

O KULTÚRNYCH KOREŇOCH ANALYTICKEJ FILOZOFIE (NA POZADÍ MALEJ KOMPARÁCIE S ČÍNSKOU FILOZOFIU)¹

Antony FLEW

Úvod

Uplynulo už niekoľko rokov odvtedy, čo časopis *Journal of Chinese Philosophy*, vychádzajúci v angličtine v Honolulu, vyzval niekoľkých odborníkov napísať príspevok na tému "Kultúrne korene analytickej filozofie".² Už na prvý pohľad išlo o prekvapujúci projekt, pretože analytická filozofia, akú praktizovali v časoch mojej mladosti v Oxforde - a nielen tam - Gilbert Ryle, John Austin a mnohí ďalší pred nimi i po nich, zjavne nemala v čínskej kultúrnej tradícii žiadne korene.

Nebolo teda treba dlho rozmýšľať, aby sme vtedy i teraz pochopili, že na prvý pohľad je tento fakt sám osebe pozoruhodný. Bola tu, pravdaže, možnosť, že ide znova o prípad, keď nás dojmy klamú, a že podrobnejšie skúmanie zainteresovaných odborníkov, ktorí sú schopní porozumieť čínskej filozofii, ukáže, že je v ňom skutočne čosi viac, než sa dá vyčítať zo známych historických príručiek a antológií. Skôr som však presvedčený, že v tomto prípade máme pred sebou prirodzený rozdiel dvoch tradícií. V každom prípade sa tento "pozoruhodný fakt" musí stať predmetom záujmu a bádania všetkých príslušníkov tej republiky, ktorú môj filozofický vzor David Hume nazýval "republikou vzdelancov".

V tej miere, v akej tento "pozoruhodný fakt" skutočne odhaľuje prirodzený rozdiel tradícií, vystupuje pred nami vzrušujúci problém jeho explanácie. Tento problém však nie je ani tak úlohou a príležitosťou pre historikov Číny a čínskej filozofie. Ide tu o ďalší z mnohých prípadov, v ktorých nám musí existencia mimoriadne bohatej a - obrazne povedané - až do včerajška úplne nezávislej kultúrnej tradície poslúžiť ako referenčný systém. Vysvetlenia, prečo k niečomu došlo, resp. nedošlo na Západe, je potrebné analyzovať aj na pozadí faktov o tom, čo sa udialo alebo neudialo v Číne, a naopak. Ako vynikajúci príklad môže poslúžiť explozívny a svetodějinný rozvoj vedy, ktorý sa začal v niekoľkých európskych krajinách

na prelome 16.-17. storočia. Najmä vďaka práci Josepha Needhama¹ a jeho spolupracovníkom už nie je možné akceptovať žiadne vysvetlenie tejto revolúcie, ktoré by zároveň nevedelo odpovedať na otázku, prečo sa v Číne v rovnakom čase či skôr na tamajších základoch, ktoré by sa mohli javiť ako ešte vhodnejšie, neobjavil podobný fenomén.

Keďže naozaj v dostatočnej miere neovládám základy písanej čínštiny, nie som povolaný pokúšať sa tu o nejaký priamy príspevok k riešeniu otázky vyplývajúcej z onoho "pozoruhodného faktu", ktorým som začal. To, čo môžem a budem robiť, je pokus o nepriamy príspevok prostredníctvom charakteristiky analytickej filozofie spôsobom, ktorý môže pomôcť objasniť, že - videné na pozadí prác tých, ktorí sa podľa všeobecného súhlasu pokladajú za hlavné postavy európskej filozofickej tradície - tu nejde o žiadnu lokálnu, efemérnu módnú anomáliu. Naopak, nech už platí o Konfuciovi alebo Menciovi čokoľvek, Platón ako autor *Teaiteta* a Aristoteles ako autor *Etiky Nikomachovej* by sa boli cítili aj na oxfordských seminároch Gilberta Ryla a Johna Austina ako doma. Táto charakteristika, zdôrazňujúca kontinuitu hlavnej európskej filozofickej tradície, nám ďalej poslúži, aby sme podčiarkli rozsah a povahu zjavného rozdielu medzi touto tradíciou a tým, čo je typické pre Čínu.

Sústredím sa na sebedomú, ba dokonca ostenatívnu verziu analytickej filozofie, ktorá sa stala prominentnou najmä v Británii v tridsiatych až päťdesiatych rokoch. Urobím tak z troch dôvodov. Po prvé, je to práve táto verzia, ktorú škandalizujúci komentátori najčastejšie a v tom najnepriaznivejšom svetle kládli proti starej autentickej filozofii - kým starí filozofi boli podľa Platónových slov "pozorovateľmi večného a nemenného bytia", oddávajúci sa základným a univerzálnym otázkam metafyziky a svetonázoru, ich priemerní a úbohí epigóni - obyčajní "verbozofi", a nie skutoční filozofi - si fidlikajú a hrajú svoje jazykové hry, zatiaľ čo vo svete to vrie. Ak budem schopný ukázať, že dokonca aj títo údajní šarlatáni a naničhodníci patria do hlavného prúdu, ktorý sa zrodil v klasickom Grécku a pokračoval scholastikou, Descartom, Leibnizom a Kantom, potom nemôže byť pochyb, že to isté platí o modernej analytickej filozofii ako celku.

Po druhé, je to práve táto tzv. oxfordská lingvistická filozofia, ktorá ma odchovala v samom Oxforde v jej rozkvetе koncom štyridsiatych rokov. Preto môžem o nej a za ňu hovoriť s istou dávkou autoritatívnosti. Navštevoval som prednášky, z ktorých sa neskôr stali Austinove *Sense and Sensibilia*, práve tak ako aj tie o *Etike Nikomachovej*, ktoré sa však, žiaľ, takejto podoby nedočkali. Mojmým supervízorom ako graduovaného študenta bol Gilbert Ryle

a počas piatich semestrov som mal to privilégium byť členom Austinových ranných sobotňajších seminárov. A tak ďalej.

Po tretie, niektorí z týchto oxfordských filozofov sa z času na čas tým či oným spôsobom vyjadrovali, akoby pokladali všetky prirodzené jazyky z určitého hľadiska za rovnaké. My si však na tomto mieste musíme všimnúť isté rozdiely: na jednej strane medzi európskymi filozofickými jazykmi - gréčtinou, latinčinou, francúzštinou a angličtinou, na druhej strane čínštinou. V konečnom dôsledku sa dá tvrdiť, že neschopnosť rozvíjať logiku ako vedu možno vysvetliť hlavne absenciou flexii v čínštine a nedostatkom formálnych (nie kontextuálnych) rozlíšení medzi jej jednotlivými slovnými druhmi.

1. Jazyk a konceptuálna analýza

Prvý podstatný krok na pochopenie toho, čo sa často nazýva oxfordská alebo lingvistická filozofia, potvrdzuje, že jej dôraz na slová a jazyk je dôrazom na logiku a pojmy. Pýta sa na zaužívanú správnosť alebo na aktuálne používanie slov len preto a len do tej miery, pokiaľ je toto používanie determinantom ich ustálených významov; pýta sa teda na logické predpoklady a logické dôsledky ich používania. Každý konkrétny jazyk má svoje špecifické výrazy i ďalšie neverbálne prostriedky, ktorými sa dajú vyjadriť všetky potenciálne významy. Keď však hovoríme o význame slov, a teda aj o logických predpokladoch a logických dôsledkoch ich používania, hovoríme o skutočnostiach, ktoré nie sú také banálne.

Slovo "see" je anglické slovo, hoci má svoje ekvivalenty v mnohých, ak nie vo všetkých prirodzených jazykoch. Pojem videnia však nie je anglický, hoci ho majú všetci anglicky hovoriaci, práve tak ako takmer všetci ostatní ľudia. Teda ani analýza pojmu videnia nie je anglická, pretože takáto analýza je vecou artikulácie významu slova "vidieť" - a to aj všetkých jeho ekvivalentov - prostredníctvom určenia logických predpokladov a logických dôsledkov jeho používania i používania všetkých ekvivalentov. Lingvistickí filozofi sa preto ako filozofi zaujímajú o konvenčne správne alebo aktuálne používanie jednotlivých slov v konkrétnych jazykoch len potiaľ, pokiaľ sú relevantné pre všeobecné konceptuálne otázky. A predsa jadro veci spočíva práve tu, pretože lingvistická filozofia tvrdí práve to, že jediný prístup k pojmom, ktoré sú samy osebe všeobecné, máme len prostredníctvom používania konkrétneho jazyka alebo jazykov.

Z tohto dôvodu je príznačné, že všetky veľké postavy tejto filozofie k nej dospeli štúdiom grécko-rímskej antiky. Keď chce odborník na antiku objasniť určitý pojem v textoch, ktoré študuje, celkom prirodzene postupuje tak, že

skúma používanie slova, ktorým sa daný pojem vyjadruje. Čo iné by mohol robiť? Zaiste, určitý predmet môžeme skúmať aj pri úplnej neznalosti nejakého slova, ktoré naň referuje. No pojmy nie sú takéto objekty. Pojmy sa dajú skúmať len uvažovaním o tom, čo sa dá alebo nedá plnovýznamovo či pravdivo povedať. Lingvistická filozofia spočíva niekedy v dosť rozhodnej a ostrej propagácii a aplikácii tohto základného náhľadu, ktorý sa inde už dávno akceptuje ako samozrejmosť.

Uved'me si tento príklad:

"Pokúsime sa ešte vysvetliť, čo je rozvážnosť, či je to forma vedenia alebo domnienka, či šťastné uhádnutie alebo čosi iné.

Nie je vedením, lebo ľudia nehľadajú to, čo vedia; rozvážnosť však súvisí s úvahou a ten, kto uvažuje, hľadá a usudzuje. Ale nie je ani šťastným uhádnutím, lebo uhádnutie je bez dôvodu a čosi rýchle, kým ľudia uvažujú dlho, a hovorí sa, že to, čo sme uvážili, treba rýchlo vykonať, ale uvažovať sa má pomaly...

Keďže ten, kto zle uvažuje, chybí, a kto dobre uvažuje, počína si správne, je jasné, že rozvážnosť je istý druh správnosti... Vedenie totiž nemá správnosť, lebo nemá ani nesprávnosť..."⁴

Táto pasáž by mohla svojou podstatou, ak nie aj štýlom, ľahko pochádzať z diela *The Concept of Mind* alebo z Austinovej práce *Philosophical Papers*. V skutočnosti je to veľmi charakteristický úryvok z Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*. Výraz "rozvážnosť" je prekladom jednoduchého gréckeho slova "*eúboulia*". Aristoteles sa snaží analyzovať tento pojem a stavia sa k tejto úlohe veľmi moderne. Nesnaží sa ho naslepo odhaliť vo svojom vnútri. Testuje, kedy sa slovo "*eúboulia*" môže a kedy sa nemôže správne použiť a čo sa dá, resp. nedá o tom povedať.

Keďže Aristoteles nebol lingvistickým filozofom, myslím, že nikde vysvetľuje, na akých základoch si nárokuje poznanie, že každý takýto prienik do konceptuálnej analýzy je oprávnený. Bez ohľadu na to dnes môžeme ľahko uznať, že existuje iba jedna odpoveď, ktorú by bol mohol dať, keby ho boli na to vyzvali - v konečnom dôsledku by sa bol musel odvolať na fakt, že ho naučili správne hovoriť jeho rodnou gréčtinou. A tento záver sa veľmi približuje nášmu východisku. Aj na ďalšie otázky, prečo by sme sa mali zaujímať o ustálené používanie slov a snažiť sa ho dodržiavať, existuje takisto len jedna odpoveď: iba potiaľ, pokiaľ existuje známe ustálené používanie, môžu mať slová známe ustálené významy. Preto musíme v mene samej možnosti spoľahlivej komunikácie trvať na tom, že odchýlky sú - s výnimkou určitých dobrých zdôvodnení a s nevyhnutným upozornením - neprípustné.

Posúd'me možné námietky proti dvom Aristotelovým tvrdeniam. Prvá: predpokladajme, že niekto vie, že v jeho záhrade je ukrytá mŕtvola, pretože ju tam zakopal, a predpokladajme, že dobrovoľne pomáha polícii vo vyšetrovaní. Nevyšetroval by tu niečo, na čo už pozná odpoveď? Druhá: predpokladajme, že niekto utrúsi na adresu druhého, ktorý práve v dostihoch prehral "aj posledné gate", túto sarkastickú poznámku: "Po dvoch tretinách poznal víťaza, ale poznal ho zle." Nebol by to celkom dokonalý prípad prisúdenia omylu v poznaní?

Odpoveď na prvú námietku znie: V jeho prípade by, pravdaže, nešlo o vyšetrovanie ako v prípade polície, ale o predstieranie vyšetrovania. Ak sa má slovo "vyšetrovanie" v jeho prípade vôbec použiť, tak len ironicky. Odpoveď na druhú námietku je podobná. Človek, ktorý hovorí uvedeným spôsobom, nepochybne hovorí správnou, idiomatickou angličtinou. A predsa pri správnom pochopení tento príklad ilustruje a posilňuje Aristotelovo tvrdenie. Nepopiera ho, pretože celý sarkastický zmysel výrazu "Poznal" a "Poznal zle" tu úplne závisí od poznania faktov, respektíve logiky a lingvistiky: *Poznal p* práve tak ako *Pozná p* zahŕňa, že *p* je pravdivé; preto je nesprávne použiť slová "Poznal p" alebo "Pozná p" nesarkasticky a neironicky", ak vieme, že *p* je v skutočnosti nepravda.

Ak niekto nie je schopný prijať tieto logické a lingvistické fakty ako fakty a ak sa nedajú akceptovať dokonca ani pomocou ďalších príkladov, ako môžeme uniknúť takýmto záverom: jeho znalosť angličtiny je vo vzťahu k nim nedostatočná, a teda - predpokladajúc, že angličtina je jediný jazyk, ktorého poznaním sa honosí - pojem vyšetrovania a poznania mu chýba?

V niektorých iných prípadoch by bolo možné urobiť miernejší záver. Mohli by sme pripustiť, že oponenti môžu mať skôr odlišný pojem čohokoľvek, o čo by išlo, než že nemajú vôbec žiadny. Avšak v prípade uvedených príkladov niet úniku, pretože pokiaľ niet súvislosti medzi tým, čo navrhujeme nazývať odlišnými pojmami, ktoré dostatočne garantujú ich klasifikáciu v rámci jednotného, spoločného a všeobecného označenia, zahŕňajúc to odporúčanie hovoriť týmto spôsobom. Namiesto toho musíme čestne uznať hlbšie rozdiely medzi dosť nesúvisiacimi pojmami alebo medzi určitým pojmom a niečím, čo pojmom vôbec nie je. Bolo by groteskné prezentovať niečo, čo by sa za normálnych okolností považovalo za predstieranie vyšetrovania, ako jeho priamy protiklad, ako príklad spadajúci pod odlišný pojem vyšetrovania. Rovnako groteskné, ba ešte horšie by bolo hovoriť o dvoch pojmoch poznania. Požiadavka, že poznanie musí zahŕňať pravdivé presvedčenie, je celkom centrálna a príliš fundamentálna na to, aby sa hodila cez

palubu. Nepravdivé tvrdenie, že niečo poznáme, nech je akokoľvek úprimné, sa nedá uznať ako druh v rámci rodu "poznanie".

Rovnako nebude stačiť tvrdenie, že ustálené normy správneho a nesprávneho používania slov sú nepodstatné: či už preto, lebo buď neexistuje, alebo nemá existovať nič nedotknuteľné a nereformovateľné, pokiaľ ide o určité normy či praktiky, alebo preto, že dokonca samy pojmy sa dajú veľmi dobre vyjadriť rozličnými slovami či rozmanitými neverbálnymi prostriedkami. Pravdaže, v ľudských ustanoveniach vždy existuje priestor na reformu. No zdravé reformy sa začínajú starostlivým preskúmaním toho, čo, kde a v akom smere sa má reformovať.

Prirodzene, platí aj to, že rovnaké pojmy sa dajú vyjadriť rozličnými slovami, respektíve inými neverbálnymi prostriedkami. Väčšina našich pojmov už je vyjadrená inými slovami - v iných prirodzených živých jazykoch! To však neznamená, že ustálené normy používania slov sú nepodstatné, pretože význam pojmu, nech je vyjadrený tými či onými slovami, závisí práve a úplne od týchto pravidiel používania. Je napríklad vnútorne protirečivé, ak antropológ alebo filozofický antropológ o nejakom kmeni povie, že v jeho jazyku, povedzme, slovo pre racionalitu nie je anglické slovo "rationality", a zároveň aj to, že má odlišný a úplne cudzí pojem racionality.

2. Konceptuálna analýza a filozofia

V predchádzajúcej časti som nepovedal nič viac než to, že existuje možnosť ukázať, že dôraz lingvistickej filozofie na slová a jazyk je dôrazom na logiku a pojmy. Prinajlepšom som naznačil, že takéto lingvistické záujmy a aktivity sú relevantné pre analytickú filozofiu. Na analytickú filozofiu sa však stále možno pozeráť ako na určitú módu v súčasnej filozofii a ako na filozofiu v zmysle jedného z viacerých, rovnako dobrých a rovnako dôležitých významov slova "filozofia". Je možné, že napokon budeme musieť rozlíšiť viac takýchto významov. Najprv si však všimneme, akú veľkú a kľúčovú rolu hrajú tieto logické a lingvistické vzťahy v hlavnej európskej tradícii a aký malý a periférny je o ne analogický záujem v Číne.

Whitehead svojho času poznamenal, že celé dejiny západnej filozofie možno chápať ako dlhý rad poznámok pod čiarou k Platónovi. Bolo to, samozrejme, zveličené. Ak však akceptujeme, že Platón bol prvým veľkým filozofom, potom musíme uznať aj to, že analytický záujem o logické a konceptuálne otázky bol v tejto filozofii prítomný a bol v popredí už od jej počiatkov. Spomenul som dialóg *Teaitetos*, ako aj to, že v Konfuciovi alebo Menciovi niet ničoho, čo by zodpovedalo podobnej analýze pojmu vedenia.

Teaitetos však nie je ani výnimka, ani odchýlka. Naopak, tými sú dialógy, ktoré obsahujú len veľmi málo alebo nič z takejto analýzy a ktoré sú skôr na okraji platónskeho korpusu - dialógy ako *Obrana Sokratova* a *Zákony*.

Ranoplatónske dialógy sú typické tým, že sú hľadaním vysvetlenia - najmä v podobe definície - nejakého hodnotového pojmu; v dialógu *Laches* je to odvaha, v *Charmidovi* rozumnosť, v *Eutyfronovi* zbožnosť. Ani jeden z nich sa nepýši veľkým úspechom v tomto hľadaní, no všetky sú príkladmi sústredného a systematického konceptuálneho skúmania. Protikladnosť k zakladateľom čínskej filozofie sa znova javí ako absolútna. (Mimochodom, povšimnutiahodným príkladom continuity v revolučnej zmene, ako aj dodatočným uznaním sily odmietnutej konfuciánskej tradície je, že "Malá červená knižočka"⁵ má práve takú aforistickú a nesúvislú formu ako Konfuciove *Rozhovory a výroky* (Lun-jü!)⁶

Neskôr, najmä vo *Faidonovi* a v *Štáte*, Platón vypracúva teóriu ideí. Sotva môžeme nájsť lepší príklad toho druhu ontologickej inflácie, ktorý zvykli logickí pozitivistí nazývať metafyzikou a odsudzovať ho. Idey alebo formy sa považovali za "spočívajúce na nebesiach" a neprístupné akémukoľvek zmyslovému pozorovaniu. Scholiasti uvádzajú proti tomu námietku kynika Antistena: "Platón, vidím kone, ale nevidím konskosť," na ktorú Platón údajne so skutočne aristokratickou bohorovnosťou odpovedal: "To je, Antistenes, preto, lebo aj keď ti nechýba to, čo treba, aby si videl kone, chýba ti to, čo treba, aby si pochopil konskosť - inteligencia!"

A predsa nám Platón, podobne ako mnohí náboženský myslitelia, nehovorí iba o údajnej transcendentálnej skutočnosti, odvolávajúc sa priamo na svoju absolútnu autoritu alebo nepriamo na autoritu niekoho iného. Argumentuje v prospech teórie ideí a argument sa týka významu a logických predpokladov i dôsledkov používania pojmov. Existencia ideí, ako ju opisuje, sa podáva ako predpoklad predikácie. Oba argumenty, argument jedného a argument významu, trvajú na tom, že vlastne nemôžeme rozumne používať jedno a to isté slovo v mnohých prípadoch, nech už ide o čokoľvek, kým neexistuje idea toho, o čom hovoríme.

Pod tradičnú logicko-pozitivistickú kliatbu metafyziky musí zrejme rovnako spadať aj filozofický racionalizmus. Nech sú však závery klasických racionalistov akokoľvek chybné, snažili sa ich odvodzovať alebo zdôvodňovať na základe svojich analýz fundamentálnych pojmov a argumentov, ktoré boli logické v protiklade ku skúsenostným *a posteriori*. U Leibniza i Spinozu mal úlohu ontologický argument. Nech je tento argument akokoľvek nešťastný, nedá sa poprieť, že jeho jadro spočíva práve v cieľavedomej explikácii pojmu a v ničom inom. Môže predstavovať dokonalý príklad chybnej

analýzy pojmu alebo analýzy pseudopojmu, ale napriek tomu ide o tento prípad konceptuálnej analýzy.

Mladý, vášnivý autor *Language, Truth and Logic*⁷ uznal Huma ako spriazneného filozofického analytika aj napriek tomu, že sám Hume chápal svoju *Rozpravu* ako príspevok k psychológii (ak môžeme použiť tento termín, v jeho časoch ešte nezaužívaný). Je to zaiste sympatické a za istých podmienok aj veľmi správne. Veď napríklad Humova koncepcia kauzality a skúsenostnej argumentácie sa začína logickou analýzou, hoci vyúsťuje do psychogenetickej špekulácie.

Aj Kant v *Grundlegung* hľadal najvyšší princíp mravnosti. Bol to predovšetkým pokus artikulovať formálne podmienky mravnosti, teda požiadavky, ktorým musia logicky vyhovovať propozície označované za etické, hoci Kant často podliehal pokušeniu myslieť si, že tieto formálne podmienky môžu byť zároveň aj substanciálne a určujúce, čo by sa malo alebo nemalo konať.

3. Čo chýba u čínskych klasikov

Predchádzajúca časť mala v dostatočnej miere poukázať na to, že kultúrne korene filozofickej analýzy v Európe sú hlboké a rozsiahle. Nekládla si za úlohu dokazovať a ani nedokazovala, že tu ide v nejakom zmysle o samu podstatu filozofie, ani že všetky alebo väčšina prác tých, ktorých by redaktori encyklopédií uznali za veľkých európskych filozofov, boli filozofmi tohto druhu. Tvrdenia takého druhu sa rozhodne a vážne vyskytovali, nebudem sa tu však nimi zaoberať. Tvrdenia druhého druhu sú zjavne nepravdivé. Nevzťahovali by sa napríklad na Nietzscheho ani na aktivity francúzskych *philosophes* 18. storočia, ani na väčšinu klasikov politickej filozofie.

Predpokladajme teraz, že začneme hľadať príklady tohto druhu filozofickej analýzy alebo analytickej filozofie v Číne. Môže sa však stať, ako sme uviedli v prvej časti, že skôr - viac než sa na prvý pohľad zdá - sa objaví oblasť, ktorú už odborníci, vybavení sinologickými kompetenciami i príslušnými filozofickými záujmami a zručnosťami, celkom preskúmali. Nemôže to však spochybniť obraz, aký sa javí tomu, pre koho - hoci túži po oných sinologických kompetenciách - najodvážnejšou pochvalou je, že v čínštine a o čínskej filozofii prečítal iba o malý zlomok viac než jeho anglofónni kolegovia.

Pozrime sa najprv do objemného vydania príručky *Source Book of Chinese Philosophy*, ktorú pod redakciou Wing-c' Čchana (Wing-tsit Chan) vydalo Princeton University Press po prvýkrát v roku 1963 a potom aj v ďalších

nespočetných reedíciách. Táto kniha bola široko a intenzívne komentovaná. Konfucius a Mencius sú svojim spôsobom vynikajúci filozofi, no nie je to ten druh veľkosti, ktorý dnes hľadáme. Preto nás poteší len kapitola Sün-c' O náprave mien. Predsa však pre toho, kto je odchovaný na predsokratikoch, Platónovi a Aristotelovi, je to len príslub začiatku, nie sám začiatok. Editor to komentuje takto: "V skutočnosti ide o najväčšie priblíženie sa k logike v starej čínskej filozofii" (s. 128).

Ani Prirodzená cesta Lao-c', ani Mystická cesta Čuang-c' nie sú pre naše súčasné potreby vhodné. O Mo-c' a jeho žiakoch vyslovil editor takúto nezvyčajnú poznámku: "Bez akýchkoľvek špekulácií zostáva faktom, že mohli byť predstaviteľmi robotníckej triedy." A ďalej: "Jedno je isté, a to, že filozofický mohizmus je plytký a bezvýznamný. Nemá v sebe také hlboké metafyzické východiská ako taoizmus a konfucianizmus" (s. 212). Avšak to, čo vystupuje do popredia zo súčasného pohľadu, nie je rozdiel v plytkosti či hĺbke, ale podobnosť úvah, predložených v prospech takýchto východísk. Keď Mo-c' hovorí napríklad o Vôli nebies alebo keď odsudzuje fatalizmus, nevysvetľuje tieto pojmy, a to, čo ponúka na obranu svojich doktrín, je odvolávanie sa buď na vlastnú autoritu, alebo na autoritu Mudrcov, prípadne ešte na zlé dôsledky, ak ľudia zastávajú alternatívne doktríny. Mo-c' povedal: "Ak si vzdelanci... skutočne želajú, aby bol svet bohatý a nie chudobný... musia odsúdiť doktrínu fatalizmu. Spôsobuje svetu veľké škody" (s. 226). Je to úplne iná hra, akú hrá Aristoteles v IX. kapitole svojho diela *de Interpretatione*, kde na probléme námornej bitky rozoberá argument fatalizmu z hľadiska zákona vylúčenia tretieho.

Naše očakávania môžu narásť pri "Rozprave o metafyzických pojmoch: o logikoch", ale rýchlo sa utlmia: "...logici...tvorili jednu z najmenších škôl a ich vplyv vôbec nepresiahol ich dobu..., predstavujú však jediný smer samoučelného intelektualizmu v starovekej Číne" (s. 232). "Ako o nich povedal Čuang-c': sú schopní zavrieť druhým ústa, nié však získať si ich srdcia" (s. 233). Vychutnajme si aj ďalšiu poznámku, poukazujúcu na možnosť oveľa širšej fascinácie, opakovanú Feng Jou-lanom, že ich hlavolamy "nemajú žiadny vzťah k spravovaniu krajiny... Keďže však mladí aristokrati sa musia nejako zabávať..., a ak to pomôže zabrániť, aby behali za dievkami..., je táto forma zábavy oveľa lepšia než ktorákoľvek iná."

Kapitola Wang Čchungov naturalizmus sa začína pôvabným príkladom historiografickej svojvôle: "Ako úplne nezávislý mysliteľ nepatril k žiadnej škole a často sa považoval za člena Zmiešanej školy" (s. 292). Wang Čchung nepochybne uvádza dôvody, aby sme si mohli myslieť, že jeho naturalistické názory sú pravdivé, ako aj protikladné dôvody, aby sme si mohli myslieť, že

alternatívne povery sú škodlivé: "Ak je pozemský duch skutočne duchom mŕtveho človeka, tak ľudia, ktorí ho vidia, mali by vidieť formu nahoty... oblečení nemajú ducha... Ako by mohol duch nosiť šaty?" (s. 301).

Ak by sa bol Lukrecius stretol s týmto argumentom, nepochybne by ho zaradil na čestné miesto vo svojej III. knihe *de Rerum Natura*. No to, čo tu analytickému filozofovi stále chýba, čo však nachádza u Platóna, Aristotela i Tomáša Akvinského, je uvedenie si, že ak sa má rozvinúť hypotéza posmrtného života, to, čo má prežiť, je práve tak osoba ako netelesná substancia. Moja nesmrteľná duša alebo duch musí byť teda moje skutočné Ja, musí byť nemateriálne, a predsa to musí byť taká entita, že má zmysel hovoriť o jej nesmrteľnosti a samostatnej existencii. Nesmie byť ako grimasa alebo ako osobnosť či povaha. Tu niekde pramení záujem Platóna ako zástancu nesmrteľnosti dokázať vo *Faidonovi*, že duša je v tomto zmysle substancia, a nie harmónia. Tu pramení Aristotelov rozhodný dôraz na smrteľnosť, keď v *de Anima* tvrdí, že duša je naopak aristotelovská forma tela, a preto sa nedá rozumne povedať, že existuje mimo hmoty. A tu pramení aj dosť nešikovná snaha Tomáša Akvinského v *Summa Theologica* a inde ukázať, že aristotelovské formy tejto zvláštnej a privilegovanej triedy sú vlastne "imanentné entity".

Budhistické školy vynechávam, pretože budhizmus bol do Číny importovaný. Inak by to mohla byť, domnievam sa, sľubná príležitosť prehĺbiť naše skúmania. Počúvajme teda ďalej Ču Siho: "Vezmime si napríklad kvetináč... Môže existovať bez vedomia? Čou Mao-šu (Chou Tun-i) nekosil trávnik pred svojím domom a hovoril, že má vzťah k tráve ako k sebe samému. To dokazuje, že rastliny majú dušu" (s. 623). Pravdaže, nič také to nedokazuje. Napriek tomu pochybujem, že Ču Si by to pokladal za námietku, na ktorú je povinný odpovedať. Pre Johna Wisdoma bola myšlienka o "Smithovi, ktorý veril, že kvety cítia" začiatkom nekonečnej ságy o "druhých mysliach". No práve tak ako Mo-c' nikdy neuvažoval o odmietnutí fatalizmu na základe zdôraznenia známych rozdielov a odkazu na paradigmatické príklady takto rozlíšených faktov, a práve tak ako Wang Čchung si asi nikdy nepoložil otázku, aké sú predpoklady ľubovoľnej hypotézy o nesmrteľnosti a či v konečnom dôsledku dávajú nejaký zmysel, tak sa zdá, že ani Ču Si sa nikdy nechcel zaoberať epistemologickými otázkami týkajúcimi sa druhých bytosti či dokonca druhých ľudí.

Keď napokon dospejeme k poslednej kapitole o filozofii v súčasnej Číne, to, čo sa ponúka ako marxistická filozofia, sa podáva, akoby to bolo zlučiteľné s tým, čo existovalo predtým v krajine s takými silnými tradíciami

filozofického myslenia, ako sme naznačili v 2. časti. Ide tu však o zlučiteľnosť a nezlučiteľnosť v rozdielnom zmysle.

Podľa editora, "...v rámci toho, čo je skutočne oficiálnou komunistickou históriou čínskej filozofie... sa kapitola o súčasnej filozofii... úplne venuje... politickej a sociálnej revolúcii bez jediného slova o odbornej filozofii" (s. 775). Potom sa teda Konfuciove *Rozhovory a výroky* (Lun-jü) a Menciova kniha - hoci sotva sú to revolučné traktáty - venujú predovšetkým politickému a sociálnemu usporiadaniu viac než tomu, čo by niekto nazval odbornou filozofiou. Na druhej strane ide o nezlučiteľnosť v tom zmysle, že Engelsov filozofický zoroastrizmus, ktorý Lenin v *Materializme a empiriokriticizme* povýšil na stranicku ortodoxiu, je skutočne cudzí čínskej tradícii: "Vo svojom diele Ludwig Feuerbach," napísal Lenin, "Engels rozdeľuje filozofov na dva veľké tábory - na materialistov a idealistov."⁸

Nepochybne, obžaloba idealistického Ahrimana⁹ nie je odbornou filozofiou v tom zmysle, že takto sa nikto nesnaží ani obhajovať, ani vyvracať idealistické argumenty. Kto však sú alebo boli títo odsúdeniahodní čínski idealisti? Pre Lenina a jeho európskych nasledovníkov bol veľkým protagonistom a modelom idealizmu Berkeley. Ak však bol idealistom on, ako mohli existovať idealisti tam, kde nikdy neexistoval nijaký radikálny skepticizmus v otázke vnímania, ani žiadne karteziánske presvedčenie, že jedinou skalopevnou istotou je naše bezprostredné individuálne vedomie? Niet divu, že úbohý "Pán Feng Jou-lan (Fung Ju-lan)" je prenasledovaný za to, že dal bokom "protikladnosť a boj dvoch veľkých táborov v dejinách filozofie" (s. 779). Pozná predsa svoju vlastnú čínsku tradíciu príliš dobre na to, aby venoval trvalú pozornosť tomu, čo v nej nie je.

4. Konceptuálna analýza a európska izolovanosť

Na začiatku prvej časti som povedal, že "lingvistickí filozofi ako filozofi sa zaujímajú o konvenčne správne alebo aktuálne používanie slov v konkrétnych jazykoch len do tej miery, pokiaľ je to relevantné pre všeobecnejšie konceptuálne otázky", kým na jej konci som poznamenal, že "niektorí z týchto oxfordských filozofov sa z času na čas tým či oným spôsobom vyjadrovali, akoby pokladali všetky prirodzené jazyky z určitého hľadiska za rovnaké". Nemôžem skončiť inak ako dvoma poznámkami k týmto zavádzajúcim a izolujúcim predpokladom. Prvá poznámka je odporúčaním článku Mej c'-lina s názvom *Čínska gramatika a lingvistický prúd vo filozofii*,¹⁰ ktorý sa veľmi presne zaoberá našim malým filozofickým európanstvom. Druhou poznámkou je odporúčanie, aby sme v tom nevideli nejakú podstatnú chybu.

Na druhej strane princípom lingvistickej filozofie by iste prospelo uvedenie si rozmanitosti súčasných jazykov a pozitívny záujem o túto rozmanitosť.

Preložil *Emil Višňovský*

POZNÁMKY

¹ Redakcia ďakuje autorovi prof. A. Flewovi a vlastníkovi vydateľských práv, International Cultural Foundation v Soule, Južná Kórea, za láskavý súhlas s uverejnením slovenského prekladu state. Prekladateľ ďakuje Maríne Čarnogurskej za konzultáciu pri preklade pasáží týkajúcich sa dejín čínskej filozofie a pri transkripcii mien jej predstaviteľov.

² Táto stať vyšla najprv v roku 1979 spomínanom časopise (s. 1-14) a neskôr jej prepracovaná verzia, ktorej preklad tu uverejňujeme, v zborníku *International Forum* (1981-1982, s. 55-69) - pozn. prekl.

³ Joseph Needham (1900-1995), britský historik, autor prác o čínskych dejinách, napr. *Science and Civilization in China*. Cambridge, CUP 1954; *The Grand Tradition*. London, Allen and Unwin 1969 (pozn. prekl.).

⁴ Pozri Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Bratislava, Pravda 1979, 1142a-b, s. 152 (pozn. prekl.).

⁵ *Dielo Mao Ce-ťunga* (pozn. prekl.).

⁶ *Hlavné Konfuciovo dielo* (pozn. prekl.).

⁷ A. J. Ayer (pozn. prekl.).

⁸ Pozri Lenin, V. I.: *Zobrané spisy 18. Materializmus a empiriokriticizmus*. Bratislava, Nakladateľstvo Pravda 1983, s. 54 (pozn. prekl.).

⁹ Ahriman je pogrčtené meno Angrá-Manju, ktorý v zoroastrizme stelesňuje princíp zla (pozn. prekl.).

¹⁰ Pozri Mei Tsu-Lin: *Chinese Grammar and the Linguistic Movement*. The Review of Metaphysics, vol. XIV, 1961 (pozn. prekl.).