

UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE  
FILOSOFICKÁ FAKULTA  
KATEDRA KULTUROLOGIE

Mgr. Robert Bártík

**Kulturní diversita v kulturologické perspektivě**

**Cultural Diversity in Perspective of Cultural Studies**

RIGORÓZNÍ PRÁCE

Praha 2010

Prohlašuji,

že tuto předloženou rigorózní práci jsem vypracoval zcela samostatně a uvádím v ní všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 20. 2. 2010

Obsah:

<b>Úvod</b>	4
<b>1. Kulturní diversita</b>	8
1.1 Kultura	8
1.2 Kulturní diversita	14
1.3 Je kulturní diversita ohrožena?	25
1.4 Kulturní diversita v projektech trvale udržitelného rozvoje	33
1.5 Kulturní diversita v koncepci interkulturní filosofie	40
<b>2. Hermeneutika jako možné východisko při kontaktu s kulturně jiným</b>	49
2.1 „Dvojí“ hermeneutika	49
2.2 Hermeneutika fakticity	54
2.3 Předsudky a tradice jako aspekty hermeneutické situace	59
<b>3. Raný taoismus jako exemplum jinakosti</b>	65
3.1 O čínském jazyce a problematice překladu	65
3.2 Čínské myšlení	70
3.3 Co je taoismus?	88
3.4 Nová náboženská zkušenost?	96
3.5 Taoismus jako (možný) inspirační zdroj pro dnešek	98
<b>Závěr</b>	105
<b>Shrnutí</b>	108
<b>Summary</b>	109
<b>Použitá literatura</b>	110

## Úvod

Tato rigorózní práce je koncipována jako teoretická studie vztahující se k okruhu témat, která souvisejí s kulturní diversitou. Problematika kulturní diversity je dle našeho názoru jedním ze stěžejních, základních témat kulturologických, je to však téma velice široké, ke kterému se dá přistupovat z různých úhlů pohledu.

Předmětem našeho zájmu zde na těchto stránkách bude fenomén kulturní diversity konkrétně demonstrováný na příkladu raného taoismu a to v jistých, námi určených souvislostech. Těžiště práce tedy nebude ležet v analýze a výkladu taoismu samotného, nýbrž v kulturologickém zpracování kontextu v němž se s touto myšlenkovou tradicí setkáváme, tedy v kontextu fenoménu kulturní diversity s nástinem a využitím hermeneutiky jako teorie porozumění, tedy jako možného metodologického nástroje a východiska při přístupu ke kulturně a časoprostorově vzdálené myšlenkové tradici.

V první části předkládané práce podáváme určitý souhrn tematických okruhů, které se ke kulturní diversitě váží a to konkrétně s ohledem na a v souvislosti s pluralitou tzv. „obrazů světa“. Nepouštíme se například do pojednání kulturní diversity, jak se s ní setkáváme v kontextu každodennosti multikulturní společnosti, nýbrž nám půjde o upozornění na fakt mnohosti světů a přístupů ke skutečnosti, zvláště pak s ohledem na vztah k přírodě a přírodnímu prostředí. Vyjdeme přitom z definice kultury jako základního atributu člověka jako druhu a pokusíme se upozornit na skutečnost, že se během evolučního vývoje nevyvinul pouze jediný „obraz světa“, nýbrž že naopak existuje něco, co bychom mohli nazvat „pluralitou světů“.

Otázka kulturní diversity je dnes často nastolována při kritických analýzách podoby a vývojových trendů euroatlantické

civilizace, včetně jejího globálního vlivu na celou planetu, a tak i úzce spojována s otázkou kulturní a ekologické krize. Euroatlantická civilizace je v současné době nositelkou technologického pokroku. Na ideové úrovni ovšem postrádá jednotný a sjednocující model výkladu reality a technologický pokrok se tak stává samoúčelným cílem pod zástavou „zvyšování životní úrovně“, v jehož jménu jsou neeuroatlantickým kulturám implementovány kulturně technologické prvky, vyvolávající v autochtonních kulturních systémech změny, aniž by před tím z jejich strany tyto kulturní prvky prošly korekcí minulé zkušenosti, což nezřídka vede k destabilizaci až destrukci integrity původních kulturních vzorů. Proto se zaměříme na to, jakým způsobem je problematika kulturní diversity reflektována v projektech trvale udržitelného rozvoje.

Následně se pokusíme představit aktuální směr či projekt, nazvaný „interkulturní filosofie“, který se snaží vnést do současného diskursu společenských věd a filosofie určité nové pohledy, přístupy, metody a aplikace, jejichž základním cílem je vymanit se z jednostrannosti eurocentrického úhlu pohledu.

Vzhledem k okolnosti, že hlavním prostředkem uchopení nějaké časově i místně vzdálené myšlenkové tradice je interpretace, bychom ve druhé části práce rádi uvedli problematiku kulturní diversity do souvislosti s obecnou teorií rozumění - hermeneutikou, která je společná všem humanitním vědám a dotýká se možnosti jejich od přírodních věd neodvozeného metodologického založení. Nejprve tedy stručně nastíníme

Ve druhé kapitole této části práce se pokusíme dotknout tematiky rozumění nejen jako jednoho ze základních metodologických principů a nástrojů společensko historických věd nýbrž i jako fundamentu lidského a kulturního bytí ve světě vůbec. Budeme přitom

čerpat hlavně z díla německého filosofa Martina Heideggera a jeho pojetí hermeneutiky fakticity.

Rozumění kulturně cizímu, ať již je dáno v podobě cizího textu či v nějaké jiné formě, je v první řadě výzvou pro lidskou komunikaci jako takovou; jedná se o nikdy nekončící a v pravdě nezavršitelný proces. Jaké jsou jeho základní strukturální aspekty se pokusíme naznačit v závěrečné kapitole této části.

V úvodní kapitole třetí části, která se již více zaměří na čínské myšlení, bychom se pak rádi pokusili upozornit na problematiku překladu z čínského jazykového úzu do indoevropského jazykového prostředí. Dalším naším záměrem bude zařadit čínské myšlení do kontextu obecné charakteristiky tzv. osové doby.

Pokusíme se nejprve upozornit na to společné, co všechny způsoby myšlení v daných regionech, jichž se axiální věk týká, pro danou dobu spojuje, ale i na diferenci mezi strukturou západní a dálnévýchodní mytologie, tedy co tyto dvě domény na této úrovni odlišuje, abychom se pak již věnovali čínskému myšlení jako takovému v jeho specifických, původních projevech a formách s úmyslem uvést charakteristiky toho způsobu myšlení, jehož je taoismus konkrétní artikulací, a podmínek za nichž se jako takový rozvinul.

Dále pak bude naším cílem podat nástin charakteru taoistické filosofie jako takové a v poslední řadě nastínit jeho možné uvedení do souvislosti s dnes probíhající diskusí o absenci náboženské zkušenosti v industriální a postindustriální společnosti.

Poslední část práce bychom pak rádi věnovali nástinu toho, jakým způsobem již filosoficko náboženský systém taoismus inspiroval některé západní myšlenkové proudy (jako například v díle F. Capry). Základní vedoucí otázkou našich úvah zde bude otázka, v čem může být klasické čínské myšlení se svou ústřední kosmo-

ontologickou „konceptí“ Tao, tak jak se k nám ve formě překladů klasických čínských textů dostává, inspirující pro dnešek, pro naše vlastní myšlení a pro náš vlastní vztah ke světu. Zároveň se tím tak pokusíme upozornit na skutečnost, že západní způsob myšlení není tím jediným universálním způsobem myšlení vůbec, za jaký se ve svém nároku na universalitu poznání dodnes často pokládá, a že existují i jiné způsoby orientace ve světě, které jsou sice vzájemně nepřevoditelné, jejichž poznání ovšem představuje stále aktuální výzvu pro naši soudobou situaci a živou přítomnost.

Předkládaná práce pak může představovat určité další „zastavení“ na cestě za poznáním cizí myšlenkové tradice. Toto zastavení má mimo jiné přinést i ukázkou toho, s jakými problémy se na takové cestě můžeme setkat.

Má být sondou do úskalí této cesty v podobě „cizosti“ jazyka, kterým k nám dnes tato myšlenková tradice promlouvá, stejně jako do úskalí, které před nás staví množství interpretací psané v jazycích nám dostupných. Tyto interpretace mohou samy o sobě představovat cenný kulturologický materiál. Je velice zajímavé prolistovávat texty zabývající se čínskou filosofií a spatřovat v nich neartikulovaný odkaz na své vlastní preference či nevědomě zamlčovaná východiska.

Už jen proto, když člověk neovládá klasickou čínštinu a v dané kultuře není „jako doma“, musíme si připustit, že jsme schopni pouze určitého vnějšího pohledu. I v rámci takového vnějšího pohledu je ovšem dle našeho názoru stále ještě možné usilovat o to, abychom danou kulturu neposuzovali podle měřítek kultury své vlastní, jak je často oku Evropana vytýkáno.

Pozn.: Pro přepis čínských znaků do latinky budeme v tomto textu vzhledem k lepší „čitelnosti“ užívat standardizované české transkripce, tedy nikoli čínskou transkripci pinyin.

# 1. Kulturní diversita

## 1.1 Kultura

Základní tezi, ze které budeme při zpracování zvolené tematiky vycházet a kterou se budeme ve výsledku snažit i podpořit, můžeme tedy formulovat následovně: Existuje tolik světů, kolik existuje jeho výkladů a porozumění. Jak je to možné? Vždyť existuje pouze jeden svět, namítnete asi. Z jistého úhlu pohledu je to zajisté výroky pravdivý. O jednom světě hovoříme především v těch souvislostech, když chceme poukázat na globální charakter lidské činnosti a jejích dopadů a upozornit tak tedy na zodpovědnost za naše jednání, které má dopad na celek lidmi obývaného světa.

Co však znamená svět původně? Svět je v první řadě vztah, neboť ke světu, v němž člověk žije, se vždy již nějak vztahuje a to tím, že mu nějakým způsobem rozumí. Svět není tvořen čistě externím výskytem na člověku nezávislých jsovcen. Svět sám není žádným předmětem mezi jinými předměty, nýbrž strukturující souvislostí, která podmiňuje a umožňuje veškerou naši zkušenost (fenomenologická terminologie užívá v této souvislosti s pojmem „přirozeného světa“ obratu „horizont všech horizontů“).

Ta skutečnost, ten akt a fakt, že si člověk vůbec něčeho všimne, tedy že něco nějak „je“, je základním konstruktivním, či lépe řečeno konstitutivním prvkem světa, který v sobě zároveň (současně) vždy již obsahuje určité porozumění či tzv. „předporozumění“. Toto porozumění je kulturně podmíněné. Každá kultura si vytváří specifickou konstrukci reality, v níž se příslušníci dané kultury pohybují a orientují jako ve známém světě.

Fascinující a stejným dílem i zavádějící je ono zjištění, náhled či uvědomění si, že člověk vůbec něčemu rozumí. Je vlastně v posledku nepochopitelné, že vůbec něco chápeme a že to chápeme



právě tak a nejinak. Co však můžeme konstatovat je na jedné straně fakt, že rozumění, chápání a poznání nejsou vlastně nikdy libovolné. Vždy jsou dějinné a tedy i kulturně podmíněné. Rozumění je tedy základní charakteristikou kulturního, lidského způsobu bytí, které ovšem pro nás představuje jednu z největších otázek a tajemství. Na straně druhé můžeme konstatovat, že rozumění, chápání a poznání nepostihují tzv. „objektivní realitu“, jak jsme ještě stále v našich představách navyklí předpokládat, nýbrž že ve světě nacházejí sami sebe.

Další důležitou skutečností je, že světu rozumíme jako celku, jako kontextuální síti vztahů, v níž teprve jednotlivé věci nabývají svůj charakteristický smysl a význam. Z toho, že nějakým způsobem rozumíme světu, plyne mnohé. Mimo jiné i naše praktické postoje a naše chování v rámci světa. Toto vše můžeme pokládat za základní kulturologická východiska a podmínky kulturologického uvažování.

Platí totiž jak na úrovni jednotlivce, tak na úrovni společností a kultur. Každý člověk se svou jedinečnou a neopakovatelnou osobností je součástí společenství, v jehož rámci interaguje jak s konkrétními druhými, tak i s představou celku tohoto společenství a tedy i s představou celku světa, která je pro toto společenství a jeho kulturu charakteristická a do níž spontánně vrůstá v rámci procesů socializace a enkulturace, aby se mu tak stala domovem, místem známým, ve kterém se dokáže bezpečně orientovat a žít. Z tohoto úhlu pohledu je možné za konstitutivní činitel světa pokládat i přirozenou potřebu orientace.

Veškerá lidská aktivita se uskutečňuje kulturním způsobem. Způsob lidského bytí ve světě je způsobem *kulturním*. Od uspokojování základních biologických potřeb až po modlitbu, jejíž vlastní smysl je z biologického základu nepochopitelný. Kulturním způsobem se stravujeme i „chodíme na záchod“, kulturním způsobem vyznáváme lásku i bojujeme ve válkách, kulturním způsobem se

učíme, kulturní způsoby měníme. Zkrátka žádná lidská činnost (snad kromě samotných tělesných vegetativních procesů) není zbavena kulturní dimenze. Kultura představuje universálně lidský nadindividuální „kód“ či, spolu s Mannheimem poetičtěji řečeno, „most“.

Pokud se dnes ptáme po tom, co kultura je, pohybujeme se v širokém rámci různých přístupů a pojetí. Pojem kultura je pojmem polysémantickým. Nejen že zástupci speciálních vědních disciplín používají tohoto pojmu v závislosti na hlavním předmětu svého zájmu, ale i samotná typologie kultury je více než rozmanitá.

Vždy se v tomto bodě odkazuje na klasickou práci Kroebera a Kluckhohna *Culture*, kteří zde pracovali s více než 150 definicemi kultury, a to již v roce 1952, podle nichž „je kultura produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založena na symbolech a je abstrahována z chování a z produktů chování“ (cit. dle Soukup, 2000, s. 64).

Pojem kultura dnes slouží v první řadě ke konceptualizaci, uchopení odlišnosti člověka od zvířete. Souhrnně je pak možné kulturu chápat jako systém zahrnující nadbiologické prostředky a mechanismy, jejichž prostřednictvím se lidé adaptují svému vnějšímu prostředí tak, že ho aktivně přetvářejí; na rozdíl od zvířat, která se svému okolí přizpůsobují spontánně prostřednictvím instinktů a na změny přírodního prostředí reagují modifikací organismu.

Schopnost pracovat v koordinaci a kooperaci s druhými, nutná k přeměně přírodního prostředí, je u lidí zajišťována zvládnutím komunikace prostřednictvím symbolů. Symbolům se lidé učí v rámci procesů socializace a enkulturace, díky nimž se tak udržuje kontinuita kulturní tradice a kumulativní charakter kultury. Na úrovni jednotlivých společností je pak kultura definována jako ucelený systém významů, hodnot a společenských norem, sdílených a

předávaných členy dané společnosti. V tomto smyslu se tedy jedná o specifický lidský atribut, který se však v prostoru a čase projevuje značnou variabilitou koncepcí reality a životních stylů.

Stejně jako vznik hmoty (nebo energie, neboť hmota je v moderních fyzikálních teoriích chápána právě jako forma energie) a vznik života na planetě Zemi je i vznik kultury počínem vpravdě revolučním. Z vývojového úhlu pohledu se kultura jako základní atribut člověka vyvíjela nesmírně dlouhé časové období, do kterého spadá i období preadaptace a samotný hominizační proces a v jehož průběhu se zafixovaly všechny dnes známé charakteristiky člověka jako druhu. K těm základním patří rozvinutá emocionalita, schopnost učení, kreativita, racionalita, výroba a užití nástrojů při uspokojování potřeb, tvorba obyvatelného prostoru, sociální a prostorové organizace apod. „Souhrnně je kultura výsledkem evolučního procesu, v jehož průběhu se rozvíjely „v pravém slova smyslu lidské reakce“, tvořené komplexem smyslů, instinktů, emocí, obrazného myšlení a racionálně logických operací“ (Ortová, 1996, s. 42).

Z dalšího úhlu pohledu můžeme rozlišit pojetí kultury podle toho, zda se jedná o vyjádření kulturního stavu či kulturního jednání. V prvním případě se na kulturu díváme jako na po určitou dobu konstantní výsledek pro danou kulturu charakteristických způsobů chování. Takový pohled je typický pro moderní dobu. Nesmíme však zapomínat na skutečnost, že výsledek je výsledkem činnosti, jednání. Tak je i v původním latinském kontextu slovo „kultura“ vnímáno jako aktivní činnost.

K rozlišení typů kultury a zároveň k poukázání na to, že žádná kultura není pouze nahodilým shlukem izolovaných kulturních prvků, ale uspořádaným systémem či organismem s vlastní vnitřní organizací a strukturou na základě určitého dominantního jednotícího principu, se

ve společenských vědách používá koncepce kulturního vzoru a kulturní konfigurace. Přestože dnes na základě paleontologických a antropologických výzkumů předpokládáme jednotný původ lidstva, je zároveň zřetelné, že další vývoj se uskutečňoval v řadě linií; tedy v různých regionech a prostředích Země vznikly různé typy kultur, organizujících se na základě interakce se svým přírodním prostředím.<sup>1</sup> Tak nalzáme jiný typ kultury na Předním východě, v Číně, Oceánii a tak dále.

Přes tuto rozmanitost však zůstávají základní charakteristiky kulturního způsobu bytí stejné. O tom nás poučují jak již výše zmíněné společné evoluční základy člověka jako druhu z výsledků výzkumů přírodních věd, tak i například výsledky výzkumů kolektivního nevědomí, které předložila analytická psychologie a na jejichž základě postulovala existenci archetypů, které svými kořeny sahají až k počátkům života na Zemi a jsou tedy lidem společné transkulturně.

Můžeme si tedy představit, že taková jednota společných základů na jedné straně podkládá pluralitu kultur a jejich vzájemnou („pozorovatelnou“) diversitu, na straně druhé zároveň umožňuje interkulturní komunikaci, výměnu a porozumění, k čemuž v průběhu kulturní evoluce docházelo s větší či menší intenzitou nepřetržitě.

---

<sup>1</sup> Nutno poznamenat, že vůči přírodnímu, často divokému prostředí se každé lidské společenství vždy nějakým způsobem vymezovalo. Zde nabývá pojem kultura určitou zásadní „epistemologickou“ dimenzi, jejímž vyjádřením je bipolární relace kultura x příroda. Toto vymezení však nemusí nutně znamenat naprosté odpoutání člověka a věcí lidských od přírodních procesů. Tak například v čínském myšlení a zvláště v taoismu bývá naopak smysl lidského života z přírodního / přirozeného dění odvozován jako jeho nedílná součást. Či lépe řečeno, ve spojení a splynutí s ním je spatřován ideál.

Z toho též můžeme vyvozovat, že neexistuje žádná „čistá“ kultura, která by se utvářela zcela nezávisle na vlivu jiných kultur. Jak upozorňuje Lévi-Strauss, „... pojem rozmanitosti lidských kultur nesmí být pojímán staticky. Tato rozmanitost nepředstavuje nehybnou sbírku vzorků nebo suchý katalog. Lidé nepochybně vytvořili odlišné kultury v důsledku zvláštních vlastností prostředí a nevědomosti o zbytku lidstva; avšak to by důsledně platilo, jen kdyby každá kultura nebo každá společnost byla uzavřená a kdyby se vyvíjela v izolaci vůči všem ostatním“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 13).

## 1.2 Kulturní diversita

Zásadním kulturologickým kontextem, ve kterém je třeba vidět každé mýtické vyprávění, každou víru, každou filosofii a každou vědu či ideologii, je tedy *kulturní rozmanitost* (diversita a pluralita). Tato rozmanitost vytváří onu téměř nepřehlédnutelnou mnohost světů (pozn.: tedy přesněji řečeno – ze synchronního pohledu je téměř nepřehlédnutelná, z diachronního pohledu je zcela nepřehlédnutelná), jež je vlastní lidstvu jako „celku“, neboť jen na základě této rozmanitosti je možná kulturní a interkulturní dynamika.

Skutečnost, že se během evoluce nevyvinul pouze jediný universální typ kultury, ale že naopak konkrétní kulturní systémy v čase a prostoru variují, se dá vysvětlovat interakcí člověka s jeho prostředím. Tedy tím, že v různém prostředí se během vývoje osvědčily různé strategie adaptace na prostředí a to v interakci s ním. Jde vlastně o základní argument teorie multilineární evoluce, která překonává omezení jednostrannosti unilineárního pojetí, které hledalo vzor vývoje, který by byl všem kulturám společný.

„Díky rozmanitosti přírodního prostředí probíhal ... vývoj kultur v řadě linií. Enviromentální rozmanitost lze proto považovat za jeden ze základních motivů vzniku samostatných a originálních kultur. Jejich ‚pestrý obraz‘ vyjadřuje skutečnost, že v průběhu vývoje byla vytvořena celá řada adaptivních strategií“ (Ortová, 1997, s.7).

Adaptace na prostředí je tak chápána jako základna pro vznik „existenciální dimenze bytí, to znamená uvědomování si sebe samého, vědomí odlišnosti člověka od přírody, vědomí života a smrti, ... . Teprve z tohoto širokého a komplexního kulturního základu vyrůstaly etické normy a mravní postoje, ideály, způsoby uměleckého vyjadřování atd. To, že se upevňovaly v životní praxi, bylo patrně dáno především tím, že tyto „vyšší“ formy existence plnily zcela

praktické funkce porozumění a orientace lidí ve vnějším prostředí, čili funkce adaptační“ (ibidem, s. 37).

Zde se tedy dostáváme k adaptační funkci ideové dimenze kultury, ze které je možné vyjít při konstatování nezbytnosti potřeby rozumět „smyslu bytí“ jako antropologické konstanty při orientaci ve světě, který je tímto zároveň konstituován. Mírněji řečeno, duchovní dimenze kultury (mýtus, víra či filosofie) je pro společnost dané kultury určitým zasazením, zakotvením do širšího rámce smyslu existence a povahy světa jako universa a vymezením místa a role člověka v něm.

Ve studiích vykládajících kulturu prostřednictvím poznatků o adaptaci je však zároveň často „zdůrazňováno, že význam duchovní dimenze pro adaptivní úspěšnost i neúspěšnost není dostatečně znám, protože jí v těchto souvislostech nebyla věnována dostatečná pozornost hlavně proto, že jde o tu součást lidského života, která se vzpírá pozitivistickým metodám a výkladům charakteristickým pro moderní vědu“ (Ortová, 1997, s. 8).

Je zajímavé, že Velký sociologický slovník se o pojmu kulturní diversita zmiňuje pouze okrajově. Nerozpracovává jej jako samostatné heslo, nýbrž na něj poukazuje pouze v souvislosti s kulturním pluralismem ve smyslu míry vyváženosti vztahů mezi jednotlivými kulturami (konkrétně, že se jedná o výsledek těch procesů akulturace, které vyústíují ve vzájemné přizpůsobení a obohacení kultur při zachování jejich specifiky; např. v heslech akulturace, kultura a vzor kulturní).

Tak se nám pojem kulturní diversita může zprvu zdát pojmem velice nezřetelným až vágním a odpovídajícím vlastně pouze na nutnost pojmenování určitého jevu, ve kterém se různé kulturní projevy života v určitých srovnatelných oblastech vyjevují jako rozdílné.

Ve své obecné rovině pak diversita představuje poukaz k existenci (nebo alespoň recepci) nějakého rozdílu. Jedná se vlastně o poukaz na schopnost věcí a jevů, v našem případě tedy kultur, jevit se ve své odlišnosti jako jedinečné.

Pojmy kulturní diversita a kulturní pluralita spolu sice úzce souvisejí, zároveň však akcentují každý něco trochu jiného. Diversita poukazuje k rozdílnosti, pluralita odkazuje na současné spolubytí takto rozdílných.

Rozmanitost kultur je tedy v první řadě termín poukazující na to, že lidstvo se nevyvíjí v režimu uniformní monotonie, nýbrž prostřednictvím rozmanitých forem společností, kultur a civilizací. Lze se tázat, zda rozmanitost kultur představuje pro lidstvo výhodu či nevýhodu, tedy zda rozdílnost jednotlivých kultur přispívá k vytváření harmonického celku či zda představuje spíše věčné ohnisko konfliktů, které je třeba neutralizovat.

Kulturní diversita se neprojevuje nijak jednoduše. Jak píše Lévi-Strauss, „rozdíly v lidských kulturách nejsou stejné, ani nejsou na stejné úrovni“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 11). Kulturní diversita může být v závislosti na časoprostorové vzdálenosti pozorujícího a pozorovaného hned několikerého řádu. Každá společnost může ze svého vlastního hlediska rozdělovat kultury do tří kategorií – na kultury, které jsou s ní současné, ale vyskytují se na jiném místě a z nichž jsou si některé blízké, jiné zase vzdálenější; na kultury, které se projevují na stejném místě jako ona pozorující společnost, ale časově jí předcházejí; a konečně na takové kultury, které jí předcházely v čase a zaujímalý i jiný geografický prostor.

Diversita či podobnost jednotlivých současných kultur vůči sobě navzájem se jeví ve větší či menší míře na základě toho, zda dané kultury vyvstávají ze společného základu či zda mezi nimi v žádném okamžiku jejich vývoje nedocházelo ke vzájemným stykům. Při studiu



vzájemných interakcí kultur pak lze pozorovat jak síly, které podporují určité kulturní partikularismy, tak i síly, které podporují procesy konvergence a duchovní spřízněnosti.

Zde se pak dostáváme k otázce, „zda se lidské společnosti, s ohledem na své vzájemné vztahy, nedefinují jako jisté *optimum* rozmanitosti, které nemohou překročit, pod které však nemohou bez nebezpečí ani klesnout“ (ibidem, s. 12).

Dále můžeme rozlišit vzájemnou diversitu těch kultur a kulturních forem, které po sobě následovaly v čase a které již není možné poznávat v rámci bezprostřední zkušenosti. V tomto kontextu je možné souhrnně poznamenat, že „rozmanitost lidských kultur v přítomnosti, a tím více v minulosti, přesahuje všechno to, co kdy můžeme o lidských kulturách poznat“ (ibidem, s. 11).

V případě našeho předmětu (historicky vzniklého filosoficko náboženského systému taoismu) se obě tyto dimenze diversity scházejí a propojují. Při studiu taoismu se setkáváme a „konfrontujeme“ s látkou, která je vlastní zcela jinému civilizačnímu okruhu na jedné straně a na straně druhé i značně (z hlediska písemné historie) vzdálené doby.

S kulturní rozmanitostí souvisí i problematika pokroku. Velice rádi totiž podléháme svůdné představě, že směr vývoje naší západní civilizace je tím nejlepším z možných. Hypertrofována, se tato představa projevuje jako přesvědčení, že směr vývoje západní civilizace je universální, že technologický progres představuje vrchol vývoje lidstva vůbec.

„Západní civilizace se během dvou tří uplynulých století zcela soustředila na to, aby poskytovala lidem stále mohutnější mechanické prostředky. Pokud toto přijmeme jako kritérium, pak budeme množství energie na hlavu obyvatele považovat za výraz většího nebo menšího stupně vývoje lidských společností“ (ibidem, s. 34). Takové

kritérium ovšem nebere na zřetel, že každá kultura má své vlastní jedinečné zájmy a tedy i vlastní, od těch našich odlišná kritéria pro samotný vývoj. To, zda označíme nějakou kulturu a její vývoj za kumulativní či za stacionární, zcela závisí na našem pohledu, který podmiňuje volbu kritérií, skrze něž vývoj posuzujeme.<sup>2</sup>

„Originalita kultur spočívá ... ve zvláštním způsobu řešení problémů, ve způsobu vidění hodnot, jež jsou zhruba stejné pro všechny lidi, neboť všichni lidé bez výjimky vládnu nějakým jazykem, mají nějaké techniky, nějaké umění, nějaké znalosti vědeckého typu, nějakou náboženskou víru, nějakou sociální, ekonomickou a politickou organizaci (ibidem, s. 37).

A stejně tak jako neexistuje universálně platné kritérium vývoje, neexistuje ani universálně platné kritérium pro posouzení „pravdivostní hodnoty“ toho, co zde nazýváme výkladem a porozuměním světa. „Kdyby existoval jen jeden správný způsob poznání vesmíru<sup>3</sup>, pak by se všechny ostatní musely pokládat za neadekvátní, ne-li za falešné. Na druhou stranu, jestliže neexistuje jen jeden adekvátní způsob poznání vesmíru, pak nám rozličné poznávací systémy, společně zkoumané, poskytují odpověď na to, jak se poznání

---

<sup>2</sup> Dále Lévi-Strauss upozorňuje na fakt, že v případě kultur, které byly schopny dosáhnout nejkumulativnějších historických forem, nikdy nešlo o kultury izolované. Uvádí, že „šance nějaké kultury, že jí bude dopřáno totalizovat komplexní celek vynálezů všeho řádu, jež nazýváme civilizací, představuje funkci počtu a rozmanitosti kultur, s nimiž se podílí – nejčastěji nedobrovolně – na vypracování společné strategie“ (ibidem, s. 53). Jinak řečeno, že bez kulturní rozmanitosti by byl kulturní vývoj spíše stacionární.

<sup>3</sup> Zde má Skolimowski na mysli vesmír v nejširším smyslu slova, nikoli jako termín fyzikalistické teorie.

utváří a proč vesmír rozebíráme a formulujeme tolika rozličnými způsoby“ (Skolimowski, 2001, s. 88).

Tou odpovědí na otázku, proč svět a „vesmír“ formulujeme tolika rozličnými způsoby, je právě to, že poznávaný svět je korelátem našeho poznání, tedy že daná epistemologie odpovídá dané ontologii. To znamená, že „prostě způsob poznání na jedné straně odpovídá realitě zjišťované tímto poznáním na straně druhé“ (ibidem, s. 89).

Tak dle Skolimowského terminologie disponuje každá kultura určitou vlastní „spirálou pochopení“. „Spirála pochopení je naše epistemologie, přijatý způsob poznávání světa; nebo toho, co je, jak se domníváme, věci ‚vně‘ čili mimo nás. ... stěny kosmu přesně odpovídají spirále pochopení. Obojí se tu obdivuhodně přizpůsobuje sobě navzájem. A tak je tomu ve všech kulturách. ... V každé kosmologii je vesmír či realita dána spolu s jejím poznáním a díky němu“ (ibidem, s. 90).

„Spirála pochopení je specifickým vyjádřením určitého světa. Není objektivní ve striktním vědeckém nebo pozitivistickém slova smyslu. Je kulturním specifikem. V rámci kultury je intersubjektivní“ (ibidem, s. 120).

Každá kultura si vytváří svou originální kosmologii, ontologii a epistemologii, které spolu vzájemně korelují. Přesto ovšem svůj výklad světa považujeme za nadřazený, protože nás to tak naše kultura naučila. Stejně tak jej považujeme za jediný pravdivý, neboť nás kultura podmiňovala, abychom si to mysleli. Zneklidňuje nás proto a vyvádí z rovnováhy, když se lidé z naprosto jiné kultury dívají na jevy, které nám jsou důvěrně známé, zcela odlišně. A ptáme se, jak je to možné.

Kterákoli dostatečně vzdálená kultura (vzdálená časově, prostorově, nábožensky, jazykově) představuje vůči našemu způsobu uchopování věcí v rámci kontextu světa alternativní svět, který je

strukturován na základě odlišných typů vztahů. Struktura vzájemných souvislostí jevů je jiná a jiné jsou i prostředky k orientaci v tomto světě a k jeho poznávání. Přesto však tyto různé struktury vztahů spojuje právě to, že jsou „světy“ a že je možné mezi nimi tlumočit, tedy překládat z jazyka jedné kultury do jazyka kultury druhé.

Příčemž jazyk v tomto smyslu nepředstavuje pouhý prostředek k dorozumívání, nýbrž *sui generis* „oikos“, v němž jediné také myslíme a vnímáme. Každý jazyk (třeba český, řecký nebo čínský) je dlouhodobým vývojem sladěn s typem světa své kultury. Kultura se na jedné straně svým jazykem vyjadřuje a na straně druhé je její jazyk způsobem, jak tato kultura rozumí světu, jak uchopuje a vnímá jednotlivosti v kontextu světa. Jak píše např. Petr Pokorný, „... jazyk organizuje zkušenost, je prostředím (ne jen prostředkem) interakce s lidským životním světem, a tím pracuje na jeho utváření. Nejde jen o komunikaci, jde o aktivní činnost“ (Pokorný, 2005, s. 27).

Až do dvacátého století se většina západních antropologů, evropských i amerických, snažila porozumět jiným kulturám z hlediska kultury své a v jejím pojmosloví. Pokoušeli se tedy tyto různé kultury překládat do svého vlastního jazyka, kategorií a stereotypů. To často vedlo k mnoha druhům pochybných výkladů a následkem tohoto západního etnocentrismu pak bylo, že jsme tyto kultury a jejich výklad světa pokládali za nerozumné a primitivní.

Takové stanovisko dnes tedy nazýváme etnocentrismem. Podle Velkého sociologického slovníku jde o označení tendence poznávat, hodnotit a interpretovat všechny životní jevy z perspektivy kultury svého vlastního společenství. Za jediné správné, užitečné a pravdivé jsou považovány hodnoty, normy a ideje té sociální skupiny, s kterou se jedinec identifikuje. Jde pak vlastně o tendenci popírat kulturní rozmanitost s cílem snížit určitou „kognitivní disonanci“, která plyne z „jinakosti“ cizí kultury. Vše, co neodpovídá normě, ve které žijeme, je

vyvrhováno vně kultury a označováno za barbarské, divošské, primitivní apod.

Pojem etnocentrismus, jak upozorňuje Borecký, vychází z Piagetova ontogenetického modelu osobnosti, podle kterého se ve vývoji osobnosti dají rozlišit tři universální sukcesivně na sebe navazující stadia na základě kritéria kognitivních schopností – acentrace, egocentrace a decentrace. „Podobně jako jedinec prožívají i etnické skupiny a národní společnosti vývojové epochy, v nichž z původní nediferencovanosti přecházejí do stadia etnocentrismu, které má důležitý význam pro sebeujištění etnika o své identitě. ... Teprve projde-li etnicita úspěšně tímto vývojovým stadiem, dospívá sama k etnické decentraci, k překročení vlastního uzavírání před okolím. ... Teprve ve stadiu decentrace jsou národy schopny vzdát se své výlučnosti a porozumět cizímu etniku“ (Borecký, 1996, s. 14 – 15).

Teprve ve dvacátém století a zvláště v jeho druhé polovině začali antropologové chápat jiné kultury z hlediska těchto kultur samotných. A byla postulována tzv. doktrína kulturního relativismu.

Nutno poznamenat, že v poslední době se kulturní relativismus (jako ostatně každý jiný relativismus) stává určitou vyprázdňenou proklamací a zprofanovaným pojmem, ze kterého se vytrácí jeho původní obsahová naléhavost. Připojit k nějaké věci či jevu adjektivum relativní znamená na oné zvládnuté rovině odsunutí této věci či jevu do oblasti irelevance a bezvýznamnosti.

Při tom relativismus naopak bytostně odkazuje k významu! Je poukazem na skutečnost, že jakákoli věc či jev nabývá svého významu a smyslu pouze v určitém kontextu a právě z něj, přičemž vzájemné vztahy, relace věcí a jevů v daném kontextu jsou právě tím, co tento kontext zpětně definuje. Jde o závislost na kontextu a souvztažnost k němu, kdy je hodnocený, interpretovaný jev odvislý od vztahů, ve kterých se nachází v rámci kontextuálního pole a díky

němu. Jde tedy o poukázání na skutečnost, že v čase a prostoru variuje rámec relací, v nichž teprve interpretovaný jev nabývá svého významu.

Kulturní relativismus je ve Velkém sociologickém slovníku definován jako teoreticko metodologický přístup ke studiu kulturních jevů vycházející z předpokladu, že jednotlivé kultury představují jedinečné a neopakovatelné sociokulturní systémy, které je možné popsat a pochopit pouze v kontextu jejich vlastních hodnot, norem a idejí.

Na počátku 20. století bylo uvedení této doktríny do společenských věd reakcí na reduktivní východisko evolucionismu, které postulovalo přístup ke komparaci kultur na základě universálně platného stadiálního vývoje. Hlavní zásluhu na tomto uvedení měl americký antropolog německého původu Franz Boas a jeho četní následovníci, kteří se ve svých výzkumech kultury opírali o pluralistickou koncepci dějin a koncepci multilineární kulturní evoluce.

Jak již bylo nastíněno, ke kultuře můžeme přistupovat buď z etického (v určitém smyslu vnějšího) úhlu pohledu, který kulturu popisuje a vysvětluje z hlediska jejích funkčních principů, nebo z hlediska emického („vnitřního“), které je založené na našem porozumění cizí kultuře. (Toto rozlišení pochází původně ze strukturální lingvistiky – viz termíny fonemický a fonetický. Do kulturní antropologie byly „převedeny“ Pikeem, Goodenoughem a Herringem).

Vnější úhel pohledu nám přináší cenné informace o způsobech a mechanismech, jakými se kultura vyrovnává se svým prostředím, jakým způsobem si udržuje vnitřní integritu, jakým způsobem probíhá kulturní změna apod. Tento objektivizující popis dovoluje srovnávat kultury a hledat tak to universální a společné všem kulturám.

Vnitřní přístup nás naopak prostřednictvím rozumění skrze kategorie vlastní dané kultuře přivádí in medias res smyslu nějakého kulturního jevu či výtvoru a dává nám tak možnost, abychom byli na tomto smyslu účastní. Oba přístupy jsou nezaměnitelné a čas od času proti sobě dokonce stojí ve vztahu konfrontačním.

Z našeho západního úhlu pohledu však můžeme cizí myšlenkové tradici porozumět stejně pouze jen jako části širšího celku; a v tomto kontextu „celku“ jako určitému předmětu. Vzhledem k vlastní kulturní podmíněnosti je v posledku nemožné proniknout do jinakosti „cizího“ myšlení natolik, abychom tento cizí svět interpretovali a chápali jakoby z centra jeho samotného, bez odstupů od něj a bez jeho zpředměťování. Je tedy záhodno připustit si, že jsme nuceni obsahy přicházející k nám z cizího kulturního kontextu notně filtrovat. Přesto míra pochopení a „průniku do“ cizí kultury je dána mírou naší schopnosti empatie a nikoli snad naší metodologickou výzbrojí.

„Vyrovnaní se“ s duchovní tradicí kultury tak vzdálené a cizí, jakou je například ta čínská (či přinejmenším po většinu své historie byla), je povýtce zkouškou naší otevřenosti a našich „poznávacích“ schopností. Jak píše Zdeněk Kratochvíl: „Poznání jiné kultury má své kouzlo ne v poznání pouze jiných věcí, ale v odkrytí jiných typů vztahů mezi věcmi a jevy“ (Kratochvíl, 1994a, s. 49).

Neexistuje žádný jediný, universálně platný světonázor. Existuje pouze pluralita světů. Je nutno podotknout, že takový přístup není žádnou samozřejmostí, jak by se na první pohled mohlo zdát. Sami totiž žijeme ve světě (!), kde na pozici světonázoru aspiruje jedna mocná síla, kterou je evropská věda vycházející z karteziánského dualismu, který štěpí svět na res extensa a res cogitans. Její postupy výkladu světa jsou v nás totiž do té míry

zakořeněné, že téměř instinktivně vyžadujeme, aby nám byl svět vykládán v její fyzikalistické terminologii.

„Musíme se osvobodit od předsudků západní kosmologie (mytologie), která tvrdí, že je jediná pravdivá. Každá kosmologie si totiž činí takový nárok; a žádná nemůže *dokázat* svou nadřazenost nad ostatními; neboť každá strukturuje a skládá vesmír jiným způsobem“ (Skolimowski, 2001, s. 254).

„... lidstvo bude nepochybně nuceno vyvarovat se slepého partikularismu, který by se snažil vyhradit privilegium lidství jedné rase, jedné kultuře nebo jedné společnosti, ale rovněž nikdy nesmí zapomínat na to, že žádná část lidstva nedisponuje recepty, jež jsou použitelné pro všechny ostatní, a že tedy není možné považovat lidstvo za jakýsi druh jediného života, protože to by vedlo k jeho ustrnutí“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 60).



### 1.3 Je kulturní diversita ohrožena?

Tím se dostáváme k otázce, zda je kulturní diversita a s ní i pluralita světa nějakým způsobem ohrožena. Zdá se, že ano. Kulturní diversita je ohrožena tím, co se ve společenských vědách nazývá procesem globalizace, který hrozí unifikací životních stylů a vznikem celosvětové monokultury. A pluralita světa je ohrožena vědotechnickým paradigmatem, které si nárokuje být universálním způsobem poznání prostřednictvím universálního jazyka matematiky a logiky.

Již několik desetiletí se ozývají varovné hlasy na adresu procesu, ve kterém všechny civilizace a kultury postupně uznávají převahu jedné, a to západní civilizace. Pozorujeme, že celý svět si vypůjčuje její techniky, její způsob života, její zábavu a dokonce i její ošacení.

„Jako Diogenes dokazoval svou chůzí, že pohyb existuje, sám sled lidských kultur dokazuje, že jedna z podob lidské civilizace má převahu nad všemi ostatními, protože dochází k jednoznačnému příklonu k ní, a to počínaje velikými zástupy lidstva Asie až po kmeny ztracené v brazilské nebo africké džungli, příklonu, který nemá v dějinách obdobu: „nedostatečně rozvinuté“ země nevytýkají západním zemím na půdě mezinárodních organizací, že je pozápádňují, nýbrž že jim k tomu neposkytují dostatečně rychle prostředky“ (Lévi-Strauss, 1999, s. 39). Je tedy v tomto kontextu oprávněná obava, že i subtilnější, „nadstavbové“ dimenze kultury budou posléze vytlačeny a nahrazeny západním vědotechnickým světonázorem.

Co vyjadřuje termín proces globalizace? Skutečnost, že se jedná o proces, nám říká, že se něco odehrává, děje, a to konkrétně

v globálním měřítku; tedy že místem, kde se tento proces odehrává je „globus“ či jinak řečeno lidmi obývatelný svět.

Jde o pojem, který, jak upozorňuje polský sociolog Zigmund Bauman, v sobě již nenese ideál universalismu moderního myšlení s vůlí měnit svět k lepšímu a s cílem připodobnit navzájem životní podmínky, a s nimi i životní naděje, všech lidí na všech místech, nýbrž reflektuje globální účinky našeho jednání jako nezamýšlené, nepředvídatelné a neplánovatelné. Globalizace se tak týká toho, co se nám všem děje, a tak bezprostředně souvisí s „anonymními silami“ působícími v nezměrné „zemi nikoho“, jež se rozpíná mimo dosah schopnosti kteréhokoli konkrétního člověka rozvrhovat jednání a jednat“ (Bauman, 1999, s. 75n.).

Skutečnost, že se tento proces odehrává, že stojíme v jeho proudu a jsme jím nesení, je nezpochybnitelná. Otázkou zůstává, co všechno vlivem tohoto procesu nabývá globální unifikovanou formu, jakým způsobem se to děje a kdy tento proces ve vlastním smyslu započal a zda tedy jednoho dne i skončí a jak bude tento konec vypadat.

Příčiny, podmínky a počátky tohoto procesu je možné vidět v rozvoji vědy a techniky, který byl nesen osvícenskou ideou universalitativní racionality, která tak představovala přesvědčení, že s růstem racionálního myšlení se zvyšuje i možnost řízení a utváření budoucnosti vzhledem k našim záměrům a cílům a v určitých aspektech je přítomna v našem myšlení dodnes. Další zcela nezanedbatelnou podmínkou dnešního globalizujícího se světa je vývoj a nástup médií masové komunikace, od telegramu, přes noviny s masovým nákladem, telefonu, televize až k satelitním komunikačním technologiím v 60. letech 20. století, které v tomto kontextu představují milník zcela zásadní, a internetu.

Aby se vliv tohoto procesu nezužoval pouze na jeden z jeho aspektů, rozlišují se v rámci celku procesu globalizace nečastěji čtyři

základní vzájemně provázané, neoddělitelné úrovně, na nichž probíhá, jichž se týká: ekonomická, politická, technologická a kulturní. Dominantními činiteli světové ekonomiky jsou (nadmárodní) korporace, hlavními aktéry globálního politického řádu jsou pak národní státy (cf. Giddens, 1998, s. 67 n.). Pro naše účely ovšem postačí, když se zde budeme explicitněji zabývat jeho technologickou a kulturní dimenzí, resp. možným destruktivním vlivem moderní technologie na přírodní prostředí a kulturní rozmanitost.

Všichni dnes cítíme, že je nějakým způsobem poškozen celý námi obývaný svět (zde máme na mysli Gaiu jako živý planetární ekosystém). Stejně tak si ovšem troufáme tvrdit, že je to nejen příroda, která je devastována, nýbrž že je i nějakým způsobem poškozen a zdevastován náš vztah ke světu jako celku, jako „horizontu všech věcí“.

Jak se tato devastace světa projevuje? A hlavně čím je tato devastace světa zapříčiněna? Neleží již v základu naší lidské (kulturní) přirozenosti, tedy v základu našeho kulturního způsobu bytí? Je propast mezi kulturou a přírodou něco bytostně spontánního a přirozeného či se jedná jen o něco, co vyhrotila „racionalita západního typu“ se svou akcelerací vědeckotechnického pokroku do rozměrů, které nesnesou jakékoli srovnání?

Poškození a devastace světa je právem přikládáno zejména moderní technice. Názory na to, co technika je a jakou roli hraje, se různí. Oswald Spengler (1880 – 1936), který techniku chápe v nejširším slova smyslu jako „taktiku celého života“ (Spengler, 1997, s. 10, 1. vyd. 1931), zasazuje destruktivní vliv moderní strojové technologie na přírodní prostředí do své cyklické koncepce vývoje dějin a to jako nezbytnou součást a základ „faustovského“ projektu západní civilizace v následujícím smyslu: „Příroda měla být pustošena nejen ve svých látkách, ale ujařmena ve svých silách samých, měla

otrocky sloužit, aby znásobila síly člověka. Tato obrovská a strašlivá myšlenka, tak cizí všem jiným, je stará jako faustovská kultura“ (ibidem, s. 44), kterou podle Spenglera charakterizuje touha po dálkách, pronikání vpřed a vzhůru, touha po nekonečnu, která „zahrnuje nakonec svými formami dopravy a zpravodajství zeměkouli a proměňuje ji silou své praktické energie a nesmírností svých technických postupů“ (ibidem, s. 42). Avšak „k hybriditě Prométheově, který se chápe nebes, aby podřídil božské moci člověku, patří pád. Co má znamenat tento žvást o ‚věčných vymoženostech lidstva‘?“ (ibidem, s. 12), a tak „se pán světa stává otrokem stroje. Ten ho nutí ... jít ve směru jeho dráhy. Poražený vítěz je šíleným společníkem vlečen k smrti. ... K tragice této doby však patří, že odpoutané lidské myšlení již nemůže pochopit své vlastní důsledky“ (ibidem, s. 48 - 49).

Po 77 letech se sice nezdá, že by technologie a věda vyčerpala svou působnost, je však i nadále nutné konstatovat, že „nejhůře jsme technice vydáni, když ji bereme jako něco neutrálního; neboť tato představa, jež je dnes obzvláště oblíbená, nás dělá vůči bytnosti techniky zcela slepými“ (Heidegger, 2004, s. 7). Máme za to, že přístup k technice jako universální, přenosné a objektivní danosti (ve smyslu bezhodnotovosti) je podmíněn typicky evropskou představou transcendentně a universálně platných zákonů, pevného bodu a jistoty v neproměnlivosti, ať již jde o Demokritův atomismus, platónský idealismus, křesťanskou víru v Boha s její eschatologií či osvícenskou ideu všemocnosti rozumu a s ní spojenou ideu pokroku končícího v nekonečnu.

Celosvětové rozšíření moderní strojové techniky v důsledku rozvoje průmyslu má vliv na mnoho stránek každodenního života, stejně jako na samotnou povahu lidské interakce s materiálním prostředím. Když se Martin Heidegger (1889 – 1976) v 50. letech ptá po bytnosti moderní techniky, tedy po tom, co to technika je, dospívá

k tomu, že technika je jedním ze způsobů odkrývání, který něco vynáší ze skrytosti do neskrytosti ve smyslu *aletheia*, a dále k tomu, že toto „odkrývání vládnoucí v moderní technice je vymáhání (*Herausfordern*), které požaduje od přírody, aby dodávala energii, jež jako taková může být těžena a hromaděna do zásoby“ (Heidegger, 2004, s. 14), tedy jako použitelný stav zásob, jímž se v posledku z povahy vlády tohoto vymáhání stává i člověk (ibidem, s. 26). „Toto dobývání“ (ve smyslu vymáhání přírodní energie) „je předem nastaveno na další dobývání, tzn. žene se kupředu za co možná největším užitekem při nejmenších nákladech“ (ibidem, s. 15).

Člověk je tak ve svých aktivitách technologií neustále nucen pokračovat v dobývání přírody ve smyslu použitelného stavu, ke kterému sám přináší. I Jan Patočka (1907 – 1977) si svého času klade otázku, zda je technická civilizace úpadková, a ze své pozice fenomenologie dějin v tomto kontextu poznamenává, že technická civilizace „hlavní problém člověka“ (jak žít lidsky opravdově) „nejen nevyřešila, nýbrž ztížila jeho vyřešení tím, že v konceptu svých možností nemá vztah člověka k sobě, a tím rovněž ke světu v celku a jeho bytostnému tajemství“ (Patočka, 1992, s. 124).

Tím, že se člověk ve vztahu k přírodě spokojuje s pouhým ovládním, se „však zároveň vzdal i sebe sama, svého zvláštního postavení v universu, které spočívá v tom, že jediný z živých tvorů, které známe, se vztahuje k bytí, ba *je tímto vztahem*. Bytí přestalo být problémem, když všechno jsoucno ve své vypočitatelné nesmyslnosti leží nabíledni. Člověk přestal být vztahem k Bytí a stal se silou“ (ibidem, s. 123). Tedy silou mezi ostatními neosobními silami stejného řádu.

V tomto kontextu je pak možné hovořit o ztrátě bytostného a živého vztahu západního člověka k bytí, který je praktickým zbožštěním této síly, „metafyzikou síly, která se tak stává veškerou realitou“, zdaleka nezastupitelný.

Tato skutečnost nás pak přirozeně vede do situace pasivity a převládnutí neutrálního postoje vůči technice a moderním technologiím a spontánně vybízí k nekritickému přijetí určitého technooptimistického paradigmatu. J. Mander, zabývající se vlivem moderních komunikačních technologií na domorodé autochtonní kultury zvláště na americkém severozápadě, tuto problematiku formuluje následovně: „Naše pasivita vůči samopohybu technologií trvá už celá tisíciletí. Někteří vidí její kořeny v zemědělství a chovu dobytka. Jiní v nastolení patriarchy. Další nepochybně oprávněný názor říká, že vědecká revoluce formulovala mechanický pohled na přírodu a člověka, nahradila dosavadní životní způsoby a probudila fascinaci technikou i závislost na ní. Ať už jsou historické kořeny jakékoli, uvízli jsme pevně v soustavě představ, jež nás vedou k pasivitě vůči technice“ (Mander, 2003, s. 43), a proto ani dodnes neexistuje terminologie pro hodnocení technologického vývoje (ibidem, s. 19).

Toto technooptimistické paradigma je pak podle Manderovy interpretace vytvářeno a udržováno korporacemi, jejichž životní ideál představuje svět orientovaný na zboží a jako takový je tento svět materialistický a vůči přírodě nepřátelský (ibidem, s. 102). Představa o dobrodiní moderních technologií spolu s nečinným postojem vůči jejich rozvoji pak vytváří novou strukturu, jednotnou technicko-ekonomickou síť obepínající celou planetu. Mander pro tuto situaci zavádí pojem „samopohyb megatechnologie“ (ibidem, s.61). „Zidealizované výsledky technického pokroku se nám soustavně předkládají na světových veletrzích, ve vizích futuristů a v reklamách za stovky miliard dolarů, což v nás probouzí představu, že žijeme v předvečer technologické utopie nejen zde na Zemi, ale i ve vesmírných městech pod umělou klenbou. Začínáme si spojovat technologický rozvoj s vývojem lidstva jako takového, jako by tyto

dva procesy patřily přirozeně a neoddělitelně k sobě a byly v podstatě totožné“ (Mander, 2003, s. 18).

Jako organická součást tohoto samopohybu megatechnologie se pak ukazuje i soustavná genocida původních národů a jejich kulturních vzorů, které se evolučně utvářely na základě vztahu úcty k jimi obývanému přírodnímu prostředí. V základech samopohybu technologie je možné kromě reziduí ideje pokroku spatřovat podle Mandera i setrvalé působení evolucionistické představy unilineárního kulturního vývoje, jehož nejvyšším projevem je pak civilizovaný člověk západního typu, a tedy názoru, že společnosti původních národů jsou pozůstatky jakési nižší, dávno překonané formy vývojového žebříčku.

Původní společnosti pak „považujeme za bezvýznamné a souhlasíme s nutností je obětovat, pokud stojí v cestě „našemu pokroku“, který přitom není záležitostí o mnoho starší než pár stovek let. Přijmeme-li tento nadřazený postoj, pak se nám likvidace přírody a původních společností může jevit jako přijatelná, dokonce žádoucí, nevyhnutelná a možná i jako „dílo prozřetelnosti“ (ibidem, s. 22), a „jsme tak hluboce přesvědčeni o správnosti západní technologické cesty, že jsme odhodláni ‚vylepšit‘ místní podmínky i přes námitky místních obyvatel.“ (ibidem, s. 229).

Jak jsme již uvedli výše, jedním z milníků v procesu globalizace je uvedení satelitní komunikační sítě, kterou Mander sleduje v kontextu dopadu jejího působení na méně technologicky vyvinuté národy. Z amerického úhlu pohledu konstatuje, že „televize nahradila společenský, kulturní a rodinný život předcházejících generací. Naše společnost je v dějinách první, o níž lze říci, že se její život přestěhoval *dovnitř* médií. ... Satelitního vysílání, popisovaného jako další demokratický průlom ve vývoji technologií, se používá k tomu, aby se obraz amerického tržního způsobu života, amerických hodnot, amerických reklam a americké zkušenosti dostal do hlav všech lidí, ať

už žijí kdekoli. Konečným výsledkem bude celosvětová monokultura“ (ibidem, s. 83 – 84).

„... telekomunikační technologie, zvláště pak televize, může hrát negativní roli při ničení rozmanitosti v *lidské* sféře. Svou schopností přenášet totožné obrazy do mozků milionů lidí může televize usměrnit a sjednotit perspektivy, znalosti, záliby a touhy tak, aby se podobaly zálibám a zájmům lidí, kteří tyto obrazy vytvářejí. V našem světě jsou přenášeny korporacemi, jejichž životní ideál představuje svět orientovaný na zboží; takový svět je materialistický a vůči přírodě nepřátelský. Satelity přenášejí televizní vysílání i do těch částí planety, které byly dosud před podobnými útoky chráněny“ (ibidem, s.102).

Mander následně uvádí poměrně rozsáhlou tabulku rozdílů mezi moderními technologickými společnostmi a nativními národy. Pro přehlednost a ilustraci vybíráme jen některé z nich: Technologické národy produkují nadbytek a uměle vyvolávají potřeby s cílem zvýšit zisk; na přírodu pohlížejí jako na zdroj; člověk je chápán jako „pán tvorstva“ a Země pokládána za „mrtvou“; převládající filosofií je materialismus; jednotlivci získávají většinu poznatků ze sdělovacích prostředků, ze škol a od odborníků mimo rámec své bezprostřední zkušenosti. Původní národy jsou naproti tomu do značné míry „samozásobitelské“; na přírodu pohlíží jako na „bytost“ a považují se za její součást; člověk je považován za jeden z „uzlů sítě života“ a celý svět je viděn jako živý organismus; duchovnost prostupuje všemi úkony každodenního života; jednotlivci získávají poznatky z osobní zkušenosti.



## 1.4 Kulturní diversita v projektech trvale udržitelného rozvoje

Kulturní diversita je ve velké míře zohledňována a reflektována i v projektech trvale udržitelného rozvoje. Koncept trvale udržitelného rozvoje je v první řadě reakcí na v posledních staletích stále se zvyšující rychlost procesů změn ve společnosti na základě rozvoje vědeckého poznání, technologického pokroku a zkvalitnění zdravotní péče, které mají za následek exponenciální nárůst světové populace a stále rostoucí materiální spotřebu hospodářsky vyspělých zemí „Severu“, zatímco velká část zbytku populace žije na hranici chudoby. Bohaté státy rychle odčerpávají přírodní zdroje a produkují obrovské množství odpadů. V chudých oblastech naopak „lidé devastují přírodu ve svém okolí ve snaze zachránit holý život“ (Vavroušek, 1993, s. 91). Oba tyto extrémy jsou tedy ve svých důsledcích nepřátelské vůči životnímu prostředí člověka a to v místním, regionálním i globálním měřítku. Stručně řečeno, je tedy návrhem východiska z probíhající globální ekologické krize.

Od doby vydání zprávy pro Římský klub Meze růstu manželů Meadowsových z roku 1972 spočívá stěžejní zájem koncepce trvale udržitelného rozvoje v možnosti odstranění chudoby a zastavení devastace životního prostředí, v ovlivnění a regulaci vytěžování neobnovitelných přírodních zdrojů, produkce a šíření pro přírodní prostředí škodlivých látek, v posilování možností rozvoje kvality života, ale i v uznání a posilování úlohy domorodých obyvatel a jejich komunit a v implementaci takových způsobů chování člověka v jeho přirozeném prostředí, které jsou slučitelné s dlouhodobě udržitelným rozvojem.

Autoři zprávy Meze růstu vystoupili se zjištěním, ke kterému došli na základě matematického modelu, že hospodářský růst tak, jak probíhal po 70 let 20. století, je dlouhodobě neudržitelný a v žádném případě tedy nemůže pokračovat donekonečna, a to z toho prostého

důvodu, že přírodní zdroje, kapacita ekosystémů a samotný prostor naší planety jsou principiálně omezené. Proto byl vznesen požadavek zastavení hospodářského růstu vůbec. Tento požadavek se ovšem ukázal jako nerealistický a v dlouhodobém horizontu jako neperspektivní především z toho důvodu, že by nulový hospodářský růst znemožnil rozvojem zemím vymanit se z chudoby.

V textu Naše společná budoucnost z roku 1987, jež je výsledkem tříleté práce Světové komise pro životní prostředí a rozvoj pod vedením Gro Harlem Brundtlandové, bylo konstatováno, že k řešení daných problémů a rozporů je zapotřebí nikoli zastavení nýbrž nový typ hospodářského růstu. A tak byl pojmenován jako trvale udržitelný rozvoj s tím, že jde o „takový způsob rozvoje, který uspokojuje potřeby přítomnosti, aniž by oslaboval možnosti budoucích generací naplňovat jejich vlastní potřeby. ... Trvale udržitelný rozvoj lze v podstatě považovat za takový proces změn, při němž čerpání zdrojů, řízení výstavby, orientace rozvoje techniky i institucionální obměna probíhá ve vzájemném souladu a podněcuje současný i budoucí potenciál k uspokojování lidských potřeb a aspirací“ (Brundtlandová, 1991, s. 47 – 49).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Další poněkud obsáhlejší definici uvádí Josef Vavroušek: „Trvale udržitelný rozvoj – nebo snad přesněji způsob života – je zaměřen na hledání harmonie mezi člověkem a přírodou, mezi společností a jejím životním prostředím tak, abychom se co nejvíce přiblížili k ideálům humanismu a úcty k životu a přírodě ve všech jejích formách, a to ve všech časových horizontech. Je to způsob života, který hledá rovnováhu mezi svobodami a právy každého jednotlivce a jeho odpovědnosti vůči jiným lidem i přírodě jako celku, a to včetně odpovědnosti vůči budoucím generacím. Měli bychom přijmout zásadu, že svoboda každého jednotlivce končí nejen tam, kde začíná svoboda druhého, ale také tam, kde dochází k ničení přírody. Žijme

Právě tato definice obsahuje základní motiv udržitelnosti, totiž jeho etický aspekt odpovědnosti vůči budoucnosti, která v „globální vesnici“ přesahuje hranice útvarů národních států a je tedy společná. Otázka implementace principů trvale udržitelného rozvoje do hospodářské, ekonomické a politické praxe je pak obsažena v dokumentu Agenda 21, která byla přijata v roce 1992 na konferenci OSN v Riu de Janeiru.

Konference v Riu se shodla na tom, že je potřeba změnit ty vzory chování (zvláště výroby a spotřeby), které nejsou dlouhodobě udržitelné a které jsou příčinou hrozící či již probíhající ekologické krize. To zásadním způsobem souvisí se změnou hodnotového rámce společnosti. A jakou že roli v této souvislosti hraje kulturní diversita?

V rámci těchto projektů se opakovaně zdůrazňuje, že neexistuje pouze jeden universální způsob rozumění světu a s ním související řešení vztahu člověka k jeho životnímu prostředí. Je naopak akcentována skutečnost, že „každý ze sociokulturních systémů, které se vyvíjely evolučně a bez násilných vnějších zásahů, má ... utvořenou svou originální kulturní konstrukci reality, ve které jsou obsaženy zkušenosti, jejichž ztráta může mít důsledky srovnatelné s porušením řetězce ekologických souvislostí, k němuž dochází při vyhynutí každého jednotlivého rostlinného či živočišného druhu“ (Ortová, 1996, s. 21).

V preambuli Agendy 21 je to formulováno následovně: „Domorodé obyvatelstvo a jeho společenství a další místní společenství hrají díky svým znalostem a tradičním zvyklostem důležitou roli v ochraně a rozvoji životního prostředí. Státy by měly uznávat a podporovat jejich identitu, kulturu a zájmy a tak jim

---

tak, abychom při uspokojování svých potřeb neomezovali práva těch co přijdou po nás“ (Vavroušek, 1993, s. 93).

umožnit zapojení do úsilí o dosažení trvale udržitelného rozvoje“ (Agenda 21, Kapitola 23 Preambule, Zásada 22).

Ve Zprávě pracovní skupiny pro koncepční rámec Ekosystémového hodnocení milénia se například zcela explicitně proklamuje, že „ cílem MA je využívat jak formálních vědeckých informací, tak tradičních a místních znalostí. Tradiční komunity přechovávají a zdokonalují systémy vědomostí, které jsou hodnotné přímo pro ně samotné, ale které jsou velice významné také pro hodnocení, prováděné v regionálním nebo globálním měřítku. Takové informace jsou vědcům často neznámé a přitom mohou jinak vyjadřovat obecné vztahy mezi lidskou společností a přírodou, a popisovat udržitelné způsoby hospodaření s přírodními zdroji v konkrétních případech“ (MA, 2003, s. 28).

Tím, že projekt trvalé udržitelnosti podporuje či dokonce postuluje nutnost zapojení lokálních kultur do rozhodovacích procesů na lokální úrovni, se zároveň snaží vytvořit podmínky pro rozvoj a svobodné sebeuskutečnění kulturních specifik. Nesnaží se tedy o plošné a universální řešení, navrhuje pouze obecný rámec, ve kterém platí „jednota obecných pravidel a principů trvalé udržitelnosti v nejvyšší různosti místních a krajových aplikací podle přírodních (půdních, stanovištních, klimatických ...) i kulturních a historických podmínek, hodnot, paměti a tradic“ (Vavroušek, 1993).

V této souvislosti pak můžeme konstatovat, že trvale udržitelný rozvoj je strategií a konceptem nadkulturním. Opakovaně též zdůrazňuje, že kulturní diversita je pro udržení dynamické rovnováhy a stability lidských společenství neméně významná než diversita biologická pro zachování ekosystémů.

Důkazy o nežádoucích dopadech antropogenní činnosti na ekologické systémy budí v posledních desetiletích stále větší obavy. Vztah k přírodě, resp. naše vnímání tohoto vztahu se tak v současnosti

stává jednou z nejaktuálnějších otázek. Příroda je vzhledem k lidské existenci kondicionální, je podmínkou naší existence. Příroda podmiňuje lidské bytí a tudíž i všechno to, co lidé vytvořili.

Autoři, zabývající se tímto vztahem v souvislosti s probíhající ekologickou krizí, zauímají různá stanoviska v otázce příčin a kořenů této krize. Někteří spatřují příčinu již v samotném způsobu existence člověka, když jej pokládají za již od počátku za v rámci přírody heterogenní prvek. Jiní kladou počátky našeho odcizení přírodě do souvislosti s monoteistickou, zvláště křesťansko-judaistickou náboženskou tradicí, jejíž eschatologie posouvá těžiště odpovědnosti z „tohoto světa“ na „onen svět“ (k poslednímu soudu). Další pak spatřují kořeny krize u presokratiků i vrcholných filosofů v antickém Řecku, kde došlo k tzv. „logizaci mýtu“.<sup>5</sup>

Všichni autoři se však shodují v tom, že ekologická krize v pravém smyslu slova má své počátky v novověku, který přinesl mechanistický pohled na svět, v jehož působení žijeme dodnes. A mechanistický pohled na svět, jak známo, v sobě implicitně nese přesvědčení, že vykořisťování přírody a vláda nad ní jsou správné nebo přinejmenším neproblematické. Průmyslová revoluce ve spojení s institucionalizovanou parcializací poznání a s vírou v pokrok vědeckého poznání, které podává jediný pravdivý obraz světa na

---

<sup>5</sup> A tato logizace měla v našem vztahu k přírodě za následek: „Naučiv se v rané antice a skrze ‚první filosofy‘ tomu v jejich převratu tehdy vůbec nejúžasnějšímu a nejdalekosáhlejšímu, totiž že může svůj základní zřetel odvrátit od vágních bájí k oblasti ‚techné‘, tj. k rozumem řízenému zpracování přírodního materiálu, vrhl se tím směrem tak prudce a s koncentrovaností tak jednostrannou, že tím spíše přeměnil svou domovskou planetu v jakousi zásobárnu materiálu, který má cenu jen pragmaticky využít, ale sám o sobě je jen zanedbatelnou sutí“ (Machovec, 1998, s. 72).

základě schopnosti apodiktické evidence svými matematicko-přírodovědeckými metodami, jsou tak určitým vrcholem a představují maximalizaci odcizení, odtrženosti a sebevědomé nezávislosti člověka a jeho kultury na přírodě a jejích procesech.

Spolu s uznáním, že již nestačí řešit problémy životního prostředí pouze na lokální úrovni, nýbrž že je nutné zaměřit se na charakter našich interakcí s přírodou jako celkem, se tak jako klíčové ukazuje právě naše vlastní vnímání tohoto vztahu. „‘Vidění světa‘ je vždy závislé na typu kultury a skutečnost, že euroamerická civilizace ‚vidí svět‘ jako zdroj uspokojování požitků, ještě neznámá, že je to pohled charakteristický pro všechny v historii vzniklé kultury“ (Ortová, 1997, s. 11). Na rozdíl od řady domorodých, s místem spjatých kultur nepokládá naše civilizace přírodu a zemi za oduševnělou, živou matrici, spojenou vzájemnými zpětnými vazbami, ale za soubor determinovaných procesů, které popisuje čistě mechanomorfními pojmy. „O přírodě kolem nás hovoříme jako o téměř náhodném zřetězení pasivních věcí, nikoli jako o společenství živých subjektů, ale jako o seskupení objektů a automatických procesů, které postrádají jakoukoli niternost, které jsou prosty jakékoli spontaneity i schopnosti aktivního působení – pokládáme ji jednoduše za pouhou železnou zásobárnu zdrojů, která čeká na to, až ji zrekvírujeme“ (Abram, 2008, s. 17).

V tzv. vyspělém světě je rozšířené identifikovat a měřit kvalitu a úroveň života skrze spotřebu materiálních statků. V projektech trvalé udržitelnosti je naopak zdůrazňováno, že rozvoj nemusí vždy znamenat pouze zvyšování materiální úrovně. Daleko spíše je vhodné za kritérium rozvoje pokládat ty podmínky, za nichž jsou jednotliví lidé i celé společnosti schopny rozvíjet svůj duševní a fyzický potenciál na základě vztahu zodpovědnosti vůči tvorbě svého obyvatelného prostoru, tedy prostoru, který nese nejen význam

použitelného stavu zásob, nýbrž plní i funkci estetickou a duchovně orientační.

S tím souvisí i způsob, jakým oceňujeme hodnotu ekosystémů. V zásadě se dají rozlišit dvě paradigmatu hodnot. První z nich je tzv. utilitární (antropologické) paradigma, které v ekosystému vidí zdroj možností uspokojování potřeb člověka. Jiné paradigma hodnot, označované jako neutilitární, je charakteristické tím, že za hodnotné nepokládá pouze užitkové, ale uznává vnitřní hodnoty, „hodnoty o sobě“, a může spatřovat hodnotu i v neužitečném.<sup>6</sup>

„Dnes je příroda sama ohroženým druhem. Má-li přežít, a má-li přežít člověk s ní, pak je životně důležité, abychom etické ohledy rozšířili na všechno bytí. Již nestačí úcta k člověku. Je třeba úcty k životu a ke všemu bytí“ (Kohák, 1993 s. 42). Nicméně je nutné vycházet z přesvědčení, že toto bytí je artikulováno člověkem, resp. že člověk je jediné jsoucnu, u kterého je možno dotazovat se po jeho bytí a tak klást otázku po smyslu bytí vůbec.

Člověk je však abstraktum par excellence, neexistuje žádný obecný člověk (jak upozorňuje např. Ortega y Gasset, 1993, s. 103 – 104 či Spengler, 1997, s. 13), existují pouze konkrétní lidé ve „své“ biologické a sociokulturní podmíněnosti a ve své svobodné do budoucnosti zaměřené intencionalitě. Proto tedy volbu úhlu pohledu na kulturní diversitu a pluralitu světa chápeme jako poplatnou snaze přijetí odpovědnosti a úcty za bytí v celku, jehož jsme vztažnou součástí, tedy jako snahu o rozvíjení vize trvale udržitelného způsobu života.

---

<sup>6</sup> Tak například v taoismu se setkáváme s argumentací ve prospěch křivého pro výrobní účely nepoužitelného stromu, který jako takový nebude podřát a může tak uskutečnit svou „hodnotu o sobě“.

## 1.5 Kulturní diversita v koncepci interkulturní filosofie

Vzhledem k tomu, že předmětem našeho zájmu bude v druhé části práce jeden filosoficko náboženský systém, dovolme si v krátkosti představit aktuální filosofický směr, který sám sebe označuje a obohacuje přívlastkem „interkulturní“.

Hned na začátku této kapitoly je ovšem třeba vyjasnit, že tato práce není příspěvkem k interkulturní filosofii! Chceme zde o ní pouze polepšovat a podat o ní zprávu jako o velice zajímavém projektu či koncepci. Tato zajímavost pro nás, pro kulturology, spočívá v tom, že interkulturní filosofie je současný, zatím do akademickým struktur ne zcela etablovaný filosofický směr, který reflektuje a uznává rozmanitost kultur. Interkulturní filosofie je projektem, který teprve čeká na své zhodnocení, je pro nás ovšem do nejvyšší možné míry zajímavý svou snahou zapojit jednotlivé filosofické tradice do vzájemného dialogu a to při zachování jejich původních specifik.

Směr interkulturní filosofie, systematicky rozpracovávaný od konce 80. let minulého století, je nám znám především z německé jazykové oblasti (ve skutečnosti má ovšem daleko širší členskou základnu, která zahrnuje filosofy různých národností, činných v různých zemích světa). Ve svém založení představuje interkulturní filosofie určitou kritickou reakci na jednostrannost traktování dějin filosofie jako dějin západní filosofie, které má za následek vyloučení zbytku světa z možnosti podílet se na zodpovídání základních filosofických otázek.

Jakým způsobem vůbec interkulturní filosofie používá termín kultura? V nejobecnějším smyslu je zde termín kultura definován „standardně“ jako ten, který „... označuje ony zvláštnosti podob a forem, skrze které jsou rozpoznatelné a popsitelné projevy rozdílných lidských společenství v prostoru a čase v jejich současných typických



formách. V tomto smyslu tedy mluvíme o „čínské“ či o „západní“ kultuře“ (Wimmer, 2004, s. 45). Jiná kontextuální definice zase říká, že „přes svou občas nepřehlédnutelnou mnohovýznamovost ručí pojem kultura jak za teoretický tak i praktický orientační rámec. Ke kultuře bytostně náleží podoba určitého dlouhodobého životního stylu, který je určující pro to, jakým způsobem se člověk vypořádává s přírodou a s jinými kulturami“ (Mall, 2000).

Při tomto úhlu pohledu je nutné vyjít z otázky, co vůbec je filosofie. Tak např. podle Franze Wimmera, vídeňského „interkulturního“ filosofa, není důvod nepředpokládat, že každá lidská společnost rozvíjí vlastní formu filosofování v tom smyslu, že poskytuje vysvětlení vzniku světa a jeho struktury, pokouší se o vyložení podstaty člověka či usiluje o určení správných a špatných forem chování.

Franz Wimmer tedy pokládá za vhodné vymezovat filosofii na základě jejích témat či oblastí, které se i tradičně rozlišují v zásadě tři, totiž: ontologie, etika a teorie poznání (Wimmer, 2004, s.7). Jde zde tedy dle našeho názoru o to uchopit filosofii jako kulturní fenomén, konkrétně jako oblast universálně lidského dotazování po tom, jaká je základní struktura skutečnosti, po poznatelnosti skutečnosti a po zdůvodnitelnosti hodnot a norem. Tedy otázky, které jsou v různých kulturách kladeny a zodpovídány různě, ovšem na elementárně společném, bytostně filosofickém základě. Je tedy, souhrnně řečeno, nutné problematizovat kulturní podmíněnost filosofie.

Z toho tedy plyne výzva pro interkulturní filosofii, která spočívá ve způsobu, jakým jsou traktovány dějiny filosofie. Obligátně se totiž za místo zrodu filosofie pokládá antické Řecko a většina textů zabývajících se dějinami filosofie tak byla pojednána z ryze západní, eurocentrické perspektivy.

To znamená, že západní (euro-) filosofie byla ztotožněna z filosofii vůbec. Explicitní vyloučení neevropské filosofie nacházíme např. v Hegelově, Husserlově, Heideggerově<sup>7</sup> a Patočkově pojetí dějin filosofie.<sup>8</sup>

Interkulturní filosofie zdůrazňuje, že dnes je aktuální naopak potřeba ptát se, zda se filosofie nevyvinula také v jiných kulturních oblastech. „Je bytostným předpokladem interkulturní filosofie, že bude moci na základě vybíraných příkladů doložit, že filosofie měla svůj vlastní původ také v kulturních oblastech Indie a Číny, a to ve stejném čase jako řecká filosofie, tedy v době cca 800 – 200 př. n. l.“ (Amerrbauer, 2000, s. 4).

Dále se interkulturní filosofie snaží vyhnout určitým úskalím metod komparativní filosofie, a tak na místo srovnávání (pro které neexistují obecně platné a uznávané standardy, což může logicky vést v upřednostnění úhlu pohledu jedné filosofické tradice) zavádí pro sebe jako nejadekvátnější metodu dialog, resp. polylog různých

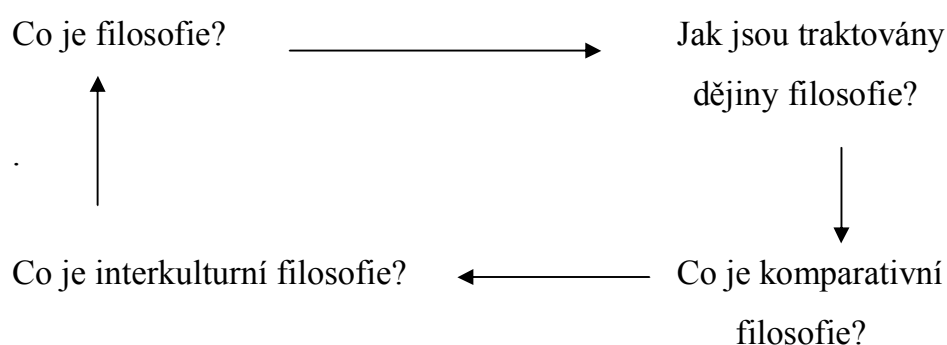
---

<sup>7</sup> I když ten se právě s čínským ontologickým principem Tao ve své „poobratové“ fázi filosofování poměrně hojně zabýval. Dalo by se snad i říci, že byl čínskou a zvláště taoistickou ontologií inspirován. Přesto však, i když měl Lao-c' opakovaně číst, za *filosofický* text jej nikdy nepokládal (Mall, 2000). K paralelám Heideggerovy filosofie a taoismu viz Hempel, 2001; Pöggeler, 1992 či Chung, 2006.

<sup>8</sup> Zde se nám ovšem vnucuje názor, zda toto vyloučení u těchto autorů nebylo a není zapříčiňováno hloubkou obeznámeností s problémem vzniku filosofie v antickém Řecku; tedy zda právě tato hluboká znalost jednoho kulturního okruhu, nevedla k uznání a svým způsobem k přecenění pouze určitého specifického způsobu filosofování a tak k vytvoření modelu filosofování vůbec.

myšlenkových tradic. V kontextu polylogu jsou tak dějiny filosofie popisovány nikoli pouze z jedné perspektivy, ale z mnoha a dokonce i v mnoha jazycích, tedy s tím přesvědčením, že neexistuje jedna universální řeč filosofie. Polylog různých tradic myšlení tak vlastně nemá vést pouze k sebeporozumění, nýbrž k novému dorozumění mezi dnešními lidmi rozdílných kulturních tradic.

Schematicky lze projekt interkulturní filosofie zobrazit následovně „cyklicky“:



(Diagram je převzat z Amerbauer, 2000, s. 30).

Zodpovídání otázky, co filosofie je, je předpokladem filosofie, určuje možnost či nemožnost vtažení různých kulturně diferencovaných filosofických pozic do vzájemného dialogu, a to jako pozic rovnocenných. Kritika způsobu traktování dějin filosofie z výhradně západního úhlu pohledu vychází z předpokladu nadřazenosti evropského způsobu myšlení a je tak poplatná eurocentrické optice, kterou je třeba překonat.

Za hlavní metodický nedostatek komparativní filosofie je pokládána absence transkulturního „měřítka“ při srovnávání různých filosofických tradic a jejich specifických obsahů v rámci ontologie, etiky a epistemologie. Tento nedostatek se interkulturní filosofie snaží překonat tím, že zavádí jako situaci nejvíce adekvátní metodu

polylogu<sup>9</sup>, kterážto dle našeho mínění naplňuje požadavek rovnocennosti kulturních tradic. A konečně - z takto vedeného polylogu je pak možné kdykoli se opět ptát - co je to filosofie?

Mezi interkulturními filosofy neexistuje jednota v tom, zda má být interkulturní filosofie částí filosofie, či určitou speciální částí filosofie kultury, nebo zda se má jednat o úplně nový způsob filosofování. Interkulturní filosofie tak dnes představuje hlavně určitou výzvu současnému světovému dění. Je ovšem zároveň v zájmu interkulturně filosofujících, aby byly samotné problémy interkulturní filosofie chápány jako filosofické.

„Interkulturní filosofie je spíše název pro určitý filosofický postoj, pro určité filosofické přesvědčení, že žádné z filosofických tradic nepřísluší být pokládána za filosofia perennis. ... Jinými slovy jde vlastně o interkulturně orientovanou historii filosofie. ... K pojmu interkulturní filosofie bytostně patří, že zahrnuje více filosofii, jako např. čínskou, indickou nebo evropskou jako odlišné filosofie, které však od sebe nejsou jako filosofie (co dělá filosofii filosofii) radikálně odlišné“ (Mall, 1995, s. 7n.).

Dále je v této koncepci jako reakce na „postmoderní“ podmínky světového dění zdůrazňováno, že „poměr mezi rozdílnými kulturami by již neměl být popisován ve světle osvícenské ideje evolucionistické vývojové logiky, nýbrž v závislosti na uznání vedle

---

<sup>9</sup> To, že se interkulturní filosofie metodologicky uskutečňuje dialogickou formou, má celou řadu implikací. Rozhodující jsou přitom podle Kimmerleho rovnocennost partnerů v tomto dialogu, otevřenost výsledků a předpoklad, že „mi má / může partner v dialogu říci něco, co bych si sám (z důvodu mého podílu na obecně lidském rozumu) říci nemohl“ (Kimmerle, 2002, s. 12).

sebe existujících výkladových systémů, kde si žádná filosofie nemůže nárokovat privilegovaný status“ (Kimmerle, 2002, s.13).

V rámci interkulturní hermeneutiky je zdůrazňována nutnost vyhnout se extrémním pozicím v rozumění, totiž předpokládat na jedné straně absolutní diferenci, která by interkulturní dialog zbavovala jeho věcné podstaty; či na druhé straně představa identity filosofických obsahů, která by vedla k zahrnutí všech pod jednu filosofickou tradici.

Taková filosofie je ovšem zároveň požadavkem na interkulturní transformaci každé filosofie a to proto, aby se dalo lépe odpovídat na výzvy dnešního globalizovaného světa, který často netoleruje kulturní rozdíly a samostatné alternativní plány, a přispět tak k ustanovení interkulturně transformovaného světa a tím též ovlivňovat historickou současnost.

Někteří autoři jako např. Heinz Kimmerle zdůrazňují společenskou důležitost interkulturní filosofie: „Nejde pouze o to, aby byla uznána interkulturní filosofie jako větší či menší speciální disciplína filosofie. Filosofický přínos k novému určení poměru kultur k sobě navzájem rozhoduje o statutu dnešní filosofie. Neboť právě nutnost takového přínosu se týká jednoho ze základních problémů naší doby, na jehož řešení bytostně závisí možnost lidského a člověku důstojného života. Proto má být dnes filosofie interkulturní, nebo nebude nic jiného než akademická záležitost bez společenské relevance“ (Kimmerle, 2002, s. 13).

Další z autorů vidí velkou šanci pro plodný interkulturní dialog a tím také pro interkulturní filosofii v tom, že všechny kultury vstoupí samy se sebou do konfliktu a tím se stanou sebereflektivní. Pouze na tomto základě může započít plodný aktuální interkulturní rozhovor: ovšem spíše než od kultury ke kultuře mezi kulturními segmenty napříč světem. Interkulturní filosofie se může stát prostředkem kritiky předsudků euroamerické civilizace, kritikou globální kultury a

kritikou „všech základů moci, násilí a samolibosti“ (Wimmer, 2004, s. 22).

Cílem takto koncipované interkulturní filosofie je pak i možnost dokázat, že se mohou západní filosofie od jiných filosofických tradic mnohé učit. V zakládajících pracích interkulturní filosofie se jako předměty jejího zájmu více méně shodně uvádějí následující kulturní okruhy a z nich vzcházející způsoby filosofování: západní filosofie, čínská filosofie, indická filosofie, filosofie islámu, africká filosofie, latinskoamerická filosofie a ostatní převážně ústně předávané filosofie.

Souhrnně řečeno je pak interkulturní filosofie pokusem o to, aby se prokázala homogenost duchovních modelů v souvislosti z různorodostí kulturních systémů a bylo nalezeno to podstatné, co jednotlivé ontologické modely spojuje a dává jim takové filosofické vyznění, které přesahuje rámec jednotlivých kulturních determinací, tj. ať vznikly v jakýchkoli kulturách jejich filosofické a etické vyznění je velmi příbuzné a vychází z výsostného filosofického rámce. To je předpokladem vzájemného porozumění různých kulturních tradic. Interkulturní filosofie ovšem na druhé straně zároveň zdůrazňuje nutnost zachování kulturních specifik.

Jedná se tedy o snahu objasnit relevanci různých kulturních tradic pro současnost a budoucnost, nalézt takové kategorie a pojmy (a etablovat je v různých jazycích), které by byly schopny otázkám života lépe porozumět (podle Wimmera by se tak jednalo o pokračování osvícenského programu jinými prostředky - nejenom „vědou bez předpokladů“, ale i polylogem filosofických tradic) (Wimmer, 2004, s. 49).

Z našeho úhlu pohledu je pak projekt interkulturní filosofie inspirativní především v tom, že se vědomě snaží překonat tradiční západní etnocentrismus a implementovat tak do katedrální filosofie

tento širší přístup, aby tak reagoval na požadavky postmoderní či „transmoderní“ situace.

Z hlediska vlastní situovanosti, tedy vlastní kulturně dějinné podmíněnosti, se nám svět jakékoli cizí kultury „dává“ v první řadě jako jinakost. Jakého řádu je ovšem taková jinakost a kdy jsou dvě kultury vůči sobě navzájem zcela odlišné? Můžeme říci, že kultury jsou odlišné pouze do té míry, do jaké jsou kulturami, tedy pouze v rámci svého druhu (jako kultury), a že přes veškerou jinakost je právě proto možné předpokládat určitou platformu, na jejímž základě je možné vzájemné (po)rozumění kultur.

Jinakost můžeme obecně pokládat za základní danost, se kterou se konfrontujeme jak při setkání s druhými v rámci vlastní kultury a to prakticky každodenně, tak i ve vzájemném vztahu kultur. A tato konfrontace je vždy provázena určitým rozuměním. Kulturní diversity a pluralita světů tak zakládá fenomén „jinakosti“, který je bytostně provázen interpretačním aktem.

Díváme-li se na „jinakost“ z kulturologického hlediska (tedy že se ve vzájemném vztahu jinakosti nacházejí kultury) je v posledku nemožné stanovit referenční interpretační rámec, který by mohl aspirovat na universální platnost. V tomto smyslu je možné hovořit maximálně o určitém interkulturním poli, přičemž je nutné mít na paměti, že rozumění v interkulturním kontextu nabývá ještě i jiných forem, než je tomu při procesu rozumění v intrakulturním kontextu. A nutno podotknout, že s rostoucí mírou společenské mobility se intenzita „vlivu“ interkulturního pole zvětšuje i z hlediska každodennosti.

Ale jak píše současný český filosof Zdeněk Kratochvíl: „Že je to vůbec možné, je zázrak lidství – schopnost sdílet jiný než vlastní svět. Takové sdílení je ovšem obtížné a nesamozřejmé, ale teprve podstoupením úkolu sdílet svět lidí jiných povah nebo dokonce jiných

kultur uskutečňují své lidství. Podstoupením tohoto úkolu se totiž stávám poutníkem mezi různými uspořádáními zkušenosti, zakouším pluralitu bytí veškerenstva“ (Kratochvíl, 1995, s. 172).

V poslední době se vzájemné rozumění kultur stává tématem i pro teorii literatury a to konkrétně ve smyslu vzájemné přeložitelnosti kultur. Tak například čelní představitel kostnické školy recepční estetiky Wolfgang Iser (1926) hojně pracuje s pojmem kultury a v rámci teorie literatury zavádí nutnost vytvoření interkulturního diskursu. „Předobrazem interkulturního diskursu ... je literatura a v tomto smyslu je teorie literatury na cestě k vědě o kultuře, která bude mít v důsledku interdisciplinární charakter. Bude schopna dát k dispozici struktury a funkce přeložitelnosti, a to není málo již proto, že věda o kultuře ozřejmí interkulturní poměry teprve poté, co získá dostačující představy o vzájemné jinakosti kultur“ (Iser, 2004, s. 32).

Složitost hermeneutické situace při uchopení časoprostorově vzdálené a v pravém slova smyslu cizí myšlenkové filosoficko náboženské tradice je dána hned několika základními skutečnostmi. Jazykovou bariérou a s ní spojeným překladovým úkonem, jehož výkon již nutně přenášené obsahy a významy deformuje, samotné pochopení a rozumění těmto obsahům a významům, jejichž smysl je možné správně interpretovat pouze v jejich vlastním kontextu (tedy nikoli pouhým převodem a komparací vzhledem ke kontextu dějinného pochopení vlastní myšlenkové tradice), ale právě i reflexí vlastní kulturně dějinné situovanosti, pouze v jejímž rámci je možné klást smysluplné otázky, na které jsou naše interpretace smysluplnými odpověďmi. Proto pokládáme za nezbytné pokusit se v další kapitole našeho textu o odkrytí některých základních úskalí, která jsou imanentní procesu rozumění.



## 2. Hermeneutika jako možné východisko při kontaktu s kulturně jiným

### 2.1 „Dvojitá“ hermeneutika

Kulturologické zpracování tématu kulturní diversity by bylo jen neúplným torzem sotva odkazujícím k ideálně možné plnosti svého reálného tvaru, pokud bychom se jej nepokusili uchopit a tematizovat i z hermeneutické perspektivy, resp. v souvislosti s hermeneutikou jako teorií porozumění.

Použití-dosah a samotný obsah toho, co je dnes předmětem hermeneutiky zdá se být velmi dobrým vodítkem pro zodpovídání takových otázek jako např.: S jakým předporozuměním vstupujeme do dialogu s kulturně cizí myšlenkovou tradicí, jaké jsou předpoklady a možnosti rozumění v rámci interkulturního dialogu (ať již jde o psaný text či druhého člověka), čím je rozumění v tomto kontextu umožněno a zprostředkováváno či naopak narušováno, apod.?

Naše osobní zkušenost s jakýmkoli cizím filosofickým systémem, který přináleží ke zcela odlišnému kulturnímu kontextu jiného prostoru a času, je poznamenána či, radikálněji vyjádřeno, založena na četbě textu, který se nám dnes nemůže nabízet v jiné podobě než v podobě překladu, a na četbě textů, které jsou interpretacemi a komentáři překladů tohoto textu. Tato několikanásobná zprostředkovanost nijak neruší míru autenticity naší zkušenosti, bylo by však nezodpovědné se domnívat, že zakoušené je identické s původně myšleným, a je naopak vhodné mít neustále na zřeteli, že „výklad textu je otázkou aktuální, otázkou, která se týká celé interpretovy existence. Již to, že určitý text čteme a nasloucháme mu, je spojeno s nepřímou výzvou k tomu, abychom se k jeho výročkům i k celému jeho odlišnému světu vyjádřili a reagovali na něj.

„Cizí“ Já, které k nám mluví z textu, rozšiřuje náš obzor a stává se naším protějškem“ (Pokorný, 2006. s. 23).

Vzhledem k okolnosti, že dominantním prostředkem setkávání se s cizími myšlenkovými tradicemi je četba a interpretace textu, dovolme si nejprve (než přejdeme v další části textu ke zpracování jednoho z cizích myšlenkových proudů – totiž taoismu – a pokusíme se zodpovědět si na otázku, co taoismus je a co dnes pro nás představuje či by představovat mohl) uvést v této souvislosti některé vybrané myšlenky filosofů hermeneutiky tak, jak se vyvinuly v kontextu naší evropské tradice a její systematizace interpretace.

Hermeneutika jako teorie výkladu sahá svými kořeny k antické tradici řecké filosofie. Etymologie slova hermeneutika (z řeckého herméneúo: oznamovat, vykládat, překládat) odkazuje k starořeckému křídlonohému poslu bohů; k Hermovi, který je zprostředkovatelem vůle bohů k lidem, průvodcem zemřelých do království Hádova, ochráncem horizontů a hranic všeho druhu a pomocníkem lidí při jejich překračování. Asi nejznámější příklad užití interpretace ve snaze poznání vůle bohů nalzáme v Apollónově věštírně v Delfách. Pýthie se zde nachází ve stavu, který jí umožňuje přímou komunikaci s bohem, a věštbu přitom pronáší neartikulovanými zvuky. Překlad a následnou interpretaci původního znění věštby pak mají na starost specializovaní tlumočníci, teologové.

Jean Greisch (1942), lucemburský fenomenolog a hermeneutik, uvádí kromě tohoto k hermovskému mýtu odkazujícímu zdroji hermeneutického myšlení ještě další tři ohniska či „scény“, na nichž se konstituuje hermeneutická problematika, a to: vznik Alexandrijské knihovny, v němž se zformovala většina pozdějších výkladových textových praktik; Platónův dialog *Ión*, který obsahuje kritiku rapsóda jako interpreta druhého řádu a jeho interpretační činnosti, jejíž kognitivní hodnota se rovná nule a konečně Aristotelův spis *Peri hermeneneias*, v němž se již „nejedná ... o více či méně virtuózní

subjektivní užívání mluvy tím či oním interpretem (rapsódem, věštcem atd.), nýbrž o skutečnost, že místem interpretace je především řeč sama“ (Greisch, 1995, s. 6 – 7).

Od latinském středověku do 18. století se hermeneutika užívá v oblasti teologie jako učení o správném výkladu či interpretaci tradovaných textů, tedy zvláště o exegezi Starého a Nového zákona, přičemž k diskuzi otevírá například problém, do jaké míry je biblickému textu nutno rozumět doslovně. Paralelně s teologickou exegezi sakrálních textů (hermeneutica sacra) se na poli interpretace rozvíjela ještě filologie klasických textů řecko-latinského starověku, ovšem za použití jiného způsobu interpretační práce.

Do obecnější roviny na „učení o umění rozumění“ psanému či mluvenému slovu rozšiřuje hermeneutiku Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834). Schleiermacherovo dílo je charakteristické snahou vytvořit a formulovat universálně platná pravidla rozumění (na místo partikulárních pravidel exegeze a filologie), aniž by se z rámce interpretačního aktu ztrácel ohled na živoucí vztah s tvůrčím procesem. Jeho snahou bylo vybudování určité technologie (*Kunstlehre*) dosažení subjektivity autora textu, na místo čistě gramatické interpretace, která se zabývá rysy promluvy a jazyka, společného jedné kultuře, ovšem bez vazby na autora. Jednotlivý text by pak měl být osvětlen z celku významové souvislosti, totiž ve vzájemném doplňování divinatorického (uhadovacího), do autora se vciťujícího rozumění a rozumění komparativního (srovnávacího), které zachycuje individualitu na základě rozdílu vůči jiné individualitě a vůči nám samým.

Další z představitelů či přinejmenším předchůdců hermeneutické filosofie Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) je v námi sledovaném kontextu důležitý tím, že zdůraznil charakter lidských výtvorů jako produktů historické souvislosti, která se má tak sama stát předmětem naší interpretace. Jeho snahou bylo obdařit vědy o duchu takovou

metodologií, která by si zasloužila stejný respekt jako metodologie přírodních věd. Do ostrého protikladu k vysvětlování (Erklären) přírody, kde se zkoumané fenomény od člověka liší, takže nám uniká jejich fundamentální věcnost, pak postavil princip porozumění (Verstehen) duchu, jehož předpokladem je původní schopnost přenést se do psychického života druhého člověka. Základním kamenem všech kulturních systémů, filosofii, náboženství apod. je zde individuum, jednající v rámci společnosti a dějin. Rozumění druhému je pak možné na základě toho, že lidský život a jeho činnost se zvnějšňují v určitých stabilních konfiguracích, strukturovaných celcích, které může člověk dešifrovat a také jim může porozumět (viz Ricoeur, 2004, s. 6 - 14; Grondin, s. 93nn, 112nn).

Obecně je tedy možné konstatovat, že hermeneutický úkol vyvstává všude tam, kde naše rozumění naráží na svou vlastní nesamozřejmost, či jak to formuluje Gadamer: „Námahu rozumění podstupujeme všude tam, kde selhává bezprostřední rozumění, případně kde musíme počítat s možností neporozumění“ (Gadamer, 2010, s. 165). Dnes je však možné a v zásadě i metodologicky nutné rozlišit dva základní významy, které se pod termínem hermeneutika „skrývají“ a které je možné chápat jako reakce a způsoby vypořádávání se z touto nesamozřejmostí. Na jedné straně jde o metodu či techniku výkladu představující určitý soubor pravidel, který je třeba respektovat, aby byl náš výklad správný a platný, na straně druhé o filosofický myšlenkový směr, který se zamýšlí nad tím, co rozumění vůbec je a jaký je jeho vztah k lidské existenci (k tomuto rozlišení cf. Čapek, 2005, s. 307; Brugger, 1994, s. 158; Ineichen, 1991, s. 22; Greisch, 1992, s. 7; Pöggeler, 1972, s. 10) či jak to původně formuluje Martin Heidegger: „Interpretujeme-li rozumění jako fundamentální existenciál, pak tím naznačujeme, že tento fenomén chápeme jako jeden ze základních modů *bytí* pobytu. Naproti tomu ‚rozumění‘ ve smyslu *jednoho* z různých jiných možných druhů

poznání, např. ‚vysvětlování‘, musí být (stejně jako toto) interpretováno jako existenciální derivát primárního rozumění, jímž je spolukonstituováno bytí našeho ‚tu‘ vůbec“ (Heidegger, 1996, s. 170) a „v této hermeneutice ... má tedy kořeny to, co může být nazváno hermeneutikou jen odvozeně: metodologie historických duchověd“ (ibidem, s. 54).

V následující kapitole bude tedy naší snahou nejprve vyjít z existenciální analytiky pobytu (hermeneutiky fakticity), která je ve výše zmíněném smyslu podkladem pro jakoukoli další hermeneutiku, abychom pak dále rozpracovali problematiku příslušnosti k tradici jako nezbytné podmínky našeho rozumění a pokusili se tak i určit základní povahu hermeneutické zkušenosti a její možné modalities v reakcích na kontakt s kulturně cizím.

## 2.2 Hermeneutika fakticity

Hermeneutika fakticity je termín charakterizující myšlení Martina Heideggera (1889 – 1976) v počátcích 20. let minulého století, kdy se jako student teologie nejprve setkává s církevním dogmatickým výkladem Aristotela, od něhož se chce později, když se již plně věnuje filosofii, emancipovat (viz Gadamer, 1996, s. 4) a kdy zároveň s touto emancipací brilantním způsobem překonává novověkou karteziánskou metafyziku subjektu (viz Zátka, 1996). Jeho úsilí dospět pomocí hermeneutické fenomenologie k radikálně novému způsobu výkladu základních ontologických struktur bytí člověka a bytí vůbec je i dnes stále aktuální a zůstává předmětem nesčetných rozborů a interpretací.

Východiskem Heideggerovy analýzy základních ontologických struktur lidské existence se podobně jako u Dyltheye stal lidský život v jeho faktické každodennosti – neboli fakticitě. Nikoli tedy již subjekt v Descartesově smyslu (*res cogitans*), ani neosobní transcendentální vědomí Husserlovo, nýbrž analýza faktické lidské existence. „Ontologický základ fenomenologického bádání má spočívat v nezdůvodnitelné a neodvoditelné fakticitě pobytu, v existenci, a nikoli v čistém *cogito*...“ (Gadamer, 2010, s. 227).

Existence, tedy způsob, jakým člověk je, je podle Heideggera takovým bytím, které má bytostný vztah ke svému vlastnímu bytí a jemuž jde v tomto jeho bytí o toto bytí samo (Heidegger, 1996, s. 27) a způsob, jakým člověku v jeho bytí o toto bytí samo jde, je rozumění. (ibidem, s. 170nn).

Člověk (pobyt) však nerozumí tomuto bytí v nějakém reflexivním postoji, ve kterém by ho prostřednictvím myšlení poznával, ale naopak – což je jeden z nejvýznamnějších Heideggerových přínosů hermeneutice – před-reflexivně ve „výkonu“

(Vollzug) své existence. „Rozumění je ... původní formou výkonu pobytu, který je bytím ve světě“ (Gadamer, 2010, s. 231). Již tím je nastíněna předchůdná povaha rozumění, neboť právě rozumění je způsobem (a vedle naladěnosti (Befindlichkeit) a řeči (Rede) jedním ze základních existenciálů), jak nám jde o naši vlastní existenci. Ke svému bytí se vztahujeme tak, že mu nějak rozumíme, a jsme tak, jak mu rozumíme.

„Něčemu rozumět“ znamená u Heideggera „být s to nějakou věc zvládnout, něco zmoci“, „něco moci“ – „To, čeho jsme mocni v rozumění jako existenciálu, není žádné ‚něco‘, nýbrž bytí jako existování. Způsob bytí pobytu ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění“ (Heidegger, 1996a, 170).

Dalším důležitým strukturálním momentem, který spoluurčuje povahu rozumění jako existenciálu, je neustálé rozvrhování pobytu vzhledem ke svým možnostem. „Pobyt je sobě samému vydané bytí možností, *možnost veskrze vržená*. ... Pobyt jest takovým způsobem, že vždycky již rozumí, příp. nerozumí, že může tak či onak být“ (ibidem, s. 171). Odtud tedy jeden z nejznámějších s heideggerovskou filosofií spojovaných termínů „vržený rozvrh“.

Heideggerovým základním přínosem a obratem ve způsobu přístupu k rozumění je tedy vykázaní toho, že nejde o pouhé umění výkladu (jako u Schleiermachers) či o nauku metodologie duchovních věd (jako u Diltheye), nýbrž že se jedná o základní určení lidského způsobu bytí vůbec a hermeneutika je tak pro Heideggera sebevýkladem lidské existence (pobytu).

Tím, že Heidegger takto „zdůraznil ontickou ‚antitranscendentální‘ povahu našeho zakoušení bytí“ (Cibulka, 1992, s. 209), se zcela zásadně posunulo těžiště hermeneutického zájmu od průniku „za“ interpretované dílo či „do“ nitra autora (co chtěl autor říci?) nebo ducha doby, a odhaluje povahu interpretační práce

v sounáležitosti interpreta a interpretovaného, ve vztahu jejich vzájemné závislosti. „...kdo chce interpretovat text, musí se nechat vtáhnout do jeho souvislosti a v ní se pohybovat. Kdyby někdo chtěl zcela zvnějšku určit, co text říká, musela by být výsledkem protokolární zpráva, neúprosné citování, při němž se interpret distancuje od všeho, co říká, ba i od smyslu toho, co říká; co by se dostávalo ke slovu, by muselo být úplně a naprosto jiné, než interpret sám, takže by to ani nakonec nemohl ke slovu přivést“ (Figal, 2000, s. 40).

Pro nás jako pro kulturology je v tomto ohledu důležité si uvědomit, že hermeneutické zkoumání různých modalit bytí pobytu musí na základě své původnosti předcházet jakémukoli filosoficko-antropologickému a kulturnímu výzkumu člověka a tvoří jeho základní půdu (viz Zátka, 1996, s. 91). „Heideggerovy“ existenciály jsou v tomto smyslu přinejmenším stejně tak významné jako „Jungovy“ archetypy. Obě koncepce se totiž dotýkají základů, z nichž je jakoukoli teorii kultury vůbec možné myslet. Oba přístupy, které se snaží nahlédnout fundamentální struktury základů lidského (rozuměj tedy kulturního) způsobu bytí – jedno z fenomenologicky hermeneutické, druhé z psychologicko analytické perspektivy –, poukazují k nutnosti interpretace jednotlivého uměleckého díla, textu, snu, druhého, sebe sama jako druhého apod. skrze vlastní zvědomělou sounáležitost interpretujícího s interpretovaným. A tato sounáležitost je dána tím, že „se vyznačují *dějinností* jako *způsobem svého bytí*“ (Gadamer, 2010, s. 233). Interpretující a interpretovaný nejsou nikdy identičtí, k výkonu interpretace je naopak nutná jistá míra distance, která vyznačuje odstup a jinakost a spolu s tím teprve i pole, v němž se může výklad odehrávat. To, co je nám důvěrně blízké nebo zcela a bezvýhradně naše vlastní, to výklad nevyžaduje. „Interpretující a interpretovaný pobyt se spolu musí v základním určení bytí setkat,



aniž by se přitom vytratila jejich rozdílnost. To, co tvoří interpretovatelnost, a to, čím je dáno, že jsme s to interpretovat, je pak Jedno, v němž obojí patří dohromady; ovšem Jedno, které jest pouze jako soupatřičnost rozdílného“ (Figal, 2000, s. 43).

Je ovšem na čase položit si otázku, v jakém ohledu je významné poukazovat na hermeneutiku fakticity v kontextu našeho zájmu, jímž je kulturní diversita. Dle našeho názoru je ujasnění a vykázání fenoménu rozumění jako sebevýkladu pobytu důležité v tom směru, že „jednotlivé regionální ontologie světa získávají od ontologie fakticity základ a smysl své problematiky“ (Heidegger, 1996b, s. 18).

Vyjdeme-li z Heideggerovy formulace universálního požadavku na vyjasnění hermeneutické situace, v níž se nacházíme a kterou vytváříme při snaze porozumět něčemu kulturně minulému či jinému, že totiž „věcný obsah každé interpretace, tj. tematický předmět, pokud jde o to, jak je vyložen, je s to mluvit za sebe přiměřeně jen tehdy, je-li dostatečně vyznačena a zpřístupněna konkrétní hermeneutická situace, k níž je daná interpretace vztažena“ a že „každá hermeneutika situace má za úkol rozvinout průhlednost dané situace a obohatit touto průhledností, jakožto hermeneutickou, východisko interpretace“ (Heidegger, 1996b, s. 9), docházíme nutně k problematice aktuálnosti výkladu a k tomu, že jde vždy o situaci živé přítomnosti, která bytostně spoluurčuje charakter našeho dotazování se minulosti.

„Motivace pro určité *úhly pohledu* vyplývají z konkrétně zaujatého výchozího hlediska. V ideji fakticity tkví, že vždy jen autentická fakticita – rozuměj doslovně vlastní -, fakticita naší vlastní doby a vlastní generace, je pravým předmětem bádání“ (ibidem, s. 19). A právě toto vždy aktuální téma se může stát dobrým vodítkem v interkulturním dialogu, jež je tak možné a nutné vést, rozvíjet a pěstovat v rámci postmoderní situace.

Svůj „exkurs“ k Heideggerově pojetí rozumění uzavřeme poukazem na kruhovou strukturu rozumění nazývanou v hermeneutické tradici hermeneutický kruh, jehož základní myšlenka spočívá v tom, že každá interpretace se pohybuje v prostoru, který je vždy již vymezen předchozím porozuměním (předporozuměním, Vorverständnis). Heidegger zbavuje tento hermeneutický kruh jeho „dosavadní“ bludnosti (circulus vitiosus) tím, že v rozumění jako existenciálu odhaluje předporozumění v jeho vazbách na tradici, mravy, hodnoty... jako nutnou podmínku každé interpretace a že jeho analýza je nutným metodickým prvkem výzkumu postupů duchovních věd. „Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá spíše v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální „před“-struktury pobytu samého“ (Heidegger, 1996a, 181).

### 2.3 Předsudky a tradice jako aspekty hermeneutické situace

Na Heideggerovu hermeneutiku fakticity nejvýznamnějším způsobem navazuje německý filosof Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002). Ve své stěžejní práci *Pravda a metoda* (1. vyd. 1960) se navrácí k problematice metodologie humanitních věd, respektive k otázce po takové hermeneutice, která by byla duchovním vědám přiměřená a nečerpala svůj vzor z metodologie přírodních věd. Východiskem pro vymanění se z určité „metodické obsese projevující se ve starosti o vědeckost duchovních věd“ (Gadamer, 1994, s. 10), které humanitní vědy na epistemologické úrovni provází, je mu právě Heideggerovo odhalení předchůdné struktury rozumění v rámci hermeneutického kruhu, které se má stát prostředkem sebeuvědomění duchovních věd.

Rozumění textu (ať již je tímto textem artefakt, psaný text, chování a gesta druhého člověka...) probíhá na elementární úrovni na kruhové trajektorii. „Kdo chce porozumět nějakému textu, provádí ustavičné rozvrhování. Rozvrhuje si předem smysl celku, jakmile se v textu ukáže první smysl. Takový smysl se ukazuje opět jen proto, že text čteme již s jistými očekáváními vzhledem k jednomu určitému smyslu. Rozumění tomu, co stojí psáno, vězí právě v rozpracování tohoto před-rozvrhu, který je ovšem ustavičně revidován ze strany toho, co vyplývá při dalším pronikání do smyslu“ (Gadamer, 2010, s. 237). V tomto kruhovém procesu dále imanentně působí předjímání jisté dokonalé koherence smyslu celku – „předpojetí úplnosti“, protože vpravdě nic není opravdu srozumitelné, co se účinně neukazuje v podobě koherentního významu (ibidem, s. 259).

Základní hermeneutickou podmínkou správnosti a platnosti našeho rozumění je pak neustálé ověřování jeho adekvátnosti vůči věcem samým. „Rozumění ... se musí snažit o to, aby jednoduše neuskutečňovalo své ambice, nýbrž aby si je samo uvědomilo, aby je kontrolovalo, a tak z věcí samých vytěžilo náležité porozumění“

(ibidem, s. 239). Ten, kdo chce rozumět nějakému textu či druhému, musí být připraven nechat si od něj něco říci. Proto je důležitá vnímavost pro jinakost textu a snaha ponechat v platnosti věcné oprávnění toho, co text říká, neboť jedině tak je udržena zásada interpretace, že textu se musí rozumět z něj samého (ibidem, s. 257). Hermeneutika tedy pro nás v tomto smyslu představuje především způsob, jak rozumět sobě, druhým a světu jinak, v jistém smyslu původněji, než skrze předem vypracované rámce, jejichž platnost se nezpochybňuje a které vycházejí z víry v neproměnlivost bytí, na níž stála evropská metafyzika.

Vzhledem k tomu, že veškeré naše rozumění je dějinně podmíněné, nepřistupujeme k věcem nikdy zcela nezaujatě, nepoznamenáni tradicí a bez předsudků a naopak vždy již disponujeme jistým předporozuměním. Předsudek zde v tomto smyslu tedy neznamená pouze chybný úsudek, jak mu rozumělo osvícenství, nýbrž pozitivní zkušenost a nezbytnou transcendentální podmínku rozumění vůbec (ibidem, s. 239).

Samo předporozumění nám ovšem nezaručuje správnost rozumění, přičemž k projasnění rozumění je nutné neustálé neustálé uvědomování si těchto předsudků v tvorbě autentických plánů a rozvrhů. Na tomto místě se pak podle Gadamera uplatňuje hodnota „časového odstupu“, který je jako jediný schopen zastávat funkci určité korekce a zhodnocení toho, zda naše předchůdné rozvrhy opravdu odlišily pravé předsudky, za nichž rozumíme, od těch chybných, za nichž rozumíme špatně (ibidem, s. 260nn).

V souvislosti s požadavkem věcné orientace rozumění v duchovních vědách rozpracovává Gadamer koncepci „vědomí dějin působení“ (ibidem, s. 264), kde termín dějiny působení vyjadřuje studium výkladů, vyvolaných určitým dílem, nebo dějiny jeho recepe vůbec. Vychází z faktu, že v různých dějinných etapách je to samé

dílo interpretováno různě a jde mu přitom hlavně o požadavek uvědomit si vlastní hermeneutickou situovanost.

Jakou roli v tomto kontextu tedy hraje tradice? Tradici, ke které přináležíme, tuto „platnost bez zdůvodnění“ (Gadamer, 2010, s. 248), je možné chápat jako jistý počátek našeho rozumění. „Tradičně“ je zdůrazňován určitý konzervativní charakter tradice, Gadamer naproti tomu vyzdvihuje tradici jako moment svobody, když píše, že „ani nejryzejší, nejvytříbenější tradice se nerozvíjí spontánně, silou setrvačnosti toho, co jednou je, nýbrž vyžaduje přitakání, uchopení a péči“ (ibidem, s. 249). Naznačili jsme již, že každá interpretace je vlastně ve své podstatě aktivní tvorbou smyslu; nyní můžeme dodat, že každá interpretace je vždy podmíněna příslušností k vlastní kulturní tradici. „Tradice umožňují rozumění. Když nějakému textu rozumíme, využíváme tak jeho poukazu k tomu, co mu předcházelo, stejně jako našich původních předsudků, které jsme zdělili z naší kulturní situovanosti.“<sup>10</sup> (Garfield; cit. dle Wimmer, 2004, s. 135). Tradice, s níž tímto způsobem navazujeme rozhovor a ve které se ustavičně zprostředkovává minulost a přítomnost, je nám pak pevnou půdou pod nohama, ze které je možné vykročit, spíš než omezením, se kterým je nutné zpřetrhat vazby.

Tradice je tedy konstitutivním prvkem naší hermeneutické situace, v níž se nalézáme a „jejíž vyjasnění je úkolem, jejíž nelze nikdy zcela završit. ...tato nezavržitelnost však není nedostatkem reflexe, nýbrž něčím, co spočívá v bytnosti dějinného bytí, jímž jsme“ (Gadamer, 2010, s. 265). Či jak to formuluje Günter Figal, „v rozumění a výkladu je každé ujasnění dějinně omezené, při vši

---

<sup>10</sup> „Traditionen ermöglichen Verstehen. Wenn wir einen Text verstehen, so beuten wir diesen rückverweisendes Verhältnis zu seinen Vorläufern ebenso wie unseren Hintergrund an Vorurteilen aus, den wir aus unserer kulturellen Situiertheit geerbt haben.“

přesvědčivosti je vázáno na svou „situaci“ a vždy zbývá něco, co se ujasnění vymyká“ (Figal, 2000, s. 38).

„Situace“ je tak termínem poukazujícím na určité bytostné omezení našich interpretačních možností a velmi úzce souvisí s pojmem horizont, který užíváme v již výše naznačeném smyslu jako „obzor, který obsahuje a objímá vše viditelné“ (Gadamer, 2010, s. 265). Toto omezení situovaností a horizontem není ovšem uzavírající, má v sobě naopak obsaženu možnost rozšiřování horizontu. Horizont je vlastní každému jednotlivci stejně jako každé kultuře a „stejně jako jedinec není nikdy pouhým jedincem, neboť si již vždy rozumí s druhými, tak je abstrakcí rovněž uzavřený horizont, který má zahrnovat určitou kulturu“ (ibidem, s. 267). Tento poukaz je zvláště důležitý v perspektivě vzájemného dialogu či polypovu kultur

V případě snah o pochopení a „vpravení se“ do různých kulturních horizontů tak činíme zkušenost, která dává možnost vzniku něčeho nového. „Takovéto sebevpravování není ani vcit'ováním jedné individuality do jiné, ani podrobením jiného svým vlastním měřítkům, nýbrž znamená vždycky vzestup k vyšší obecnosti, jež překonává nejen vlastní partikularitu, ale také partikularitu druhého“ (ibidem, s. 268).

V tomto kontextu takového „prolínání horizontů“ (Horizontenverschmelzung) je pak dále možné (opět společně s Gadamerem) rozlišit zkušenost ve vlastním a nevlastním smyslu. Zkušenost v nevlastním smyslu, ve které v podstatě takové prolínání horizontů není ani možné, kopíruje a potvrzuje naše očekávání, s nimiž vstupujeme do kontaktu s kulturně cizí myšlenkovou tradicí, naopak zkušenost ve vlastním smyslu je provázena změnou ve smyslu rozšíření našeho vlastního horizontu. „Učiníme-li s nějakým předmětem zkušenost, znamená to, že jsme věci dosud neviděli

správně a že nyní víme lépe, jak se to s nimi má. Negativita zkušenosti má tedy svébytně produktivní smysl“ (Gadamer, 2010, s. 307). Ve zkušenosti v pravém slova smyslu je to právě věc sama, která se dostává ke slovu a tak rozšiřuje náš horizont s tím, že základním předpokladem tohoto procesu je opět naše otevřenost a uznání nároku na pravdu jejího sdělení (Mokřejš, 1998, s. 6).

V interkulturním kontextu se tak ke slovu dostává nutnost určitého vyrovnání se se zkušeností cizího. Z Gadamerova pojetí hermeneutické zkušenosti můžeme vysuzovat, že v celku světa neexistuje vpravdě nic natolik cizího, co by se vyznačovalo radikální nepochopitelností a o čem bychom již předem nedisponovali určitým předporozuměním; takové cizí by se nacházelo mimo náš dosah a horizont a nemohli bychom jej tedy jakkoli tematizovat. Zároveň je však možné toto předporozumění na základě vlastní otevřenosti rozšiřovat a adekvátně ve shodě s věcí opravovat; i zde promlouvá určitého druhu cizost ve smyslu nepředvídatelnosti.

Takovéto nepředvídatelnosti jsme pak vystaveni zvláště v případech, když opouštíme prostor svého domova (cf. Patočka, 1992, s. 85n.), ve kterém není nutnost interpretovat známé a vlastní přirozeně tak výrazná. Cizost či jinakost tak vykazuje určité stupňování. V následující části práce se již budeme zabývat konkrétním příkladem – totiž raným taoismem, který se nám mírou své kulturní jinakosti zdá vhodný pro pokus využití hermeneutické interpretace v kulturologickém kontextu. Nejprve tedy nastíníme specifické rysy čínského jazyka a způsob řeči, kterou k nám z textu promlouvá taoistická myšlenková tradice, již jsme si zvolili pro její jinakost za exemplární, abychom se jí pak dále pokusili interpretovat z hlediska jejího možného inspiračního vlivu pro aktuální otázky dneška.

V závěru této kapitoly můžeme tedy shrnout, že lidské rozumění a výklad, které je od člověka k člověku a od kultury ke kultuře vždy jiné, je produktivní činností, která je participací na společném procesu tvorby smyslu, a že každé rozumění je neseno otázkami, které si momentálně klademe. Rozumění je tedy pokračováním již předem započatého rozhovoru s tradicí ve vztahu k jinakosti a rozumět textu, který se před námi otevírá, znamená převést ho do dnešní situace a hledat v něm odpovědi na aktuální otázky, aniž bychom jej zbavovali jeho nejvlastnějšího nároku – totiž rozumět mu skrze něj samotný. Jedná se tedy stále o dialektiku otázky a odpovědi a výkon rozhovoru, „rozhovoru jímž jsme“ (Gadamer, 2010, s. 320).



## 2. Raný taoismus jako exemplum jinakosti

### 2.1 O čínském jazyce a problematice překladu

Neboť je povaha čínského jazyka naprosto odlišná od charakteru jazyků indoevropské jazykové rodiny, zdá se nám nutné při hledání a otvírání filosofických alternativ vycházet z přesvědčení, že jazyk každé kultury a pojmosloví každého jazyka kultury má v sobě sediment určitého pohledu na svět, který jisté možnosti filosofování podporuje a rozvíjí, od jiných možností odrazuje a činí je obtížnějšími. Obtíže filosofického překladu z jazyka jedné kultury do jazyka kultury jiné jsou jen kritickým bodem právě této jazykové souvztažnosti, souvztažnosti řeči a myšlení.

Role jazyka při utváření poznání světa je v řadě přístupů pokládána za velice významnou (vzpomeňme například Sapir-Whorfovu teorii či Noama Chomského). Jiní autoři naopak zdůrazňují, že mimolingvistická neboli neverbální část poznání jakékoli společnosti je pravděpodobně mnohem větší a důležitější než jeho část jazyková (např. Skolimowski, 2001, s. 88).

Číňané se začali svým jazykem zabývat z vnějšího, dá se říci lingvistického úhlu pohledu až v době, kdy se poprvé setkali a „konfrontovali“ s významným nečínsky tradovaným učením, tedy s buddhismem. Do té doby sice uzavírali obchodní či jiné smlouvy se všemi okolními etniky, ale teprve myšlenková obsažnost a bohatost buddhistického učení nastolila problém překladu z nečínského jazyka do jazyka čínského v plné jeho závažnosti.

Čínský jazyk hrál pro čínskou společnost, podobně jako pro Řeky a Římany v západním kulturním prostoru, velice silnou roli diferenciací kategorie. Etnika a národy neovládající čínštinu jako svůj mateřský jazyk byly pokládány za národy na nižší kulturní

úrovni, tady za barbarské. Tak například později, v době neokonfuciánského tažení proti celospolečenskému rozmachu buddhismu, se pak jako velice úspěšný argument osvědčil právě ten, který zdůrazňoval, že „Buddha nemluvil čínsky“.

Čínské ideografické písmo má zcela jiný charakter než písmo vycházející z fonetické stránky jazyka a obrazně řečeno, zatímco my psaný text „slyšíme“, Číňané psaný text „vidí“. Mnohovýznamovost čínských znaků nelze v řadě případů přeložit jednoznačným evropským slovem. „Zvláštní aspekty znakového písma s jeho piktografickými a ideogramovými mody, s jeho záměnkami a výpůjčkami se stávají velmi záhy nejen veledůležitými instrumenty výstavby významové, ale i neméně důležitými aktéry ‚dění smyslu‘“ (Kráal, 2005, s. 35). Bez systematického poznání metaforické strukturovanosti jazyka a řeči čínské kultury by byla interpretace čínského kulturního kontextu vystavena bezbřehému užívání západních implicitních analogií, metaforických, pojmových i strukturních. „Klasická čínština, nediferencující na principu flektivním a syntaktickém, disponovala obrovským potenciálem gramatické nedourčenosti „izolovaných morfémů“, což ji vedlo k tomu, že „nahrazovala“ flektivní a syntaktický princip principem pozice, parataxe a paralely, korelace a synchronicity“ (ibidem, s. 42).

V překladu a rozumění jinému, v našem případě čínskému textu, pak jde vlastně o test našeho vlastního jazyka, jazyka západní filosofie, aspirujícího na roli obecného, tedy jediného jazyka filosofického, a tudíž i universálního jazyka popisu všeobecných dějin filosofického myšlení.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Pro dokreslení si dovolueme krátkou poznámku k tradici, na níž stojí náš filosofický jazyk: Vznik filosofie v antickém Řecku je charakterizován především rozvinutím pojmového myšlení. Pojem je

Je velmi zajímavé, že byl u badatelů v oblasti dějin filosofie velmi dlouhou dobu silně zakořeněný mýtus, že na Dálném východě absentuje filosofické myšlení a že zde nalézáme nanejvýš mytologická vypravování o původu světa a jeho vývoji. Ve prospěch této představy jako nedorozumění či až záměrného odsouvání problematiky svědčí zvláště fakt, že „stvořitelé“ čínského světa byli nanejvýš demiurgy kultury, v podání velmi schematickým, abstraktním a hlavně dosti pozdním“ (Kráal, 2005, s. 28). Toto nedorozumění je nejpravděpodobněji zapříčiněno jistou nechutí odborných filosofů

---

z přirozeného jazyka „vzaté“ slovo, které je v možné pluralitě svých významů ohraničeno a „stabilizováno“ definicí. To umožňuje používat pojem a opakovaně se k němu vracet, aniž by bylo nezbytné neustále znovu se domlouvat o jeho významu. Můžeme zde tedy vidět opět onu typicky řeckou snahu o jasnost a preciznost. Pojem se liší od slova přirozeného jazyka svou jednoznačností; a to zvláště svou jednoznačností vůči ostatním pojmům. K upevnění a „znehynění“ slova přirozeného jazyka v pojem slouží definice. Za základní motiv vzniku pojmového myšlení je pak možné pokládat snahu o jasnost, tedy přesnost a jednoznačnost a zároveň snahu o „kontrolovatelnost myšlenkového postupu. ... Pojmové myšlení je velkým vynálezem staré filosofie, kterým se však tato filosofie současně vydala cestou metafyziky, formálního myšlení nehybností. ... Pojmové myšlení otevírá spolehlivost a přesnost, ale zakrývá fyzis, přirozenost (ve starofilosofickém smyslu slova). Nemetafyzická filosofie myslí nárok přirozenosti na obrat mysli a životního smyslu, ale neukazuje možnost vědění, nezakládá vědu“ (Kratochvíl, 1996, s. 28 - 31). Např. H. G. Gadamer označuje řecký jazyk za přímo predestinovaný k filosofii a tedy i k vědě evropského typu tím, jak jeho gramatika zdůrazňuje vztah slovesa k podstatnému jménu, přísudku k podmětu a štěpí tak určitou přirozenou jednotu slova a věci (Gadamer, 1999, s. 11nn.).

vyrovnávat se s fenoménem čínské filosofie, neboť byli naší etnocentrickou intencí předurčení k tomu, aby veškeré jiné kultury, jejich myšlení, jazyk a dějiny nazírali z jediného hlediska, a tímto hlediskem bylo jak a do jaké míry se to či ono v tomto jiném myšlení, mluvení, psaní a chování podobá a blíží tomu jedinému vyvolenému universu.

Vysvětlením této etnocentrické intence může být mimo jiné fakt, že mezi národy indoevropské rodiny se intenzivním obchodem a válečnými taženími vyvinula mimořádná kulturní podobnost jakožto výsledek masivního šíření, průniků a vrstvení jazyků, myšlenek a institucí. Toto historicky vzniklé vzájemné ovlivnění sugerovalo universálnost a s ní určitý vzorec kulturního chování, jenž předpokládal, že každé další setkání bude v řádu téhož setkávání, každá další kontaminace zůstane v řádu té kontaminace, která je naší kultuře vlastní a kterou už přece umíme.

V naší filosofické tradici je za rozhodující podnět k filosofování pokládáno objevování nesamozřejmosti toho, co se až do té chvíle samozřejmým býti zdálo. A v této souvislosti se nabízí kacírská myšlenka, zda „ptát se po porozumění čínské filosofii jako filosofii neznamena vlastně nic jiného, nežli vztáhnout onu filosofickou nesamozřejmost na filosofování samo, a vystavit tak konečně údivu také filosofii samu“ (ibidem, s. 24)

V této souvislosti upozorňujeme na fakt, že ekvivalentem řeckého slova philosophia klasická čínština vůbec nedisponovala. Dnes se v jejím slovníku objevuje novodobá překladová konvence, termín zhexue, který neznamena „lásku k moudrosti“ nýbrž „učení k moudrosti“ a reflektuje v sobě to, co bylo čínskému filosofování, dálněvýchodnímu filosofovi na evropském philosophia nejnápádnější, totiž její sklon k poznání a vědění, k teoretickému rozkladu a logickému soudu. Přičemž autoři pak nejspíš zcela záměrně volili slovo v domácím filosofickém prostředí filosoficky bezpříznakové.

Srovnávat můžeme jen termín učitel, mistr. V domácím čínském prostředí byl filosof charakterizován svou kvalitou a pozicí. Termín učitel, mistr se vztahuje na toho, kdo má autoritu, morální kredit, mravní a kulturní kompetenci. Filosof byl morálně a intelektuálně kompetentní osobností jinam než k sobě neodkazující, na nic se neodvolávající. Nic více, nic méně. Je-li evropská filosofie „jistým způsobem myšlení“, možná v případě čínské filosofie jde spíše o „jistý způsob chování a jednání“. Pro filosofii jako jistý způsob myšlení neexistoval abstraktní neosobní termín.

Je také nutno mít na zřeteli, že určité pojednání o jiné filosofii nebude nikdy zcela nezaujaté. Nedá se totiž vstoupit do dějin filosofické sebereflexe jiné kultury jinak, než že tuto sebereflexi jiné kultury přijmeme jako výzvu tohoto „jiného“ k rozhovoru. Průvodním znakem vedení takového rozhovoru by pak měla být snaha o přístup k jiné filosofické tradici jako k alternativní filosofické kvalitě, a nikoli snaha o pouhé přidání nezávazné informace k již stávajícímu do sebe uzavřenému filosofickému universu. „Zahrnout zkušenost jiného myšlení, jiné filosofie, nelze bez hlubší revize vlastního myšlení a vlastní filosofie. Nejde jen o běžnou korekci filosofického konceptu. V takové revizi, v takovém otevření filosofického konceptu je obsažen požadavek změny filosofického chování“ (ibidem, s. 31).

Pochybnost o tom, zda je čínská filosofie zprostředkovatelná termíny a pojmy západní filosofické tradice, je oprávněná již vzhledem k faktu, že v čínské filosofii se nám předkládá takový jedinečný druh filosofování, který je založen a rozvíjen v jiném než indoevropském jazyce a setrvává v jiném než fonetickém zápisu. „V místě této jazykové bariéry je nutno upnout se namísto ke shodě naopak k jinosti, k diferování jako záchytnému bodu porozumění, z takového pohledu přestane být skutečnost jazykové jinosti jazykovou bariérou, ale stane se oním hledaným vstupem do systému“ (ibidem, s. 35n).

## 2.2 Čínské myšlení

Pokud se chceme zabývat taoismem, činíme tak sestup k myšlenkám velice starým, k myšlenkám, které byly původní zhruba před dvěma a půl tisíci lety. A jako žádné jiné historicky vzniklé učení a moudrost stejně tak ani taoismus nevznikl „na zelené louce“, naprojektován odněkud z bezpečí universitního kabinetu, ale naopak vyrůstá z ryzí živné půdy určité myšlenkové tradice, jejíž kořeny se před námi ztrácejí v nedohlednu. Před tím, než se pokusíme podat nástin specifik čínského myšlení, je tedy nejprve nutné zmínit obecné „podloží“ jeho možného zrodu a vývoje. A pokusit se uvést do vzájemného vztahu i cesty myšlení v jiných kulturních regionech, aby tak zřetelněji vynikla jak struktura všem tradicím společná tak i struktury, které je dělají jedinečné (kulturní diversita).

Abychom uzřeli, co stojí na samém počátku či úsvitu lidského vědomí vůbec, k tomu se nám nedostává dostatečného množství informací a je možné čerpat pouze z hmotných pramenů a z nich hypoteticky vyvozovat určité představy. „Při zkoumání nejstarších fází lidských dějin, z nichž máme k dispozici pouze nálezy z trvanlivých kostních částí, musíme viditelné důkazy chápat pouze jako malý zlomek toho, co je jinak neznámou, neviditelnou tehdejší realitou“ (Campbell, 2006, s. 158).

Na trochu jistější půdu se ovšem dostáváme, pokud si za horizont takového sestupu zvolíme takzvanou osovou dobu a pokusíme se zjistit, jakým způsobem se vyrovnává s jí předcházející archaickou moudrostí, tedy s mýtem, který je duševním předpokladem všech následných forem myšlení a vědomí.

Jak píše Zdeněk Kratochvíl, „každá určitá moudrost vyrůstá z mýtu a jeho horizontem je nějaká schopnost úcty a úžasu. My pak máme tendenci vidět moudrost nedávných dob jako rušitelku úcty a úžasu, zatímco moudrost pradávna nám se zdroji úcty a úžasu v našem

pohledu občas splývá. Okouzlení pradávnu moudrostí je vlastně samo zkušeností mýtickou. Pradávná moudrost je spíše archetypem v jungovském smyslu toho slova. Přináší nám hluboké inspirace a klade na nás nárok jejich integrování do naší současnosti. Současně nás ale ohrožuje fascinací, touhou po ztotožnění z touto podobou pradávne moudrosti, která nás právě inspiruje. Zkoumání historických podob moudrosti nemůže odkrýt tento archetyp, ale pouze jednotlivé možné podoby“ (Kratochvíl, 1994b, s. 56).

Smyslem takového sestupu může být kromě odhalení jedné či i více podob takového archetypu i určité odhalení možností, které byly na „počátku“ přítomné, ale zůstaly v jisté míře nevyužité. To platí nejvíce pro období myšlení mezi mýtem a metafyzikou ve starém Řecku, kde byly položeny základy vědy, která je dnes dominantní silou utváření a přetváření našeho světa.

To, jakým směrem se dějiny ubírají, to, co je z původního pole možností vybíráno a preferováno, tedy které z možností budou rozvíjeny a které nikoli, se dle našeho názoru neřídí nějakým zákonem nutnosti, nýbrž právě kulturní volbou. Též je možné předpokládat, že ony nevyužité možnosti zůstávají relevantními možnostmi i pro dnešního člověka a že se nikam neztrácejí. Jinak by nás již přece nebyly schopné fascinovat a ani jakkoli jinak oslovovat. A jak říká Zdeněk Kratochvíl na adresu takových pokusů při hledání pradávne moudrosti a původní schopnosti úcty a úžasu, jedná se zde vlastně o „sestup ke starším vrstvám evoluce našeho vlastního vědomí“ (ibidem, s. 53).

Při hledání odpovědi na otázku, co je to mýtus, se můžeme setkat v zásadě hned s několikerým použitím tohoto termínu. V obecném povědomí je mýtus stále ještě chápán jako označení pro určitou obecně rozšířenou, ale v zásadě nepravdivou představu. Moderní doba a její scientistická orientace tak označovala vše, co se neshodovalo s představami, které byly poplatné výsledkům vědeckých zjištění a

kteře nezapadaly do jejího paradigmatického rámce. Použití termínu mýtus pro tyto účely bylo podmíněno tím, že mýtické myšlení archaických kultur bylo chápáno nanejvýš jako prelogický stupeň, který věda nechává vítězně daleko za sebou.

Existují ovšem i koncepce, které v mýtu spatřují svébytnou hodnotu a vůči výše zmíněnému užití mýtus, dá se říci, „rehabilitují“, spatřující v něm svébytnou epistemologickou hodnotu. Z těch koncepcí, které již mýtu přiznávají svébytnou hodnotu, je pak možné poukázat na několik různých přístupů, a ty, které zde výše uvádíme, se nám zdají obzvláště reprezentativní, neboť snad mohou vytvořit určitou ucelenou mozaiku.

Nejprve můžeme zmínit například ten přístup, který mýtus chápe jako účinný „nástroj“ adaptace člověka na své vnější prostředí a jeho změny. V této souvislosti tak definuje Ivo T. Budil, současný český antropolog, mýtus následovně: „Mýtický či magický obraz skutečnosti, jak jej po tisíciletí vytvářejí tradiční společenství, představuje uspořádaný dynamický systém, ze kterého se odvozuje adaptační strategie a schopnost společnosti pružně reagovat na výzvy a přizpůsobovat se vnějším změnám historické nebo enviromentální povahy“ (Budil, 2001, s. 14). To je tedy pohled, který mýtus uchopuje v jeho funkční hodnotě.

Z hlediska své formy představuje mýtus posvátné vyprávění. V literární podobě jde o vyprávění o bozích, o vzniku světa a jeho konci, o základech společnosti a začátku některých lidských činností a institucí. „Spojením jednotlivých vyprávění v souvislý mýtus nebo cyklus mýtických vyprávění a předáváním takové tradice se společnost stabilizuje, vzniká společná vnitřní zkušenost a mýtus tak vnitřně zakotvuje život. Narativní formou se podává vhléd do souvislostí transcendingících denní zkušenost a tvořících současně její rámec. Mýtus je základní ‚maticí‘, podle níž lze porozumět



jednotlivým životním příběhům, je archetypem, prazákadem skutečnosti“ (Pokorný, 2006, s. 71nn.).

O pochopení hodnoty a podstaty mýtu jako takové se ve 20. století snad nejvíce zasadil rumunský mytolog, fenomenolog a historik náboženství Mircea Eliade (1907 – 1986). Chápat hodnotu mýtu znamená pro Eliadeho chápat ji takovou, jak ji vypracovaly archaické společnosti, pro něž je mýtus samotným základem sociálního života a kultury. „... pro tyto společnosti vyjadřoval mýtus *absolutní pravdu*, protože vyprávěl *posvátný příběh*, nadlidské zjevení, které nastalo na úsvitu *velké doby*, v posvátném čase počátku (*in illo tempore*). Mýtus, *skutečný a posvátný*, se stal *příkladným*, a tedy *opakovatelným*, protože sloužil jako vzor a odůvodnění pro veškeré lidské skutky“ (Eliade, 1998, s. 13). Základní charakteristikou mýtu je jeho návratnost. Vztahuje se k událostem, které se staly *in illo tempore* a toto stálé opakování a navracení propůjčuje mýtickému vyprávění charakter spolehlivosti.

Dalším strukturálním činitelem mýtické zkušenosti je předpoklad původního zlatého věku, kdy vše na svém místě bylo v ideálním uspořádání a vztazích. Současná doba je pak vždy určitou inflací, devalvací původní dokonalosti, kterou je ovšem pomocí rituálu možno znovu nastolit, spojit se s ní a současnost tak obrodit (Eliade, 1998, s. 52 – 63).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> To je zajímavé ve srovnání s individualizovaným dneškem, kdy předpokládáme naopak určitý progres, tedy že zítra se jistě budeme mít lépe než dnes, či že alespoň máme tu možnost. Život poznamenaný touto iluzí progresu je více méně nepřátelský vůči tradici a hlavně pohání člověka k stále větší expansivnosti do světa, ze sebe, vyhledává nové zážitky, o nichž se domnívá, že jeho život pozvednou, a takto hnán stále kupředu ztrácí člověk kontakt nejen se svou minulostí, ale i přítomností.

Mytologie vlastního národa nebyla pro archaického člověka jen přesvědčivá, tj. obsahující smysl, ale i vysvětlující, mytologie tedy smysl také určovala. Je ovšem důležité mít na paměti, že „... mytologie vysvětluje sama sebe i všechno ostatní ve vesmíru nikoli proto, že by byla vymyšlena za účelem vysvětlování, nýbrž proto, že patří k jevům, které jsou svou povahou vysvětlující“ (Kerényi, 1997, s. 12).

K pravé mytologii jsme ztratili bezprostřední cit, přestože k našemu světu všechna pravá mytologie patří. O tento cit nás připravila právě naše příliš ochotná, prospěšná a výkonná věda. Vysvětlila nám mýtus a mytologii natolik, že o ní víme vše už napřed a lépe než lidé a národy mezi nimiž „zdomácněla“. Přesto ovšem jak píše Karl Kerényi: „Mytologie jako uťatá Orfeova hlava zpívá dál i ve smrti a zdáli.“ (ibidem, s. 11)

Otázka, kdo jsme, odkud přicházíme a kam směřujeme, je v mýtu bezesbytku zodpovídána. Aktuální naléhavosti tato otázka nabývá, až když mýtus ztratí svou působnost a schopnost poskytnout smysl každodenním činnostem v proměňujícím se a „neovladatelném“ světě a nebeský vzor ztratí svou blízkost. V jistém smyslu nejintenzivněji se tato „odluka“ udála v oblasti antického Řecka. Následkem této „odluky“ byl zrod evropské filosofie a racionality západního typu, které stojí v základě evropské vědy, která se za cenu destrukce mnohých kultur stala v průběhu posledních dvou století světovou. „Nejhlubší vrstva, mýtická, je v nejstarších dobách vševládná. Její hegemonie byla narušena vznikem filosofie a později je destruována vědou...“ (Kratochvíl, 1993, s. 10). Mýtus – filosofie – věda tak tvoří určitou posloupnost proměn evropského (dnes často chápaného jako universálně lidského) vědomí, přičemž odpovědi na otázku z úvodu odstavce zodpovídají každý „po svém“, pokud si ji tedy vůbec explicitně kladou.

Mýtus věčného návratu, který je stále přítomný v orientálním způsobu prožívání světa, implikuje nemožnost získat něco pro člověka, společnost či universum individuální cestou a osobní originalitou. Nekonečná cykličnost a návratnost, která je vlastní mýtickému způsobu myšlení, dává člověku možnost nahlédnout všechno dění jako ve své dokonalosti, kulatosti a smysluplné uzavřenosti povznášející. Lineární pojetí dějin, typické pro eschatologie monoteistických náboženství a moderní západní civilizaci, naopak člověka vystavuje tíze neopakovatelnosti, jedinečnosti a nezvratnosti dění událostí. Lineární myšlení hledá jasný začátek a očekává nezvratný konec. Cyklické myšlení počátek zná a konec představuje pouze začátek nového, konec a začátek jsou tak identické a život nekonečný. Do splynutí s původním všezahrnujícím principem celku je možné vstoupit prostřednictvím rituálu, který tento původní čas (*illud tempus*) evokuje. V pohrdání dějinami, v odporu ke konkrétnímu, profánnímu lineárnímu času a událostmi bez transhistorického vzoru tak Eliade spatřuje „jistou metafyzickou valorizaci lidské existence“.

„Jsem již dávno přesvědčen, že západní dějiny riskují, že se ... ‚zprovincializují‘. Jednak žárlivě lpí na své vlastní tradici a přehlížejí například problém a řešení orientálního myšlení a potom uznávají jediné „situace“ člověka historických civilizací a podceňují zkušenosti „primitivního“ člověka náležejícího tradičním společnostem. Domnívám se, ... že základní problémy metafyziky by mohlo obnovit poznání archaické ontologie“ (Eliade, 2003, s. 7).

Konkrétní mytologické struktury jsou však regionálně rozdílné. Podle Josepha Campbella můžeme rozlišit vývoj mytologicko náboženských představ v různých regionech například dle toho, jakým způsobem se v nich odráží vztah k prvotní jednotě. Prvotní mýtickou jednotu představuje zlatý věk se svou nevyděleností člověka

z přirozenosti. Campbell rozlišuje cestu indickou a dálněvýchodní s řadou shodných i odlišných rysů na straně jedné a cestu evropskou a levantskou na straně druhé podle totožnosti či netotožnosti prvotní bytosti s božstvím.

Levantský a evropský mýtus o stvoření vykazují oddělení Boha a člověka, stvořitel a stvoření zde nejsou totéž. Biblická verze mýtu praví, že Bůh stvořil prvního člověka, Adama. Na Západě (podle Platónova dialogu Sympozion) došlo k rozseknutí prvotní bytosti Diem a od té doby touží po splnutí v původní jednotu.

Indický a dálněvýchodní mýtus naopak vykazují představu původní totožnosti prvotní bytosti a božství. „Indická“ prvotní bytost se rozhlédne, spatřuje sebe samu a říká „já“; nejprve pociťuje strach, následně touhu po společnosti, až nakonec rozdělí sebe samu vedví. Z indického pohledu je božské přítomno ve všem a to, co bylo prvotní dělbou ztraceno je implicitně obsaženo v „já“, je podstatou „já“. V čínské kosmogonické představě původní jednotu (Tao) „dělí“ na dvě (jin a jang) a dává vzniknout desetitisícům věcí (dle Campbell, 2006, s. 30 - 40).

Souhrnně lze tedy říci, že na Západě jsou Bůh a člověk oddělené entity a jediným problémem je zde jejich vzájemný vztah. „Na jedné straně stojí Bůh, ... jemuž se nevyrovná žádná lidská hodnota, ...; na straně druhé stojí ... člověk, jenž ukradl božský oheň, odvážný a ochotný vzít na sebe odpovědnost za své činy. To jsou dvě velká protichůdná témata ortodoxní západní metodologické struktury...: dva protipóly ega odděleného od přírody, ega produkujícího vlastní hodnoty, které nejsou z tohoto světa, přesto však ega projektujícího celou tezi antropomorfního otcovství do vesmíru kolem něj – jako kdyby v sobě (či ve svém metafyzickém zázemí) vždy mělo hodnoty, vjemy a inteligenci, vážnost a ušlechtilost člověka!

... v Indii a na Dálném východě by byl podobný konflikt mezi člověkem a Bohem něčím naprosto absurdním. To, co my překládáme

termínem „Bůh“, tam totiž není pouhá maska, která se může zjevit před meditující myslí, nýbrž tajemství, záhada – imanentní i transcendentní zároveň – záhada nejhlubších hlubin lidského bytí, vědomí o bytí a radosti, jež je v tomto vědomí obsažena“ (ibidem, s. 40.)

Srovnáme-li ovšem indické a dálněvýchodní pohledy, nacházíme u nich zároveň diametrální odlišnost: „Indové odkrývají skořápku bytí a v neskrývané extázi se odevzdávají do prázdnoty věčnosti, věčnosti skryté uvnitř a za, zatímco Číňany plně uspokojuje vědomí, že Velká prázdnota je vskutku hybatelkou všech věcí. Číňané ani netouží, ani nemají strach, prostě nechávají své životy plynout v rytmu *taa*“ (Campbell, 2006, s. 36).

Jednou z vlivných koncepcí, která se dotýká problematiky kulturní diversity (a to hlavně z časového hlediska) a možnosti mezikulturní komunikace, je i koncepce osové doby. Podle německého filosofa Karla Jaspersa (1883 – 1969) se v době přibližně mezi lety 800 a 200 před n. l. zrodil určitý nový typ ontologických orientací, které s sebou nesly nové pojetí vztahu mezi transcendentní a světskou sférou. Tento obrat se vyznačoval opuštěním archaické mytologické tradice a příkonem k religiozitě, která je charakteristická i pro soudobé formy světových náboženství a z níž v dlouhodobé perspektivě vyrůstá i moderní společnost. Karl Jaspers tento duchovně intelektuální přelom nazývá osovou dobou, axiálním věkem (die Achsenzeit).

Jde o dobu, která se vyznačuje řadou podobností v různých regionech euroasijského prostoru, a to jak na úrovni společensko kulturních změn, tak proměn lidského vědomí. Hlavní charakteristikou tohoto „přelomu“ je ústup všeobjímající působnosti mýtu. Lidskému vědomí již přestává dostačovat mytologické vyprávění o původu a hledají se tedy nové cesty porozumění řádu,

podle kterého je organizována struktura světa a skutečnosti a v návaznosti na to i věci lidských a společností. Hovoří se v této souvislosti též o silné etizaci lidského vědomí a myšlení, neboť právě původní zakládání vztahu k bytí, jež se s ústupem působnosti mýtu otevřelo, a jeho transpozice do světa lidských záležitostí, nutně vede k osobní odpovědnosti myslitelů. I statut těchto myslitelů ve společnosti je něco zcela nového. Setkáváme se s učiteli a mistry, kteří kolem sebe shromažďují žáky, vyučují svému pohledu ostatní a poučují i vládcy o správném vedení státu a společnosti, jsou uznáváni pro svou moudrost a sami mezi sebou vedou, když ne přímo spory, pak tedy alespoň diskuse prostřednictvím přesvědčování a argumentace. Řeč této argumentace nese ještě jasně stopy mýtického režimu řeči, neboť se i zde často setkáváme s metaforickým vyjadřováním.<sup>13</sup>

V osové době se tedy dle Jasperse „zrodil pro všechny národy společný rámec dějinného sebevědomí. ... Vznikl člověk, se kterým žijeme dodnes. ... Byly vytvořeny základní kategorie, ve kterých myslíme dodnes, a byly položeny základy světových náboženství, ze kterých lidé dodnes žijí. ... V Číně žili Konfucius a Lao-c', vznikly všechny směry čínské filosofie, myšleno Mo-ti, Čuang-c', Lie-c'a mnoho dalších, - v Indii vznikly upanišady, žil Buddha, vyvinuly se všechny filosofické možnosti až ke skepsi a materialismu, k sofistice a k nihilismu, jako v Číně, - v Iránu učil Zarathuštra obraz světa jako

---

<sup>13</sup> „K sdělovací a poznávací /kognitivní funkci metafory patří ... to, že se může týkat jevů a skutečností přesahujících běžnou zkušenost ... Jde o zkušenosti zvláště intenzivní, o zkušenosti běžným poznáním těžko ověřitelné, dále o zkušenosti týkající se celku, jehož jsme sami součástí a nemůžeme se jej zmocnit objektivním popisem, s odstupem, a o zkušenosti s novými jevy, které v soustavě slovníku nejsou dosud nebo nemohou být zakódovány“ (Pokorný, 2006, s.60).

boje mezi dobrem a zlem, v Palestině vystoupili proroci od Eliáše přes Izajáše a Jeremiáše až k Deuteroizajášovi, - Řecko vidělo Homéra, filosofy – Parmenida, Herakleita, Platona – a dramatiky, Thukydida a Archimeda“ (Jaspers, 1983, s. 19, 20). Charakteristické pro tyto kultury pak je to, „že si člověk uvědomil bytí v celku, sám sebe a své hranice. Prožívá plodnost světa a svou vlastní bezmocnost. Klade si radikální otázky. Před propastí naléhá na osvobození a spásu. Tím, že vědomě chápe své hranice, klade si nejvyšší cíle. Objevuje nepodmíněnost v hloubce svého bytí a jasnosti transcendence“ (ibidem).

Jedná se tedy o zcela nový způsob reflexe, která svým novým nárokem „odstraňuje“ samozřejmost mýtického výkladu světa. Během osově doby byla tato učení fixována dá se říci institucionálně, jako například v platónské akademii či v čínské Ťi-sia, a staly se nedílnou součástí vzdělanosti společnosti a tedy celé kultury.

V průběhu dalšího vývoje se opakovaně setkáváme s tím, že se myslitelé navracejí právě k těmto počátkům pro inspiraci, aby řešili problémy své současnosti na základě toho, že se vrátí k těmto počátkům a pokusí se je myslet ze své situovanosti nově. Připomeňme „velkou“ evropskou renesanci, ale i řadu menších, ve dvacátém století například Heideggera. Jak píše Zdeněk Kratochvíl na adresu těchto „návratů“: „Právě interpretace těchto prvomyslitelů řecké archaické doby od počátku 6. st. př. n. l. zažila ve 20. století veliký rozmach a stala se součástí proměn filosofického tázání naší doby“ (Kratochvíl, 1994, s. 49). Stejně renesance se uskutečňovaly i v Číně, kde se myslitelé opakovaně obraceli ke kanonickým knihám starověku, hlavně však kanonickým textům konfucianistickým a taoistickým.

Na základě této podobnosti mezi Čínou, Řeckem, Indií a Předním východem je pak spolu s Jaspersem možné předpokládat určitou bázi pro vzájemnou schopnost porozumění těmto kultur. Neboť i přes rozdílnost následného vývoje lze konstatovat, že „čím

hlouběji jdeme zpět až k osově době, tím příbuznější jsme si navzájem, tím bližší se cítíme“ (Jaspers, 1983, s. 26). Tuto historickou spojitost zmíněných kulturních oblastí pokládá Jaspers za výzvu k neomezené komunikaci a za nejlepší prostředek proti omylu výlučnosti jediné pravdy, založené na víře, ať již náboženského či světonázorově-ideologického druhu (ibidem, s. 41).

Nyní se ovšem již podrobněji zaměříme na samotnou Čínu. Pro Čínu je charakteristické, že se zde nevyvinul žádný rigorózní polyteistický náboženský systém. Již i neolitická mytologie představovala značně inkoherentní směs jednotlivých mýtů, které mají spíše charakter folklórní, než že by reprezentovaly nějakou světonázorovou soustavu (jako např. v Egyptě a jinde). Všichni autoři, kteří se zabývají počátky čínského myšlení, poukazují na zrod typicky čínských kosmo-ontologických představ z šamanismu. Obecně můžeme říci, že jádrem šamanské zkušenosti je přesvědčení o paralelní existenci světa fyzického a světa duchovního, který „obývají“ síly ovládající a řídící svět fyzický. Úlohu komunikace s duchovním světem hraje ve společnosti šaman, který je do něj schopen proniknout prostřednictvím transu.

Tento pohled na svět svým přesvědčením, že všechny části světa se zrcadlí ve světě duchovním, vychovává k velmi vnímavému a uctivému vztahu k přírodě. Snaží se člověka naučit, použijeme-li taoistickou terminologii, následovat cestu přírody a řídit se jejími silami a zákony. „Právě v tomto modelu dvou světů leží základ koncepce o existenci přírodního zákona, Cesty, kterou je nutno v materiálním světě následovat, pokud se chceme vyhnout vzniku neblahých událostí a pohrom“ (Palmer, 2002, s. 27). (Více o čínském šamanismu viz např. Fairbank, 1998, s. 46; Čarnogurská, 2006, 1993, s. 99; Campbell, 2006, s. 386nn.; Eliade, 2004, s. 372nn.; Eliade,



2000, s. 82nn.; Wong, 1997, s. 19nn.; či Kwang-chih Chang in Budil, 2001, s.19nn.).

„Ve srovnání s tím, jak my v rámci naší ‚mediterární‘ tradice chápeme náboženství, čínská spiritualita je již od nejstarších dob spiritualitou areligiózní“ (Bondy, 1993, s. 99).<sup>14</sup> Tak je v osové době, kdy čínská filosofie vzniká, pochopitelně již od počátku modelována jinak než filosofie v těch kulturních oblastech, které mají za sebou mnohatisíciletou tradici z našeho pohledu religiózní. Čínská filosofie neřešila problém bohů a božství, daleko spíše řešila problémy „antropologické“, tedy na úrovni individuálního jednání, na úrovni mezilidských vztahů a na úrovni vztahu „nebe – země – člověk“. Můžeme říci, že zde zcela absentuje transcendentní rozměr, jak jej

---

<sup>14</sup> K jménu Egon Bondy se nám zdá nutné učinit krátkou poznámku: Egon Bondy je vedle své práce *Útěcha z ontologie*, věnujících se „nesubstančním ontologickým modelům“, znám především svými *Zápisky k dějinám filosofie*, včetně filosofie čínské, která byla v našem jazykovém prostředí po dlouhou dobu jedinou monografií čínského myšlení (do roku 2005, kdy vyšla *Králova Čínská filosofie*, *Pohled z dějin*). Zároveň ve větší či menší míře spolupracoval na překladech textu Lao-c‘ v našem (českém a slovenském) jazykovém prostředí (viz Krejsová, 1997, s. 8; Čarnogurská, Bondy, 1993).

Vzhledem k tomu, že byl Bondy marxistou, docházelo v jeho interpretacích k určitým soudům, jež se zdají při širším úhlu pohledu neudržitelné. Za všechny jmenujme jeho přirovnání taoismu k maoismu. My zde budeme šetrně vybírat ty pasáže Bondyho interpretace čínského filosofického myšlení, které dle našeho názoru nejsou „zatížené“ jeho marxisticko-trockistickou ideovou orientací, ale které naopak korespondují s interpretacemi řady dalších autorů a nezavdávají tak příčiny k ideologickým nedorozuměním.

známe z tradice evropského myšlení, a stejně zde nenacházíme mnoho představ v našem smyslu slova eschatologických.

Tradice čínského myšlení má tedy své kořeny v šamanismu, mýtus se zde objevuje v mírně odlišné podobě než v Řecku a klasické filosofické období „sta škol“ je orientováno převážně kosmologicky. Tedy i když se určité filosofické školy orientovaly spíše na společensko-etickou problematiku (taoismus, konfucianismus, legismus, mohismus ...) v jejich základě stála typicky čínská kosmologická představa, k níž se všechny směry v posledku vztahovaly.

V Číně se neseťkáváme s tak bohatým božským pantheonem jako například v Mezopotámii, Egyptě, Indii, Řecku či u Germánů. „Mytické má v čínském kulturním pravěku záhy ráz magického a symbolického uchopení světa, bez oné narativní věčnosti, kterou má svět mýtu řeckého, bez oné fantaskní výpravnosti mytologie indické. ... Tradiční náboženství se v Číně záhy rozpadla, právě tak jako jakýkoli živější systém mytologický. ... ‚Stvořitelé‘ čínského světa byli nejvýše demiurgy kultury, v podání velmi schematickým, abstraktním a hlavně dosti pozdním“ (Král, 2005, s. 27 - 30).

Tak například postava božského císaře Šang-ti (Pána z Výšin) se dá interpretovat jako svrchovaný bůh nebes (Eliade, 1996, s. 17). „Čínské T'ien znamená zároveň ‚Nebe‘ i ‚Boha Nebe‘.“ Ale vzhledem k tomu, že „nejvyšší Bytosti nebeské povahy mají sklon vytrácet se z kultu“ a „jejich místo postupně zaujímají jiné božské postavy: mytičtí Předkové...“ (ibidem, s. 84nn.), je možné spolu s Marínou Čarnogurskou a Oldřichem Králem pokládat postavu Šang-ti záhy spíše za postavu mytického předka (Čarnogurská, 2006a; Král, 2005, s. 29).

Formování starověkého čínského etnického společenství předcházely složité a dlouhodobé procesy, sahající svými počátky až

do pozdního paleolitu. Toto formování čínského etnika probíhalo za intenzivních kontaktů se sousedními kmeny, jež měly různý původ, úroveň etnické konsolidace, stupeň hospodářské a kulturní vyspělosti.

V souvislosti s postupným procesem centralizace státní moci se formují i první etnopolitické představy a koncepce, jež zasazují čínské etnikum do středu obývaného světa. V 7. – 6. stol. př. n. l. se diferencuje etnické společenství Chua-sia, jež své území označuje jako „Čung-kuo“, tedy Země středu.

Axis mundi zde, jako i různě jinde, představovala Polárka, která již nadále hrála roli průsečíku světů – nebeského a lidského. Její pomyslná svislice korespondovala se středem obřadního a obětního místa, kde císař a panovník každoročně obnovoval harmonii mezi lidským a nebeským.

Výlučná specifičnost čínského myšlení, kterou jsme naznačili již v předcházejícím oddílu, je v neposlední řadě a nemalou měrou zapříčiněna ojedinělostí a výlučností geografických podmínek, za nichž se uskutečnil čínský kulturní a zvláště ideový vývoj ve smyslu jeho autochtonnosti. „Starověká Čína se kulturní homogenitou výrazně liší od starověkého Předního východu a západní Asie s množstvím různých vzájemně interagujících kultur (Egypťané, Sumerové, Skladové, Semité, Asyřané, Féničané, Chetití, Peršané a mnozí další). Jistou difuzi kulturních prvků lze bezpochyby mezi západní Asií a Čínou z archeologických nálezů vypožorovat, nikdy ovšem tato difuze nedosáhla takové intenzity, aby otřásla čínskou kulturní homogenitou“ (Fairbank, 1998, 50nn.). Šlo totiž o geografickou izolovanost od tehdejšího starověkého civilizovaného světa. Starověká Čína byla z východu ohraničena Tichým oceánem, který v těch dobách znamenal pro Číňany skutečný konec světa, a ze západu ještě neschůdnějším vnitroasijským masívem, a tak vlastně hermeticky uzavřena do vlastního myšlenkového světa. „V období

zlatého věku čínské filosofie (6. – 3. st. před n. l.), to znamená v období zrodu klasického konfucianství, taoismu, mohismu, legalismu, žila Čína ještě v hluboké izolaci od ostatního kulturního světa a své poznatky a představy čerpala hlavně jen z vlastních zdrojů a zkušeností“ (Čarnogurská, 1980, s. 17,18).

Dalším čínské myšlení ovlivňujícím faktorem byly ty geofyzikální podmínky, jejichž zásluhou se ve střední Číně mohlo slibně vyvíjet závlahové zemědělství, což mělo za následek, že ve starověké Číně zůstala zasazenost člověka do jeho životní skutečnosti po celou dobu čínských dějin zasazeností do přírody; na rozdíl od zeměpisných podmínek Palestiny a antického Řecka, kde příroda, neusnadňující zemědělskou výrobu, podnítila vznik a vývoj jiného lidského archetypu: člověka s vyhraněnou racionalitou a probuzenou subjektivitou, jehož prohlubující se intelekt se orientuje hlavně na technické využití přírody a na její fyzikální dešifrování. Na rozdíl od řeckých městských kultur vytvořil čínský starověk tradice zemědělského venkova. V životě starověké Číny plní města z větší části jen funkci administrativních středisek, která jsou sídly státních úředníků a knížat, řídicích organizací a chod vlastní ekonomické základny, jíž je čínský zemědělský venkov.

Protože ekonomická skutečnost v Číně nestavěla člověka do záporného vztahu k přírodě, nevznikla ve společenském vědomí představa přírody jako oddělené reality, k níž má mít člověk předmětný, odcizený vztah. Hranice mezi člověkem-subjektem a přírodou-objektem není pocíťována v tak rozporném vztahu dvou protipólů, jak jsme zvyklí ji pocíťovat například v naší západní tradici. Pro Číňana je příroda vždy součástí jeho bytí, je organickým prostorem jeho seberealizace, jejímž zákonům se podřizuje a sebe pokládá za její projev. Abstrakce proměnlivé přírody a koloběhu jejích ročních období se staly v čínské filosofické tradici určujícími. Na jejich podkladě vznikl čínský model světa podle něhož je podstatou

bytí harmonické střídání a prolínání protikladů jin a jang v kosmickém koloběhu přeměn. Průběh bytí v realitě života odpovídá dynamické křivce zrodu protikladů, jejich vzájemnému oplodnění, dozrávání plodu a zániku původních protikladů. Základním axiomem z něhož vycházely sociální teorie ve starověké Číně, byl axiom o uvádění společenských vztahů do souladu ve smyslu harmonické souhry protikladů.

Čínští filosofové kteréhokoli směru tak či onak řešili otázku člověka ve společnosti a v přírodě, otázky společenského a přírodního v člověku. Řeč nebyla o tom, *co* to je, nýbrž *jak* to je; řeč nebyla o definicích nýbrž o kvalitách; o tom, co dělat a jak to dělat, aby to kvalitně fungovalo. Klasický čínský filosof byl v první řadě společenský myslitel, jemuž jsou gnoseologie, ontologie, etika, ba i estetika koneckonců rozličnými aspekty téže universální otázky. Odpor k specializaci a nezáměr o odtaziť, separované poznání věci o sobě byly součástí principiální nedůvěry k partikulárnímu nazírání světa, která byla pro Číňany charakteristická.

V dílech filosofů tu však najdeme různé rozložení akcentů na jednotlivé aspekty oné ústřední otázky, ale dostředivý universalismus byl vždy silnější, než aby se tyto aspekty rozvinuly do teoreticky nezávislých, tedy partikulárních disciplin. Tak mohla filosofie v Číně těžko nabýt speciálního významu teoretické disciplíny jasně trvale vydělené z jiných způsobů poznávání a zvažování toho, co je (samo o sobě) správné, co je (samo o sobě) pravdivé, co je (samo o sobě) dobré, co je (samo o sobě) krásné. Pro Číňany nebylo nic samo o sobě a oni nic takového o sobě jsoucího nehledali. Odtud pramenilo i to věčné tíhnutí ubývající množiny filosofických škol k nové jednotě v pluralitě, k synkrezí. Filosofie, která viděla svůj smysl v dialogu, směřujícímu k návodu k jednání, filosofie, která vznikala, udržovala

se, a tříbila se zcela bezprostředně ve společenské akci, postrádala teoretický klid, odtažitou soustavnost a chladnou argumentaci.

Filosofie hrála v čínské společnosti, v celé její historii mimořádnou roli, mimo jiné i sjednocující ideologickou roli, tu roli, kterou jinde hrály systémy religiózní a jimi inspirované církevní, z náboženské ideje odvozené instituce. Filosofický odkaz zakládala identitu čínské kultury tak jako identitu jiných kultur zakládala dominantní náboženství. Filosofické minimum nepřestalo být trvalou součástí vzdělání základního. Starověké filosofické texty představovaly v čínské kultuře archetypální vzor literárního výrazu a slohu. Byl to ten „Velký kód“ čínské vzdělanosti a literárnosti analogický biblickým základům evropské literárnosti, jen s tím připomenutím, že intenzita tohoto metaforického a symbolického vzoru byla možno-li ještě větší. Praktická orientace čínské filosofie vysvětluje i její sociální postavení, kredit a význam.

Je nutno zdůraznit, že Číňané mysleli v jiných kategoriích, v jiných modech myšlení. Místo kauzality sledovali korelace jevů a místo substance viděli proces. Pro naše porozumění čínské myšlenkové tradici je klíčové srovnávací vyhodnocení myšlenkových modů našich a modů myšlení čínských. Jde o často připomínané rozlišení metaforického / kauzálního myšlení západního a analogického / korelativního myšlení čínského. Nejde o rozdíl absolutní a vylučující. Myšlení analogické / korelativní je v západním myšlení také přítomné, ale na rozdíl od Číny nedomínuje, není klíčové. Kauzální/ analytické/ teoretické mody myšlení na jedné straně a analogické / korelativní/ empirické mody myšlení na straně druhé představují stejně legitimní řady strategií lidského ducha, kterými se člověk vyrovnává se světem jej obklopujícím a se sebou samým jakožto v něm existujícím.

Čínské myšlení je charakteristické tím, že události jež se před ním odehrávají, neinterpretuje na základě kauzálního vyvozování, tedy v řetězci příčin a následků, nýbrž v určitých polích, jejichž centrem je okamžik, ve kterém se dané události setkávají. V rámci čínského synchronistického myšlení nejde v zásadě o to, proč se něco stalo nebo který faktor vyvolal jaký účinek, nýbrž co všechno se událo, že to dává smysl.

Marie-Louise von Franz, spolupracovnice C. G. Junga, upozorňuje ze své analytické pozice na tu souvislost, že naše kauzální myšlení vytvořilo mezi psychickými a fyzikálními událostmi silnou dělicí čáru a všímáme si proto pouze toho, jak na sebe působí fyzikální události anebo jak působí fyzikální události na události psychické, což je naprosto odlišné od způsobu čínského, synchronistického myšlení, které mezi psychologickým a fyzikálním účinkem nerozlišuje a které nepřemýšlí o kvantitách (viz Franz, 2004).

Dominantním principem čínského metafyzického myšlení je paradigma změny, tak jak je ustavila praxe Knihy proměn. Z tohoto principu se odvíjí metafyzika, jako hledání, nacházení a následování Cesty jako akt přijetí a pochopení reality ve věčném proudu změn a proměn. Jedná se tedy o takovou „metafyziku“, která realitu nepřekračuje, nýbrž ji zahrnuje.

### 2.3 Co je taoismus?

Jak jsme tedy viděli, vznik taoismu spadá do zlomového období v dějinách lidského myšlení. Jedná se o dobu, kdy působili nejvýznamnější izraelští proroci, vzniká řecká filosofie, v Indii vystupují Buddha a Mahávíra, v Číně Konfucius a zakladatel taoismu Lao-c'. Ve všech těchto zemích se projeví určité krize (toynbeeovskou terminologií „doby nesnází“), které měly za následek vzrůst metafyzického skepticismu a mravního relativismu. Za hlavní příčinu tohoto „etického zlomu“ pak můžeme podle některých autorů považovat tlak společenské situace a neúspěchy v dosavadním způsobu náboženského zvládnání lidské bídy pomocí magicky koncipovaného kultu. Jde o proměnu člověka a jeho vztahu k jsoucnu či bohům, tedy již nikoli o ovlivňování bohů.

Určit dobu, od které můžeme taoismus vnímat jako završený ucelený systém žijící si dále svým vlastním životem a podléhající již jen společenským okolnostem, je problematické. Spokojme se tedy s předpokladem, že jej za takový můžeme považovat od chvíle, kdy byl ustanoven a zafixován jeho centrální pojem: Tao. Taoismus, totiž nevznikl jako žádné revitalizační hnutí (cf. rané křesťanství), nýbrž čerpá z dlouhé tradice čínského myšlení, jehož je jakýmsi přirozeným formativním vyústěním (vedle konfucianismu).

Jedním z těchto tradičních myšlenkových proudů je učení o jin a jang. „Jde o bezprecedentně dlouhé působení určité myšlenkové tradice v dějinách vůbec“ (Bondy, 1993, s. 73). Její působení můžeme podle Bondyho sledovat nazpět až do sklonku čínského neolitu (ibid.). Jin a jang jsou v této tradici chápány jako dva universální přírodní elementy, z nichž se skládá (či z jejichž poměru vyplývá) aktuální kvalita skutečnosti. Jin je znakem pro pasivitu (temný, ženský, slabý,



negativní...), jang znamená princip aktivní (světlý, mužský, silný, pozitivní...). Tato „polarita představuje explicitní dualitu, jež vyjadřuje implicitní jednotu“ (Navrátil, 1992, s. 56). „Nejde o dualismus, ale o skutečnou dialektickou jednotu protikladů. ... Interakce jin a jang je nikoli mechanicky se vylučující a negující, ale vzájemně se podmiňující, vyvažující a vyplývající“ (Bondy, 1993, s. 76). Palmer uvádí, že „v čínském chápání je život udržován *soupeřením* těchto dvou protikladných sil“ (Palmer, 2002, s. 42). Jedná se však spíše o vzájemné doplňování. Jin a jang však nejsou vůči sobě pouze v protikladu, ale jedno v druhém navzájem koření, jsou ve vzájemném napětí (a tedy pohybu), a pokud jedna ze stran výrazně převáží, mění se sama ve svůj protiklad. Kde jang ztrácí sílu, tam na jeho místo nastupuje jin a obráceně, bez jakéhokoli tlaku a úsilí. Stejně tak jako každý z obou principů nepodléhá žádné iracionální snaze o nadvládu z toho prostého důvodu, že se nejedná o subjekt se schopností sebereflexe. Duch této „areligiózní dialektiky samopohybu přírodních sil“ (Bondy, 1993, s. 74) se pak odráží v řadě oblastí lidské činnosti (jmenujme například čínskou krajinomalbu a malbu květin a ptáků či čínské básnictví)<sup>15</sup>.

Pro popis kvality určité situace a jejího možného vývoje se nejspíše již okolo roku 1000 př. n. l. začaly používat tzv. trigramy sestavené z trojkombinace jin (půlená čára) a jang (plná čára). Jsou to: nebe (3x jang), země (3x jin), oheň (jang, jin, jang), voda (jin, jang, jin), hrom (jang, jin, jin; čteno odspoda), hora (jin, jin, jang), jezero (jang, jang, jin) a vítr (jin, jang, jang) (Cleary, 2000, s. 29). Ty se pak

---

<sup>15</sup> V základu čínské estetiky pak stojí ještě další důležité filosofické východisko „o nerozlučném sepjetí vnější podoby věcí s jejich vnitřní podstatou a i ta nejodvážnější stylizace respektuje reálnou podobu skutečnosti a všímá si procesů, které v ní probíhají“ (Lomová, 1999, s. 27).

dále skládají do čtyři a šedesáti hexagramů. Jejich výčet, popis a komentář, kterých bylo do dneška sepsáno asi mnoho, pak tvoří náplň I-ťing (Kniha proměn). Nutno upozornit, že „tato výjimečná kniha tao vůbec nezmiňuje a ani nepoužívá žádný jiný termín, který by mohl tao připomínat. V tomto bodě panuje v textu významné mlčení“ (Palmer, 2002, s. 48).

Výklad a práce s I-ťing připomíná svým záběrem a záměrem (na jedné straně věštění, na druhé straně možnost pro vykladače pohlédnout skrze určité ucelené obrazy do hlubších vrstev své jedinečné psýché v dobách zmatku nebo před určitým rozhodnutím) egyptský či renesanční tarot. K určení daného hexagramu se zpočátku využívalo prasklin v želvím krunýři, později stonky řebříčku, dnes sirky či trojice mincí. Každý z trigramů a hexagramů obsahuje tzv. vzestup a oslabení, tj. pozitivní i negativní aspekt v možnostech vývoje. Dále pak jeden každý hexagram odkazuje k jinému hexagramu na základě „zvrátů“ jin v jang a jang v jin, což poukazuje na infinitivnost jednotlivých poměrů – odtud pojem „proměna“ v názvu. To, že hexagramy knihy proměn jsou seřazeny do kruhu, symbolizuje, že protiklady jing a jang, z jejichž interakce vznikají přírodní jevy, mají dialektickou povahu a mezi jejich funkčními hodnotami se nepředpokládají rozdíly. I-ťing nám pak může odpovídat, pouze tehdy, když osoba, která klade otázku, navázala kontakt s nevědomou situací. Člověk by tudíž neměl používat I-ťing, aniž si nejdříve řekne: Jakou otázku mám skutečně na mysli? Na co se chci opravdu zeptat? Tak vytvoří kontakt se svým nevědomím, jehož se ptá na potíže skryté za konkrétní otázkou. Nebo, jak píše Oldřich Král, „princip zvrátne dynamické čáry jednoznačně mobilizuje

rozhodovací subjekt tím, že ruší lineárnost předpovědí“ (Král, 2006, s. 89).<sup>16</sup>

Dalším zdrojem taoistického myšlení a praktického životního postoje taoisty k věcem veřejným byla a je tradice „filosofujících samotářů“. Rekrutovali se nejspíše z řad vzdělavců a úředníků státní služby. Jejich odchod do ústraní a dobrovolné vzdání se světského vlivu byly nejspíše dány zjištěním, že státní společenské zřízení je ve své podstatě manipulativní, nepodporující rozvoj osobnosti a individuality člověka a zabraňuje spontánnímu rozvinutí přirozených schopností každého jedince. „Proto-taoistické duchovní klima je prakticky u všech zcela zřetelné. Zejména odmítají starat se o vysokou politiku a doporučují komunizující řešení, jež v praxi znamená návrat k archaickému typu občinového zřízení a likvidaci státní formy společnosti vůbec“ (Bondy, 1993, s. 82). „Tito mužové v ústraní byli velmi blízcí taoistům. Byli hlasateli pravé životní harmonie, plnosti lidského života, jež chtěli chránit před rušivými zásahy zvnějšku“ (Král, 1994, s. 120).

Ale abychom se vrátili k našemu původnímu záměru, tedy určit bod, od kterého můžeme taoismus pokládat za „svrchovaný“ (v rámci naší povrchní konceptualizace), nám pomůže Lao-c‘, o kterém s určitostí nevíme vůbec nic, a Tao-te-ťing, o kterém s určitostí víme, že jej nedokážeme jednoznačně přeložit (a ani pochopit vzhledem k času a místu jeho vzniku).

---

<sup>16</sup> Zde bychom rádi upozornili na velice zajímavou studii Bo Moua „O komplementaritě vznikání-a-zanikání a procesu trvalého bytí z hlediska jin-jangových metafyzických představ Knihy Proměn“, kterou je možné nalézt jak v originále (Mou, 2001) tak ve slovenském překladu (Čarnogurská, 2006b).

„Skrytá a anonymní existence, v níž žil Lao-c‘, vysvětluje absenci veškerých autentických údajů o jeho životě“ (Eliade, 1996, s. 36). Lao-c‘ žil asi někdy v 6. st. př. Kr.; tedy v době počátku celosvětového trendu kladení si „relevantních“ ontologických otázek a odpovídání si na ně. V případě Tao-te-t‘ingu „se všichni shodují na tom, že tento text ve stavu, v jakém se nám dochoval, nemohl být napsán žádným z Konfuciových současníků a pochází patrně ze 3. století“ (Eliade, 1996, s. 33). Všeobecně se také uvádí, že vzhledem k myšlenkové homogenitě textu neexistuje žádná závažnější překážka nenazývat duchovního otce Tao-te-t‘ingu Lao-c‘em.<sup>17</sup>

Pojem Tao je v čínštině znám již dlouho před sepsáním Tao-te-t‘ingu, avšak právě on mu dává novou originální dimenzi (při možnosti zachování původních významů: cesta, mluvit, mysl). Onou dimenzí je fakt, že popisuje nepopsatelné: nejzazší realitu, universální zdroj skutečnosti či (moderní terminologií) poslední matrix. Taoisté vždy zdůrazňovali, že skutečnost je tak bohatá a proměnlivá, že na její vyjádření nestačí žádná slova. V této souvislosti můžeme vzpomenout hned první verš Tao te t‘ingu (Lao-c‘, 1997, s. 29) či „Čuangovu absolutní demontáž pojmového slova“ (více Král, 2006, s. 38nn.). Toto nepopsatelné se pak sekundárně projevuje. Jeho základní

---

<sup>17</sup> Do 6. století je takto Lao-c‘ řazen tradičně. V současnosti s touto datací nadále pracuje např. Čarnogurská, 2006b, s. 247; naproti tomu Anne Cheng, francouzská historička čínského myšlení, klade Lao-c‘ až za Čuang-c‘ do poloviny 3. století (Cheng, 2006, s. 173). Olga Lomová klade předpokládaný vznik díla do poloviny 4. století př. n. l. (Lomová, 2006, s. 71). Nejzevrubněji se k této problematice vyjadřuje Oldřich Král (Král, 2005, s. 131).

vlastností je výkyv či zvrát, který jej udržuje v pohybu (v procesu cesty) a tedy při „životě“<sup>18</sup>.

Tao tedy můžeme chápat jako jistou záruku interagování protikladů. „Ideálním stavem by byla střední míra – a k ní se neustále pohyb snaží dostat, ale dosažení stavu střední míry, vyrovnanosti, resp. harmonie, by znamenalo logicky zastavení dalšího pohybu a smrt univerza v absolutním strnutí (něco jako dokonalá entropie). Proto taky TAO není principem sladování a harmonizování, principem míry a klidu, ale principem stále znovu se obnovujícího pohybu, jenž střední míru přesahuje a zákonitě se zvrací“ (Bondy, 1993, s. 86).

V literatuře zabývající se způsobem poznání Tao lze sledovat dva názorové proudy: 1) „Tao vždy představuje nejzazší realitu, záhadnou a nepostižitelnou, *fons et origo* všeho stvoření, základ vší existence. ... Lao-c‘ se nepokouší dokázat jeho existenci a je známo, že tento postoj sdílí i řada mystiků. „Tajemno hlubší než sama tajemnost“ se pravděpodobně vztahuje ke specificky taoistické zkušenosti extáze. ... Světec, který oprostil svého ducha ode vší

---

<sup>18</sup> Vzpomeňme na pojetí života jednoho ze zakladatelů humanistické psychologie C. R. Rogerse: „Ať už hovoříme o květině, dubu, červu, roztomilém ptáčku, opici nebo člověku, vždy snadno rozpoznáme, že život není pasivní, ale naopak aktivní proces. Ať jde o podněty vnitřní či vnější, ať je prostředí příznivé či nepříznivé, v chování organismu lze pokaždé rozpoznat směřování k zachování, vývinu a reprodukci sama sebe, jež tvoří tu nejpřirozenější stránku procesu, který nazýváme životem. Tato tendence je v každém okamžiku určující. Ve skutečnosti nám pouze přítomnost či nepřítomnost tohoto komplexního cíleného směřování umožňuje říci, zda je daný organismus živý či mrtvý“ (Rogers, 1998, s. 108).

podmíněnosti a vnořil se do jednoty/totality Tao, žije v permanentní extázi“ (Eliade, 1996, s. 35) a 2) „Lao-c‘ovo TAO je pojmem racionální intuice – není to žádné mystické „nazření“, žádný výsledek mystického zážitku, tím méně nějakého jógového cvičení. Racionální intuice jistě není logické poznání, ani výsledek induktivní vědecké metody. Není však o nic méně oprávněná. ... Lao-c‘ má hlubokou úctu a lásku k Tao, ale nezná žádnou citovou exaltaci. Nadto výslovně zdůrazňuje apsychičnost Tao“ (Bondy, 1993, s. 90). Faktem je, že pro člověka s nerozvinutou „racionální intuicí“ je snazší přijmout první názor, čemuž také odpovídá pozdější historický vývoj taoismu do podoby náboženství.

Dalším aspektem Tao je, že se prosazuje způsobem *wu-wej* (možnosti překladu: konání nekonání; konání nezasahování; nenásilí v nejširším smyslu slova).<sup>19</sup> „U Lao-c‘a znamená *wu-wej* takové konání, které tím, že je v souladu s děním, s procesem Tao, vyplývá více méně spontánně ze situace a je situací uměřené“ (ibidem). K tomu, aby se *wu-wej* mohlo plně rozvinout a dalo tak možnost přirozeným potencialitám naplnit se, je nutné přestat lpět na žádostech, jejichž objekty jsou jak materiální tak duchovní povahy, neboť nepřetržitě plynoucí Tao se nedá zachytit (zastavit a přivlastnit). Řečeno aforismem: člověk je nalezne, až když je opustí. „Jednáme-li, aniž zasahujeme, nic není bez vlády“ (Krebsová, 1997, s. 35).

Tao-te-ťing klade také velký důraz na osvětu vladařů, kterým metodu *wu-wej* doporučuje jako ideální způsob správy společnosti a

---

<sup>19</sup> Čínský termín *wu-wej* (tedy jako přirozená, spontánní a situací adekvátní aktivita a jako nezasahování do tohoto toku bytí) představuje pozitivní vyjádření téhož, co negativně vyjadřuje řecký termín *hybris* (jako zpupnost, svévole, jednostranné oslnění aktivitou a pýcha). Na tuto souvislost upozorňuje například Milan Machovec (Machovec, 1998, s. 64).

státu. Jinak je totiž velmi pravděpodobné, že se vláda dostane do sporu s přirozeným chodem věcí a to může mít (a také má) za následek společenskou a ekologickou krizi.

Konečně pro Lao-c'ovo učení o Tao můžeme nalézt uplatnění jak v společenské tak i individuální rovině. V individuální (psychologické) rovině lze říci, že „taoismus sám byl z hlediska ustáleného životního realismu paradoxní, neboť nacházel hodnoty i ve slabosti a porážce, moudrost v bláznovství, zisk v selhání a ztrátě. Avšak byl v tomto smyslu hlouběji introspektivní, vedl k hlubší sebereflexi“ (Nakonečný, 1995, s. 15). Navíc „je Lao-c' jakýmsi historickým předchůdcem gestaltismu, neboť jako první formuloval tezi, že celek je víc než části, z nichž se skládá („rozličné části vozu nejsou vozem““ (ibidem). Na psychologický význam Tao upozorňuje také C. G. Jung: „Náš západní duch dosud bohužel nenašel ani pojem pro *sjednocení protikladů na střední cestě*, tuto fundamentální součást vnitřní zkušenosti, natož aby našel jméno, které by se dalo srovnat s čínským tao“ (Jung, 2000, s. 111). Jeden ze základních bodů jeho analytické psychologie (konceptu individuace) pak více méně splývá s počáteční etapou cesty Tao: „Individuace může znamenat jen psychologický vývojový proces, který naplňuje daná individuální určení, jinými slovy, činí člověka *tím* určitým jednotlivcem, kterým už prostě je. ... Účelem individuace není nic jiného, než osvobodit bytostné Já z falešných obalů osoby ...“ (ibidem).

I když uvážím nutnost předpokladu, že určitou kulturu můžeme vysvětlit pouze skrze ji samotnou, (v opačném případě pak popisujeme „pouze“ obraz dané kultury, který v nás, okupantech jiného prostoru a času, ona vyvolává), nemohu Tao upřít ambici na universální platnost a funkčnost.

## 2.4 Nová náboženská zkušenost?

Věnujme poslední část naší práce kratší úvaze nad tím, jaký význam dnes má pro naši areligiózní, nemetafyzickou, sekularizovanou a tíze lineárního historického času vystavenou západní společnost něco takového, jako je studium taoismu.

Velmi často se již delší dobu na adresu naší západní společnosti poznamenává, že postrádá určitou jednotící myšlenku, na jejíž bázi by byla schopna dalšího vývoje a to hlavně ve smyslu odstranění jejích přinejmenším potenciálně sebedestruktivních aktivit.

„Mínění, že Evropa nemusí být tak samozřejmá ani tak směrodatná, jak si až doposud připadala, je klíčové. Toto mínění je epistemologický důsledek existenciálního otřesu. Směrodatnost Evropy a universální platnost jejích vzorů chování a myšlení byla definitivně zpochybněna katastrofálním selháním hlavního trendu evropských dějin, který vyústil v osvícenství, v průmyslovou revoluci, teror přírodních věd, mechanické fyziky a vojenských strojů nad ostatním zpozdilým světem v utopii moderní doby a modernismu“ (Král, 2005, s. 36nn).

Například Mircea Eliade hovoří o možnosti postulovat víru v existenci Universálního Ducha, která nezbavuje člověka tvůrčích svobod a zároveň mu poskytuje jistotu v tom smyslu, že tragickým historickým událostem uděluje transhistorický význam a tak se může vyhnout tíze ireversibility dějin, ve kterých má každá historická událost platnost jen sama o sobě a pro sebe.

Dalším autorem, který vystoupil v určité opozici proti „spenglerovskému pesimismu“ o nevyhnutelnosti a neodvolatelnosti zániku Západu, byl Arnold Toynbee, který možnost dalšího vývoje spatřuje ve vytvoření nového náboženství, které by v sobě zahrnovalo prvky velkých světových náboženství – tedy křesťanství, islámu, hinduismu, buddhismu a taoismu.



Faktem zůstává, že se selhávající důvěrou v totální kompetenci vědy a techniky se nám do zorného pole dostává zkušenost o výpadku naší náboženské zkušenosti. „I výpadek náboženské zkušenosti je zřejmě také zkušeností, byť negativní, a tedy často nepovšimnutou. O sekularizaci naší doby a s tím i o výpadku náboženské zkušenosti bychom jistě tolik nemluvili, kdybychom tento stav neodlišovali od jiných stavů dějinného pobytu člověka, o nichž něco víme, jež jsme možná přeci jen nenechali tak úplně za sebou, a které tedy proto nejsou tak docela lhostejné. Kdyby totiž byly, pak bychom o sekularitě, výpadku náboženské zkušenosti a o „chybějícím Bohu“ nemuseli mluvit“ (Welte, 1994, s. 21).

Avšak absence náboženské zkušenosti v dnešní společnosti, v žádném případě nevylučuje její možnost. Přes rozumem, vědou a technikou osvětlenou skutečnost naší reality je pouze obtížnější ji identifikovat a charakterizovat. Setkáváme se s názorem, že to, co by dnešní náboženskou zkušenost mohlo charakterizovat, je setkání s „ničím“, které naši ozářenou profánní zkušenost obklopuje a do nekonečna ohraničuje a rozvrhuje. Naše zkušenost s „ničím“, vypovídá o tomto „ničím“ jako o nepodmíněném, nekonečném, pojmově neuchopitelném apod., tedy vlastně v termínech náboženství.

V této souvislosti Bernard Welthe, teolog a fenomenolog náboženství, náležitě poznamenává, že je-li nová náboženská zkušenost v podobě „ničeho“ možná, může to mít zvlášť veliký význam pro porozumění nekřesťanským náboženským tradicím a „může to otevírat velké ekumenické prostory a možnosti, jež mohou jednak zjednávat nový přístup k našim vlastním tradicím, mohou však také daleko překračovat naše převážně evropsky orientované křesťanství“ (ibidem, s. 56).

## 2.5 Taoismus jako (možný) inspirační zdroj pro dnešek

Pokud se dnes ptáme po tom, jakým způsobem dochází k průniku tradičních čínských ontologických představ do našeho západního kulturního okruhu, nelze snad nezmínit změny, k nimž v minulém století došlo v rámci moderní fyziky, spolu s kulturním „klimatem“ 60. let. Taoistická ontologie se pro nás totiž stala důležitým inspiračním zdrojem hlavně poté, co einsteinovská fyzika a po ní i kvantová kosmologie radikálně proměnily náš obraz universa, který se do té doby zakládal na newtonovské mechanice a descartesovském dualismu.

Jak zmiňuje současný český sociolog a religionista Dušan Lužný, zabývající se ve své knize *Hledání ztracené jednoty* vlivem východních myšlenkových tradic na nová náboženská hnutí ve spojení s proudy v současném enviromentálním myšlení: „Při hledání ekologicky přijatelných ontologických inspirací čerpá řada vyznavačů nových náboženství z ontologických modelů světa tradičních neevropských kultur, zvláště pak kultur jižní a východní Asie. Jde především o hinduismus, buddhismus a taoismus. ... Čínská ontologie se stala pro západní kontrakturní spiritualitu v mnoha směrech inspirativní. Představa světa jako kontinuálního dynamického procesu umožňovala především legitimizaci nároků na sociokulturní změnu a ontologické zakotvení sociálních, politických a kulturních požadavků kontrakturny. Inspirace „východní moudrostí“ umožnila navíc vymanění kontrakturny ze sevření vlastní západní tradice, kterou kontrakturna vnímala a stále vnímá jako velmi zdiskreditovanou“ (Lužný, 2004, s. 28).

Jako jedno z nejvýznamnějších se v tomto kontextu ukázalo dílo Fritjofa Capry, který se v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století snažil o propojení starověké orientální mystiky s moderní západní vědou, především s kvantovou fyzikou.

Capra vysvětluje přírodní svět na základě tzv. Bootstrap hypotézy, podle které není možné přírodu redukovat na nějaké základní entity, jako např. elementární částice, ale je ji třeba chápat v celistvosti a jednotlivé části vidět jako komponenty, které jsou provázány jeden s druhým i samy se sebou. Capra je přesvědčený, že tento pohled na svět a přírodu, ve kterém jsou všechny jevy ve vesmíru určeny výlučně vzájemným propojením a harmonií, je velmi blízký dálněvýchodnímu pohledu na svět a taoismu zvláště. V taoismu i v moderní fyzice je všechno ve vesmíru vzájemně spjata a přitom žádná z jeho částí není podstatou vesmíru. Vlastnosti kterékoli části neurčuje žádný základní zákon, nýbrž vlastnosti ostatních částí.

Capra jde ovšem ve svých úvahách dále, když využívá taoistické koncepce dynamické rovnováhy mezi jin a jang k tomu, aby ukázal nevyváženost současné západní kultury, která podle něj jednostranně upřednostňuje jangové kvality - racionální vědění před intuitivní moudrostí, vědu před náboženstvím, soutěživost před spoluprací, vyčerpávání přírodních zdrojů před jejich ochranou atd... Jednostranné prosazování jang, spojené též s patriarchálním systémem a posilované smyslovou kulturou zdání, která se rozvinula v posledních třech staletích, jasně vede k nebezpečné kulturní nerovnováze, která představuje základní příčinu naší současné krize (Capra, 2003, s. 299).

Evropské myšlení je ovšem dodnes poznamenané karteziánským dualismem - diferencí mezi *res cogitans* a *res extensa*, ke které René Descartes (1596 – 1650) dospěl svou metodou radikální skepse. Poznávající subjekt je zde „uzurpován“ pouze pro člověka, což může představovat určitou poplatnost křesťanskému vidění světa, kde člověk je oním stvořeným k obrazu stvořitele a proto jako jediný disponuje *relevantními* poznávacími schopnostmi. Jinak řečeno - člověk jako jediný je schopen a oprávněn poznat Boží dílo. Slovy

Patočkovými: „Descartes se ptá pouze po odvoditelnosti a původu poznání každé jednotlivé věci, ptá se po konstruktivním ideálním plánu věci“ (Patočka in Descartes, 1992, s. 67) .

Toto poznání se ovšem uskutečňuje prostřednictvím určité „projekce“ intelektuálních, rozumových vlastností člověka do světa či na svět a bez podpory konstruktivní stvořitelské instance Boha je apodiktičnost takového poznání neudržitelná. „Descartova koncepce do značné míry utvořila náš svět. Je to rozpolcený svět. Na jedné straně naše spirituální bytost, primárně uzavřena sama do sebe. Na druhé straně svět věcí, chápaných čistě rozumově a geometricky, bez kvalit, bez vnitřních sil“ (ibidem).

V řadě textů se poukazuje na to, že evropská tradice vsadila všechno na jednu jedinou kartu, totiž na racionalitu a analytickou složku myšlení, což vedlo na jedné straně k nebývalé akceleraci vědecko-technického poznání a jeho expanzi do celého světa (ve smyslu globu), na straně druhé nás však zbavilo důvěry v naše vlastní citové a intuitivní poznání a vedlo tak ke ztrátě řady životně důležitých obranných mechanismů. Tím jsme se měli odcizit nejen sobě, nýbrž i přirozenému světu našeho života. Vědotechnika tak tedy zastřela svět jako vztah a vyprojektovala svět jako mechanismus.

Naše západní paradigma, stojící na karteziánském dualismu, je dále neslučitelné s výsledky kvantové fyziky také proto, že v rámci kvantové fyziky již není možné oddělit poznávané (subatomární částice) od poznávajícího a pokládat je tak za nezávislé. O tom nás poučil již v první polovině 20. století Heisenbergův princip indeterminace. „Přírodní vědy“, píše Heisenberg, „popisují a vykládají přírodu ne jednoduše, jak je ‚sama o sobě‘ ..., nýbrž popisují přírodu, která je vystavená kladení našich otázek a našim metodám“ (Heisenberg, 1966, s. 55).

V tom všem tedy zaznívá hlavní myšlenka, že totiž způsob jakým přistupujeme k přírodě není universálně platný a tedy jedině

správný. Naopak je do značné míry „libovolný“, závislý pouze na naší preferenci určitého způsobu kladení otázek a na preferenci zvolené metody. Právě na této půdě je možná plodná konfrontace s tradičním čínským myšlením, které se ze své podstaty zaměřovalo jinam a jinak a preferovalo zcela odlišný rámec tázání se.

Čínské myšlení (stejně tak i ovšem jakékoli jiné neevropské myšlení) tedy není možné chápat prvoplánově jako nějakou odchylku od universální cesty evropského rozumu, který se stále intenzivněji prosazuje jako dominantní světonázor, přestože se v řadě směrů ukazuje jako dílčí a nedostatečný. Charakter evropského vědeckého poznání nám uzavírá přístup k autentické orientaci ve světě. Klade překážku mezi nás a přirozený svět našeho života tím, že v nás vyvolává dojem, že nic není, co by nebylo vědou nějak vysvětlitelné a zdůvodnitelné. Ovšem ontologické otázky se možnosti takového vysvětlení bytostně vzpírají. Dnes se velmi často hovoří o ztrátě schopnosti orientace člověka ve stále rychleji se měnícím světě, který postrádá pevný řád a tedy i orientační rámec, kde se jednotlivec stává lehce manipulovatelnou a tedy nesvobodnou veličinou, počtem a číslem.

K překonání této společenské, hodnotové a orientační krize mohou dle našeho názoru přispívat i takové snahy, které se pokoušejí zahlédnout inspiraci i v jiných kulturních tradicích či v kořenech vlastní kulturní tradice. Dnes žijeme, dá se říci spolu s Manderem, „v nepřítomnosti posvátného“. Naše každodennost je více, než kdy jindy v dějinách, poznamenána účelovým zaopatřováním, bez toho aniž bychom navazovali vztah s tím, co by našemu počínání dávalo „vyšší“ smysl. Obecně je tedy možné říci, že naše civilizace „nedisponuje“ jednotnou ideou smyslu světa, jak tomu, např. podle amerického sociologa a filosofa kultury ruského původu Pitirima Sorokina (1889 – 1968), bylo naposledy v křesťanském středověku.

Ztratili jsme schopnost úcty, úžasu a fascinace, svět jsme zbavili jeho všepodkládajícího Tajemství a přírodu jsme schopni vnímat již jen jako stav použitelných zásob. Jsme závislí na své vlastní technologii do té míry, že život bez ní si řada z nás nedokáže ani představit (ani uvědomit si tu možnost). Způsob života zcela závislý na vyspělé technologii pokládáme a priori za správný a dobrý, což legitimuje naše snahy implementovat jej i do zatím tradičně žijících pospolitostí a lokálních kultur, jejichž technologie přežití stále ještě čerpá spíše z přírodních podmínek než sama ze své akcelerace a pro sebe.

V tomto světle můžeme konstatovat, že zbavit svět jeho Tajemství je svého druhu hybris. Kladouc se na roveň bohům zapomínáme na přítomnost starších a mocnějších sil, kterých musí být i bohové „poslušni“.

Otázka tedy zní: Kdybychom byli s to unést tíhu proměnlivosti a nepodkládali ji nějakým pevným neměnným metafyzickým zákonem, ale naopak ji metaforicky charakterizovali například jako Tao, byli bychom méně náchylní k tomu, abychom zpředměťovali přirozenost, přírodu i člověka na pouhý „stav použitelných zásob“?

Co je pro nás na koncepci Tao zajímavé je skutečnost, že se jedná o princip současně imanentní i transcendentní. Imanentní v tom, že je odvozen od přirozeného přírodního dění, a transcendentní (i když se toto pojmenování nehodí možná zcela) je v tom, že je zřídlem, kořenem všech věcí (ať již jevových jsoucn, či duchovních „entit“...). Označení transcendentní je možná neadekvátní v tom smyslu, že čínské myšlení nikdy neuznalo jako nosnou tu představu, která by skutečnost stavěla do pozice něčeho stvořeného.

V tom tkví jedna ze zásadních inspiračních rovin této „koncepce“ pro „transmoderní“ myšlení (alespoň v jeho hypotetičnosti...). Velká monoteistická náboženství si uzurpují nárok na komunikační přístup k- či na „poznání“ jediného, absolutního, universálního boha, který

představuje svrchovaného, dokonalého, nekonečného stvořitele či „stvořitelský subjekt“ a který je ve své transcendenci postaven nad a mimo svět stvoření. Představují nám určitou hierarchickou koncepci Bůh – člověk – příroda, kde všechny tři členy jsou na sobě do jisté míry nezávislé: Bůh je transcendentní, člověk je stvořen k obrazu Boha a příroda je Bohem stvořena pro člověka.

Jelikož dálněvýchodní myšlení nevytvořilo, či možná i vědomě zamítlo „pracovat“ s představou transcendentního stvořitelského subjektu, vykazuje naopak daleko větší míru citu, úcty a pokory vůči přírodě, která v něm nehraje roli pouze užitkovou či v nejlepším případě navíc estetickou, jak je tomu v zemích Západu. Příroda a přírodní dění se tu naopak ukazuje jako všeobjímající rámec, který prochází svými pravidelnými cykly na základě bipolární dialektiky jin-jang, a člověk a lidská společnost je tohoto rámce nedílnou součástí, obzvláště v případě pokud respektuje přirozenost svou i přirozenost nebeského Tao jako vzoru. Proti cestě Tao člověk jedná v případě, že nerespektuje způsob prosazování se wu-wej, tedy že kvalitu skutečnosti přizpůsobuje svým vlastním zájmům a užitkům, často krátkodobým a sobeckým (i když sobectví nelze chápat jako apriorně negativní), a to ať na úkor druhých lidí či přírody či „jsoucího v celku“.

Taoistická či spíše čínská inspirace obecně nás však vybízí k ještě dalšímu, pro naši civilizaci však mírně radikálnímu kroku, jak jej nejuvýstižněji (pokolikáté již!) formuloval Oldřich Král: „Evropské myšlení vždy znovu se zmocňující světa, vždy znovu usilující právě proto z něj vystoupit (a právě proto vždy znovu potřebující a hledající a nacházející záruky „transcendentálního“ boha či jiné stejně transcendentální kvality) vytěžilo ze svého takto získaného odstupu od světa maximum (jiným nedostupné), stojí dnes před úkolem získat ke světu tu důvěru, jíž se vyznačuje klasické myšlení čínské. Potřebuje se touto důvěrou vrátit do světa, přijmout své místo v něm a tímto

přijetím místa pochopit svou situovanost, tu situovanost, která na rozdíl od evropské tradice sehrála v čínském myšlení roli klíčové kategorie teoretické a filosofické, ba i etické a estetické“ (Král, 2005, s. 33).



## Závěr

Již při počátečním zamýšlení se nad tématem této práce bylo naším hlavním záměrem poukázat na skutečnost, že existují i „jiné způsoby orientace ve světě“, tedy různé výklady světa a tento poukaz zprostředkovat a demonstrovat představením jednoho historicky vzniklého filosoficko náboženského systému, totiž raného taoismu jako reprezentativního příkladu jinakosti. Co se během zpracování tohoto tématu ukázalo jako problematické ovšem zároveň velmi významné, bylo právě ono kontextuální zařazení do mnohočetného diskusního pole.

Námi předložená práce tak měla za svůj cíl zpracovat okruh témat, které se váží (nebo se alespoň podle našeho názoru vztahovat mohou) k problematice kulturní diversity jako základního kulturologického fenoménu. Nabídnutá témata či kontexty a úhly pohledu, z nichž je možné ke kulturní diversitě přistupovat, jistě nejsou zpracována způsobem vyčerpávajícím; jsou pouze nastíněna jako k předmětu se vztahující a to jak ve smyslu teoreticko- metodologickém, tak ve smyslu aplikovatelnosti v rámci diskuse o prohlubující se ekologické krizi.

Šlo nám o to zařadit studium taoismu do širšího kulturologického rámce, tedy rámce odlišného od těch, se kterými se můžeme při zpracovávání tohoto tématu běžně setkat samostatně v literatuře religionistické, sinologické či filosofické. Neaspirovali jsme tedy na vědeckou analýzu samotného taoismu, byl nám však velmi dobrým prostředkem k tomu, abychom nastínili rozmanitost v historii vzniklých pohledů na skutečnost a výkladů světa.

Taoismus jako předmět kulturologického studia má v tomto kontextu řadu souvislostí a implikací. Tou první a základní souvislostí je fakt, že se jedná o produkt kultury v generickém smyslu slova (a

s tím spojená problematika konkrétního výběru určité strategie ze všech možností, které kultura jako základní atribut člověka vůbec nabízí), a že se jedná o produkt konkrétní mimoindoevropské kultury, jejíž studium nám tak dává beze zbytku možnost uplatnit jednu z hlavních doktrín naší vědní disciplíny, kterou je doktrína kulturního relativismu.

Další souvislost představuje skutečnost, že taoismus se k nám dostává především prostřednictvím četby textu. Právě tato skutečnost nám tak umožňuje rozvinout úvahy nad povahou naší interpretační činnosti, tedy hermeneutickou metodou jako teorii výkladu a porozumění, kterou při studiu a interpretaci jakéhokoli psaného textu (ale stejně tak i všech ostatních výtvorů kultury) nutně využíváme.

Nástin charakteru a základních strukturálních aspektů hermeneutické situace, ve které se nacházíme, když vstupujeme do kontaktu a činíme zkušenost s kulturně cizí myšlenkovou tradicí, nám tak může být dobrým vodítkem ve snaze o „nezanášení“ obsahů, jež k nám z textu promlouvají, vlastními tendencemi a ambicemi. Na jedné straně uvědomění si bytostné příslušnosti k vlastní kulturní tradici a vědomí vlastních předsudků, s nimiž k věci vždy již přistupujeme, a na straně druhé ochota naslouchat a nechat promlouvat „věc samu“, nám může být dobrým východiskem a vodítkem při vstupu do interkulturního dialogu.

Čínské myšlení tak pro nás nadále zůstává a zůstane určitou výzvou. Ne ovšem výzvou, kterou by bylo třeba zdolat naším analytickým myšlením, nýbrž takovou výzvou, která před nás klade nutnost akceptovat i jiný způsob myšlení než je náš vlastní a možnost poučit se z něj.

Taoismus se v první řadě ukazuje jako nedílná součást historie náboženství a lidského myšlení vůbec, jehož učení nás nepřestává

fascinovat. Tato fascinace je ovšem do jisté míry nebezpečná a to v tom smyslu, pokud bychom pro ni vyhrazovali pozici určité jediné a správné filosofie, která nás vymaní z našich vlastních problémů a která by měla nahradit „faustovský projekt“ západního ducha.

Zvláště ve světle, kdy jsme přímými svědky a účastníky toho, jak se Čína stává karikaturou Evropy<sup>20</sup>, je však také nutné hledat řešení a alternativy pro společnou budoucnost. Mezi takové návrhy řešení patří koncepce trvalé udržitelnosti jako nadkulturní projekt usilující o zmírnění dopadů antropogenní činnosti na lokální i planetární ekosystém při zachování možnosti zvyšování kvality života všech lidí a projekt interkulturní filosofie, který usiluje o založení platformy diskuse společné všem myšlenkovým tradicím, na jejímž základě by bylo možné promýšlet základní otázky nově vzhledem k současné situaci.

---

<sup>20</sup> „Sebevědomí Evropy je nutně narušováno i globálními ‚úspěchy‘ její civilizace, která často musí s hrůzou nahlížet svou vlastní zrůzněnou tvář v křivém zrcadle druhých. Paradoxně dnešní Čína je příkladem nejnázornějším. Ono evropské ‚agresivní paradigma‘ se zde realizuje v celé parádě, bez stínu nejistoty, té nejistoty, k níž jsme se těžce dopracovali a která přese všechno zlé změkčuje tento náš svět. Svět, do kterého právě nahlíží rozesmátá tvář vítězného blbce bez pochyb“ (Kráal, 2005, s. 37).

## **Shrnutí**

Předkládaná práce se snaží poukázat na okruh témat, která souvisejí s problematikou kulturní diversity a plurality, s metodologickým využitím hermeneutiky jako teorie porozumění. Skutečnost, že každá historicky vzniklá kultura žije v horizontu zcela specifického světa (jako horizontu a souvislosti jevení) implikuje otázku po možném vzájemném rozumění kultur (možnosti vzájemné přeložitelnosti a jejich struktur), stejně jako otázku týkající se universality určitého porozumění skutečnosti a jeho dominantního postavení jako světonázoru, které je zcela spontánně nárokováno vědotechnickým paradigmatem euroatlantického civilizačního okruhu. Tato problematika je dnes reflektována z různých pozic. Z hlediska ekologické krize ji nacházíme v koncepcích trvalé udržitelnosti, z hlediska filosofické reflexe v projektu interkulturní filosofie. Pro konkrétní „demonstraci“ kulturní diversity a plurality jsme zvolili filosoficko náboženský systém taoismus, neboť se nám mírou své „jinakosti“ zdá pro tento účel dostatečně reprezentativní.

## Summary

The presented study focuses on themes related to the problem of cultural diversity and plurality, with the methodological usage of hermeneutics as a theory of understanding. The fact that every culture that developed over the course of history lives in the horizon of a completely specific world (a horizon and a context of appearance) implies the question of whether different cultures can mutually understand each other (which is related to the opportunities for mutual translatability of each other's languages and the structures) as well as questions related to the universality of a certain understanding of reality and its dominant position as a worldview, which is spontaneously demanded by the scientific/technical paradigm of the Euro-Atlantic civilizational range. Today, this problem is reflected from various different positions. From the perspective of ecological crisis, we find it in conceptions of lasting maintainability; from perspective of philosophical reflection, we find it in the project of intercultural philosophy. For a concrete "demonstration" of cultural diversity and plurality, we opted to use the philosophical/religious system of Taoism because we thought that it was "different" enough to be a representative perspective for this study.

## Použitá literatura

- ABRAM, David: Procitnutí do živého světa, Nymburk, OPS, 2008
- AGENDA 21, Ministerstvo životního prostředí, 2000,  
<http://www.env.cz/osv/edice.nsf/a02fcb9439f4537fc1256fbe00491592/b56f757c1507c286c12570500034ba62?OpenDocument>
- AMMERBAUER, Martin: Bausteine zu einer Theorie der interkulturellen Philosophie, Salzburg, 2000,  
<http://www.ubs.sbg.ac.at/people/INTER.pdf>
- BAUMAN, Zygmund: Globalizace, Praha, Mladá fronta, 1999
- BONDY, Egon.: Čínská filosofie, Praha, Vokno, 1993
- BORECKÝ, Vladimír.: Imaginace a kultura, Praha, Karolinum, 1996
- BRUNDTLANDOVÁ, Gro Harlem: Naše společná budoucnost: světová komise pro životní prostředí a rozvoj, Praha, Academia, 1991
- BUDIL, Ivo: Za obzor západu, Praha, TRITON, 2001
- CAPRA, Fritjof: Tao fyziky, Paralely mezi moderní fyzikou a východní mystikou, Praha, DharmaGaia - Maťa, 2003
- CAMPBELL, Joseph: Orientální mytologie, Masky bohů, Hodkovičky, PRAGMA, 2006
- CIBULKA, Josef: O pojetí „hermeneutiky fakticity“ u raného Heideggera, Filosofický časopis, ročník XL, číslo 2, s. 207 – 226, 1992
- CLEARY, Thomas; LIU Yiming: Taoistický I-Ťing, Praha, Pragma, 2000
- ČARNOGURSKÁ, Marína: Dávne čínske filosofické paradigma a ich možný inšpiračný prínos pre moderné metafyzické orientácie, dvd záznam přednášky – Fil. Ústav AV ČR, Praha, 23. 10 2006a
- ČARNOGURSKÁ, Marína: Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky, Bratislava, KALLIGRAM, 2006b

- ČARNOGURSKÁ, Marína: Přirozený svět a jeho obraz v myšlení čínského starověku. In: Kulturní tradice dálného východu, Praha, Odeon, 1980
- ČARNOGURSKÁ, Marína; BONDY, Egon: Lao-c', O Ceste TAO a Jej tvořivé energii TE, Bratislava, HEVI, 1993
- DESCARTES, René: Rozprava o metodě, Praha, Svoboda, 1992
- ELIADE, Mircea.: Dějiny náboženského myšlení II, Praha, OIKYMENH, 1996
- ELIADE, Mircea: Kováři a alchymisté, Praha, Argo, 2000
- ELIADE, Mircea: Mýty, sny a mystéria, Praha, OIKYMENH, 1998
- ELIADE, Mircea: Mýtus o věčném návratu, Archetypy a opakování, Praha, OIKYMENH, 2003
- ELIADE, Mircea: Šamanismus a nejstarší techniky extáze, Praha, Argo, 2004
- FAIRBANK, Jonh King: Dějiny Číny, Praha, NLN, 1998
- FIGAL, Günter: Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera, Reflexe, ročník 21, s. 37 – 45, 2000
- FIGAL, Günter: Hermeneutická svoboda, Praha, Filosofia, 1994
- FRANZ, Marie-Louise von: Věštění a synchronicita, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004
- GADAMER, Hans-Georg: Člověk a řeč, Výbor z textů, Praha, OIKYMENH, 1999
- GADAMER, Hans-Georg: Heideggerův „teologický spis“ z mládí, Filosofický časopis, ročník XLIV, číslo 1, s. 3 – 8, 1996
- GADAMER, Hans-Georg: Pravda a metoda I, Praha, Triáda, 2010
- GADAMER, Hans-Georg: Problém dějinného vědomí, Praha, Filosofia, 1994
- GIDDENS, Anthony: Důsledky modernity, Praha, SLON, 1998
- GREISCH, JEAN: Rozumět a interpretovat. Hermeneutické paradigma, Praha, Filosofia, 1995

- GRONDIN, Jean: Úvod do hermeneutiky, Praha, OIKOYMENH, 1997
- HEIDEGGER, Martin: Bytí a čas, Praha, OIKOYMENH, 1996a
- HEIDEGGER, Martin: Nástin hermeneutické situace. In: Fenomenologické interpretace k Aristotelovi., Filosofický časopis, ročník XLIV, číslo 1, s. 9 – 26, 1996b
- HEMPEL, Hans-Peter: Heidegger a zen, Praha, Mladá fronta, 2001
- HEIDEGGER, Martin: Věda, technika a zamyšlení, Praha, OIKOYMENH, 2004
- HEISENBERG, Werner: Fyzika a filosofie, Praha, Svoboda, 1966
- CHENG, Anne: Dějiny čínského myšlení, Praha, DharmaGaia, 2006
- CHUNG, Chen-Yu: Daoismus und Gelassenheit. Eine interkulturelle Perspektive, Nordhausen, Traugott Bautz, 2006
- INEICHEN, HANS: Philosophische Hermeneutik, Freiburg (Breisgau); München: Adler, 1991
- ISER, Wolfgang: Teorie literatury, Aktuální perspektiva, Brno, Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2004
- JASPERS, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München, PIPER, 1966
- JUNG, Carl Gustav: Výbor z díla III., Osobnost a přenos, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000
- JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Karl: Věda o mytologii, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997
- KIMMERLE, Heinz: Interkulturelle Philosophie zur Einführung, Hamburg, Junis, 2002
- KOHÁK, Erazim: Filosofické poznámky na námět ekologie. In: LIDSKÉ HODNOTY a trvale udržitelný způsob života, Olomouc, Společnost pro trvale udržitelný rozvoj ve spolupráci s Katedrou ekologie Přírodovědecké fakulty University Palackého, 1993
- KRÁL, Oldřich: Kniha mlčení, Texty staré Číny, Praha, Mladá fronta 1994



- KRÁL, Oldřich: Mistr Zhuang, Sebrané spisy, Lásenice, Maxima, 2006
- KRÁL, Oldřich: Čínská filosofie, Pohled z dějin, Lásenice, Maxima, 2005
- KRATOCHVÍL, Zdeněk: Filosofie živé přírody, Praha, Herrmann & synové, 1994a
- KRATOCHVÍL, Zdeněk: BOUZEK, Jan: Od mýtu k logu, Praha, Herrmann & synové, 1994b
- KRATOCHVÍL, Zdeněk: Proměny interpretací, Praha, Herrmann & synové, 1996
- KRATOCHVÍL, Zdeněk: Výchova, zřejmost, vědomí, Praha, Herrmann & synové, 1995
- KRATOCHVÍL, Zdeněk: Mýtus, filosofie, věda I. a II., Praha, Michal Jůza & Eva Jůzová, 1993
- LÉVI-STRAUSS, Claude: Rasa a dějiny, Brno, Atlantis, 1999
- LAO-C‘; Krebsová, Berta: Tao te ťing, Praha, DharmaGaia, 1997
- LOMOVÁ, Olga: Poselství krajiny, Praha, DharmaGaia, 1999
- LOMOVÁ, Olga; SLUPSKI, Zbigniew: Úvod do dějin čínského písemnictví a krásné literatury I, Praha, Karolinum, 2006
- LUŽNÝ, Dušan: Hledání ztracené jednoty, Průniky nových náboženství a ekologie, Brno, Masarykova universita, 2004
- MA (Millenium Ecosystem Assessment), Zpráva pracovní skupiny pro koncepční rámec Ekosystémového hodnocení milénia: Ekosystémy a kvalita lidského života: rámec pro hodnocení, Praha, Ministerstvo životního prostředí, 2003 (též na <http://www.milleniumpassessment.org/documents/document.62.aspx.pdf>.)
- MACHOVEC, Milan: Filosofie tváří v tvář zániku, Brno, „Zvláštní vydání...“, 1998

- MALL, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt, Primus, 1996
- MALL, Ram Adhar: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, 2000, <http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm>
- MANDER, Jerry: V nepřítomnosti posvátného, Selhání moderních technologií a zápas indiánských národů o přežití, DOPLNĚK, Brno, 2003
- MOKŘEJŠ, Antonín: Pojetí hermeneutické zkušenosti, Praha, Filosofia, 1998
- MOU Bo: Becoming-Being Komplementarity, An Account of the Yin-Yang Metaphysical Vision of the Yijing, 2001, <http://them.polylog.org/3/amb-en.htm>
- NAKONEČNÝ, Milan: Průvodce dějinami psychologie, Praha, SPN, 1995
- NAVRÁTIL, Jiří: Ve světě taoismu, Praha, Avatar, 1992
- ORTEGA Y GASSET, José: Evropa a idea národa, Praha, Mladá fronta, 1993
- ORTOVÁ, Jitka: Kulturní a sociální ekologie I, Praha, Karolinum, 1996
- ORTOVÁ, Jitka: Kulturní a sociální ekologie II, Praha, Karolinum 1997
- PALMER, Martin: Taoismus, Praha, Ikar, 2002
- PATOČKA, Jan: Evropa a doba poevropská, Praha, Lidové noviny, 1992
- PATOČKA, Jan: Přirozený svět jako filosofický problém, Praha, Československý spisovatel, 1992
- PÖGGELER, Otto: Hermeneutische Philosophie, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1972
- PÖGGELER, Otto: Neue Wege mit Heidegger, Freiburg, K. Adler, 1992

- POKORNÝ, Petr: Hermeneutika jako teorie porozumění, Praha, Vyšehrad, 2005
- RICOEUR, Paul: Úkol hermeneutiky, Praha, Filosofia, 2004
- ROGERS, Carl: Způsob bytí, Praha, Portál, 1998
- SKOLIMOWSKI, Henryk: Účastná mysl, Nová teorie poznání a vesmíru, Praha Mladá fronta, 2001
- SOUKUP, Václav: Dějiny antropologie, Praha, Karolinum, 2000
- SPENGLER, Oswald: Člověk a technika, Příspěvek k jedné filosofii života, Praha, Neklan, 1997
- VAVROUŠEK, Josef: Perspektivy lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života. In: Lidské hodnoty a trvale udržitelný způsob života, Společnost pro trvale udržitelný rozvoj ve spolupráci s Katedrou ekologie Přírodovědecké fakulty University Palackého, Olomouc, 1993
- WELTE, Bernhard: Světlo z nicoty, Praha, Zvon, 1994
- WIMMER, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie, Wien, Facultas AG, 2004
- WONG, Eva: Taoismus, Hodkovičky, Pragma, 1997
- ZÁTKA, Vlastimil.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: Martin Heidegger a problémy myšlení (ed. Pouza, M.), Praha, FILOSOFIA, 1996

Rigorózní práce  
se půjčují pouze prezenčně!

UŽIVATEL

potvrzuje svým podpisem, že pokud tuto rigorózní práci

**Bártík, R.: Kulturní diversita v kulturologické perspektivě**

využije ve svém textu, uvede ji v seznamu literatury a bude ji řádně  
citovat jako jakýkoli jiný pramen.

Jméno uživatele, bydliště	Katedra (pracoviště)	Název textu, v němž bude práce vytištěna	Datum, podpis





