
Esej

Hranice pojmu v staročínském myšlení

Kateřina Gajdošová – Václav Valtr —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

katkamer@email.cz; vaclav.valtr@email.cz

Nejméně v posledních dvaceti letech je stále více skloňován problém mimo-evropských filosofických tradic a jejich integrace do dějin filosofie světové v intencích západní akademické tradice. Vedle indické a islámské je nejčastěji zmiňována tradice čínského myšlení, která někdy slouží jako příklad „čisté opozice“ k tradici západní, protože – na rozdíl od prvních dvou jmenovaných – tyto dvě spolu nebyly po značnou část svého vývoje prakticky ve styku. Debata bývá nezdídku prostoupena teoretickými úvahami o povaze filosofie a o tom, jak je ji možné definovat. V přístupech k řešení této otázky lze víceméně vysledovat dva proudy – jeden vidí filosofii jako obor kořenicí v plátónsko-aristotelické tradici, čímž efektivně zamezuje většině myšlenkových tradic užívat pojmu filosofie, kterýžto zůstává vyhrazen pro akademickou disciplínu po staletí pěstovanou na evropské a americké půdě, a odsud i exportovanou a hlásanou. Druhý proud benevolentněji zahrnuje tyto tradice pod ochranná křídla termínu filosofie, nicméně zhusta ve jménu postkolonialistických diskurzivních válek.¹

Sama debata zajímavě poukazuje na fakt, že se „ne-západní“ tradice staví do přímé opozice k tradici západní. Čína je vydávána za protiklad „západní zkušenosti“ a celého našeho chápání světa již od 16. století, tedy od dob intenzivních křesťanských misíí přinášejících zprávy o čínské kultuře a myšlení. Díky této opozici se Čína mohla na dlouhou dobu stát něčím, na čem byla do jisté míry stavěna a vymezována identita „západního“ v opozici k „východnímu“. Přestože rané misionáře fascinovala postava Konfucia jakožto racionálního myslitele a čínský systém sekulární morálky vůbec, postupem času nabývala na síle koncepce zdůrazňující tzv. západní racionalitu v opozici

1 Blíže viz Defoort, C., Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate. *Philosophy East and West*, 51, 2001, No. 3, s. 393–413.

k východnímu mystickému a ezoterickému uvažování; ostatně takové představy jsou dodnes pevně zakořeněny, a to často i mezi akademiky. Označení západní tradice jako „racionální“ nemilosrdně determinovalo čínskou myšlenkovou tradici jako implicitně iracionální, což bylo do veliké míry reflektováno na přelomu 19. a 20. století čínskými intelektuály, kteří se ji snažili nahlédnout v kritické perspektivě a přehodnotit ji na základě nových kritérií. Tato perspektiva však je fundamentálně poznamenána výše nastíněnou dualitou.

Paradoxem současného bádání zůstává, že i přes tyto silně zakořeněné předsudky je většina práce na poli čínské filosofie (přičemž tento termín budeme nadále používat s vědomím kontroverze jej obestírající) prostoupena implicitně přítomným univerzalismem. Současná bádání v oboru dějin čínské filosofie v zásadě trpí dvěma nešvary, které vyrůstají především z akademického prostředí autorů. Prvním z nich je nedostatečná jazyková vybavenost, často spojená s až absurdními představami o povaze čínského jazyka, které jsou zcela neslučitelné s naší představou o tom, jak fungují přirozené jazyky (což někdy vede až k tomu, že klasická čínština, tedy jazyk kanonického korpusu tzv. filosofických spisů, je označována za jazyk umělý).² Práce trpící tímto nešvarem jsou místy spíše intelektuálním cvičením založeným na volné interpretaci lexémů nežli seriózní analýzou překládaných textů. Nešvarem druhým je pak přístup filologicky laděnějších článků, které jsou bytostně poznamenány potřebami překladu. Zásadním požadavkem na překlady totiž bývá dbaní o terminologickou koherenci a přesnost. Překlad se snaží překlenout místy velice hlubokou propast mezi sémantickými poli více či méně ekvivalentních výrazů napříč dvěma jazyky. To vede často k debatám o významu toho či onoho pojmu a jeho nejvhodnějším překladu.³ Jazyková důslednost a jisté překladatelské zásady jsou sice zcela nepostradatelnou součástí sinologické práce, nicméně mohou odvádět pozornost od některých principiálních problémů, kterým bychom zde rádi věnovali pozornost, jmenovitě pak zvláště problematice pojmu a konceptuálního myšlení.

V předmluvě k autoritativním *Dějínám čínského myšlení* se autorka Anne Cheng⁴ odvolává na výrok Deleuze a Guattariho, který jasně deklaruje, že teprve tam, kde se objevuje pojem, začíná filosofie. Ve slavném eseji *Co je filosofie?* pak ostatně oba autoři zpochybňují nárok čínské tradice na to, aby byla zvána filosofií, protože Východ údajně „nezná pojem, protože mu stačí

2 Viz např. Rosemont, H., On Representing Abstractions in Archaic Chinese. *Philosophy East and West*, 24, 1974, No. 1, s. 71–88.

3 V českém prostředí např. Sehnal, D., *Kniha Laozi. Překlad s filologickým komentářem*. Praha, Karolinum 2013.

4 Cheng, A., *Dějiny čínského myšlení*. Přel. O. Lomová – D. Sehnal – D. Vávra – H. Beguinová. Praha, DharmaGaia 2006, s. 22.

koexistence zcela abstraktní prázdnoty a naprosto triviálního jsoucna bez jakéhokoliv zprostředkování“.⁵ Koherentní konceptuální myšlení je jedním z pilířů západní filosofické práce, a není proto divu, že badatelé zkoumající čínskou filosofii v ní neustále hledají pevné konceptuální struktury a snaží se popsat její jednotlivé proudy jako koherentní myšlenkové systémy vystavěné z určitých ustálených pojmů. Ačkoli se postmodernismus dostal ve vyvracení představ filosofického systému jako pevné stavby poměrně daleko, nevyslovená očekávání západní školské filosofie tváří v tvář čínskému myšlení zůstávají.

Díky svým počátkům zůstává západní filosofie ve své terminologii i ve způsobu kladení otázek prostoupena platónsko-aristotelským, tedy veskrze dualistickým rozvrhem. Ten, stručně řečeno, klade otázku po jsoucím, tedy po tom, co je stále a spolehlivé, jinými slovy, po tom, co lze skutečně poznat na pozadí různorodých mínění a proměnlivých věcí běžné zkušenosti. Již samotný způsob tohoto tázání vede nutně k předpokladu rozštěpení reality na dvě roviny: na odvozenou a nespolehlivou rovinu jevů a podstatnější rovinu první skutečnosti, k níž se dostáváme pouze zprostředkovaně. Platónsko-aristotelské tázání, jehož motiv byl primárně epistemologický, tedy „co lze skutečně vědět“, „jak poznat pravdu/dobro“, tak směřuje především k otázce po povaze vztahu mezi těmito dvěma úrovněmi: „Jsou spojeny nutně a jednoznačně?“, „Díky čemu máme skrze jevy přístup k oné pravé rovině?“ apod.

Přestože v dějinách filosofie vzniklo mnoho směrů, které si uvědomují limity tohoto rozvrhu a snaží se jej překročit, zůstává dodnes silně zakořeněn jako nevyslovený základ filosofického tázání vůbec. Právě vůči němu jsou poměřovány různé projevy myšlení jako více či méně „filosofické“. Při filosofickém tázání nám má jít přece o „pravdu“, tedy o něco pevného a spolehlivého na pozadí jevů a mínění. Nechceme se zde pouštět do spekulací, nakolik pozici tohoto rozvrhu posilují úspěchy moderní vědy, která je na něm odvozeně založena (nespočet úvah na toto téma se pojí s obdobím konfrontace tradiční Číny se západní vědou na přelomu 19. a 20. století). V dějinách západní filosofie samé však nacházíme řadu protiproudů, které nám poskytují dostatek terminologických a diskurzivních nástrojů k tomu, abychom lépe uchopili nejstarší čínské myšlení v jeho filosofické hloubce.

Ať se již zabýváme překladem, nebo rozvádíme sofistikovanou interpretaci textu, stále se setkáváme se snahou uchopit jednotlivé pojmy čínské filosofie, „upevnit“ je a nabídnout, pokud možno, jejich vyčerpávající „naplnění“. Naší snahou zde bude ukázat, nakolik je tato snaha neplodná a do jaké míry nám staročínské texty svou argumentací, rétorikou a kosmologickým

5 Deleuze, G. – Guattari, F., *Co je filosofie?* Přel. M. Petříček jr. Praha, Oikúmené 2001, s. 84.

ukotvením ukazují odlišnou práci s pojmy, která není založená na představě abstraktních idejí.

Formujícím obdobím čínské filosofie je tzv. období Válčících států (konvenčně datované 475 př.n.l. – 221. př.n.l.). V tomto období vznikla mnohá z dodnes nejznámějších děl čínského písemnictví včetně Konfuciových *Ho-vorů*, knihy *Lao-c'* (známé povětšinou jako *Tao-te-ting*), spisu *Čuang-c'*, *Mencius* a mnoho dalších. V následujících obdobích byla těmto knihám věnována značná pozornost a mnohé se staly základem klasického kánonu a zůstaly nejdůležitějšími díly čínské kultury. Jako takové byly předmětem bezpočtu komentářů i parafrází, bylo k nim nesčíslněkrát odkazováno a v průběhu více než dvou tisíc let dějin císařské Číny představovaly živoucí a stále se vyvíjející tradici, založenou na autoritě starověkých mudrců. Při jejich čtení a interpretaci (ať již v synchronním pohledu, či v pohledu z perspektivy pozdějšího vývoje myšlení) je třeba mít na paměti specifika tehdejší textové produkce a dějinný kontext, specifika čínského jazyka jakožto jazyka filosofie, světonázor v pozadí těchto textů a z něj vyplývající úvahy ontologické.

Období Válčících států bylo nesmírně dramatickou částí čínských dějin, kdy bylo historické jádro Číny rozděleno na několik států svářících se v neustálých konfliktech. I přes to, a možná právě proto, šlo o období velkého intelektuálního vzepětí, výměny myšlenek a cirkulace textů. Spisy této doby, tedy ty, které se nám dochovaly, se zabývaly celou řadou otázek – od vojenství, lékařství či zemědělství po etiku, kosmologii a státnictví. V mnohých těchto textech se filosofické úvahy organicky prolínají s praktickými otázkami či historiografickými záznamy. Je tedy obtížnější vymezit okruh textů, které by představovaly filosofii jako žánr *sui generis*.

Pro dané období lze jen těžko s jistotou mluvit u jednotlivých textů o autorství, protože připsání textů konkrétnímu autorovi mohlo být mnohem pozdější záležitostí. Docházelo k němu pravděpodobně hlavně za dynastie Chan (206 př.n.l. – 220 n.l.), kdy byly texty kompilovány a nemalá část z nich v tomto období získala svou dnes dochovanou podobu. V období Válčících států byla nepochybně značná část textů tradována ústně. Věty, obraty, celé pasáže či příběhy se objevují napříč texty v mnoha obměnách.⁶ Díky archeologickým nálezům z posledního půlstoletí se můžeme domnívat, že texty kolovaly v mnoha verzích a že i jejich variabilita a volnost uspořádání mohly hrát jistou roli.

6 Viz např. Richter, M. L., *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*. Leiden–Boston, Brill 2013; Roth, H. D., *Text and Edition in Early Chinese Philosophical Literature*. *Journal of the American Oriental Society*, 113, 1993, No. 2, s. 214–227; Meyer, D., *Philosophy on Bamboo Text and the Production of Meaning in Early China*. Leiden, Brill 2011.

Otázka původu textů, jejich datace a textové historie bývá nesmírně složitá, nicméně obecný vzorec vývoje těchto textů vypadal zhruba následovně. Texty obíhaly v řadě variabilních verzí a pravděpodobně se skládaly z celé řady menších textů, anekdot a rýmovaných úseků, které v mnoha obměnách nacházíme jako jakési stavební kameny většiny tehdejší produkce; nedílnou součástí šíření bylo bezesporu ústní předávání, nicméně přesný vztah mezi psaným a mluveným v rámci tzv. filosofického diskurzu je pouze předmětem spekulací. Za dynastie Chan zřejmě docházelo k centralizovanějšímu shromažďování textů a řada z nich získala podobu, která se v mnohém může blížit té, která se dochovala do dnešních dnů. Značná část textů jsou patrně kompiláty a výsledky ediční péče chanských editorů. V následujících obdobích se texty předávaly, nadále byly soustřeďovány v císařských i soukromých archivech, byly komentovány a opisovány a patrně i hojně doplňovány. Z období dynastií Sung (960–1297) a Jüan (1271–1368) pochází první tištěné verze textů, které se pak staly základem kritických edic z období dynastie Čching (1644–1911), jež jsou následně základem kritických edic moderních.

Jak již bylo naznačeno, texty období Válčících států se z velké části vztahovaly k problematice řízení státu, což se týkalo nejen praktických otázek legislativních, právních, politických a ekonomických, ale i otázek etických a též kosmologických. V rámci etiky byly řešeny především problémy osoby vladaře a jeho mandátu, role jedince ve společnosti, otázky angažovanosti apod. Kosmologicky laděné úvahy vplétaly společenskou roli a morální integritu jednotlivce do systému vzájemných vztahů a proměn, který byl zcela organickou součástí řádu veškerenstva, což bývalo dovozováno kauzálními řadami vzájemných souvislostí a příčin vznikání a zanikání. Texty pravděpodobně sloužily jako záznamy vzdělané třídy, jejíž členové sloužili jako poradci vládařů či soukromí učitelé, a nepochybně představovaly jistý kulturní kapitál.

Jazyk těchto textů, který běžně označujeme termínem „klasická čínština“, byl jazykem používaným v centru čínského území, přičemž jeho „zlatý věk“ (který je pochopitelně vymezen množstvím textů, které se nám z tohoto období dochovaly) lze zhruba zasadit mezi šesté a třetí století před naším letopočtem. Psaná klasická čínština je mnohem lakoničtější v přímém vyjadřování vzájemných gramatických vztahů a rolí slov⁷ ve větě než kupříkladu sofistikovaná flektivní latina. Klasifikace čínštiny jakožto izolujícího jazyka vedla k tomu, že se v překladech projevovala gramatická nedůslednost a značná libovůle a smysl textů byl ohýbán daleko za hranice toho, co přirozený jazyk zvládne, ale postupem času také přilákala pozornost k otázce po povaze tohoto jazyka a jeho dopadu na myšlení. Jako extrémní příklad

7 Značně problematická je i otázka hranic slov samotných.

bychom mohli uvést vlivný esej japanologa Ernesta Fenollosy z roku 1919 *Čínský písemný znak jako básnické médium*, který byl editován Ezrou Poundem.⁸ Ten si v něm do čínské znakové soustavy (kterou de facto identifikoval se samotným čínským jazykem) promítal svůj vlastní básnický program, přičemž plynule navazoval na mýty spjaté s čínštinou minimálně od dob jezuitů, které přežívají až dodnes. Především jde o koncept tzv. „ideogramů“ a představu čínského písma jakožto systému překlenujícího hranice dialektů a jazyků. Též se někdy hovoří o čínštině jakožto o jazyku zcela volně nakládajícím se slovními druhy.⁹

Ovšem nejpodstatnějším faktorem možných nedorozumění při interpretaci klasických čínských textů jsou nevyslovená očekávání vycházející z našeho vlastního předporozumění světa. Pokud chceme porozumět myšlení období tak vzdáleného, časově, prostorově i kulturně, musíme se především pokusit rekonstruovat, z jakého vidění světa vycházelo. Jen tak můžeme některé otázky v daném kontextu odhalit jako irelevantní nebo zavádějící. Klíčem k odhalení onoho „jiného“ předporozumění pro nás mohou být právě kosmologické texty. Ty představují rámec předporozumění, do nějž jsou naše texty zasazeny. David L. Hall a Roger T. Ames již ve svých průlomových pracích na poli komparativní filosofie, které byly publikovány koncem osmdesátých let minulého století,¹⁰ upozorňovali na specifičnost ontologie ležící v pozadí nejstarších čínských filosofických textů. Zdůrazňovali, že podle základních textů o uspořádání světa, jako je například *Kniha proměn (I-t'ing 易經)*, je pro ni typická celistvost („jednost“) světa, vzájemná podmíněnost protikladů, bytostná provázanost jednotlivostí v rámci celku, a především pohyb a neustálá proměna tohoto celku.

V tomto holistickém rozvrhu není problém odlišných a vzájemně komunikujících rovin skutečnosti vůbec nastolen. Neznamená to však, že by nebyla kladena otázka po tom, co lze spolehlivě poznávat. Odpověď na tuto otázku ovšem leží v rovině procesu: spolehlivé a poznatelné je to, co se děje s pravidelností nebo podle určitého očekávatelného vzorce. Je to tedy proces, nikoli jsoucno, co stojí v centru pozornosti. V této „procesuální ontologii“ není prostor pro zásadní zlom mezi objektivní realitou a její subjektivní reprezentací, potažmo mezi samotným subjektem a objektem. Poznávání – jakožto proces

8 Vztahem mezi původním textem a Poundovou úpravou i vztahem mezi studií o čínském písmu jakožto díle lingvistickém a jakožto svého druhu manifestem imagistické poezie 20. století se zabývá nová kritická edice textu. Viz Fenollosa, E. – Pound, E. – Stallings, J. – Klein, L., *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition*. New York, Fordham University Press 2009.

9 Více viz Zádřapa, L. – Pejčochová, M., *Čínské písmo*. Praha, Academia 2009.

10 Ames, R. T. – Hall, D. L., *Thinking through Confucius*. Albany, SUNY Press 1987; Ames, R. T. – Hall, D. L., *Anticipating China – Thinking through Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany, State University of New York Press 1995.

zahrnující v sobě subjektivní i objektivní stránku zároveň – tedy neznamená správné zachycení toho, čím věci samy o sobě jsou, ale je jejich spoluutvářením pomocí jazyka, který je neustále začleňuje do sítě dynamických vztahů. Význam tudíž neodkazuje k jakési nad-jazykové či mimo-jazykové úrovni existujících objektů a nelze jej oddělit od procesu konceptualizace.

Pro jakýkoli pojem z toho vyplývá, že se jeho význam vždy znovu aktualizuje v konkrétním kontextu. S tím souvisí i pozorování, že slova často nejsou v nejstarších čínských textech posuzována s ohledem na svou „pravdivost“, ale spíše s ohledem na „patřičnost/náležitost“. Sociální a vztahový aspekt jazyka je všudypřítomný, jména jsou určena tím, s čím jsou dána do vztahu; sama o sobě jsou „jen“ jmény, která nemají svůj jednoznačný korelát v jazykově nezávislé realitě. Jejich spolehlivost je dána tím, jak moc jsou „upevněna“ vzájemnou společenskou shodou. Spíše než označením toho, co zde objektivně je, jsou položením hranice mezi tím, co věc je, a tím, co není, přičemž hranice věcí jsou považovány za zásadně proměnlivé a relativní.

Stejně jako se v procesuálnímu pojetí propojuje akt pojmenovávání s existencí či vyvstáváním pojmenovaných věcí, tak v něm splývá i rovina pasivního a aktivního, potažmo minulého a budoucího: jména představují zbytnělou sdílenou zkušenost předchozího a zároveň jsou aktualizována v přítomnu a promítána dopředu jakožto předporozumění a očekávání. Pojmenování nejen dočasně stabilizují hranice věcí, ale zároveň fungují jako provizorní úběžné linie budoucího vývoje skutečnosti. Nejsou tedy jen pasivním popisem toho, co je, ale i aktivním působením na to, co ještě nastalo. Často tedy to, co bychom běžně považovali za definici pojmu, představuje zároveň i morální výzvu k určitému typu jednání, k „naplňování jména“ směřujícímu do budoucna. Proto v čínských textech nenacházíme tolik odkazů k pravdivostní hodnotě slov, ale spíše k jejich většímu či menšímu naplňování: nesprávná slova jsou ta, která zůstala „prázdná“, protože nebyla naplněna očekávanou skutečností.

Problémem pravdivostní hodnoty ve spojení s klasickou čínštinou a čínským myšlením se zabýval Angus C. Graham, mj. v rámci svého pojednání o čínské logice v mohistickém kánonu.¹¹ V něm zdůraznil, že jakkoli je procesuální model pro porozumění roli jazyka v čínském myšlení podstatný, je neoddiskutovatelné, že běžné pojetí pravdivé výpovědi bylo velmi podobné jakýmkoli jiným tradicím. Pokud by v kontextu staré Číny někdo řekl: „Polévka je na stole“, adresát této výpovědi by očekával, že tomu tak je, a byl by

11 Mohistický kánon neboli *Mo-ťing* 墨經 je kompendium textů tradičně spojovaných s okruhem tzv. mohistů *mo-če* 墨者. Součástí tohoto kánonu byly nejen texty, které pojednávají o tématech tradičně spojovaných s ústředními doktrínami tohoto myšlení (tedy s otázkami mezilidských vztahů a uspořádání společnosti, jejichž řešení silně kontrastovalo s pojetím konfuciánským), ale též texty o vojenství, matematice a právě logice. Blíže viz Graham, A. C., *Disputers of the Tao*. Chicago, Open Court 1989, kapitola „Early Mohist Logic“.

zklamán, pokud by našel stůl prázdný. Jazyk, v němž by nebylo možné formulovat faktická tvrzení, by ostatně postrádal základní komunikační funkci.¹² Rozdíl je tedy v určitém posunu perspektivy od požadavku na obecnou a stálou platnost výpovědi k radikální kontextovosti a k podstatné otevřenosti budoucímu vývoji. Jsme-li tedy v pokušení interpretovat některé výroky v čínských textech jako základ určité pevné konceptuální stavby či jako obecné definice – jinými slovy jako ustavující daný způsob vyjádření, platný za jakýchkoli okolností –, měli bychom se zastavit a svůj požadavek zvážit. S velkou pravděpodobností totiž bude takový výrok odkazovat k danému kontextu a bude vysloven za nějakým účelem, tedy nikoli jen jako popis toho, co je, ale i jako nárok na to, co má být, co je očekávané, správné a žádoucí v tomto druhu situací.

S touto charakteristikou způsobu vypovídání v nejstarších čínských textech souvisí známý problém tzv. „nápravy jmen“, nejčastěji skloňovaný v souvislosti s konfuciánskou tradicí. Spojení *čeng-ming* 正名, tradičně překládané jako „náprava jmen“ – spíše však jde o „správná pojmenování“ či „vhodná pojmenování“ –, nacházíme v Konfuciových *Hovorech* (tedy *Lun-jü* 論語); a jak v čínských, tak v nečínských sinologických kruzích si vysloužilo velkou pozornost. V třinácté kapitole *Hovorů* vede Konfucius se svým žákem rozhovor, v němž zdůrazňuje roli správných pojmenování při správě státu.

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」

„C'-lu pravil: ‚Kdyby od Vás panovník státu Wej očekával, že budete dělat státní politiku, co byste udělal nejdříve?‘ Mistr pravil: ‚Jistě by to byla náprava jmen!‘ C'-lu pravil: ‚Jakže? To byste se tomu tedy vzdáli! Co na jménech napravovat?‘ Mistr řekl: ‚Ty jsi vskutku neotesanec, Joue! Ušlechtilý muž by měl být zdrženlivým, pokud věci nerozumí. Nejsou-li pojmenování vhodná, pak [s nimi] výroky nejsou v souladu. Nejsou-li výroky v souladu, úkoly¹³ nemohou být úspěšně dokončeny. Nemohou-li být úkoly úspěšně dokončeny, obřady a hudba nebudou vzkvétat. Nebudou-li velebeny obřady ni hudba, tresty a sankce nebudou trefné a pak lid nebud[e ani] vědět kam s rukama a nohama. A proto jména, [kterých užívá]

12 Viz tamtéž, s. 395.

13 *Shì* 事, zde přeloženo jako „úkol“ (možno i „podnik“), lze brát i obecněji jako „záležitost“ či „věc k řešení“. Obecně jde o to, co podnikáme a jak konáme, či co máme uloženo, ovšem především ve veřejné sféře. Jde vlastně o to, co „máme na práci“ dle role, kterou plníme ve společnosti.

ušlechtilý muž, jsou nutně taková, aby se hodila proslovit, a [jeho] výroky jsou nutně takové, aby se daly vykonat. Výroky ušlechtilého muže zkrátka nelze nijak zlehčovat.¹⁴

Smysl pasáže je vcelku nabíledni – jména musí být vhodná, aby odpovídala výrokům,¹⁵ jejich vhodnost pak vede k tomu, že stát je dobře spravován, vykonávají se v něm obřady a tresty jsou přiměřené.

Zmínka o trestech je ovšem jedním z důvodů, proč je tato pasáž občas pokládána za pozdější addendum, a nikoliv za autentický Konfuciuův (ba ani konfuciánský) výrok. Ať se k tomuto v zásadě textologickému problému postavíme jakkoliv, zůstává vztah jmen a trestů poměrně častým tématem napříč spisy. Snaha, aby trest *sing* 刑 byl označen správným *ming* 名, je odrazem správného řádu věcí. Je zajímavé, že se v textech často objevuje homofonní dvojice *sing* 形 a *ming* 名,¹⁶ tedy „podoba“ či „tvar“ a „jméno“ či „označení“; misty také narážíme na dvojici *ming* 名 a *š' 實*, tedy jméno a jeho korelát, či spíše „naplnění“. Vzájemný vztah těchto dvou veličin je pak předmětem mnoha debat; velice originálně (a moderně) je pojat v knize *Sün-c' 荀子*. Je mu zde věnována samostatná kapitola pojmenovaná „Čeng-ming“, kde se praví následující:

名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。

„U pojmenování není nic jako jejich jednou daná správnost plynoucí ze samé podstaty věci. Lidé se na nich dohodnou a podle toho je zavedou, a způsob pojmenování, který určila dohoda a který se stal zvyklostí, je správný, a to, co se liší od dohody, nazývám nesprávným. U pojmenování není nic jako jednou daný vztah mezi pojmenováním a skutečností plynoucí ze samé podstaty věci. Lidé se na něm smluví a podle toho pojmenují skutečnost. To, co se řídí smluveným a co se stalo zvyklostí, se nazývá skutečným pojmenováním. Nicméně u pojmenování rozlišujeme pojmenování dobrá z podstaty věci: když jsou stručná a jednoduchá a nepřičí se skutečnosti, nazývají se dobrými pojmenováními.“¹⁷

14 Hovory Konfuciovy XIII, 3, překlad vlastní. Srov. např. Průšek, J., *Hovory Konfuciovy*. Praha, Jan Laichter 1940.

15 *Jen* 言 je běžně překládáno coby „slova“, nicméně často jde spíše o slova vyřčená veřejně a závazně, tedy výroky, či dokonce výnosy.

16 Někteří se domnívají, že slova *sing* 形 a *sing* 刑 jsou etymologicky spřízněná, nicméně tomu nenasvědčují žádné pádné důkazy, a spíše tedy jde o hru s homofonií.

17 Zádrapa, L., *Sün-c', tradičně Sün Kchuang*. Praha, Academia 2019, s. 372.

I zde vidíme, že jména mohou být vhodná, či nevhodná, nikoliv však sama o sobě „opravdová“. Na jiných místech knihy *Sün-c'* a v řadě dalších textů se také setkáváme s tvrzením, že nárokovat si právo na vytváření pojmenování mohou jen svrchovaně moudří, zatímco ti, kdo si s nimi pohrávají kvůli vlastnímu prospěchu, jsou velicí ničemové. Sociální a politická rovina je opět těžko oddělitelná od roviny ontologické.

Na příkladu slova *ming* 名 se můžeme zaměřit na způsoby, jak je s pojmy zacházeno. Jde o nadmíru vhodný příklad, protože samotné slovo *ming* je asi nejbližším ekvivalentem „pojmu“ či „konceptu“, ale též „jména“ či „označení“. Jak se zde pokoušíme nastínit, lze jen těžko rozhodnout, jaký je jeho nejvhodnější překlad, neboť povaha výrazu neodkazuje pouze k abstraktnímu pojmu, nebo k jeho označení, ale i k dynamickému vztahu mezi označovaným a označujícím, či spíše k nabourání této dichotomie. Při řešení tohoto problému zde navrhuje překlad „jméno-koncept“, který nemá sloužit potřebám krásného překladu, ale výhradně účelům této debaty.

Základním významem slova *ming* je „vlastní jméno“. Proces přijímání a darování jména je pochopitelně bytostně sociálním úkonem, kdy jedinci je vybíráno a uděleno jméno na základě celé řady kritérií, přičemž je každopádně zcela zřejmé, že jde o důležitý akt, který je spjat s autoritou. Jen moudrý muž je schopen vybrat a udělit správné jméno, zatímco muž pomýlený může vybrat jméno špatné, čímž na jeho nositele sešle neštěstí. To je zcela v souladu s představou jména, které rezonuje s realitou a de facto ji spoluvytváří.¹⁸

Vrátíme-li se k představě pojmenování jako propojení minulého a budoucího, tedy něčeho, co je vždy zároveň promítáno dopředu, a přitom představuje provizorní úběžné linie budoucího vývoje skutečnosti, pochopíme, proč je péče o správnost pojmenování tak důležitou společensko-politickou otázkou. Základní shoda na společném kladení hranic mezi věcmi a nárok na spolehlivost jmen, potažmo jimi formovaných očekávání vzhledem k budoucnosti, je zcela zásadním faktorem civilizace a společenské soudržnosti. Od libovolného udělení jmen je jen krůček k manipulaci se jmény (a slovy) jako takovými. Opakovaně se setkáváme s představou, že zacházení se jmény je záležitostí moudrých či osvěcených, a běda tomu, kdo si nárokuje pojmenovávat věci, aniž by k tomu byl povolán. Takové jednání, dle textů jako je zmíněný *Sün-c'*, ale též *Chan Fej-c'*, či *Kuan-c'* 管子, je zavrženíhodné a nežádoucí.

Některé texty však operují s představou, že jména věcí a jevů je třeba „nechat přijít“ sama od sebe.¹⁹ V jedné z nejstarších čínských období toho, co bychom mohli s jistotou rezervou nazvat slovníkem, tedy v knize *Šuo wen tie c'*

18 Srov. např. Ames, R. T., *Achieving Personal Identity in Confucian Role Ethics: Tang Junyi on Human Nature as Conduct*. *Oriens Extremus* 49, 2010, s. 143–166.

19 Viz např. Zádřapa, L., *Chan-fej-c'*. Praha, Academia 2011, s. 126.

說文解字 (*Osvětlení znaků jednoduchých a výklad znaků složitých*) ze 3. století, nalézáme následující definici slova *ming*: *Ming, c' ming jie* (名, 自命也), tedy: „Jméno je to, co se samo pojmenovává.“²⁰ Opět zde hraje roli jistě „samo od sebe“, které bychom však neměli zaměňovat s čímsi takovým, jako je motivovanost jazykového znaku. Toto „samo od sebe“ se týká společenského (přeneseně též univerzálního) řádu: je-li jméno ponecháno tak, jak „přichází“, zůstane „vhodné“, pokud je mermomocí chceme překroutit dle vlastních potřeb, stává se „nevhodným“. Toto dále rezonuje např. v textu *Šen Pu-chaj* 申不害, kde se praví:

名自名也, 事自定也。是以有道者自名而正之, 隨事而定之也。

„Jména se sama pojmenovávají, úkoly se samy ustanovují. A tak ti, kdož mají (znají) správnou cestu, jsou ti, kteří (nechají) jména se sama pojmenovat, čímž se (jména) stanou správnými, a (ponechávají) úkoly v souladu (s nimi), čímž se (úkoly) stanou pevně danými.“²¹

Krom jména vlastního však *ming* odkazuje též ke jménu věci či jevu, ale též k věhlasu. Hravě je s tímto problémem naloženo v textu *Čuang-c' 莊子*:

子治天下, 天下既已治也。而我猶代子, 吾將為名乎? 名者, 實之實也, 吾將為實乎?

„Vy, pane, vládnete Podnebesí, a podnebesí je tedy již dobře spravováno. Kdybych se já měl k tomu, že bych vás chtěl nahradit, budu tak konat kvůli věhlasu [*ming*]? Jméno/věhlas [*ming*], to je host skutečnosti (plnosti' či „naplnění' š'). Budu (tedy) tak konat kvůli (pouhému) ‚hostu‘? / Budu hrát roli hosta?“²²

Zde vidíme tendenci jména poněkud přehlížet, protože jsou pouhými „hosty“ své vlastní realizace. Důležitý je zde však opět sociální aspekt celého tvrzení – chceme-li převzít otěže vlády jen kvůli svému věhlasu, zapomínáme, že věhlas je jen „hostem“, že totiž vznikl na základě skutečných činů, a ty si nemůžeme přisvojit snadno.

20 Vztahu slov *ming* 名 a *ming* 命 je poměrně nejasný. Homonymie je přítomná až v moderní výslovnosti, v rekonstrukci středověké výslovnosti je odlišná centrála a tón a v rekonstrukci staré čínštiny jsou vcelku odlišné (dle systému Baxter-Sagart *menj oproti *mrɿŋs). Na začátku dynastie Han se objevuje *ming* 命 ve významu „pojmenovávat“, nicméně není jasné, zdali se v této době nevyslovovaly velice podobně). Alternativou výše zmíněné definice by mohlo být „Jméno je to, co samo sobě přikazuje“, či co „samo sobě stanovuje úděl“.

21 Šen Pu-chaj I, 7. Viz Creel, H. G., *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago, University of Chicago Press 1974 (překlad vlastní).

22 Čuang-c' I, 4 (překlad vlastní). Srov. Král, O., *Mistr Zhuang. Sebrané spisy*. Lásenice, Maxima 2006.

Kosmologické texty daného období vrhají jiné světlo na ontologické pozadí těchto úvah. Mluvíme-li zde o „kosmologických textech“, máme na mysli takové, které se zaobírají širší povahou řádu veškerenstva – a ve většině případu pak hledají analogie k společenské realitě (a místy i k realitě jednotlivce), mezi kterými nevedou zásadní dělicí čáru. U nás je nejznámějším textem tohoto druhu *Tao-te-ťing* (tradičně *Lao-c'*); v této souvislosti je ovšem třeba zmínit i fakt, že právě tato interpretace mohutně převládla nad druhou rovinou původního textu, která je věnována otázkám vladařské praxe jakožto něčemu od kosmického řádu neoddelitelnému.

Na konci 20. století byly při velkých archeologických vykopávkách učiněny zásadní objevy. Jejich součástí byly i kosmologické texty (jako *Tchaj i šeng šuej* 太一生水, *Cheng sien* 恆先 či *Fan wu liou sing* 凡物流形), které nám přinášejí důležité informace o tom, jak bylo myšlení kosmu jako celku propojeno s úvahami o uspořádání společnosti a lidském jednání.²³ Jejich společným jmenovatelem je pojetí kosmu jako „jednoho“ (i—), tedy jednoho souvislého celku. Ačkoli toto „jedno“ dostává různá jména, je vždy zároveň zdůrazňováno, že je nelze jménem postihnout a že jakékoli jméno pro ně zvolené (i—, *tao* 道, *cheng* 恆 apod.) je pouze přibližné. Tato myšlenka je obsažena již v *Lao-c'*, v kapitole 25:

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。

„Je tu něco, co vyvstává nerozlišené, co tu bylo dříve než nebe a země. Pusté a temné. Stojí samo o sobě a nemění se. Pohybuje se v kruhu a nikdy nekončí. Můžeme to považovat za matku všech věcí. Jeho jméno neznáme, ale dáváme mu uctivé označení tao. Pokud jsme nuceni to pojmenovat, říkáme tomu ‚velké‘.“²⁴

Onomu „jednomu“ nemůže náležet žádné jméno, neboť je pro ně charakteristická podstatná nerozlišenost. Není to ovšem ani substance, ani nějaký prvotní stav. Celek je totiž chápán jako dynamický, v neustálém pohybu a přelévání sil mezi navzájem se podmiňujícími protiklady. V tomto přelévání pak jsoucná dočasně vystupují z nerozlišenosti díky vymezení vůči tomu, čím nejsou, aby se dříve či později navrátila zpět do nerozlišenosti. Celistvost „jednoho“ je tudíž zárukou jakési „kosmické spravedlnosti“, dočasnosti každého jsoucná a vzájemné závislosti protikladů. To, co vnímáme jako jednot-

23 V našem případě jde především o texty z pol. 4. – konce 3. stol. př.n.l. v Mawangdui (1974) a v Guodian (1993), k nimž počítáme i texty ze sbírky Šanghaiského muzea (1994), pocházející z vyloupených hrobů pravděpodobně z téže lokality i období.

24 *Lao-c'*, *Tao-te-ťing*, kap. 25; překlad vlastní.

livá jsoucna, je pouze výsledkem procesu diferenciaci a proces pojmenování není ničím jiným než jedním z těchto přirozených procesů.

Spolu s již zmiňovaným *Tao-te-ťingem* zasazují kosmologické texty proces pojmenovávání přímo do kosmologické posloupnosti, jak je vidět například v *Cheng-sien* 恆先:

有出於域，生出於有，音出於生，言出於音，名出於言，事出於名。

„Existující vychází z ohraničeného, živé vychází z existujícího, zvuk vychází z živého, promluva vychází ze zvuku, jména vycházejí z promluvy, záležitosti vycházejí ze jmen.“²⁵

Zároveň však upozorňují i na to, že jména jsou v naší moci, že jsou to pouhé zvuky, které získávají svou funkci až užíváním v určitých kontextech a sdílením zkušenosti.

凡言名：先者有疑，荒言之。後者校比焉。

舉天下之名，虛樹。習以不可改也。

„Obecně, když se mluví o jménech, nejdříve (ve starších dobách) jsou neurčitá, říkají se jen tak, až potom (v pozdějších dobách) se dávají do souvislosti a porovnávají.

Pokud jde o jména v Podnebesí, nejprve jsou ustavena jako prázdná. Jakmile se stanou zvykem, už je nelze měnit.“²⁶

Jména tedy na jedné straně sama vycházejí z uspořádání světa, a na straně druhé jsou něčím, co člověk může vytvářet a spoluurčovat. Sama jména jsou nicméně určující pro sdílené pojetí světa a jsou zodpovědná za další vývoj společné zkušenosti. Z hlediska výše nastíněného kontextu myšlení Válčících států jsou proto tyto texty přímo podvrtné, neboť upozorňují na to, že pojmenování jsou něčím v podstatě nenutným, od čeho je možno odhlédnout, stejně jako od všech dalších přirozeně se dávajících forem a hranic věcí. Toto odhlédnutí – v textech označované slovy „obejmout Jedno“, „činit z desetitisíce věcí Jedno“, „vstoupit do bezejmenného“ apod. – obdaří toho, kdo je ho schopen, radikální změnou perspektivy a hodnotové struktury skutečnosti, a mimo jiné i nahlédnutím nenutnosti dodržování společenských konvencí a tradic.

Vycházíme-li tedy z jediného, zůstáváme-li s ním v souladu a nesnažíme-li se věci a jména překroutit, vše zůstává přirozeně tak, jak tomu má být. Jména

25 Vlastní překlad; srov. též Beran, J. – Král, O. (eds.), *Základní texty východních náboženství*. 4. díl: Čínský, japonský a korejský taoismus. Praha, Argo 2020, s. 45.

26 Tamtéž, s. 46.

vyvstávají sama jako vhodná v mysli, která zůstává „jednou“, tedy prázdnou, nestrannou či otevřenou, díky naší schopnosti odrážet přirozené procesy, které prostupují celý svět. Toto shrnutí můžeme nalézt též ve spisu *Chan-fej-c'* 韓非子, který vykazuje nemálo tzv. taoistických rysů:

用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。

„Použijeme-li metodu Jediného, bereme si jména za základ. Jsou-li jména vhodná, věci jsou ustálené, jsou-li jména nevhodná, věci jsou vychýlené z rovnováhy. A proto se svrchovaně moudrý muž drží Jednoho a setrvává klidný a nechává jména, aby se pojmenovala sama, a úkoly, aby se samy ustálily.“²⁷

V kontextu raných filosofických textů Válčících států a s přihlédnutím k výše zmíněné kosmologii „jednoho“ jsou tudíž jména něčím, co odlišuje jednu věc od druhé a funkčně vymezuje její hranice, určuje, co věc je a co není, a tím determinuje *rolí* dané věci. Jménem je věc svým způsobem vytržena z nerozlišeného a je vytyčena její existence. Jména jsou zárukou dočasné stability jednotlivé věci v neustále se měnícím dynamické kosmu a jejich role je *konstituující*. Jména tudíž neodkazují ke skutečnosti v rámci světa rozštěpeného vedví, ale spíše spoluutváří jsoucí v rámci jednoho dynamického celku světa.

27 *Chan-fej-c'* VIII, 2; překlad vlastní. Srov. *Chan-fej-c'*. Přel. L. Zádřapa. Praha, Academia 2011.