

K začiatkom globalizácie kultúry

Dalimír Hajko

Abstrakt

Arthur Schopenhauer žil v období, v ktorom sebareflexiu európskej kultúry ovplyvnil rozpad klasického európskeho (filozofického) myslenia. A otriasol jej sebavedomím a sebaistotou. Schopenhauer využil ako prvý poznatky o indických filozoficko-náboženských sústavách pri výstavbe svojho vlastného systému filozofie. Dokázal preklenúť hranice kultúr a organicky zakomponovať do svojho celku ideové prvky pochádzajúce z úplne odlišnej, mimoeurópskej kultúry. Tým prekročil hranice európskych filozofických tradícií a postavil sa na začiatok novej schizmy klasickej filozofie, ktorá predchádzala globalizačné tendencie v chápaní kultúry. Teoretické predstavy o kultúre a o geografickom rozložení kultúrnych hodnôt sa začínajú deliť na dve vetvy: prvú, staršiu, ktorú môžeme označiť ako európsko-centricú, partikulárnu a na nové globálne, univerzalistické chápanie. Otázka vzťahu medzi európskou a východnou (ázijskou) kultúrou sa stala otázkou budúcnosti.

Kľúčové slová

Kultúra, filozofia, globalizácia, A. Schopenhauer.

Kultúrna globalizácia sa dnes vníma ako viac-menej samozrejmy a všeobecne akceptovaný fakt. Keď sa však usilujeme spoznať charakter javov, nepomôže nám nič lepšie ako poznanie ich genézy. Chceme preto upozorniť na jeden z prvých krokov smerujúcich k bezhraničnému vnímaniu odlišných kultúrnych javov, k ich transkultúrnemu akceptovaniu na pôde filozofie a teórie kultúry. Pokúsime sa stručne naznačiť, ako nemecký filozof Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) dokázal preklenúť hranice kultúr a organicky zakomponovať do svojho celku ideové prvky pochádzajúce z úplne odlišnej, mimoeurópskej kultúry. Keď hovoríme „zakomponovať“, máme na mysli skutočnosť, že k týmto prvkom nepristupoval ako k predmetu teoretického záujmu, ale akceptoval ich ako východisko niektorých svojich vlastných myšlienok, ako organickú zložku svojho pohľadu na svet a jeho filozofického výkladu.

Na začiatku stoja otázky: Kedy sa vlastne začal proces kultúrnej globalizácie? Bolo to pri budovaní veľkých impérií, pri objavovaní nových svetadielov, pri rozvoji komunikačných technológií? V pätnástom, devätnástom alebo v dvadsiatom storočí? Možno rozvoj komunikačných technológií a s ním súvisiace stavenie kultúrnych „mostov“ označiť za začiatok globalizácie?

O prvých krokoch procesu kultúrnej globalizácie môžeme začať hovoriť nie vtedy, keď dokážeme zásluhou nových technických možností šíriť svoje názory do celého sveta, do priestoru celej planéty, ale vtedy, keď dokážeme iných presvedčať o svojej pravde takým spôsobom, ktorý nenaruša ich vlastnú identitu. Teda vo chvíli, keď názory pochádzajúce z iných kultúrno-civilizačných oblastí prestaneme vnímať ako *a priori* cudzie (a teda prevažne nepriateľské), ale keď začneme o nich uvažovať ako o principiálne možnej – hoci často aj málo pravdepodobnej – súčasť svojich vlastných názorov, keď začneme chápať svoje povinnosti ako povinnosti plat-

né pre všetkých, bez rozdielu rodovej, rasovej, triednej, kastovej, kultúrnej alebo civilizačnej príslušnosti, pričom síce vychádzame z kultúry vymedzenej časopriestorom svojho vzniku, ale prekračujeme jej hranice. „*Kultúrna transcendencia je možná predovšetkým na báze kultúrnej identity, a to najmä vtedy, ak vychádza z národnej kultúry. Národná kultúra nachádza svoj skutočný význam až v kontexte univerzálnej (nie kozmopolitnej!) kultúry.*“¹

Na prvý pohľad sa zdá byť nespochybniteľným názor, že rozdelenie na „my“ (príslušníci jednej kultúry) a „oni“ (patriaci do inej kultúry) je konštantou ľudských dejín. Podľa izolacionistických kultúrno-civilizačných predstáv vo všetkých konfliktoch nesú vinu vždy tí druhí. Jednotlivec má nielen odlišné práva, ale aj odlišné povinnosti voči „nám“ – teda príslušníkom rovnakej kultúry – a iné, resp. nijaké voči „im“ – voči ľuďom patriacim do inej kultúry. Táto zásada protirečí hľadaniu kultúrnej univerzality, ktorá sprevádza globalizáciu ako jej základný atribút a je spojená s rešpektovaním aspoň minimálneho etického konsenzu a všeobecne platných etických štandardov. Lebo až vtedy, keď budeme hovoriť tým istým slovníkom o inom ako o sebe, môžeme s ním cítiť spolupatričnosť. K prvým náznakom potreby uvedomenia si kultúrnej spolupatričnosti v globálnom meradle dochádza v rámci procesu objavovania nových kultúrnych hodnôt mimo európskeho kontinentu v období rozkladu klasickej európskej filozofie.

O rozpade či rozklade klasickej európskej filozofie vrátane filozofie kultúry zvykneme hovoriť v súvislosti s deľbou filozofického myslenia na prúdy scientisticko-positivistické a antropologicko-existencialistické. Na tomto mieste chcem upozorniť na osobnosť, ktorá sa v danom kontexte niekedy vníma zjednodušene a zároveň i skreslene: všimneme si – v tejto presne vymedzenej súvislosti – výnimočné postavenie filozofických názorov Arthura Schopenhauera, ktorý býva jednoznačne a oprávnene priradovaný k iracionalistickej vetve dejín filozofie.

Arthur Schopenhauer žil v období, v ktorom sebareflexiu európskej kultúry ovplyvnil rozpad klasickeho európskeho (filozofického) myslenia. A otriasol jej sebavedomím a sebaistotou. Nazdávam sa, že Schopenhauerove postoje venované myšlienke kultúrneho univerzalizmu majú aj vysokú kulturologickú relevanciu a zohrali dôležitú úlohu pri formovaní nového vnímania vzťahu kultúr v globálnom meradle, predovšetkým v závislosti na konfrontácii medzi kultúrnym odkazom odlišných civilizačných komplexov: európskym a ázijským. U Schopenhauera nájdeme prístupy, ktoré v mnohom predbehli svoju dobu. Platí tu, čo o globalizácii napísal Rüdiger Safranski: „*Globalita nás čoraz väčšmi unáša k dotyku so skutočnosťou a je ťažké uchovať si suverenitu. Suverénny by bol ten, kto by sa sám rozhodoval, do čoho sa zangažuje a čo ponechá bokom. Táto suverenita predpokladá existenčnú silu úsudku. Človek totiž musí mať cit pre to, čo sa ho skutočne dotýka; musí vedieť rozlišovať stupeň súrnosti a poznať dosah vlastného konania.*“² A Schopenhauer presne vycítil, čo sa ho skutočne dotýka, ak chce vyjadriť svoje názory na iracionalitu ľudského bytia. Neboli to plody európskej, ale mimoeurópskej, ázijskej kultúry.

Arthura Schopenhauera ako filozofa reflektujúceho odlišnosť, príbuznosť i jednotu rozličných kultúr pravdepodobne netreba osobitne predstavovať. Jeho iracionalizmus, voluntarizmus a pesimizmus sú všeobecne známe a nemenej známa je aj jeho príslušnosť k línii Kantovej filozofie a myšlienková spriaznenosť s Platónom. Už vo svojej doktorskej dizertácii z roku 1813 však nahradil Kantove kategórie jedinou – vetou o dôvode, ktorá popri apriórnych nazeraciach formách času a priestoru vytvára svet ako predstavu. A tu sme pri koreni nášho problému. Chápanie sveta ako predstavy totiž súvisí u Schopenhauera priamo a bezprostredne s akceptovaním názorov starých indických filozofov a náboženských mysliteľov.

¹ HAJKO, D.: Globalizácia a kultúrna identita. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005, s. 47.

² SAFRANSKI, R.: Koľko globalizácie unesie človek? Bratislava : Kalligram, 2006, s. 92.

Je zrejmé, že prijatím názorov pochádzajúcich z iného kultúrno-civilizačného prostredia Schopenhauer prekročil hranice európskych filozofických tradícií a postavil sa na začiatok novej schizmy klasickej filozofie, schizmy, ktorá je z nášho pohľadu mimoriadne dôležitá, lebo predznačila globalizačné tendencie v chápaní kultúry. Teoretické predstavy o kultúre a o geografickom rozložení kultúrnych hodnôt sa začínajú deliť: prebieha delenie chápania kultúry na dve vetvy: prvú, staršiu, ktorú môžeme označiť ako europocentrickú, partikulárnu (teda prípadne aj ázijsko-centrickú a iné) a na nové globálne, univerzalistické chápanie, ktoré reprezentovali – zatiaľ iba v niektorých prvkoch a momentoch – novo vznikajúce myšlienkové sústavy.

V tomto prípade nie sme svedkami iba jednoduchého priradenia konkrétneho filozofa (v danom prípade Schopenhauera) k jednému prúdu v rámci procesu rozkladu klasického filozofického myslenia, ale sledujeme aj vznik nového chápania kultúry z pozície jej globálneho štruktúrovania. Platí to aj vtedy, ak v novom duchu, v duchu aktuálneho moderného prístupu globalizáciu chápeme ako prúd informácií, technológií, ideí, statkov, služieb, kapitálu a ľudí, ktorý sa najmä v oblasti trhu a investícií odohráva podľa istých dohodnutých pravidiel.

Orientálne myslenie prestávalo byť exotickým fenoménom. Napríklad indická filozofia už prestala byť pre Schopenhauera iba originálnym a tajuplným *objektom* vnútorne nezúčastneného romantického záujmu, ale jej plody sa stali priamo organickou súčasťou jedného typu európskeho filozofovania – Schopenhauer niektoré princípy indického videnia sveta priamo implantoval do sústavy svojich vlastných názorov, v ich rámci ich usústavnil, stotožnil sa s nimi, ďalej ich rozvíjal, považoval ich teda za zmysluplne akceptovateľné a využiteľné v európskom filozofickom prostredí. Prijal ich nie ako cudzie myšlienky pochádzajúce z iného kultúrneho sveta, skúmateľné z odstupe nezaujatého bádateľa, ale identifikoval ich ako svoje vlastné. Nestál mimo nich, oproti nim ako nezúčastnený pozorovateľ, ale uvažoval o nich ako o spoločnom myšlienkovom a kultúrnom dedičstve ľudstva, ktoré v jeho filozofii získavalo nové významy. Bolo to viac než len sympatie, viac než nezáväzný interest, bol to prejav vnútornej duchovnej solidarity s myšlienkami, ktoré síce vznikli v inej kultúre, ale niet prekážok, aby sa stali súčasťou našej kultúry. Zárodok širokého globálneho vnímania kultúry v Európe teda nájdeme už v Schopenhauerovom prístupe k svetovému kultúrnemu dedičstvu.

Vnútny rozpad klasickej filozofie a s ním súvisiace formovanie nových názorov na kultúru ako na relatívne jednotný – hoci rôznorodý – systém vychádzajúci z antických koreňov takto získal u Schopenhauera novú tvár. Stal sa iniciačným momentom rozpadu dovtedy síce rozporuplnej, ale z hľadiska kultúrnych východísk v zásade kompaktnej európskej filozofie kultúry na konzervatívnu europocentrickú vetvu a na myšlienkové úsilia, ktoré nielen rešpektovali, ale aj priamo využívali, prijímali za svoje poznatky pochádzajúce z iných kultúr, v danom prípade najmä z indických – prípadne iných mimoeurópskych – učení. Na rozdiel od parciálneho, európsko-centrického chápania svetovej kultúry sa posúva do popredia holistické vnímanie kultúry ako planetárneho výplodu rozličných snažení ľudstva, ktoré vznikali a rozvíjali sa s totožným alebo podobným cieľom na rozličných miestach našej planéty.

Už v úvode k prvému vydaniu svojho hlavného diela *Svet ako vôľa a predstava* vyjadril Arthur Schopenhauer názor, že predovšetkým čitateľ, ktorý študoval staroindické vedy a upanišády je zvlášť dobre pripravený pochopiť jeho vlastnú filozofiu; a vyslovil súčasne názor, že spoznanie východnej múdrosti je jedným z najväčších výdobytkov Európy devätnásteho storočia: „predpokladám“, píše, „že vplyv sanskrtskej literatúry zasiahne nemenej hlboko ako v 15. storočí znovuoživenie gréckej.“³ Arthur Schopenhauer teda pripisoval poznaniu predovšetkým

³ SCHOPENHAUER, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1916, s. XII.

indickej, ale aj čínskej filozofie a osobitne sanskrtskej literatúry kľúčový význam vzhľadom na pochopenie svojho vlastného diela, ako aj pre ďalší rozvoj európskej kultúry ako celku; ak teda chceme pochopiť Schopenhauera, mali by sme poznať myšlienkový odkaz indických védskych textov, predovšetkým upanišád. Dochádza tu k úkazu do tých čias nemysliteľnému: európsky filozof naznačuje, že jeho dielo nie je možné pochopiť bez znalosti orientálnej múdrosti. On sám sa usiloval dokázať svojim filozofickým systémom, že znalosť sanskrtskej literatúry, bráhmizmu a buddhizmu nie je samoúčelná, ale že umožní, aby ázijské korene vyhnali v novej európskej vlasti nové výhonky, ako sa o tom zmienil v inom svojom diele – *Die beiden Grundprobleme der Ethik* z roku 1841, v ktorom rieši problematiku filozofických základov morálky v širokom globálnom chápaní. Spomedzi mimoeurópskych etických koncepcií upozorňuje najmä na etické teórie čínske⁴ a indické⁵.

Z tohto hľadiska je iste zaujímavé skúmať v rámci Schopenhauerovej filozofie postavenie a funkciu myšlienok prevzatých zo staroindických filozoficko-náboženských sústav, resp. názorov, ktoré sú im príbuzné a o ktorých možno predpokladať, že k nim Schopenhauer nachádzal analógie v sanskrtskej literatúre alebo v buddhizme pálijského kánonu. V tomto texte sa nechceme presúvať z kulturologického poľa na pole orientalistiky respektíve indológie. Aby sme však lepšie pochopili miesto Schopenhauerovho diela v procese prenikania myšlienok starej indickej kultúry do Európy a v procese zmocňovania sa ich európskou vedou a filozofiou, musíme aspoň v hrubých črtách poznať rozvoj vedy o Indii, indológie; len tak si budeme môcť vytvoriť obraz o rozsahu a možnostiach Schopenhauerovho poznania indickej filozofie.

Hoci od čias, keď jezuitský páter Johann Ernst Hanxleden (1681 – 1732), ktorý pôsobil na Malabarách od r. 1700 do svojej smrti ako misionár (Schlegel a Max Müller sa o ňom vyjadrovali v superlatívoch), zanechal prvý rukopis sanskrtskej gramatiky napísaný v európskej reči, ubiehalo desaťročie za desaťročím, veda o Indii robila síce skromné, ale vytrvalé kroky. Jej vznik a rozvoj sa obvykle datuje od prvého priameho prekladu Bhagavadgíty do angličtiny, ktorý dokončil Charles Wilkins v novembri 1784; po ňom nasledovali ďalšie preklady významných diel sanskrtskej literatúry, ktoré mali široký kultúrny a do určitej miery aj filozofický význam (Hitopadeša, Kálidásova Šakuntala, Gíta Govinda, zákonník Manu atď.) Možno povedať, že to bola najmä prekladateľská práca Charlesa Wilkinsa (1749 – 1836) a jeho učiteľa, zakladateľa prvého indologického časopisu Asiatic Researches, Sira Williama Jonesa (1746 – 1794), ktorá položila reálne základy bádaniu v oblasti vied o Indii a ktorá v európskych podmienkach spĺňala súčasne informačnú úlohu o duchovnej kultúre tejto vzdialenej krajiny. V rokoch 1816 – 1829 vychádzal taktiež Asiatic Journal, ktorý Schopenhauer cituje na viacerých miestach svojich spisov.

Schopenhauerovo prijímanie názorov inej kultúry bolo založené na solidných vedeckých poznatkoch vyplývajúcich z výskumov predovšetkým britských, nemeckých a francúzskych indológov. Ale ani vtedy, keď Jones a Wilkins uznáme za ozajstných zakladateľov indológie, nesmieme zabudnúť na historicky prvého pioniera tejto vedy Francúza Anquetila Duperrona, ktorý prostredníctvom perzského textu zo 17. storočia pretlmočil do latinčiny výber z upanišád a vydal ho najprv r. 1786 a neskôr podstatne rozšírený roku 1800 pod názvom *Oupnek'hat i.e. secretum tegendum*. Tento preklad spomíname predovšetkým preto, lebo to bolo dielo, ktoré na Arthura Schopenhauera mimoriadne hlboko zapôsobilo a v mnohom podmienilo jeho indologické záľuby; bolo preňho hlavným prameňom poznania upanišád a védantizmu.

⁴ SCHOPENHAUER, A.: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Berlin : Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1860, s. 321-322.

⁵ Tamže, s. 342 -343.

Ani Schopenhauerova vlast' sa nevyhla záujmu o východné kultúrne dedičstvo. V Nemecku boli zakladateľmi indologických náuk bratia Friedrich Schlegel (1772 – 1829) a August Wilhelm Schlegel (1767 – 1845), romantickí filozofi a estetici, ktorých preklady a komentáre k indickým dielam vychádzali začiatkom devätnásteho storočia. K nim sa pridružuje známy prekladateľ a jazykovedec, profesor Humboldtovej univerzity v Berlíne Franz Bopp (1791 – 1867), zakladateľ indoeurópskej porovnávacej jazykovedy a indoeuropeistiky. Spomedzi francúzskych indológov hodno spomenúť L. Chézyho a E. Burnoufa; na Schopenhauera v neskoršom období života vplývali najmä Burnoufove buddhologické štúdie, predovšetkým jeho Úvod do dejín indického buddhizmu (1844), ale v práci *Svet ako vôľa a predstava* sa tento vplyv ešte neprejavil.

Zásadný obrat v prístupe k starej indickej filozofii znamenali práce H.T.Colebrooka, ktoré vyšli prvý raz r. 1824 a neskôr sa zjavovali pod názvom *Essays on the Philosophy of the Hindus*. V Colebrookových štúdiách sa čitateľ stretával prvýkrát s odborným teoretickým výkladom filozofických problémov staroindickej literatúry, najmä upanišádovej filozofie, védantizmu a buddhizmu. Na Schopenhauera Colebrookove eseje zapôsobili predovšetkým prekvapujúcou s príbuznosťou s jeho vlastnou koncepciou a v svojich prácach sa na ne často odvoláva.

Všetky spomenuté diela z oblasti skúmania duchovnej kultúry indických národov vytvárali pôdu pre kvalitatívny obrat v prijímaní kultúrneho posolstva týchto pamiatok: ak odvtedy boli, okrem vzácných výnimiek, predmetom záujmu špeciálnych vied, dostávajú sa v polovici 19. storočia do zorného poľa filozofie a širšej kultúrnej reflexie. A tu sme svedkami výrazného rozdielu z metodologického hľadiska. Vo všetkých prípadoch lingvistických, historických a ďalších výskumov špeciálnych vied išlo totiž o prístup k cudziemu kultúrnemu prvku zvonka, z pozície nezaujatého, odborne fundovaného teoretika skúmajúceho neznámy predmet nachádzajúci sa mimo neho. Arthur Schopenhauer ako prvý mysliteľ väčšieho formátu a s pomerne veľkým dosahom svojho učenia i medzi tými čitateľmi, ktorí neboli filozofmi-odborníkmi, si uvedomil nielen význam bližšieho poznania inej kultúry, v danom prípade ázijského (najmä indického, ale aj čínskeho a islamského – súfizmus) myslenia pre ďalší rozvoj samotnej európskej kultúry vôbec a filozofie osobitne, ale zistil aj možnosti využitia týchto učení pri tvorbe vlastnej koncepcie.

Schopenhauer sa pokúsil využiť ako prvý poznatky o indických filozoficko-náboženských sústavách prakticky, pri výstavbe svojho vlastného systému filozofie. Aj v prípade, že by sme túto skutočnosť zľahčujúco hodnotili iba ako romantickú snahu po určitej výlučnosti a odlišnosti od iných svojich súčasníkov, motivovanú údajnými egocentrickými sklonmi Schopenhauerovej povahy – ako sa to niekedy vysvetľuje – ani vtedy by sme ju nemali zanedbávať, pretože jednak využíva poznatky exaktných vied (lingvistiky a indológie) a jednak môže slúžiť ako príklad určitého typu prenikania prvkov východných kultúr a filozofických sústav do európskej kultúry ako jedného z možných spôsobov reagovania na ich idey v rámci európskeho myslenia. Nazdávame sa, že práve táto tendencia bola najživotoschopnejším prvkom Schopenhauerovej filozofie: jej ďalekosiahly význam z pohľadu kulturológie dosiaľ nebol náležite zhodnotený.

Treba si pritom uvedomiť širší historicko-filozofický kontext. Otvorenosť Schopenhauerovej filozofie voči náhľadom objavovaným vo filozofii starých Indov ostro kontrastuje napríklad s Heglovým pomerne pohľadavým pohľadom na indickú filozofiu, s jeho kultúrnym a filozofickým európskym centrizmom, ktorý v takej vyhranenej forme a s takým odsudzovaním všetkého mimoeurópskeho nenájdeme azda u žiadneho iného filozofa jeho čias. Aj keď G. W. F. Hegel, píšuc svoje Dejiny filozofie a Filozofiu dejín pravdepodobne poznal – alebo aspoň mohol poznať preklady základných indických filozoficko-náboženských diel (najmä z prác Schlegelových a z Colebrookových *Esejí*, na ktoré sa v *Dejinách filozofie* priamo odvoláva): „*Iba pred nedávnom sme sa niečo dozvedeli o indickej filozofii. Vcelku sa pod ňou rozumeli náboženské*

predstavy; až v poslednej dobe sme poznali skutočne filozofické diela. Najmä Colebrooke nás oboznámil s výťahom z dvoch indických filozofických diel, a to je prvé, čo o indickej filozofii máme.“⁶ Orientálnej filozofii Hegel nevenoval ani zďaleka toľko miesta, koľko by jej náležalo z hľadiska obsahu i rozsahu a mnohé skutočnosti si vysvetľoval po svojom tak, aby neprotirečili jeho filozofickému systému. Treba však poznamenať, že prístupnosť prameňnej literatúry bola v tom čase problematická.

Je celkom pochopiteľné, že Heglovmu spôsobu filozofického myslenia, jeho metóde, usilujúcej sa pomocou pojmovej dialektiky o vyjadrenie poznania zákonitostí sveta, nemohli konvenovať indické filozofické úvahy, zahalené často do poetickkej neurčitosti a do mystickej hmly. Pri konštruovaní svojho veľkolepého systému a pri koncipovaní myšlienkového kostry svojich dejín filozofie, ktoré mali tento systém v určitom zmysle dopĺňať, ilustrovať aj podopierať, prekážalo mu aj to málo, zdá sa, čo z indickej filozofie poznal: kapitola o indickej filozofii v prvom zväzku jeho *Dejín filozofie*, ako aj kapitola o Indii vo *Filozofii dejín*, sú vždy len akýmsi prívieskom, doloženým iba kvôli úplnosti a nie príliš organicky súvisiacim s ostatným výkladom. Bolo to pravdepodobne odlišné videnie skutočnosti a iný spôsob komunikovania poznatkov o ľudskom bytí, čo Hegla miatlo natoľko, že špecifikum indickej filozofie nevedel – za daného stavu indologických výskumov – náležite odhadnúť a zaradiť na správne miesto. A tak iba konštatuje, že „indické vzdelanie je veľmi rozvinuté a veľkolepé, avšak ich filozofia je totožná s ich náboženstvom, takže záujmy filozofie sú tie isté, ktoré nachádzame aj pri náboženstve.“⁷

Heglov prístup k indickej filozofii bol značne statický: jej hodnotenie chápe veľmi povrchné, s prílišnou opisnosťou a pri porovnávaní so západnou (európskou) filozofiou zabieha neraz do plytkej komparatistiky. Nesnaží sa, prirodzene, o vyčistenie nejakých prvkov, ktoré by mohli pozitívne pôsobiť na dobudovanie jeho vlastného systému, alebo ktoré by aspoň filozoficky inšpirovali, prípadne ktoré by nejakým spôsobom invokovali ducha týchto orientálnych učení a nehľadali iba mŕtvu, formou i významom cudziu literu väčšinou neznámeho textu. Takýto postoj by sme mohli kladne hodnotiť iba vtedy, ak by bol podopretý kritickým výkladom.⁸

Ak si uvedomíme, že najvýznamnejší predstaviteľ nemeckej klasickej filozofie zaujímal toto stanovisko vtedy, keď už bolo možné zaznamenať relatívne veľký rozmach indologických bádání, ktoré prakticky v priebehu niekoľkých desaťročí odkrývali udivenej Európe nový a očarujúci svet duchovných výtvorov inej kultúry, možno tento postoj hodnotiť prinajmenej ako nevšimavý voči všetkému, čo sa netýkalo bezprostredne európskeho kultúrneho prostredia (a filozofického diania) v užšom zmysle.

„Objavovanie“ indických filozofických textov európskymi učencami malo z hľadiska zárodokov procesu globalizácie v kultúrnej atmosfére devätnásteho storočia neobyčajný význam: pomaly, postupne vytvárali akýsi ventil; ním mal neskôr unikať zvýšený tlak na nemeckú klasicкую filozofiu a na spôsob uvažovania o kultúre, ktorý bol spojený s jej pôsobením. Podľa tohto spôsobu uvažovania, ako sme videli na Heglovom príklade, bola Európa duchovným stredom sveta. Tento názor výdatne podporovaný neznalosťou iných potenciálnych kultúrnych „stredov sveta“, svetových „kultúrnych centier“ a ohnisk duchovného rozvoja ľudstva bol však odsúdený na to, aby už začiatkom devätnásteho storočia hľadel zoči-voči svojmu zániku a rozkladu; nielen poznávanie nových, neznámych kultúrnych oblastí – k tomu by sa dalo ešte vždy zaujať stano-

⁶ HEGEL, G. W. F. : Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, s. 135.

⁷ HEGEL, G. W. F. : Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961, s. 134.

⁸ Prečo by sme to však mali vyčítať starému Hegelovi, keď ani v súčasných monografiách s názvom Dejiny filozofie sa často nedozvedáme o orientálnej filozofii takmer nič alebo len veľmi málo!

visko podporujúce pôvodný názor (videli sme to u Hegla) – ale v neposlednom rade aj narušanie pôvodnej koncepcie zvnútra, rozklad toho myšlienkového konglomerátu, ktorý nazývame klasickú európsku filozofiu, viedol k tomu, že sa prejavila stále naliehavejšia potreba prekonať v zásade stredoveký európsko-centristický názor na svet.

Možno povedať, že popri vznikajúcej schizme medzi pozitivisticko-scientistickými smermi na jednej a iracionalistickými prúdmi na druhej strane, bola problematika chápania postavenia európskeho myslenia a s ním celej európskej kultúry ďalším dôležitým – a z hľadiska objektívneho vývoja „kultúrnej decentralizácie“ azda vôbec najdôležitejším – problémom, ktorý sa mimovoľne vynáral medzi riadkami autorov indologických štúdií i vo filozofických dielach Arthura Schopenhauera a jeho nasledovníkov. Otázka vzťahu medzi európskou a východnou (ázijskou) kultúrou bola otázkou budúcnosti. Všetky ostatné problémy, uvádzané v tejto súvislosti (otázky vzťahu prítomných filozofií k filozofickým systémom predchádzajúceho obdobia, otázky spojené so vzťahom filozofie a vedy, snaha vytvoriť vedu o spoločnosti, otázka vzťahu vedy a náboženstva, otázka o univerzálnom zákone súcna), pri všetkej svojej parciálnej významnosti boli otázkami patriacimi z väčšej časti prítomnosti respektíve minulosti.

Boli to dávno dozrievajúce problémy, ktoré si budúcnosť stavia stále novým spôsobom; v tomto smere nevyklíčilo v devätnástom storočí takmer nič revolučne nové, všetko bol výsledok evolúcie myslenia. Avšak zárodok koncepcie celosvetovo duchovne integrovaného ľudstva, ktorý v sebe obsahovali koncepcie Schopenhauera a jeho nasledovníkov, bol prelomovým zjavom a mal perspektívny význam. Tieto iniciatívy vnímali ľudskú kultúru ako globálny jav. Predovšetkým orientovali pozornosť európskeho kultúrneho sveta na novovznikajúcu vednú oblasť tým, že poukazovali na možnosti jej využitia pri koncipovaní nového globálneho pohľadu na kultúru. Stali sa zárodkom kultúrneho univerzalizmu.

V dejinách filozofie sa pravidelne – paralelne so spoločenským vývinom – objavovali obdobia, keď určité veľké filozofické prúdenia vychádzajúce vždy z niekoľkých spoločných zdrojov a po určitý čas rozvíjajúce a riešiace približne tú istú spoločnú problematiku (takým bola napríklad i tzv. nemecká klasická filozofia) začínajú po období svojho rozkvetu myšlienkovy stagnovať, prestávajú byť tvorivé. (Tvorivé prestalo byť napríklad poheglovské nemecké myslenie, ktoré viac-menej pasívne rozvíjalo problémy nemeckej klasickej filozofie.) I druhá polovica devätnásteho storočia predstavovala obdobie, v ktorom nemecká klasická filozofia prežívala – podobne ako nemecký politický a spoločenský život – hrozivú krízu. Po neúspešnej revolúcii roku 1948 sa rozpadli zvláštne spoločenské podmienky zaručujúce úspešný rozvoj nemeckej klasickej filozofie. Takisto nemecký filozofický romantizmus, odvodzujúci svoje základné črty z niektorých stránok diela Immanuela Kanta, už vyčerpал možnosti svojho rozvíjania a jeho ďalšie cesty viedli iba k opakovaniu a parafrázovaniu predtým vyslovených myšlienok.

Pri všetkej odtrhnutosti nemeckého kultúrneho a filozofického diania od praktického života národa, začali vnímať ľudia, vystavení z tej či onej príčiny väčšiemu tlaku prebiehajúcej krízy než ostatní, hľadať východiská a riešenia. Ponúkala sa im už dlhší čas filozofická koncepcia Arthura Schopenhauera, dovtedy odmietaná tak akademickými kruhmi, ako aj ostatnými vzdelanými záujemcami. Jej pesimizmus a ozaj sugestívne opisovanie nezmyselnosti ľudského života – i života ako takého všeobecne – dobre vyhovovalo pocitom márnosti a zbytočnosti vlastnej existencie, ktorým prepadali určité vrstvy nemeckej spoločnosti v polovici devätnásteho storočia. Schopenhauerov ontologický pesimizmus však nevyhovoval týmto spoločenským vrstvám iba preto, ako sa to bežne tvrdí, že vyjadroval podobný názor; to robili omnoho výstižnejšie iní, najmä umeleckí autori. Schopenhauer sa stal obľúbeným najmä preto, že tento pohľad na svet zdôvodňoval, že požíval vedecké i zdanlivo vedecké argumenty, že budoval metafyziku pesimizmu. To po prvé.

Druhým dôvodom – ktorý nás zaujíma prioritne – veľkého vplyvu Schopenhauerových myšlienok bolo, že jeho idealistická filozofia ukazovala určité východisko zo stavu beznádejnosti, ukazovala ho predovšetkým ako cestu geniálneho umelca či filozofa, vedúcu k priamemu aj keď dočasnému nazeraniu ideí, a tým k oslobodeniu sa od ovládania slepou vôľou, prípadne ako cestu odriekania, ako asketické odmietanie pôžitku a slasti života. Bola to cesta ťažká a pre máloktorých schodná, v európskych podmienkach prakticky nerealizovateľná, a preto nespĺňajúca nádeje, ktoré sa do nej vkladali, no bola podopretá – ako si to čitatelia Schopenhauerovho diela nie bez príčiny mysleli – tisícročnou múdrosťou indického národa, múdrosťou, ktorá sa opäť „stávala platnou“.

A tu sa náš kruh uzatvára: v uvedených bodoch sa totiž Schopenhauer najviac opieral o indickú filozofiu raného ešte nescirkevneného buddhizmu; hlad po úteche v nešťastí, ktorý viedol aj zo živej pesimistickej nálady, vyžadoval ukojenie takým svetonáhlom, ktorý by sa v pokojnej introspekcii zriekol závislosti od neľútostného sveta, poskytujúceho iba utrpenie a duševnú bolesť. Mal to byť súčasne taký pohľad na človeka, ktorý by odsudzoval egoistické pohnútky a motívy konania a vyzdvihoval altruistické snahy, súcť vo vzťahoch medzi ľuďmi navzájom. Takéto názory sa začínajú objavovať v podobe dostatočne atraktívnej na to, aby bola pozitívne prijatá širokou verejnosťou vychovanou v kultúrnom prostredí ovplyvnenom meštiackym vkusom: boli to nábožensko-filozofické traktáty z neurčitých, no bezpochyby vzdialených, veľmi dávnych čias Indie, skladby s nádychom mystiky a tajuplnosti neznámych výrazov a slov. Stačilo, aby sa ich ujal filozof s rozhlľadom po iných – najmä prírodných – vedách (akým Schopenhauer nesporne bol), filozof, ktorý mal dostatok osobných dôvodov pre svoj vlastný pesimizmus, aby s neobvyklou nástojčivosťou nastolil otázku zmyslu ľudského života a aby sa ju pokúsil novým spôsobom riešiť. Hneď sa mu ponúkala indická filozofia, ktorú relatívne dobre poznal, najmä buddhizmus a jeho spôsob chápania človeka.

Toto akési privtelenie starej indickej filozofie, plodov inej kultúry, k európskej duchovnej (kultúrnej) tradícii znamenalo prelomový čin v tom zmysle, že poprelo staré európsko-centrické názory, ktorých výrazom bolo napríklad Heglovo chápanie určitej výlučnosti európskeho spôsobu myslenia voči ostatným mimoeurópskym, najmä ázijským filozofickým koncepciám. Aj keď popretie európskeho centrizmu bolo v Schopenhauerovom diele viac-menej iba naznačené a predstavovalo skôr zárodok kultúrno-decentralizačných snažení z hľadiska využívania príspevkov jednotlivých národov k duchovnému vývinu sveta, predsa len bolo výrazným odklonom od tradičnej európskej koncepcie kultúry (filozofickej i kultúrohistorickej) a práve z tohto hľadiska ho chápeme ako prelomové, pri všetkých jeho nedôslednostiach a nepresnostiach. Ním začína nová éra moderného chápania kultúry ako globálneho fenoménu. „Stavanie mostov“ medzi kultúrno-civilizačnými celkami sa stáva komunikáciou prebiehajúcou po tom istom moste.

Literatúra

- HAJKO, D.: Globalizácia a kultúrna identita. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2005. 128 s. ISBN 80-8050-913-1.
- HEGEL, G. W. F.: Dějiny filosofie I. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. 328 s. BEZ ISBN.
- SAFRANSKI, R.: Koľko globalizácie unesie človek? Bratislava : Kalligram, 2006. 96 s. ISBN 8071498580.

- SCHOPENHAUER, A. : Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1916. 749 s. BEZ ISBN.
- SCHOPENHAUER, A.: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Berlin : Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1860. 365 s. BEZ ISBN.

To beginnings of the globalization of culture

Arthur Schopenhauer lived in a period in which the self-reflection of European culture was influenced by the decline of classical European (philosophical) thinking. It shook its confidence and aplomb. Schopenhauer was the first philosopher which used the knowledge of Indian philosophical and religious systems in the construction of his own system of philosophy. He was able to move beyond differences of cultures and organically integrate the ideological elements coming from an entirely different, non-European culture. He crossed the borders of European philosophical traditions, and stood at the beginning of a new schism of the classical philosophy that preceded globalization trends in the understanding of culture. Theoretical knowledge of the culture and the geographical distribution of cultural values begin to divide into two branches: the first elders, which can be classed as Euro-centric and new global, universalistic understanding. Question of the relationship between European and Eastern (Asian) culture has become an issue for the future.

Prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.

Fakulta humanitných vied
Žilinská univerzita v Žiline
Univerzitná 1
010 26 Žilina
dhajko@h-h.sk