

AKO NAKLADAŤ S REFERENČNÝM SYSTÉMOM ÚPLNE ODLIŠNEJ KULTÚRNEJ TRADÍCIE?

(Polemicko-inšpiračná reflexia na štúdiu prof. Flewa *O kultúrnych koreňoch analytickej filozofie (na pozadí malej komparácie s čínskou filozofiou)*)

Marina ČARNOGURSKÁ

Úvod

Až teraz vlastne chápem, prečo som na medzinárodnej transdisciplinárnej konferencii s názvom Diskurz - Intelektuáli - Sociálna komunikácia, zorganizovanej Kabinetom výskumu sociálnej a biologickej komunikácie SAV v roku 1996 v Bratislave, upútala pozornosť prof. Flewa, rovnako ako naopak on, spomedzi všetkých ostatných zahraničných účastníkov, najväčšmi upútal moju pozornosť i môj filozofický záujem oňho. Na konferencii som reprezentovala sinologický výskum venujúci sa komparatívnej analýze čínskej a európskej filozofickej tradície. A on bol už dávno predtým autorom analytickej štúdie *O kultúrnych koreňoch analytickej filozofie (na pozadí malej komparácie s čínskou filozofiou)* [1]). Slovo dalo slovo a dohodli sme sa, že mi tú štúdiu pošle a že ja sa ju pokúsím zo svojho sinologického hľadiska d'alej tvorivo-polemicky reflektovať.

Som preto nesmierne rada, že vďaka jej výbornému prekladu dr. Višňovským a zároveň vďaka významnému rozhodnutiu redakcie *Organon* venovať prof. Antonymu Flewovi celý veľký blok naskytá sa mi táto vzácna príležitosť stať sa účastníčkou ďalšieho dôležitého pokračovania v smerovaní jedného významného prúdu modernej svetovej filozofie - filozofickej iniciatívy podnecujúcej širokú explanáciu "referenčného systému až do včerajška úplne inej kultúrnej tradície" [1]. Túto iniciatívu v roku 1979 formálne odštartoval americký filozofický časopis *Journal of Chinese Philosophy*¹ v Honolulu v snahe pomôcť nájsť silný inšpiračný zdroj netradičné nového svetonázorového poznania.

1. Európa a Čína, kultúrne i filozoficky vzájomne krajne protikladné svetnázorové dvojčatá

Na eurázijskom kontinente sa v 5. storočí pred n. l. začal úplne nezávisle od seba zrod a vývoj dejín svetovej filozofie: v Grécku pôvodne predsokratikmi, ale čoskoro najmä "dialekticky" vedenými dialógmi Sokrata s Aténčanmi, ktoré neskôr vo svojom filozofickom diele podnetne zrekonštruoval Plátón; a na východe v Číne do 5. storočia pred n. l. dlho najprv len šamanmi-autormi *Knihy Premien (I-t'ing)*, ale v 5.

storočí pred n. l. už aj prvými dvoma významnými čínskymi filozofmi: Lao-c'om a Konfuciom, autormi *Tao Te ting* (*O Ceste Tao a Jej Energii Te*) [2] a *Lun jü* (*Rozhovory a výroky*). Lenže zatiaľ čo sa grécki filozofi postupne čoraz viac stávali "hl'adačmi a pozorovateľmi večného a nemenného bytia" [1], ktoré sa pokúšali vo svojej filozofickej tradícii (čoraz beznádejnejšie) aj metafyzicky definovať, čínski vtedajší i všetci ďalší filozofi hneď od začiatku mali v metafyzickej otázke podstaty bytia, zdá sa, úplne jasno. Definovali a pochopili ju ako večne meniaci sa (jin-jangový) proces absolútnej dialektiky pred-a-nad-hmotnej (meta)energie Te (čchi), ktorej je hmota (desaťtisíce vecí bytia) iba relatívnym, javovým "časopriestorovým trvaním". Terminologicky to vyjadrili ideografickými znakmi: Veľká Zmena jin-jang (jin-jang ta-i) a nebeská Cesta Tao tvorivo-likvidačnej energie Te (Tchien Tao Te).

V čase, keď v Grécku filozof Platón vo svojom dialógu *Timaios* sformuloval ústami Timaiosa základnú metafyzickú otázku našej západnej svetonázorovej tradície: *čo je to, čo stále je, ale nemá vznik, a čo je to, čo stále vzniká, ale nikdy nie je jestvujúce?* ([3], 98), na ktorú nielen on, ale neskôr ani jeho slávny žiak Aristoteles nedokázal sformulovať nijakú absolútne uspokojivú a navždy platnú ontologickú odpoveď, v Číne (vďaka úplne iným životným i spoločenským podmienkam) si všetci intelektuáli bez ohľadu na svoju budúcu filozofickú polarizáciu v tom istom čase ústami Lao-c'a a jeho *Tao Te ting*u na podobnú ontologickú záhadu raz navždy odpovedali, že to, čo stále je, ale nemá vznik, a čo stále vzniká, ale nikdy nie je jestvujúce, a teda čo je nadčasopriestorovo večným zdrojom a metafyzickým substrátom reálneho bytia, je *Cesta Tao energie Veľkej Zmeny jin-jang*. Graficky ju už praveký čínsky cisár Fu Si znázornil tzv. trigramami *pa-kua* a praveký čínski šamani presne vypočítali aj základné bipolárno-dialektické fázy a stavy jej dynamizmu, z ktorého pramení a do ktorého je neustále späť pohlcované všetko jej následne tvoriace sa, meniace sa i neustále likvidujúce sa časopriestorové bytie. V našej západnej tradícii podobné poznatky a úplne totožné výpočty (absolútne nezávisle od pravekých Číňanov!) odhalila a potvrdila až dnes, na konci 20. storočia moderná západná prírodoveda, (žiaľ, nie európska filozofia!), konkrétne jej *kvantová mechanika* pomocou teórie tzv. *stavových vektorov kvantových bitov* [4].

Nuž a keď praveké čínske filozofické a moderné západné prírodovedecké prepočty postavíme vedľa seba, naskytne sa nám takáto zaujímavá paralela: v čínskej interpretácii *stavov jin-jangovej energie čchi (Te)* a v modernom kvantovom prírodovedeckom definovaní *stavov fotónov*:

ich praveké čínske šamanské znázomenie pomocou jin-jangových trigramov:

1.	
2.	
3.	
4.	
5.	
6.	
7.	
8.	

moderné znázomenie, ktoré používa kvantová mechanika:

000 000
001 001
010 010
011 011
100 100
101 101
110 111
111 110

Pravekí i ďalší Číňania už tisícročia o tom neustále tvrdili a tvrdia, že Veľkú Zmenu jin-jang znázorňuje osem možných trigramov, pričom stačí spoznať jednu jin-jangovú etapu-trigram z ôsmich (ba dokonca hexagram až zo šesťdesiatich štyroch možných kombinácií!), aby sme odvodili ostatné jednotlivé stavy a kvality metafyzickej reality bytia. Moderní kvantoví fyzici podobne tvrdia, že "jeden ucelený kvantový systém energie fotónov reprezentuje osem možných binárných číselných stavov, pričom stačí spoznať jeden z ich možných parametrov, aby sme dosiahli ten-ktorý jednotlivý výsledok. A ak sme namerali jeden z jeho kreditov v stave 0, napríklad $00 = (|01\rangle + |10\rangle)$, tak vieme, že jeho druhý kredit je v stave 1, aj keby bol na úplne druhej strane vesmíru" [4]. Pritom čistá energia "na báze fotónov je zároveň sama zo seba nositeľkou informácie" [4], rovnako ako podľa Lao-c'a Cesta Tao energie Te "už na počiatku Neba a Zeme, keď ešte nebolo nič pomenované, bola Matkou Roditeľkou desaťtisícov možných pomenovateľností" ([2], 11). Podobne podľa taoistickej filozofie, ako aj podľa modernej kvantovej mechaniky prúdy energie Te, čiže fotónov, predstavujú nekonečné množstvá relatívne vhodných stavov (kvantových systémov), ktoré sa nedajú recyklovať a meraním sa okamžite ničia; akékoľvek meranie fotónov ruší ich stav a rovnako "spletitosť Energie Cesty Tao vždy znovu a znovu sa prinavracia v nebytie, v to, čomu sa hovorí beztvárá tvárnosť tvarov. V tie podoby vecí, o ktorých sa dá povedať, že sú absolútne rozplynuté" ([2], 47 - 49).

Abý som podčiarkla rozsah a povahu rozdielu a podobnosti záujmov európskej a čínskej filozoficko-svetonázorovej tradície, opovčím sa na úvod predpokladať, že ak by sa hlavné postavy európskej filozofickej tradície, Platón a Aristoteles, podľa profesora Flewa "cítily na oxfordských seminároch Gilberta Ryla a Johna Austina ako

doma" [1], v klasickom čínskom filozofickom prostredí, ako i v dnešnom modernom prostredí kvantových fyzikov by sa cítili pravdepodobne omnoho vzrušujúcejšie, napríklad ako Alica v ríši divov. Objavili by totiž neuveriteľné filozofické pravdy, ktorých cestami sa oni sami v čase svojho života vôbec neodvážili ísť (medziiným možno i preto, že v ich svetonázorovej tradícii každému, kto prejavil čo len náznak takého smerovania, hrozilo nepochopenie, ba až zosmiešnenie, ako sa to stalo napríklad herakleitovcovi Kratylovi). Nuž ak by mali voliť medzi oxfordskými seminármi lingvistických filozofov tridsiatych až päťdesiatych rokov 20. storočia a obhajbnými polemikami svojich súdobých čínskych filozofov, ako aj dnešných moderných kvantových fyzikov, obávam sa, že by dali prednosť druhým dvom, aj keby sa medzi nimi vôbec necítili "ako doma".

"Nachádzačov pravdy" by teda títo otcovia európskej filozofickej tradície ešte ani dnes nenašli medzi súčasnými európskymi filozofmi, ale skôr medzi súčasnými svetovými kvantovými fyzikmi. Možno i preto, že hoci sa európski filozofi už od čias Leibniza leugvistické znovu a znovu pokúšajú využiť referenčný filozofický systém takej úplne odlišnej svetovej kultúrnej tradície, akou je Čína, žiaľ, nielen oni, ale ani európski sinológovia-prekladatelia čínskych filozofických textov dodnes nechcú, ba úplne odmietajú uvedomiť si podstatný referenčný rozdiel medzi európskymi fonetickými filozofickými jazykmi: gréčtinou, latinčinou, francúzštinou, nemčinou a angličtinou a na druhej strane východoázijským ideografickým filozofickým jazykom - klasickou čínštinou. Preto ani európski filozofi (a ani sinológovia) ešte stále nevedia nezdeformovane dešifrovať referenčný systém takej odlišnej svetovej filozofickej tradície (akou čínska a celá d'alekovýchodná filozofická i kultúrna tradícia nesporne sú!), ba dokonca nevedome ich apriórne dezinterpretujú a totálne deformujú ešte skôr, než by ich boli schopní využiť na svoje obohatenie.

2. Rozdielnosť tvorby filozofického jazyka v sluchovo-rečovom a v zrakovo-vizuálnom centre ľudského mozgu

Európske filozofické texty boli už od čias Platóna písané výlučne foneticky písanými jazykmi. Takými boli a dodnes sú všetky európske filozofické jazyky. Klasické čínske filozofické i predfilozofické texty, ktoré sú základom d'alekovýchodnej kultúrnej tradície, odjakživa boli a sú napísané ideografickými znakmi, a teda vizuálnou mozgovou percepciou tvorenými logografickými "obrázkami". Nielenže v sebe preto nemajú zakomponovanú nijakú flexiu ani formálne rozlíšenia medzi jednotlivými slovnými druhmi (ba ani nijakú pôvodnými autormi názorne vyznačiteľnú interpunkciu!), ale nemajú ani "konvenčne správne a jednotne aktuálne používanie jednotlivých slov"[1] vo svojich konkrétnych písomných vyjadreniach. Všetky klasické čínske filozofické texty sú vlastne len vertikálne husto pod seba natlačené znaky-obrázky, ktoré naoko nemajú medzi sebou takmer nijaké jazykové väzby (okrem niekoľkých formálnych znakov - gramatických či interpunkčných sufíxov). V priebehu času túto ich naoko čitateľskú "nezrozumiteľnosť" odstraňovali mnohí neskorší čínski komentátori, ktorých komentármi sú kópie čínskych filozofických originálov bohato poprepletané. Tieto komentáre však na základnom charaktere

klasických čínskych filozofických textov v podstate nič nemenia a vlastne ich zrozumiteľnosti ani príliš nepomáhajú. Naopak, často ich ešte viac zatemňujú! A pritom každý tento filozofický text je úplne jasný a až lapidárne ľahko zrozumiteľný, ak ho začneme čítať nie zvukovo-slovným, ale tradičným čínskym vizuálnym spôsobom.

Moderné svetové neurofyziologické i neuropsychologické výskumy sa už od začiatku šesťdesiatych rokov nášho storočia začali venovať vedeckým experimentom v jednej veľmi zaujímavej oblasti: v mapovaní rozdielov v myšlienkovej tvorbe človeka na základe odlišností jeho zrakovo-vizuálnej a sluchovo-rečovej mozgovej percepcie. Vďaka mnohým významným nielen lekárske, ale aj moderným socio-antropologickým odborníkom čoskoro prišli v tejto oblasti na to, že "vo vývoji psychických mechanizmov ľudského mozgu na základe tisícročia používaných odlišných kultúrnych návykov a komunikatívnych vzťahov v rôznych svetových kultúrach sa síce ľudský poznávací systém pretvárajúci jazykovo informácie ohraničuje hlavne na rozpoznávanie akustických znakov a gramatickej štruktúry a s tým súvisiacej logickej formy výpovede, avšak sémantické interpretácie sa neuskutočňujú len 'vnútri' jazykového modulu. Vznikajú totiž ako dôsledok spolupráce mnohých ďalších poznávacích procesov. Preto aj schopnosť písania môže byť niekedy nezávislá od schopnosti vytvárania zvukov reči a ani písmo, ani reč neurčujú teda konečné a jednotné podmienky pre rôznorodé kompetencie ľudského chápania"[5] a [6]. Napríklad podľa Kordisa z toho vyplývajú vážne dôsledky pre výskum jazyka aj v ontogenéze rôznych kultúrnych podmienok. Opiera sa pritom aj o hypotézu M. S. Gazzaniga (spolupracovníka nositeľa Nobelovej ceny R. W. Sperryho) o špecifickom charaktere slovníka utvárajúceho sa v zrakovo-vizuálnom centre pravej mozgovej hemisféry na rozdiel od tvorby slov v zvukovo-rečovom centre ľavej mozgovej hemisféry. Pravo-hemisférové zrakovo-vizuálne centrum je zviazané s verbálnou pamäťou, operujúcou s obrazovou sémantikou. I sama štruktúra jej slovníka má preto konotatívny a asociatívny charakter, a teda viac predstavivostný než naratívny. To jej umožňuje spojitosť s omnoho všeobecnejším nejazykovým aparátom poznania formujúceho sa tvorbou asociácií. V jej sémantickej pamäti existujú štruktúry, ktoré uchovávajú neverbálne predstavy, odzrkadľujúce široko pochopené priestorové a zmyslovo-vizuálne poznatky ([6], 1. kap.). Navyše podľa E. Zaidela "model lexikálnej organizácie v pravej mozgovej hemisfére je úzko spojený s inými elementmi jazykového aparátu, súvisiacimi s mimoverbálnymi systémami poznania, ako je napr. trojrozmerná vizuálna obraznosť a konkrétne zmyslovo vnímateľných predstáv, a zároveň naopak s nedostatkom logicky utváraných a vizuálne nevyjadriteľných pojmov a abstrakcií" ([7], 178).

Západní lingvistickí filozofi zaujímajúci sa "o konvenčne správne alebo aktuálne používanie jednotlivých slov v konkrétnych jazykoch" [1] by preto v klasickej čínštine (ktorá je už skoro tisícročí filozofickým jazykom čínskej i celej d'alekových tradície) nenašli nijaké ustálené používanie slov ani dodržiavanie ich presne vymedzených významov. To je totiž vlastné jedine fonetickým

jazykom, ktoré sú produktmi výlučne sluchovo-rečového mozgového centra ľudského myslenia a vyjadrovania.

V ideograficky písomne sa vyjadrujúcej klasickej čínštine slová-znaky vôbec nemajú ustálené normy správneho a nesprávneho používania, pretože nemajú naratívny charakter puntičkársky presného znázornenia odlišných slovných jednotiek, a to pravdepodobne najmä preto, že ani čínske písmo sa nevytvorilo z fonetických značiek, ale hneď od svojich najstarších začiatkov v 3. či ešte staršom tisícročí pred n. l. z konkrétnych vizuálnych (v procese vývoja logomorfemografického písma postupne však silne zabstrahovaných) obrázkov, ktoré zo zvukového hľadiska ich tvorcovia hneď od začiatku vyjadrovali až priveľmi úsporne len jednou fonetickou slabikou, ba často len jednou jedinou kratučkou hláskou. Vzniklo tak ideografické písmo, v ktorého zvukovom vyjadrení prevládli jednoslabičné a jednomorfémové slová-zvuky, kde každý znak koreloval s jedným jediným fonetickým zvukom, avšak zároveň i s viacerými možnými asociáciami neverbálnych predstáv a ich viacсловnými opismi a súsloviami.

O tom, že i napriek tomu sa aj v čínskej filozofii kladol a kladie vysoký dôraz na logiku a pojmy, avšak inou cestou filozofického postupovania, než sú zvukovo-slovné lingvistické jednotky a ich sémantické vzťahy, sa napríklad profesor Flew vôbec nemohol presvedčiť, pretože svoju komparáciu európskej a čínskej filozofie urobil, žiaľ, oboznámením sa s filozoficky neadekvátnymi prekladmi len Konfuciovho a Menciovho diela, ktorí sú v porovnaní so skutočnými "Platónmi-Aristotelmi" klasickej čínskej filozofie: Sün-c'om, Tung Čung-šuoim, a neskôr aj neokonfuciáncami, metodologickej len ako predsokratici voči Platónovi a Aristotelovi v dejinách európskej filozofickej tradície. Žiaľ, spolačlivé preklady filozofického diela ani týchto dvoch veľkých syntetikov klasickej čínskej filozofie dodnes ešte na Západe nevyšli.²

3. Neopodstatnenosť konceptuálnej analýzy slovných pojmov a tým i neodôvodnenosť lingvistickej filozofie v dejinách čínskej filozofickej tradície

Veľmi významnou skutočnosťou v dejinách čínskej klasickej filozofie je, že sa v nich (s výnimkou Mencia a formálnych logikov-mohistov) nikdy nehľadala transcendentálna skutočnosť ideí a z nich odvodených hodnotových pojmov, pretože všetci veľkí čínski filozofi už zo svetonázorového dedičstva pradávanej predfilozofickej čínskej tradície apriórne pochopili, že žiadne absolútne trvajúce a nezrušiteľné metafyzické stavy v ontologickej realite jin-jangovo meniacej sa procesuality (Cesty Tao) základnej Energie Univerza(=Nebies) nie sú jednoznačne definovateľné, lebo už tým sa vlastne relatívne rušia a znejasňujú. "Všetky veci sú v nej absolútne rozplynuté," tvrdil už v *Tao Te tingu* [2] zakladateľ taoistickej filozofie Lao-c', a teda akékoľvek filozofické pojmy (aj ontologické!) sú preto podľa taoistickej a neskôr i konfuciánskej filozofie iba ľudskými pokusnými interpretáciami metafyzickej reality, ktorá sa nachádza za empiricky vnímateľnými časopriestorovými hranicami reality bytia. "Okrem metód zásobovania mysle a srdca správne ovládanou životnou energiou čchi (Te) niet nijakých lepších metód, akými by sa človek stal dôstojným reprezentantom ľudskej kultúrnosti, niet nijakých želannejších spôsobov, ktorými by si získal uznanie skutočného Učiteľa (=filozofa)," hovorí Sün-c' ([8], v eseji *O seba-*

zdokonalovaní) a zároveň tým i mnohými ďalšími argumentmi potvrdzuje fakt, že na rozdiel od európskej filozofie čínska filozofia si nekládla za úlohu mať analytický záujem o lingvisticko-konceptuálne otázky pojmov vo filozofickom jazyku, ale naopak, apriórny dôraz kládla na analytický záujem o ideografické zobrazenie filozofickej interpretácie foriem prúdenia a zákonitostí premien energie bytia.

Teóriu ideí a význam logických predpokladov a dôsledkov používania pojmov pri hľadaní pravdy čínski filozofi v ich ideografickej kultúrnej praxi neuprednostňovali aj z toho dôvodu, že jeden a ten istý ideografický znak sa dal v písomnej praxi používať v mnohých prípadoch na vyjadrenie úplne odlišných "ideí" a záležalo len na tom-ktorom mysliteľovi-filozofovi, na čo všetko jednotlivé tradičné znaky-ideogramy využije alebo zneužije. Lebo slová sú len slová a v realite meniacej sa procesuality bytia nadobúdajú v rôznom čase a v rôznych reálnych vzťahoch úplne iné významy, iné svoje ideografické obrazy, ba aj iné substanciálne obsahy. Čínsky filozof sa však neustále snaží dialekticky meniacu sa a dynamicky vyvíjajúcu sa realitu bytia vidieť vždy v jej jin-jangovej dynamickej dvojpólovosti a vnútornej protikladnosti. Možno i preto si ju filozoficky nefixuje do nijakých fundamentálnych pojmov ani apriórne jednoznačných slovných spojení. Ved' to by bolo podľa neho v racionálnom rozpore so skutočnou povahou ontologickej reality bytia. Preto klasická čínska filozofická produkcia odmieta predstavy o existencii substanciálne amorfných metafyzických ideí-stavov, ktoré by mala filozofia definitívne prijať a trvalo rešpektovať. Dokonca ani také pre Európana dôležité mravné kategórie, ako je Dobro, Zlo, Pravda, Nepravda atď., nemajú podľa čínskych filozofických poznatkov nijaké svoje fixné substanciálne trvanie - stav a sú len vykonštruovanými, pomocnými predstavami - túžbami ľudí. Ved' ani bytie a nebytie nemá v nekonečnej realite Univerza nijaké presne oddeliteľné hranice, a tak napríklad klasická čínština na vyjadrenie negatívu používa až jedenásť rôznych ideogramov³ pojmoslovného posunu vzťahu od pravdy k nepravde či od bytia k absolútnemu nebytíu. Pretože v organickej procesualite dynamickej reality Univerza je všetko neustále úplne inak, než si to my vieme pojmoslovne definovať či na základe našej historickej empirickej skúsenosti filozoficky vysvetliť. Preto je pre človeka omnoho dôležitejšie pochopiť hlavne to, ako udržať v procesualite prúdenia života (v **harmonickom vzťahu s jeho neustále meniacimi sa ďalšími a ďalšími momentálnymi "stavmi"**) **bytostnú pozíciu Streda**. Lebo len tento dynamický balans neustáleho udržiavania všetkého v bytí v pozícii Streda je z hľadiska Života najdôležitejší. Dokonca dôležitejší než akékoľvek filozofické úvahy o pravdivostne nedefinovatelných, nemenných ideách.

4. O čo nás čínska filozofia môže obohatiť, a teda čo by sme v nej nemali podceňovať?

Na úvod použijem veľmi banálny príklad: kým si Európan stanovoval limit, že dominantným znakom ľudskosti je "biela pokožka", všetci ľudia inej pokožky sa preňho stávali ne-ľudmi. Nuž kým európski filozofi budú zastávať predstavu, že správny je len európsky spôsob filozofickej analýzy (ktorý je však možný iba vo fonetickom písomnom prejave, a teda vo vetných konštrukciách vytváraných v slu-

chovo-rečovým mozgovom centre), tí filozofi, ktorí používajú iné mechanizmy mozgovej myšlienkovvej tvorby a iný spôsob ich vizuálneho zápisu, sa nevtresajú do Európanmi predpísanej metodológie filozofickej analýzy reality.

Preto ak prof. Flew na margo Wing-tsit Chanovej príručky *Source Book of Chinese Philosophy*⁴ napíše, že "Konfucius a Mencius sú svojím spôsobom vynikajúci filozofi, no nie je to ten druh veľkosti, ktorý dnes hľadáme, a preto nás poteší len kapitola Sün-c'a *O náprave mien*, predsa však pre toho, kto je odchovaným na predsokratikoch, Platónovi a Aristotelovi, je to len prísluš začiatku, nie začiatok sám" [1], čo vraj aj Wing-tsit Chan (vysl. Wing-c' Čchan) komentuje slovami: "V skutočnosti ide o najväčšie priblíženie sa k logike v starej čínskej filozofii" [1], tak ja to považujem za kategorické pribudnutie si dverí pred nosom, skôr než by sme do nich boli mohli vstúpiť.

Aj Wing-tsit Chan, ba aj Feng Jou-lan patria ku generáciám tých novodobých čínskych vzdelancov, ktorí boli od detstva odchovávaní kresťanskými misijnými školami a neskôr študovali na západných univerzitách, nuž nadšene si osvojili európske svetonázorové orientácie a tým i nekritický obdiv k západnej filozofii a ku kritériám jej filozofickej metodológie. Pomocou jej filozofickej terminológie a jej filozofických kategórií napísali svoje silne zeuropanizované dejiny a príručky čínskej filozofie, ktoré sú vďaka tomu i napriek množstvu výborne zhromaždených faktov, žiaľ, hrubými filozofickými deformáciami skutočných špecifik klasickej čínskej filozofie. Európanom preto môžu poslúžiť najmä na upevnenie svojej vlastnej svetonázorovej skalopevnosti, no nemôžu nikoho z nás naučiť správne používať čínsky referenčný filozofický materiál, a teda nemôžu nám pomôcť pozitívne sa obohatiť o nové filozofické poznatky z takej úplne odlišnej svetonázorovej tradície, akou je klasická čínska filozofia.

Niet divu, že aj pre prof. Flewa sa vďaka tomu stal európskemu filozofickému vkusu najbližší filozof Mo-c' a jeho škola mohistov⁵, hoci v dejinách čínskej filozofie práve mohisti boli tou jedinou negatívnou výnimkou, ktorá sa vymyká z prúdu charakteristických čínskych svetonázorových orientácií.

Kto si však skutočne praje získať niečo pozitívne štúdiom klasickej čínskej filozofie, nemal by k nej pristupovať so snahou škatuľkovať ju na materializmus a idealizmus, ale ani s rozčarovaním, že v nej niet ani reči o substanciálnych stavoch-ideách, z ktorých by sa mohli vyvodit' filozoficky majstrovsky sformulovateľné lingvistické analýzy. Predovšetkým by sa mal totiž chcieť pomocou nej dopracovať **k filozofickej schopnosti nesubstančne dialektického myslenia**, to znamená k schopnosti filozofického vnímania a videnia reality v pohybe bez pseudo-"analytického" znehybňovania tejto reality v akési fixné a gnozeologicky konštantné stavy-základy či pevne nemenné logické konštrukcie a amorfné metafyzické idey. Robiť by to mal však cez kvalitné a filozoficky nezdeformované preklady diel skutočne reprezentatívnych čínskych mysliteľov (ktorými rozhodne nie sú ani Mo-c' a ani Wang Čchung!). Len tak sa nakoniec môže profesionálne dopracovať k ontologickému pochopeniu čínskej nesubstančnej dialektiky, ktorá je v dejinách svetovej filozofie naozaj veľmi originálnou ontologickou teóriou bytia. A odtiaľ sa mu už potom úspešne začne odvíjať

niť poznania všetkých ďalších čínskych filozofických hodnôt a európsku filozofiu obohacujúcich nových inšpiračných zdrojov.

Ved' napokon aj prof. Flew veľmi pozitívne uzatvára svoju štúdiu konštatovaním, že "princípom lingvistickej filozofie by iste veľmi prospelo uvedomenie si rozmanitosti súčasných jazykov a pozitívny záujem o túto rozmanitosť" [1].

Kabinet orientalistiky SAV

Klemensova 19, 813 64 Bratislava

fax: 326 326, e-mail: kocarn @ klemens.savba.sk

POZNÁMKY

¹ Dnes v poslaní tohto časopisu významne pokračuje časopis *Philosophy East & West*, ktorý vydáva University of Hawai, pod šéfredaktorským vedením prof. Rogera T. Amesa. Ten v roku 1995 usporiadal v Honolulu 7. East-West Philosophers' Conference pre všetky najvýznamnejšie žijúce filozofické osobnosti najrôznejších končín sveta, usilujúc sa tým pokračovať v tradícii pokusu o definovanie (od roku 1939 už po siedmy raz, no opäť bezúspešne) novej, spoločne akceptovateľnej svetovej metafilozofie.

² Západní prekladatelia čínskych filozofických textov, žiaľ, dodnes nerešpektujú, ba ani všeobecne neuznávajú základný ontologický systém, z ktorého vyrastá klasická čínska filozofia. Nerešpektujú preto ani kľúčové filozofické pojmy a správnu filozofickú terminológiu tohto špecifického d'alekovýchodného filozofického komplexu. Navyše dodnes ignorujú aj špecifický čínsky literárny žáner, ktorým sú klasické čínske filozofické diela napísané, a teda prekladáním ničia zároveň aj ich literárnu štruktúru, bez ktorej je ich správne dešifrovanie nečitateľné.

O prvý kompletný západný preklad Sün-c'ovho filozofického diela, žiaľ, takisto len vyššie uvedeným deformujúcim spôsobom, sa pokúsil v angličtine až v osemdesiatych rokoch nášho storočia americký sinológ John Knoblock svojím trojdielnym vydaním Sün-c'ových eseji pod názvom *Xunzi* (Stanford 1988 - 1994). Predtým existovali len parciálne výbery zo Sün-c'ovho filozofického diela v prekladoch H. H. Dubsa (1928 a 1973), B. Watsona (*Hsün Tzu*, New York 1963) a Wing-Tsich Chana v publikácii *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton 1963).

Pretože čítanie Sün-c'ovho čínskeho filozofického originálu poskytuje omnoho zmyslupnejšie a bohatšie filozofické poznatky než jeho uvedené preklady, rozhodla som sa v roku 1992 preložiť kompletne Sün-c'ovo dielo úplne novou experimentálnou metódou, na základe dovtedy ešte nikde vo svete nepoužitej textologickej analýzy jeho originálu. Vďaka dvojročnému štipendiu, ktoré mi na tento vedecký grant v roku 1993 poskytla významná tchajwanská nadácia Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Research, i vďaka pomoci Literárno-filozofického ústavu Academie Sinica, ktorý mi v roku 1997 sprístupnil na jeden mesiac svoje knižné fondy a zároveň mi daroval špeciálny počítačový software s celým čínskym originálom Sün-c'ovho filozofického diela, podarilo sa mi uvedený grant dokončiť a v týchto mesiacoch pripravujem v jednom českom vydavateľstve v čínsko-slovenskej i čínsko-českej zrkadlovej podobe jeho trojdielne knižné vydanie. (Žiaľ, žiadne slovenské vydavateľstvo o rukopis záujem neprejavilo.)

- 不 (pu) - čínsky ideogram vyjadrujúci kvalitatívny zápor v stave existujúceho bytia;
- 非 (fej) - ideogram na vyjadrenie spochybnenia pozitívnej kvality v existujúcom bytí;
- 弗 (fu) - ideogram na vyjadrenie čiastočnej neexistencie a kvalitatívnej nekompletnosti v existujúcom bytí;
- 未 (wej) - ideogram na vyjadrenie kvantitatívnej nekompletnosti v existujúcom bytí;
- 亡 (wu) - ideogram na vyjadrenie zániku niečoho v existujúcom bytí;
- 毋 (wu) - ideogram na zamietnutie deja alebo kvality v existujúcom bytí;
- 勿 (wu) - ideogram na vyjadrenie deja spôsobujúceho následnú neexistenciu bytia;
- 沒 (mej) - ideogram na vyjadrenie zániku činnosti alebo deja v existujúcom bytí;
- 莫 (mo) - ideogram na vyjadrenie vyššieho stupňa negácie v komparácii so stavom bytia;
- 否 (fou) - ideogram na vyjadrenie zmyslovo (empiricky) nevnímateľného bytia;
- 無 (wu) - ideogram na vyjadrenie absolútneho nebytia.

⁴ Americký sinológ čínskeho pôvodu, ktorý po Feng Jou-lanových obsiahlych Dejinách čínskej filozofie (A History of Chinese Philosophy, 2 vols., Princeton 1952 - 1953) publikoval druhú najznámejšiu západnú príručku o čínskej filozofii. Žiaľ, rovnako je poplatná západnému filozofickému hodnoteniu. Jej triedenie čínskych filozofických smerov a špecifik v ničom neprekračuje hranicu tradičnej európskej substančne fixnej filozofickej kategorizácie na idealistickú, naturalistickú, racionalistickú, materialistickú, humanistickú či náboženskú filozofiu. Dokonca aj špecifické čínske jin-jangové filozofické predstavy interpretuje len tradičnými európskymi dualisticko-substančnými pojmami dvoch samostatných a vzájomne nespojiteľných kategórií a kvalít, jednej duchovnej, mužskej (kladnej) a druhej materiálnej, ženskej (zápornej), ktoré sa navzájom antagonisticky ničia a likvidujú, a nie v zmysle ich ontologicky dialektickej, tvorivo-likvidačnej jednoty.

⁵ Filozof Mo Ti (Mo-c') bol pôvodne remeselník, výrobca obranných zbraní a konštrukcií na obranu čínskych mestských usadlostí. Tento druh remesla mal v 5.- 3. storočí pred n. l., v tzv. období Bojujúcich štátov v Číne veľkú konjunktúru, a tak mohistické komúny v tom čase získali dobré hmotné podmienky na svoju existenciu. Svetonázorovo však predstavovali na čínske pomery ojedinelý jav filozofického smerovania, ktorého prívrženci trávili život a pracovali vo vnútri mestských opevnení a nezávisle od prírodných metamorfóz bytia. Mo Ti teda žil a tvoril, podobne ako všetci jeho stúpenci, v odtrhnutosti od prírody. Analogicky k antickej filozofii v gréckych mestských štátoch aj na mohistickej filozofii sa preto prejavujú silné znaky filozofickej odcudzenosti od prírody a naopak metafyzickej hyperbolizácie samostatného a od prírody nezávislého Subjektu a tým i dominantnosti s prírodnými zákonitosťami nespojenej spoločensko-eticko-antropologickej problematiky v centre jeho filozofického záujmu. On jediný napríklad v dejinách čínskej filozofie obhajoval existenciu a moc subjektívneho Boha - Šang

Tiho (Nebeskeho Cisára). Mohistická filozofia sa koncentrovala výlučne na intersubjektívnu oblasť filozofického záujmu, ale tým sa napokon cez etiku a politickú filozofiu niektorí mohisti dostali až k lingvistickým analýzám zákonitostí ľudského jazykového prejavu a v konečnom dôsledku aj k vzniku čínskej formálnej logiky. Len čo sa však historické obdobie Bojujúcich štátov skončilo, skončili sa aj ekonomické podmienky vysokej konjunktúry tohto druhu čínskych remeselníkov a mohistické hnutie čoskoro úplne zaniklo i so svojou Západu takou blízkou a pre Čínu dosť netypickou filozofiou.

LITERATÚRA

- [1] FLEW, A. (1999): O kultúrnych koreňoch analytickej filozofie (na pozadí malej komparácie s čínskou filozofiou). In: *Organon F*, roč. VI, číslo 3, 253-264.
- [2] LAO-C' (1996): *Tao Te t'ing (O Ceste Tao a Jej Energii Te)*. Nestor, Bratislava, 319 s.
- [3] PLATON (1990): *Dialógy*. 3. diel, Bratislava.
- [4] BUŽEK, V.: Tajomný život q-bitov (Úvod do kvantovej informácie). Prednáška v Slovenskej asociácii Rímskeho klubu 25. marca 1999.
- [5] FODOR, J. A. (1986): *La modulativité de l'esprit. Essais sur la psychologie des facultés*. Paris, 156 s.
- [6] KORDYS, J. (1991): *Mózg i znaki*. Warszawa, 230 s.
- [7] ZAIDEL, E. (1978): *Lexical Organization in the Right Hemisphere*. In: *Cerebral Correlates of Conscious Experience*, Insem Symposium 6, ed. P. A. Buser, Amsterdam - New York - Oxford, 281 s.
- [8] SÜN-C': *Eseje*. I. - III. diel (t. č. v príprave do tlače).

POSTSKRIPT

Veľmi ma potešilo, že môj článok vyvolal túto odpoveď dr. Čarnogurskej. Pretože odvtedy, čo som napísal jeho prvú verziu, vždy sa mi zdalo - keďže som pracoval s tými najlepšie dostupnými, avšak aj napriek tomu neadekvátnymi anglickými prekladmi -, že v klasickej čínskej tradícii neexistuje takmer nič také, čo by sa podobalo na anglo-americkú analytickú filozofiu. A dr. Čarnogurská vo svojej odpovedi veľmi jasne popisala, že je to tak a aj prečo je to tak.

Reading, 2. júna 1999

Antony Flew