaceré ďalšie.

Na témy, ako sú napr. Gándhího život, jeho dielo, filozofické, pedagogicko-educakčné, politické a iné názory, vznikli a stále vznikajú desiatky odborných textov a vedeckých kompendií, populárnych prác, početných biografických a bibliografických štúdií. Vo väčšej či menšej miere sa v nich pertraktujú aj niektoré problémy filozofického charakteru, ktoré často splyvajú s otázkami sociológie, histórie, psychológie, pedagogiky a politickej teórie. Z filozofických prác dominujú najmä štúdie z oblasti morálnej a sociálnej filozofie a filozoficky relevantné aplikácie myšlienok Mahátmu Gándhího na konkrétne oblasti vedeckých a spoločensko-politických aktivít.

Početné sú aj diela výslovne orientované na – väčšinou prehľadné – spracovanie Gándhího filozofických názorov z pohľadu filozofickej historiografie. Z obrovského množstva prác vyberám niekoľko z tých, ktoré vznikli po roku 2000: K. K. Khullar: *Gandhi and his Philosophy*, Surendra Prasad Aggarwal: *Mahatma Gandhi's Philosophy*, K. S. Bharathi: *Mahatma Gandhi: Man of the Millennium*, Usha Mehta: *The Multidimensional Thought of Mahatma Gandhi*, Jaladhar Pal: *The Moral Philosophy of Gandhi*. Kritike násilia v súčasnom svete z pohľadu Gándhího filozofie sa venuje rozsiahly zborník štúdií s názvom *Mahatma Gandhi: In the Beginning of 21st Century* (ed. Ravindra Kumar). Dobrý prehľad o Gándhího učení vrátane filozofických názorov poskytuje aj Jayanta Pandya v práci *Gandhiji and his Disciples* (2004).

Tradičné „gándhiovské“ témy (nenásilie, mierotvorné aktivity, sebaurčenie národa) dopĺňajú početné komparatívne štúdie, často na tému vzťahu medzi Mahátmom Gándhím a inou významnou osobnosťou. Patria medzi ne Džavaharlál Nehrú, B. R. Ambedkar, Karl Marx, Subhash Chandra Bose, Vivekanada, Aurobindo a ďalší, prípadne aj niektorí – z nášho pohľadu menej známi – myslitelia. Napríklad v esejisticky ladenej monografii od prominentného filozofa a sociológa Chitaranjana Dasa o Gándhím a Gopabandhuovi (Das 1978), sa stretávame s osobnosťou priekopníka a zakladateľa kongresového hnutia v indickom štáte Orissa. Komparativizmus vôbec patrí v modernej indickej filozofickej tradícii k preferovaným metodologickým postupom.

Z tejto skupiny vzbudila osobitnú čitateľskú pozornosť zaujímavá monografia *Gandhi and Mao in Quest of Analogy* (Das 2004). Das sa v nej pokúša o takú syntézu myšlienok obidvoch vodcov, ktorá by mohla byť inštruktívna v období mocenských bojov a sociálnych zápasov a mohla by nás viesť v priebehu „novej kapitoly revolúcie“ (Das 2004, 10), ktorá sa začína, ale ktorej povahu ešte presne nepoznáme. Ratan Das však pritom kladie dôraz na Gándhího chápanie revolučného pohybu ako nenásilnej akcie. Vychádzajú však aj nekontroverzné, praktické knižné práce: Ramji Singh, profesor na bihárskej Bhagalpur University, napísal užitočnú príručku s názvom *Gandhi Darshan Mimamsa* s podtitulom *A Handbook of Gandhian Philosophy*, ktorá pomáha zorientovať sa v základných pojmoch a kľúčových myšlienkach gándhizmu (Singh 1986).

Čoraz častejšie sa objavujú aj knihy s tematikou vzťahu Gándhího filozofických myšlienok k iným oblastiam vedeckého bádania. Prím tu hrá najmä ekonomika založená

na minimalizovaní požiadaviek a potrieb, na dôvere v takú správu majetku spoločnosti, ktorá by priniesla povznesenie utláčaných, ubiedených a deprimovaných vrstiev. Možnosť vytvorenia takejto ekonomicky podloženej sústavy hodnôt sa usiluje dokázať Madan Mohan Verma (nar. 1937) v práci *Gandhian Economics* (1995), ale aj v New Yorku pôsobiaci Romesh Diwan (*Essays in Gandhian Economics*, 1985) a bombajský profesor L. M. Bhole (*Essays on Gandhian Socio-Economic Thought*, 2000). Shashi Prabha Sharma (nar. 1942) ponúkol čitateľovi filozofickú analýzu Gándhího ekonomického myslenia v diele *Gandhian Holistic Economics*. Sonduje Gándhího svetonázor spolu so systémom hodnôt a pojmov, ktorý ho sprevádza. Hľadá možnosti vplyvu filozofických riešení v rozporuplnom svete ekonomických princípov a politických hnutí (Sharma 1992).

Pre súčasnú situáciu indického myslenia je však príznačné to, že nie vždy sa stretávame iba s Gándhího kultom a jeho nekritickým uctievaním. Mahátma Gándhí rozhodne nie je v súčasnej Indii a na pôde jej filozofického myslenia len objektom zbožňovania a adorácie. Gándhizmus ako oficiálna ideológia Kongresu sa totiž postupom času sekularizoval a prestal byť tabuizovaný. Nezanedbateľnú skupinu preto tvoria aj autori, ktorí spochybňujú jeho význam pre súčasný myšlienkový svet Indie. S pomerne ostrou kritikou sa jeho názory stretli napríklad v útlej knižke s názvom *Gandhi for the New Generation*, ktorej autorom je Gunvant B. Shah a ktorá od roku 1982 vyšla už v štyroch upravených vydaniach. Autor považuje Gándhího myšlienky vzhľadom na problémy súčasnej doby za neužitočné a neadekvátne (Shah 1986). Sú podľa neho nielen neaktuálne, ale aj mátauce a nepoužiteľné pre mladú generáciu, ktorá žije vo svete iných hodnôt, má celkom iné životné ciele a musí čeliť odlišným výzvam doby.

Za nie celkom zmysluplné, a najmä ťažko pochopiteľné v súčasnom svete považuje Gándhího myšlienky aj Hardyal Singh z Jaynayan Vyas University v Jodhpure, ktorý však hľadá vo svojom diele *Gandhian Thought and Philosophy* aj možnosti ich nového výkladu. Podľa jeho názoru bráni ich pochopeniu najmä spojenie gándhiovskej filozofie s Gándhího predstavou o vedení nás, so spôsobom vodcovstva a s Mahátmovým politickým pôsobením v užšom zmysle slova. Jeho radikálna iniciatíva v tejto oblasti podľa autorovho názoru komplikuje, ak nie priamo znemožňuje porozumenie filozofickej zložke Gándhího osobnosti. Vždy sa totiž usilujeme vnímať Gándhího osobnosť v totalite všetkých jej stránok, medzi ktoré patrí aj jeho filozofické presvedčenie (Singh 2006).

Otázkou vodcovského princípu v súvislosti s osobnosťou Mahátmu Gándhího sa zaoberá aj Anand Kumarasamy v diele *Gandhi on Personal Leadership*, v ktorom skúma možnosti personálnych zmien konkrétnych osobností pod vplyvom Mahátmovej charismatickej osobnosti (Kumarasamy 2006). Gándhího duchovnou misiou vo svete jeho doby, ktorá však presahuje úzky časový horizont, sa zaoberá dielo B. Mohanana (nar. 1957) s názvom *Gandhi's Legacy and New Human Civilisation* (Mohanana 1999). Autor v ňom rozoberá pohľad Mahátmu Gándhího na ľudskú civilizáciu, pričom v Mahátmovom prístupe k tejto otázke hľadá aj odpovede na niektoré problémy neskoršej doby. Osobitne sa venuje problematike sekularizmu, spoločenským zmenám, sociálnej revolúcii, obhájitelnému a udržateľnému rozvoju ľudskej civilizácie a otázkam formovania národa, čo má v indických podmienkach mnohonárodného štátu mimoriadny význam. Civilizačné prob-

lémy interpretuje na báze gándhiovského princípu tolerancie.

Za azda najzmyslupnejšie a aj pre západného čitateľa inštruktívne považujem hľadanie reálnej situovanosti Mahátma Gándhího v dejinách indického filozofického myslenia, jeho zaradenie do kontextu intelektuálnych dejín Indie dvadsiateho storočia. Príkladom takéhoto autorského prístupu je Reba Som, absolvent prestížneho Presidency College a University of Calcutta v Kalkate, vo svojej práci *Gandhi, Bose, Nehru and the Making of the Modern Indian Mind*, ktorý skúma synergické pôsobenie myšlienok troch najvýznamnejších osobností moderných indických dejín a ich objektívne dokázateľný vplyv na vývin myslenia v nezávislej Indii (Som 2004). Podobné iniciatívy nadväzujú na rozsiahly a dlhodobý, štátom subvencovaný Projekt dejín indickej vedy, filozofie a kultúry, ktorého iniciátorom a generálnym editorom je Debi Prasad Chattopadhyaya (nar. 1933), menovec známeho marxistického filozofa, zakladateľ Indian Council of Philosophical Research a dlhoročný predseda inštitúcie s názvom Centre for Studies in Civilizations.

Spomedzi európskych filozofických smerov našla v nedávnej povojnovej minulosti najväčší ohlas existencialistická filozofia, ktorá má v histórii moderného filozofického myslenia v Indii druhej polovice dvadsiateho storočia výnimočné postavenie. Približne od polovice päťdesiatych rokov sa záujem o ňu šíril najmä v umeleckých a intelektuálnych kruhoch, kde sa stala doslova módnou záležitosťou. Tento vplyv v menšej miere pretrváva dodnes. Indickí obdivovatelia a prívrženci existencializmu dokazujú, že európsky existencializmus síce vznikol v iných súvislostiach, ale v odlišnej podobe a pomocou odlišného pojmoslovía vyjadroval názory prítomné už v starých indických myšlienkových sústavách. Podľa guru Dutta práve existencialistickí filozofi upozornili na priame prepojenie medzi ľudskou starosťou v každodennosti a konečnosťou na jednej strane a vesmírnou večnosťou a nekonečnosťou na strane druhej. Tým v modernom myslení položili dôraz na pozemskú užitočnosť filozofie, „spustili ju na zem“ z nadoblačných výšin, v ktorých sa dovtedy nachádzala. Okrem guru Dutta v skupine prívržencov existencializmu dominujú názory Abhaya Charana Mukerjiho, ktorý už v iniciačnej štúdii zo šesťdesiatych rokov nazvanej *Existentialism and Indian Philosophy* konštatoval „spriaznenosť“, „neprotirečivosť“ a ideovú „blízkosť“ medzi indickými filozofickými tradíciami a európskym existencializmom (Mukerji 1963, 260). Mukerji podobne ako Dutt vychádzal z dvoch základných princíпов: 1. existencia je fundamentálny princíp, má prednosť pred myslením a z ontologického hľadiska predchádza akúkoľvek podstatu, 2. „väzba medzi subjektom a objektom nie je objektívnou väzbou“ (Mukerji 1963, 261), ale vždy vyjadruje určitý subjektívny vzťah medzi individuálne vymedzenými fenoménmi.

Podľa bengálskeho „integrálneho“ filozofa a psychológa Haridasa Chaudhuryho (1913 – 1975) existencialistická filozofia priamo „korešponduje s najdôležitejšími myšlienkami védanty“ (Chaudhury 1962, 4). Zdôrazňoval pritom význam existencie a hlásil sa k existencialistickej preferencii intuitívneho postihovania skutočnosti a k téze, podľa ktorej bytie možno poznávať jedine ako svoje vlastné bytie. To mu pripomínalo brahmaátmanový princíp staroindických upanišád a učenie advaita-védanty, a to aj v ich modernej novovédantistickej interpretácii. Chaudhuryho prístup zodpovedal jeho hľadaniu metafyzickej syntézy (upozorňoval napr. na jej prítomnosť v diele Aurobinda Ghoša) a for-

movaniu koncepcie integrálnej jógy. V intenciách týchto učení rozvíjal transkultúrne výklady filozofických, náboženských a psychologických teórií, ktoré sú dodnes inšpiratívne.

Basar Kumar Lal zasa rozvinul radikálny názor, podľa ktorého už medzivojnový hinduistický filozof Krišna Čandra Bhattačárja (1875 – 1939) mal k existencializmu viac než blízko a jeho učenie možno považovať za prakticky totožné s existencializmom. Stačí iba zameniť Bhattačárjovo „duchovné Ja“ za anonymné Heideggerovo „Man“, prípadne za „anonymné ja“ Mauricea Merleau-Pontyho a budeme sa pohybovať na pôde jednej a takmer tej istej filozofie. Blízky mu bol aj Heideggerov názor, podľa ktorého bytie sa vyjavuje iba prostredníctvom človeka. Basant Kumar Lal ukázal kongenialitu niektorých indických filozofických názorov a diela existencialistov, najmä Jaspersa a Heideggera, ktorých považoval za pokračovateľov Sorena Kierkegaarda (Lal 1959). Upozornil okrem iného na význam Heideggerovho pojmu starosti v súvislosti s chápaním človeka ako spoločenskej bytosti.

Druhá skupina indických filozofov sa vyjadruje k filozofii existencializmu prevažne kriticky, až odmietavo. Patrí do nej S. N. L. Shrivastava z univerzity v Ránčí, historik filozofie Daya Krishna a P. T. Raju, prívrženec doktríny absolútneho idealizmu, ktorá patrí ešte aj dnes v Indii medzi vplyvné filozofické smery. Shrivastava vyčítal existencializmu krajný subjektivismus, jednostranné zameranie na ľudské individuum bez ohľadu na sociálny kontext. Výhrady proti existencializmu mal najmä v oblasti etiky a teórie pravdy, chýbali mu podľa neho kritériá na rozlíšenie mravného dobra a zla, obviňoval ho z etického relativizmu. Podobne oponoval rozdeleniu pravdy na abstraktnú a konkrétnu, pričom spochybňoval používanie pojmu „abstraktná pravda“.

Daya Krishna už na začiatku päťdesiatych rokov minulého storočia existencialistickú doktrínu dôsledne odmietal, reagujúc najmä na sartróvsky pojem ničoty. „Existencialistické myslenie opäť raz v dejinách filozofie reformulovalo problém Bytia a Hodnoty a ponechalo nás tvárou v tvár Ničote“ (Krishna 1955, 206). Upozorňoval na nebezpečenstvo axiologického nihilizmu: Existencializmus, tvrdil, zbavuje človeka základných životných istôt, vystavuje osamoteného jednotlivca bezmocnosti, deklasuje človeka na bytosť bez schopnosti pozitívnej aktivity a potláča hodnotu a význam zodpovednosti. Existencializmus podľa Krishnu zaviedol európske (a čiastočne i svetové) filozofické myslenie do slepej uličky. Existencialistická filozofia preto podľa Krishnu nemá perspektívu nielen v Indii, ale ani nikde inde, pretože je plodom dekadentnej kultúry a civilizácie neschopnej ďalšieho vývinu. V tomto zmysle D. Krishna kritizoval existencializmus „zľava“, čomu zodpovedala aj rétorika jeho textov. Kritika „sprava“ vychádza skôr z ortodoxných hinduistických náboženských pozícií, v intenciách ktorých sa rozvíja myšlienka, že ľudská skúsenosť je len fragmentom duchovného bytia absolútna.

Vplyvný filozof a historik P. T. Raju pri porovnávaní západného filozofického dedičstva s indickou myšlienkovou tradíciou videl v existencializme ako filozofickom prúde prejav vnútorného napätia a súčasť všeobecnej „krízy kultúr“, pričom si všímal najmä Kierkegaardov „paradox“, jeho „zúfalstvo“, tragickú „úzkosť“ a beznádejnú „osamotenosť“. Nenašiel pre tieto postoje a pojmy pochopenie, pripisoval ich kríze kultúry a európskemu komplikovanému scenáru drámy západného ducha, považoval ich za cudzie indickej myš-

lienkovej tradícii. Existencializmus nie je podľa neho schopný ukázať cestu z kultúrno-civilizačnej krízy, ktorá zasahuje súčasný svet, najmä v dôsledku svojho „skepticizmu“, „nihilizmu“, „individualizmu“ a „odmietania objektívnych kritérií pri výbere hodnôt“ (Raju 1962, 242).

Poslednú skupinu indických filozofov, ktorí sa vyjadrovali k existencializmu, tvoria teoreticky rozhladení akademickí myslitelia, väčšinou univerzitní profesori. Viacerí komplexne reflektujú stav a možné perspektívy filozofického myslenia v globálnych súvislostiach, v spojení so systémovým úsilím o vedeckú objektivitu, korektný metodologický prístup a presné pomenovanie problémov. Súvislosti medzi západnou a indickou filozofiou hľadá napr. Dharendra Mohan Datta, ktorý označuje všeobecný trend v indickom chápaní vzťahu individua a spoločnosti za spirituálny individualizmus sprostredkovaný sociálnym organicizmom. Človek by podľa tradičných indických predstáv nemal preferovať pozemský svet, ale nemal by ani jednostranne vyzdvihovať únik z neho prostredníctvom jógovej praxe, ale mal by hľadať rovnováhu a harmóniu, tvrdí Datta. Takýmto harmonickým stavom je rovnováha transcendentných a imanentných aspektov brahma.

Fenomenológ Ramakant A. Sinari, profesor na univerzite v Mumbáí, vychádza z porovnávania existencialistickej filozofie a raného buddhizmu, ktorý odmietal akúkoľvek inštitucionalizáciu a kládol dôraz na vnútro jednotlivca, na jeho schopnosť a ochotu zdokonaľovať sa. Podobne ako Søren Kierkegaard aj Buddha podstúpil ohromujúcu skúsenosť „choroby k smrti“, tvrdí Sinari vo svojej najznámejšej práci *Structure of Indian Thought* (Sinari 1970). Podobne v knihe *Paradox of Human Being* Sinari považuje Kierkegaarda za najvýznamnejšieho znalca melancholickej depresie náboženského človeka a upozorňuje, že mnohé Buddhove výroky sú vlastne vyjadrením typicky existencialistických nálad (Sinari 2007).

Z viacerých prác, ktoré vznikli v posledných desaťročiach dvadsiateho storočia, vyberám ešte monografiu S. L. Pandeya *Existence, Devotion and Freedom*, ktorá vyšla v Allahabade roku 1977, ďalej dielo J. Mundackala *Man in Dialogue: A Study of Dialogue and Interpersonal Relationship according to Martin Buber* (Alwaye 1977) a jeden z viacerých zborníkov na tému existencie s názvom *Martin Heidegger in Conversation* (ed. R. Wisser, New Delhi 1977). Jitendra N. Mohanty napísal rozsiahlu štúdiu s názvom *Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy*. Vyšla v *International Philosophical Quarterly* roku 1972. V súčasnosti vychádza menej existencialisticky orientovaných textov, sú skôr zriedkavosťou. To však neznamená, že tento filozofický smer stratil pre Indov svoju prítťažlivosť.

Pri výpočte „neindických“ filozofických smerov, ktoré našli svojich prívržencov v Indii a ktorých názory tvoria od polovice minulého storočia podnes súčasť širokého spektra prúdov a koncepcií v oblasti filozofie, nemožno obísť učenie marxizmu, ktoré malo v Indii relatívne veľký ohlas. Klasikom tohto smeru bol Debiprasad Chattopadhyaya (1918 – 1993), ktorý do vývinu názorov v tejto sfére zasahoval aj na sklonku svojho života. Medzi jeho práce patrí *Lokayata* (1959) zameraná na štúdium pramenného materiálu z raných dejín materialistického filozofického myslenia v Indii, interdisciplinárne poňaté dielo *Indian Philosophy: A Popular Outline* (1964), popularizačný spis *Indian Atheism*

(1969), analytický traktát *What is Living and What is Dead in Indian Philosophy* (1976), práce z indického staroveku *Science and Society in Ancient India* (1977) a *History of Science and Technology in Ancient India* (1986) a monografia *In Defence of Materialism in Ancient India* (Chattopadhyaya 1989). O presahu vplyvu tohto filozofa do nového tisícročia svedčí aj skutočnosť, že iní dvaja marxisti – G. Ramakrishna a Sanjay K. Biswas – vydali v roku 2002 pod názvom *Musings in Ideology* rozsiahlu antológiu analytických Chattopadhyayových spisov.

Marxistická filozofia je dnes v Indii skôr výnimočným zjavom, ak si odmyslíme ideologické výstupy komunistických funkcionárov rozličnej afiliácie. Istou výnimkou je historik starovekej a stredovekej filozofie Ramakrishna Bhattacharya (autor diela *Marx and Materialistic Traditions in Indian Philosophy*), ktorý sa pokúsil vytvoriť synoptický pohľad na materializmus v Indii v priereze stáročí. Obhajuje sekularizmus a princíp racionality v dejinách indického myslenia od védského obdobia po súčasnosť. Vychádza pritom najmä zo štúdia prameňov čarvákovej doktríny lókájata a z popierania axiomaticky prijímaného učenia o karmanovom zákone, ako ho nachádzame v spise starovekého vládcu Pájásího (*Payasi suttanta*).

Z filozofického hľadiska je relevantné aj úsilie B. Chandela, ktorý uvažuje na tému marxistickej etiky (*Marxian Ethics: An Analysis of its Nature and Character*; New Delhi, 1977), a napríklad aj porovnávacie štúdiá, ktorej autorom je P. K. Bhattacharya, *Marxism and Buddhism: The Problem of Emancipation in Modern Light* (Calcutta 1996). Sprostredkovane súvisí s marxistickou filozofiou aj uvažovanie filozofa a ekonóma B. Parekha, ktorý je autorom monografie *The Concept of Socialism* (New Delhi 1976). V súčasnosti vychádza relatívne málo marxistických prác z oblasti filozofie. Najviac teoretikov, ktorí sa hlásia k marxizmu, sa objavuje v radoch tvorivých umelcov: typickým príkladom bol známy filmový herec, režisér a tvorca moderného indického divadla Utpal Dutt (1929 – 1993), ktorého neprivedlo k marxizmu štúdium filozofie, ale divadelné hry Bertolta Brechta – ako to v osemdesiatych rokoch povedal v osobnom rozhovore autorovi týchto riadkov a ako to vyjadril aj v teoretickej reflexii (Dutt 1982). Možno povedať, že marxizmus ako filozofická teória stratil pre svojich – hoci stále ešte relatívne početných – indických príjemcov inšpiratívnu silu ako sociálna teória a funguje skôr ako pozitívne provokujúci prvok pri reflexii dejín filozofického myslenia v Indii a vo sfére umeleckej kreativity.

Na záver by som chcel zdôrazniť, že všetky aktuálne tendencie charakterizujúce indickú filozofiu na prelome tisícročí, medzi ktoré patrí oddelenie filozofie od náboženstva a zblížovanie s vedou na pozadí stále dominujúceho mysticizmu a intuitivizmu, hľadanie miesta materializmu v indickej filozofii, komparativizmus s ideálom jedinej svetovej filozofie, existencialisticky ladená filozofia človeka, gándhizmus vo všetkých podobách, feminizmus, prejavy postkoloniálneho prístupu k súčasnej realite a ďalšie prúdy filozofic-

kého myslenia na indickom subkontinente, majú v konečnom dôsledku vo svojom základe názor, podľa ktorého uskutočnenie ideí humanizmu obsiahnutých v tradičnej indickej filozofii nie je možné bez sociálnych premien.

Literatúra

- BHABHA, H. (2006): *The Black Savant and the Dark Princess*. Bombay: Allied Publishers.
- CHANDRANKUNNEL, M. (2004): *Ascent to Truth: The Physics, Philosophy and Religion of Galileo Galilei*. New Delhi: Dharmarajan Publishers.
- CHANDRANKUNNEL, M. (2008): *Philosophy of Quantum Mechanics*. New Delhi: Global Vision Publishing.
- CHARI, C. T. K. (1973): *Critical review of Stevenson's Twenty Cases*. New Delhi: Sterling.
- CHATTOPADHYAYA, D. (1989): *In Defence of Materialism in Ancient India*. New Delhi: People's Publishing House.
- CHAUDHURY, H. (1962): Existentialism and Vedanta. *Philosophy East and West*, 12 (1), 89-99.
- DAS, R. (2004): *Gandhi and Mao in Quest of Analogy*. New Delhi: Sarup and Sons.
- DAS, Ch. (1978): *Gāndhi and Gopabandhu*. Bhubaneswar: Pathika Prakashan.
- DUTT, U. (1982): *Towards a Revolutionary Theatre*. Calcutta: M. C. Sarkar & Sons Private Ltd.
- HAIKO, D. (2004): Sarvepalli Rādhakriṣṇan a „náboženstvo ducha“. *Filozofia*, 59 (1), 8-19.
- KOSAMBI, M. (2007): *Crossing Thresholds: Feminist Essays in Social History*. Ranikhet: Permanent Black
- KRISHNA, D. (1955): *The Nature of Philosophy*. Calcutta: Praki Prakashan.
- KUMARASAMY, A. (2006): *Gandhi on Personal Leadership*. Mumbai: Jaico Publishing House.
- MOHANAN, B. (1999): *Gandhi's Legacy and New Human Civilisation*. New Delhi: Gyan Publishing House.
- MUKERJI, A. C. (1963): Existentialism and Indian Philosophy. *The Philosophical Quarterly*, 35 (4), 368-389.
- RAJU, P. T. (1962): *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- SAHOO, S. (2010): *Sensible Sensuality*. Delhi: Authors Press.
- SHAH, G. (1986): *Gandhi for the New Generation*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- SHARMA, S. P. (1992): *Gandhian Holistic Economics*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- SHIVA, V. (2007): *Democratizing Biology: Reinventing Biology from a Feminist, Ecological and Third World Perspective*. Boulder: Paradigm Publishers.
- SINARI, R. A. (1970): *The Structure of Indian Thought*. Springfield: Charles C. Thomas Publisher.
- SINGH, R. (1986): *Gandhi Darshan Mimamsa (A Handbook of Gandhian Philosophy)*. Patna: Bihar Hindi Granth Academy.
- SINGH, H. (2006): *Gandhian Thought and Philosophy*. Jodhpur: Rajasthani Granthagar.
- SOM, R. (2004): *Gandhi, Bose, Nehru and the Making of the Modern Indian Mind*. New Delhi: Penguin Books India Pvt Ltd.

Dalimír Hajko
Katedra kulturológie FF UKF v Nitre
Hodžova č. 1
949 74 Nitra
Slovak Republic
e-mail: dhajko@ukf.sk