

## Čínská filosofie ze strukturalistického hlediska

Než přistoupím k vlastnímu tématu přednášky, chtěl bych objasnit pojem *strukturalismus*. K většině oblastí vědeckého i filosofického výzkumu lze přistupovat v podstatě dvěma způsoby. (V angličtině se někdy označují jako *scholarly a speculative*.) První z nich — v češtině by se snad použít termín *empirický* — znamená shromažďování co největšího počtu jednotlivých údajů, aniž jsou činěny pokusy vyhmátnout z těchto materiálů zjevné nebo skryté obrazce, struktury a zákonitosti. Spekulativní přístup naopak se snaží právě takovéto prvky nacházet a systemizovat, často i na podkladě jen omezeného počtu jednotlivých údajů. Oba tyto přístupy v sobě nesou zřejmé riziko.

Empirický přístup je typický pro anglosaskou kulturu, spekulativní pro evropský kontinent. Nejlépe je to vidět na počátku moderní filosofie, kterým je v Anglii Francis Bacon a na kontinentu Descartes. Anglosaská filosofie se vyvíjela přes Huma k americkému pragmatismu a do této tradice patří i logický pozitivismus (např. Carnap). Spekulativní filosofie rozkvetla hlavně v Německu, přes Leibnize, Spinozu, Kanta, Hegela, Schopenhauera atd. až k Marxovi. Myslím, že od 19. století dochází k určitému sblížení obou přístupů. Kontinentální filosofie ve formě existencialismu a fenomenologie začala vycházet z konkrétní skutečnosti (Sartrovo *L'existence précède l'essence*), zatímco ve Velké Británii se objevily spekulativní prvky (např. Bertrand Russell a Whitehead, který spekuloval o existenci dvou skutečností — filosofické, eukleidovské a konkrétní, neeukleidovské).

Myslím, že stranou těchto směrů stojí vitalismus (Nietzsche, Bergson, Teilhard de Chardin ...), který nadřazuje jedinci nadosobní jevy (život, *élan vital* ...).

Spekulativní přístup ve vědě vedl ke vzniku *strukturalismu*. Snad nejlépe lze vývoj ke strukturalismu ilustrovat na situaci v jazykovědě. Po celé devatenácté století se snažila jazykověda analyzovat a vysvětlovat jazykové projevy mimojazykovými faktory (psychologie, přírodní zákony, historický vývoj, zákony logiky). Postupovalo se *diachronicky*, tj. začínalo se studiem vývoje jazyka. Počátkem dvacátého století vystoupil v Ženevě prof. Ferdinand de Saussure, jehož přednášky byly, po jeho předčasné smrti, shromážděny jeho žáky a vydány pod titulem *Cours de linguistique générale* (1916). Saussure rozlišuje dvě „vrstvy“: konkrétní, mluvený nebo psaný jazyk a jazykovou strukturu, kterou lze z konkrétního jazyka vyabstrahovat. Úkolem jazykovědy je, podle Saussura, studium této jazykové struktury (*langue*, na rozdíl od konkrétního jazyka, *parole*). Jazyková struktura je systém *funkčních* vztahů, vzniklý potřebou jazyka rozlišit mezi sebou různé prvky, bez návaznosti na mimojazykové faktory, např. psychologii. Jazykové studium má začínat *synchronicky*, popisem struktury v daném historickém okamžiku. Vývoj jazyka se má studovat tím, že se srovnají dvě jazykové vrstvy, mezi nimiž je časový interval.

Strukturalismus brzy ovládl celé evropské jazykové bádání. Za jeho hlavní metropole se v odborné literatuře považují Ženeva, Kodaň a Praha. Pražský strukturalismus se ve dvacátých letech vyvinul hlavně díky ruským emigrantům, kteří se tam uchýlili po vítězství bolševické revoluce. Jeden z nich, Trubeckoj, vyvinul fonologii, jejíž výukou začíná obvykle v Evropě universitní studium každého evropského jazyka (*foném* = základní fonetický prvek). Teprve v padesátých letech začal strukturalismu konkurovat Chomského *generativismus*, který je návratem k mentalismu rozlišením „povrchoých“ a „hlubokých“ struktur.

Strukturalismus nezůstal omezen na jazykovědu. Strukturalistické přístupy vznikly i v takových disciplínách jako botanika a zoologie, dokonce i matematika (viz Jean Piaget: *Le structuralisme*).

Je zřejmé, že ne každý vědní obor je možné nebo vhodné studovat strukturalistickou metodou. Např. historie nebo dějiny evropské filosofie by se jistě nedaly adekvátně popsat jako systémy struktur, poněvadž jde o nesmírně komplexní a heterogenní oblasti studia. Naproti tomu čínská filosofie (překonáme-li jazykovou bariéru, která je ovšem nesmírnou překážkou) je velmi jednoduchá a homogenní. Její všeobecný charakter, jak uvidíme, přímo vyzývá k aplikaci strukturální metody na její studium a popis.

### *Historický úvod*

Přesto, že se budu zabývat téměř výhradně *strukturou* čínské filosofie, považuji za nutné uvést jména tří hlavních filosofů. Jsou jimi:

Kōng Fù.zǐ \* — „učitel Kong“; polatinštěně *Confucius*; slabika *fù* se v čínských textech většinou vynechává; 551 — 479 před n.l.

Lǎo zǐ — „starý mistr“; napsal Daò Dé Jīng [přibližně: (klasický) Spis o morálce]; doba života neznámá, předpokládá se, že byl mladším současníkem Konfuciovým.

Mèng zǐ; 327 — 289 před n.l., polatinštěně *Mencius*.

Konfucius žil na konci období „jara a podzimu“ (Chūn Qiú; toto jméno pochází z jedné kroniky) a na počátku období „válčících států“ (Zhàn Gúo). V té době existovalo na uzemí Číny deset samostatných

---

\* Co se týče transkripce, používám oficiální transkripci pinyin, avšak vyznačuji i tóny, které se na Západě v takových případech většinou vynechávají. Je to nešvar, poněvadž čínské slovo není bez označení tónu úplné. V různých zemích existují i jiné transkripce, dokonce má jedna americká universita (Yale) vlastní transkripci. To je další nešvar. Čínština je i tak dost těžká. Není důvod ji ještě více komplikovat.

států. Konfucius se zabýval tím, že putoval od jednoho panovnického dvora ke druhému a snažil se panovníky přesvědčit, aby přijali jeho morální nauku. Podle Konfucia nemá panovník zasahovat do politiky, nýbrž pouze dávat příklad ctnostným životem. Důležité je zachovávat dávné rituály nebo ceremonie. Konfucius postuloval existenci univerzálního přírodního zákona — *Dào* (Tentýž znak jako ve zmíněném spisu *Lǎo Zi*, *Dào Dé Jīng*. Pojem *Dào* je základním pojmem čínské filosofie. Najdeme jej i v japonském náboženství *šintoismu*, kde sinolog vytuší čínský původ (čínské *shén dào* znamená „cesta bohů“ nebo „božský řád“). Konfucianismus ovšem není náboženství, i když se vládci Číny, počínaje dynastií *Hàn* snažili — za účelem manipulace lidu — z něj náboženství udělat. Konfucianismus je prostě morální doktrína, podobně jako taoismus. Čínská kultura, na rozdíl třeba od indické, nebyla původně nijak náboženská. Zdrojem legitimacy je, podle Konfucia, nebe, které podléhá principu *dào* stejně jako život na zemi. Stát je organizace stejného typu jako rodina. Základem morálky je 5 nerovnoprávných lidských vztahů — mezi vládcem a poddaným, otcem a synem, mužem a ženou, starším bratrem a mladším bratrem, starším přítelem a mladším přítelem.

Za svého života nebyl Konfucius příliš uznáván. Naopak. Jeho nečetní učedníci byli pronásledováni, ba i popraveni, podobně jako o pět set let později učedníci Kristovi. Tehdejší oficiální doktrínou byl *legalismus* (*fǎ jīa*). Ten hlásal nutnost naprosté poslušnosti panovníkovi bez jakékoli morální motivace. Militaristický stát *Qín* (území nynějšího Shenxi), pohlcoval ostatní čínské státy, až sjednotil celou Čínu pod „prvním císařem“ — *Shì Huáng-dì*. Dynastie *Qín*, pozůstávající pouze z tohoto císaře (vládl 221 — 210 před n.l.) a jeho syna, připomíná Prusko ve druhé polovině 19. století, které rovněž sjednotilo, pomocí válek, celé Německo. *Shì Huáng-dì* nastolil hrůzovládu, během níž docházelo k ničení knih a zabíjení vzdělanců. Písmo uznával tento císař jen pro administrativní účely. Politika *Rudých Khmerů* v Kambodži sedmdesátých let tohoto století má tedy dlouhou histo-

rickou tradici. Máo Zé-dōng se svého času chlubil, že povraždil ještě více intelektuálů než *Shì Huáng-dì*.

R. 207 před n.l. byla dynastie *Qín* svržena lidovým povstáním, načež byla nastolena první velká dynastie, *Hàn*. Vládci této dynastie, pod dojmem výstražného příkladu svých předchůdců, usoudili, že jejich vláda musí být legalizována rafinovanějším způsobem než neoma-leným *legalismem*. Proto vytáhli na světlo polozapomenutého Konfucia a udělali z něho oficiálního filosofa, téměř světce. Konfucianismus pak zůstal vládní ideologií po více než 2 tisíce let, až do revoluce 1912. Po krátkém období nacionalismu byl pak, od r. 1949, vystřídán v této funkci marxismem.

Druhý hlavní filosof, *Lǎo zǐ*, je pravým opakem Konfucia. O jeho knize *Dào Dé Jīng* existuje celá knihovna překladů a výkladů. Odborníci soudí, že asi polovina tohoto, celkem krátkého, spisu je tak nesrozumitelná, že není naděje, že by kdy mohla být rozluštěna. Nicméně, hlavní myšlenky jsou celkem jednoduché. Zatímco Konfucius se snažil o morální uspořádání společnosti, *Lǎo zǐ* život ve společnosti zavrhuje. Jeho ideálem je „uchýlit se do samoty s hloučkem sluhů a přátel a nedělat nic“. Pro toto nicnedělání existuje v čínštině okřídlený výraz *wú wéi*. Rozumný člověk bydlí ve vesnici, každé ráno slyší kohouty kokrhát ve vedlejší vesnici, ale nikdy tuto druhou vesnici nenavštíví. Podobně jako v konfucianismu, je i v taoismu základním pojmem *dào*, všeobšáhly přírodní řád. Naproti tomu *náboženství* daoismus, praktikované v moderní Číně, nemá s původním daoismem nic společného.

Třetí zmíněný filosof, *Mèng zǐ* (polatinštěně Mencius), je pokračovatelem Konfuciovým. Konfuciovo učení dále rozvedl. Zabýval se problémem: jak poznat, že panovník má být vyměněn? Odpověď zněla: má o tom rozhodnout hlas lidu (lid ovšem znamenal jen vyšší třídy a jejich dvory). Mencius zdůrazňoval důležitost lidské přirozenosti a považoval ji v podstatě za dobrou. Jeho literární styl je poměrně dosti srozumitelný, a proto se jeho texty používají pro výuku klasické čínštiny.

Kromě těchto tří filosofů je třeba zmínit se ještě o buddhismu. Ten pronikal do Číny z Indie od prvního století před n.l. Dělo se to proto, že indiští kupci s sebou mívali, pro duchovní posilu, buddhistické mnichy. Jejich zásluhou začaly být buddhistické spisy překládány do čínštiny. Buddhismus v čínském ražení se vyznačuje antiintelektualismem. Čínská buddhistická sekta *Zen* (čínsky *chán*) vyzývá k meditaci a soustředění, které nakonec, pod vlivem nějakého, třeba vnějšího, impulsu vede k náhlému osvícení. V okamžiku se všechno stane jasným. Nelze si představit příkřejší protiklad mezi evropským a tímto čínským způsobem nabývání vědomostí!

Kontakty s Indií se ovšem datují už od doby mezi r. 400 a 350 před n.l. Tyto styky vedly i v Číně k náběhům na primitivní přírodovědecké myšlení. Takové náběhy však byly, z čistě mocenských důvodů, v zárodku potlačeny. Místo toho se veškerá filosofie a organizace společnosti zaměřila na výklad a komentování klasických spisů. Snaha udržovat lid v nevědomosti za účelem snazší manipulace byla asi hlavním důvodem vzniku a vývoje nesmírně složitého a obtížného čínského písma. Stejně tomu bylo ve starém Egyptě, kde znalost hieroglyfů byla výsadou kněžské vládnoucí elity. Jak podotýkají vědci, Čína je jedinou ze starověkých říší, jejíž kultura se zachovala v nepřetržité linii od nejstarších dob do dneška. Jde o kulturu starou nějakých 5 tisíc let, zatímco všechny jiné říše (Egypt, Asyrie, Babylonie, indiánské kultury v Americe, asijské říše jako např. říše Velkých Mogulů) už dávno zanikly. I dnes se předpokládá, že lidí v Číně, kteří plně ovládají psaný jazyk, tedy nějakých 6 — 10 tisíc znaků, není víc než dvacet procent.

V tradiční čínské kultuře vykryštovalo pět klasických spisů (wū jīng) jakožto základ filosofie: Kniha písní, Shī jīng, Kniha dějin, Shū jīng, Kniha proměn, Yí jīng, Kniha ceremonií, Lǐ jì a Kronika jara a podzimu, Chūn Qiú. V období dynastie Sòng (10. — 13. století n.l.) vznikl kromě toho pojem *Čtyři knihy* (Sì shū), jakožto zvláště posvátné spisy neokonfucianismu. Jsou jimi: Velké učení (Dà xué; toto slovo znamená v moderní čínštině „universita“), Doktrína pro-

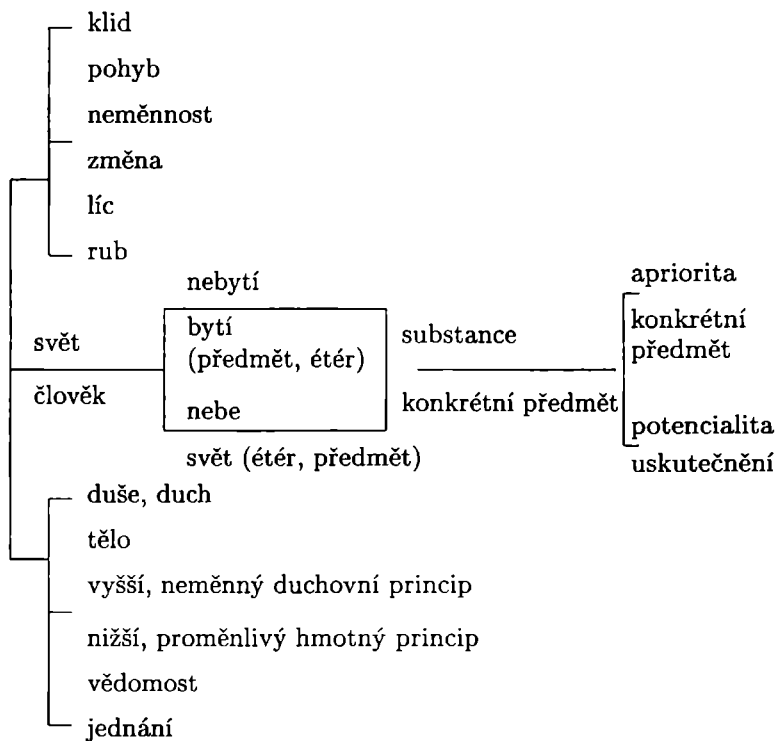
střednosti (Zhōng yōng), Konfuciovy literární zlomky (anglicky *The Analects*, Lún yǔ; slabika *lun* se zde vyslovuje ve 2. tónu, zatímco jinak ve 4. tónu), a Mencius (Mèng zǐ). První dvě z těchto čtyř knih existovaly původně jen jako dvě kapitoly v Knize ceremonií (Lǐ jì). Neokonfucianismus vydával Doktrínu prostřednosti za shrnutí esoterického učení Konfuciova.

Pět klasiků a čtyři knihy zaujaly v čínské filosofii podobné postavení jako Aristoteles a písmo svaté v evropském středověkém scholasticismu. Veškeré filosofování z nich muselo vycházet. Znalost těchto knih a schopnost jejich výkladu se stala hlavní nebo jedinou kvalifikací pro výkon veškerých administrativních funkcí v zemi. Periodicky pořádal císařský dvůr státní zkoušky, které se prováděly tak, že se adept zazdil do nějaké místnosti, kde nebylo nic než štětec, papír a kalamář s tuší. Dotyčný pak sepisoval esej na nějaké téma vybrané z klasických knih, a kdo dokázal napsat esej dosti elegantně a co nejméně srozumitelně, složil zkoušku úspěšně a byl pak vyslán do provincie, kde strávil zbytek života obklopen rodinou a konkubínami, funguje jako neomezený pán, nejvyšší soudce a šéf policie. Znalost písma a klasických knih byla kvalifikací pro všechny obory lidské činnosti.

### *Struktura čínské filosofie*

V časopise *Zhōngguó shèhuì kēxué* z května 1981 byl uveřejněn článek prof. Tāng Yì-jìè nazvaný „Diskuse o problémech systému kategorií v tradiční čínské filosofii“. Schéma kategorií uvedené v tomto článku je následující (převzato z mého článku *En strukturell syn på kinesisk filosofi*, uveřejněného v Ročence švédsko-čínského přátelství z r. 1983):

## Schéma kategorií



Český překlad čínských pojmů ve schematu je přibližný a jsem si vědom toho, že by mohl být vystaven kritice. Pojem „nebe“ v rubrice *Tiān Dào* zde prof. Tāng Yì-jìè používá v širokém smyslu, jakožto „sféra světa“ na rozdíl od *Rén Dào*, sféra člověka.

Prof. Tāng Yì-jìè je profesorem filosofie na universitě v Pekingu. Ve zmíněném článku komentuje uvedené schéma takto: pojmy ve sloupci nalevo se vyskytují v celých dějinách čínské filosofie. (Mi-



mochodem: ve znacích pro nebe a člověka je možno dobře vidět ob-  
rázkový původ čínského písma. *Člověk* je rozkročená stojící postava.  
Znak pro *nebe* sestává ze dvou prvků. Jednak znak pro *velký, dà* —  
člověk s rozpřaženýma rukama — a nad ním vodorovná čára. Jde  
tedy o něco ještě většího než to, co je velké.)

Ve sféře *světa (nebe)* jsou tři dvojice kategorií: *klid — pohyb*;  
*neměnnost — změna*; *rub — líc*. Ve sféře člověka jsou rovněž tři páry  
kategorií: *duch nebo duše — tělo*; *vyšší, neměnný, duchovní princip*  
— *nižší, proměnlivý hmotný princip*; *znalost — jednání, čin*.

Ostatní pojmy ve schematu ilustrují vývoj čínské tradiční filosofie:  
Pojmy *nebytí a bytí* jsou centrální pro starší taoismus, zatímco po-  
jmy *nebe a svět* jsou základem staršího konfucianismu. Po zhroucení  
dynastie Han vznikla syntéza daoismu a konfucianismu, tzv. „temné  
učení“ (*Xuàn Xúe*, „The Dark Learning“). Filosofie tohoto období  
je založena na diskusi pojmu *substance a konkrétní předmět*. Později  
vznikl neokonfucianismus (syntéza konfucianismu, daoismu a budd-  
hismu), který je založen na kategoriích nejvíce napravo, tj. *apriorita*  
— *konkrétní věc*; *potencialita — realizace*. Neokonfucianismus po-  
chází už z období dynastie Tāng, dozrál však až v době dynastie  
Sòng.

Jak patrně, nejsou v diagramu kategorie *prostor, čas, příčina a*  
*účinek*, které, i když se v čínské filosofii také vyskytují, nikdy v ní  
nehrály důležitější úlohu. Tím se Číňané vyhnuli jednomu z hlavních  
problémů evropské filosofie, problému kausality.

Je na místě otázka, zda výše uvedené schéma není jen subjektiv-  
ním názorem jednoho čínského profesora. Že tomu tak není, o tom  
svědčí článek Yüe Huá: „K vyhodnocení diskuse o problému systému  
kategorií v tradiční čínské filosofii“ (uveřejněný v lednovém čísle 1982  
téhož časopisu). V článku shrnuje autor diskusi na konferenci v Kan-  
tonu ze 17. října 1981, která se konala za účasti předních čínských  
filosofických expertů. Všichni (kromě jednoho) se shodli na tom, že  
schéma profesora Tanga opravdu vystihuje podstatu čínské filosofie.  
Jediná námitka, která byla vznesena, se týkala tvrzení, že každá ka-

tegorie má svůj protějšek. Tak tomu vždy nemusí být, řekl dotyčný debater. Tato námitka však byla odmítnuta.

V uvedeném článku se snaží prof. Tāng vztáhnout svou teorii i na evropskou filosofii. Říká, že i ta se zakládá na podobných systémech kategorií a odvolává se na Aristotela a Kanta. Myslím, že pro znalce evropské filosofie je takové tvrzení nepřijatelné. I když u zmíněných dvou filosofů, snad především u Kanta, lze mluvit o systémech kategorií, jejich filosofie je mnohem složitější, než jak naznačuje takové shrnutí a jistě existují filosofické soustavy, jejichž analýza na základě pouhého výpočtu kategorií by byla za vlasy přitažená. Toto tvrzení prof. Tanga je ukázkou toho, jak těžké, nebo úplně nemožné je pro Číňana porozumět některým typickým projevům evropské kultury. Myslím, že je naopak mnohem snazší pro Evropana porozumět čínské kultuře, protože ta je — ovšem kromě jazyka — mnohem jednodušší.

Nejnápadnějším rysem schematu prof. Tānga je jeho naprostá symetrie: Dvě základní sféry s přesně stejným počtem základních kategorií, při čemž všechny kategorie se vyskytují ve dvojicích protikladů. Tento princip prostupuje celé čínské myšlení. Je nápadné, že i v těch pěti mezilidských vztazích, o kterých mluví Konfucius, jde vždy o protikladnou dvojici. Této základní struktury čínského myšlení si samozřejmě všimli evropští badatelé a čínská myšlenková soustava byla právem nazvána „estetickým dualismem“. Je zřejmé, že se Číňané, možná podvědomě, snaží přizpůsobit své myšlení — a tudíž i chápání skutečnosti — určitému estetickému ideálu, kterým je požadavek symetrie a rovnováhy. Na tento typický rys čínské kultury jsem poukázal v článku *China's Prospects* uveřejněném r. 1986 v taiwanském časopise *Chinese Culture*. Pro ilustraci toho, jak esteticky-symetrické myšlení prostupuje i v moderní době čínskou kulturu, cituji výrok jednoho ministra jménem Zēng Gùofán, který v padesátých letech minulého století podal císaři zprávu o neutěšených poměrech v administrativě. V dopise císaři píše Zēng Gùofán toto: „Otrok (tj. já — má poznámka) spatřuje všeobecně dva nedostatky v pracovních rutinách úředníků hlavního města: někteří jsou bázlivi, někteří jsou úzkoprsí.

V pracovních rutinách úředníků v provinciích jsou všeobecně dva nedostatky: někteří jsou nedbalí, někteří jsou těžkopádní.“ Je tu opět symetrie mezi hlavním městem a provinciemi, jakož i symetrie v počtu nedostatků. V obou případech se jedná přesně o dva nedostatky. V podobné situaci by evropský ministr, kromě toho, že by se netituloval jako *otrok*, analyzoval situaci v zemi zcela jiným způsobem, aniž by usiloval o nějakou symetrii.

I Evropané, kteří se nikdy nezabývali sinologií, často znají pojmy *yīn* — *yańg*. Tyto pojmy jsou však jen speciálním případem čínského symetrického uvažování, podřízeného požadavkům estetiky. Estetické zřetele jsou rozhodující i v tvorbě čínských znaků. Je snaha, aby znaky měly formu čtverce. A nejen písmo, i samotný jazyk je ovlivněn snahou o vytváření symetrických obrazců. Existuje celá řada slov tvořených podle tohoto principu. Např. *velikost* se řekne „velký-malý“, *váha* je „lehký-těžký“, *délka* je „dlouhý-krátký“, *kolik* je „mnoho-málo“ atd.

Pro čínštinu jsou vůbec typické výrazy o sudém počtu slabik — tedy opět princip symetrie. Kromě výše uvedeného typu dvouslabičných slov existuje řada výrazů o čtyřech slabikách, kde poslední dvě slabiky opakují myšlenku vyjádřenou v prvních dvou slabikách, a čtyřslabičné výrazy, kde první dvě slabiky vyjadřují protiklad myšlenky vyjádřené v posledních dvou slabikách. Otázky se často tvoří tím, že se vedle sebe položí klad a zápor, např. „dobrý ne dobrý“, „ano ne ano“, „správný nesprávný“ a podobně. Tímto způsobem, to jest symetrickým opakováním nebo symetrickým protikladem, jsou často tvořeny i pasáže delší než čtyři slabiky. Samozřejmě existují v čínštině i výrazy o lichém počtu slabik. Naproti tomu však v žádném evropském jazyku člověk nenajde ekvivalent zmíněných dvou- a čtyřslabičných konstrukcí.

Kromě těchto sudých symetrických obrazců je oblíbeným číslem číslo 5, které lze chápat jako obrazec *rovnováhy*. Číňané znali např. 5 hlavních hor, v hudbě měla čínská stupnice 5 hlavních tónů, existovalo 5 hlavních prvků, 5 hlavních vlastností a hlavních směrů, tj.

východ, západ, sever, jih a střed. Ve středu ležela Čína (Zhōng Gúo znamená „říše středu“), kolem byli východní, západní, severní a jižní barbari, kteří občas přicházeli k čínskému dvoru, aby skládali císaři hold. Jeden americký novinář, znalec moderní Číny, podotýká, že i soudobí komunističtí vládcí ve skrytu sami sebe chápou tímto způsobem.

Není jistě náhodou, že i Máo Zé-dōng předělal marxismus tím způsobem, že místo dvou tříd klasického marxismu („kapitalisté a proletariát“) identifikoval v Číně tříd pět. V této souvislosti je zajímavé konstatovat, že v žádné jiné zemi, v každém případě v žádné západní zemi včetně bývalého Sovětského Svazu, nezískal marxismus (v Mao Ze-dongově verzi) tak silné postavení v povědomí širokých mas (pravděpodobně i včetně velké části inteligence) jako právě v Číně. Na pozadí výše zmíněné struktury tradiční čínské filosofie je tento jev velmi dobře pochopitelný. Marxismus je totiž filosofie, která je založena právě na podobných dvojicích protikladů jako filosofie čínská. Základní kategorie marxismu jsou, jak známo, „základna — nadstavba“, „kapitalismus — socialismus nebo komunismus“, „buržoazie — proletariát“, „výrobní prostředky — spotřební zboží“ atd. Marxistické myšlení je tedy velmi blízké tradičně čínskému. Existuje dokonce teorie, že samotný marxismus vlastně pochází z Číny. Tuto teorii jsem slyšel od docenta Lidina na Orientálním ústavu v Lundu. (Lidin se později stal profesorem orientálních jazyků v Kodani.)

Marxistické myšlení, v podstatě Hegelova dialektika postupující podle schematu *téze — antitéze — syntéza*, na první pohled připomíná výše zmíněné čínské myšlenkové (a jazykové) struktury. Je tu však jeden podstatný rozdíl. Čínské předmarxistické myšlení je statické, zatímco evropské dialektické myšlení je dynamické. U Hegela i Marxe jde o vývoj. Syntéza představuje vyšší stupeň vývoje. Stane se téží v nové dialektické dvojici; proti ní opět vyvstane antitéze a tento proces pak vyústí v novou syntézu. V tradiční čínské filosofii nic takového neexistuje. Čínské dvojice protikladů nevedou k žádné syntéze, k žádnému vyššímu stupni vývoje, poněvadž samotná myš-

lenka vývoje je tomuto myšlení cizí. V tradičním čínském myšlení je ideálem rovnováha a symetrie, tedy určitý stav, který není záhodno — a na trvalo snad ani možno — změnit. I tento charakteristický rys se odráží v čínském jazyku. V čínštině totiž neexistují časy a způsoby, jaké známe v evropských jazycích — presens, futurum, perfekt, imperfekt, konjunktivy, kondicionál atd. Jediný slovesný tvar v čínštině vyjadřuje všechny možné časy, způsoby a osoby a někdy není ani hned jasné, jedná-li se o sloveso nebo něco jiného. Není třeba zvláštního důmyslu, aby v Evropanově mysli vzklíčilo podezření, že toto statické pojetí skutečnosti může být mimo jiné diktováno snahou vládnoucích elit o zachování hegemonie, kterou by jakákoli změna mohla ohrozit. V čínské historii existuje mnoho povstání, ale až do revoluce 1912 byla cílem všech těchto povstání obnova dřívějšího společenského řádu, který se dostal do úpadku, nikoli nastolení řádu nového, což je typické pro povstání a revoluce v evropské kulturní sféře. O císaři se soudilo, že obdržel svůj mandát z nebe. Nastala-li v zemi zlá situace, ať se jednalo o nepokoje, neúspěšné války, hladomor nebo jiné katastrofy, vykládali si to Číňané tak, že se jejich císař zpronevěřil svému poslání a že tudíž musí být vyměněn za vhodnějšího panovníka, který založí novou dynastii. Až do počátku dvacátého století však nebyla v Číně žádná snaha vytvořit nový společenský systém nebo provést nějaké radikální změny.

Estetický dualismus se může projevat i jiným způsobem. Bylo konstatováno, že tatáž osoba se může ve veřejné a intelektuální sféře hlásit ke konfucianismu, zatímco v soukromé sféře může být tato orientace vyvážená příklonem k taoismu nebo buddhismu. Dále je třeba si všimnout úlohy, kterou hraje v čínském myšlení jedinec. I zde existuje kontrast mezi typicky evropským a čínským pojetím. V evropské kultuře je jedinec chápán jako unikátní a neopakovatelná osoba. Společenské struktury jsou vytvářeny vztahy mezi jedinci a jejich chováním. Tato koncepce převládla i v novější sociologii, počínaje Maxem Weberem. Naopak v marxismu a v čínské filosofii jsou kolektivistické pojmy nadřazeny jedinci. Projevuje se to mimo jiné i v tom, že

v historických spisech a úvahách se mluví především o dynastiích a teprve na druhém místě o jednotlivých panovnících. V evropské historiografii je tomu naopak. V marxismu je jedinec definován hlavně jako příslušník určité třídy, hlavním aktérem společenského dění jsou třídy, nikoli jedinci. V čínské filosofii — a všeobecně v čínském myšlení — je základní jednotkou rodina. Toto je společným rysem všech kultur, které nedosáhly evropského stupně vývoje. V čínské filosofii a kultuře všeobecně je jedinec definován jako součást určité, hlavně rodinné struktury. Za prvé je součástí struktury tvořené protikladem pohlaví — muž a žena. Za druhé je součástí struktury vytvářené čínským zvířetníkem. Každý se narodí ve znamení nějakého zvířete a podle toho se u něj předpokládají určité charakterové a intelektuální vlastnosti. Když se mají dva lidé brát, musí se nejdříve vyzkoumat, zda jsou znamení, ve kterých se narodili, vzájemně slučitelná. Hlavní strukturou je však rodina. To se opět odráží v čínském jazyku, kde existují přesné pojmy pro všechny možné rodinné vztahy, např. nejstarší bratr, druhý starší bratr, manželka staršího bratra, manželka druhého mladšího bratra, mladší sestra matky atd. atd.

Čínský jedinec se tedy cítí především jako součást určité společenské struktury. Být vyřazen ze struktury je skoro to nejhorší, co může typického Číňana potkat. Nejslavnější čínský román — Sen v červeném domě — začíná vyprávěním o tom, jak bohyně Nü Wā chtěla vydláždít nebeskou klenbu a ulila si za tím účelem 36.501 kamených kvádrů. Potřebovala však pouze 36.500, takže jeden zůstal navíc. Tento kámen se velice trápil, že se nemohl stát součástí struktury nebeské klenby, nakonec se narodil jako chlapec ve světě lidí a stal se hlavním hrdinou tohoto čínského románu. Takový příběh je zcela cizí západnímu myšlení. V evropské literatuře se to hemží lidmi, kteří se naopak postavili proti společenským strukturám, v nichž se narodili. Celá západní kultura směřuje k emancipaci jedince z omezení ukládaných kolektivem.

V časopise *Chinese culture* jsem r. 1984 uveřejnil ještě jiný článek, v němž jsem se pokusil shrnout rozdíly mezi třemi hlavními kul-

turními sférami světa. Zde přináším schematické znázornění těchto rozdílů. Myslím, že není třeba přeložit anglické výrazy do češtiny, jde o všeobecně známé a lehce srozumitelné pojmy.

*Three major paradigms:*

*The West — India — China*

*(O = observer, R = reality)*

*West  
Paradigm:*

*India*

*China*

O | R

O = R

O — R

Individualism  
objectivism  
(realism)

Monism  
subjectivism

Esthetic Dualism  
(Confucianism)  
Monism  
(Taoism, Buddhism)

*Vision:*

Dynamic  
asymmetric  
vertical, temporal

Cyclic  
partly symmetric

Static, symmetric  
horizontal, spatial

### *Viewpoint:*

Analytic	Synthetic	Esthetic (Confucianism) Synthetic (Taoism, Buddhism)
----------	-----------	------------------------------------------------------------

### *Method:*

Intuition (common sense) speculation (= rationalism) empirism	Mysticism (= irrationalism) religion	Esthetism (Confucianism) mysticism (Taoism, Buddhism)
---------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------	----------------------------------------------------------------

Later also:  
Religion, mysticism  
(= irrationalism)

### *Prevalent personality type:*

Extrovert	Introvert	Mixed
-----------	-----------	-------

### *Motivation:*

Rational activity	Passivity Ritual activity	Ritual activity
-------------------	------------------------------	-----------------

Levý sloupec znázorňuje kulturní sféru evropskou, ke které patří i arabská kultura. Prostřední sloupec se snaží vystihnout podstatu indické kultury a pravý sloupec podstatu kultury čínské. Nejprve srovnávám příslušná paradigmatá.

Evropské paradigma jsem vyjádřil symboly O / R. O znamená *pozorovatel* (Observer), R znamená *skutečnost* (Reality). Čára mezi těmito symboly znamená, že v typicky evropském paradigmatu je



pozorovatel oddělen od skutečnosti. Člověk může skutečnost zkoumat, poznávat, působit na ni mechanickými procesy, ale není její součástí. Skutečnost i pozorovatel existují objektivně, nezávisle na sobě. V křesťanství, židovství i islámu si zachovává jedinec svou individuální existenci i po smrti.

V indické kulturní sféře je tomu naopak. Brahmanismus i buddhismus chápou všechno, co je, včetně živých bytostí, jako jeden celek. Filosofie označuje takovou koncepci za monismus. Pozorovatel zde má jen příležitostnou, přechodnou individualitu. Po cyklu převtělování — nebo stěhování duší — se jedinec vrátí do nirvány a rozplyne se v ní. Proto jsem v tomto paradigmatu položil rovnítko mezi symbolem pro skutečnost a pozorovatele.

V čínské kulturní sféře, jak jsem ji popsal, má sice jedinec vlastní, individuální existenci, ale tato existence je podřízena jeho postavení v určité struktuře. Na rozdíl od evropského individualismu a indického monismu se v čínské kultuře jedná o estetický dualismus.

Ve schematu následuje srovnání základních vizí. Evropská vize světa je dynamická, asymetrická, vertikální a časová. Všechno se odehrává v čase. Svět má začátek už tím, že vznikl velkým třeskem (nebo byl stvořen) a bude mít i konec ve formě thermické smrti (nebo soudného dne).

Indická vize je cyklická. Všechno se vrací, člověk se rodí znovu a znovu. Místo přímočarého vývoje evropské vize tu jde o vývojovou spirálu.

Čínská vize je statická, symetrická, horizontální a prostorová, není tu vývoj, pouze stav, který se někdy vychýlí z rovnováhy, ale jen proto, aby se do ní opět vrátil.

Evropské hledisko je analytické, člověk dospívá k vědomosti tím, že podrobuje skutečnost analýze jejích jednotlivých prvků.

Indické hledisko je syntetické, poněvadž všechno tvoří jeden celek. Analýza prvků nemá smysl, je třeba usilovat o celkové chápání skutečnosti, kterého se dosáhne meditací, pohroužením se do vlastního nitra, neboť i nitro jedince je součástí všeho, co je.

Čínské hledisko je jednak estetické (konfucianismus), jednak syntetické (taoismus, buddhismus). Z estetického hlediska je to, co uspokojuje smysl pro estetiku, také objektivně správné. Syntetické hledisko, které, alespoň v případě buddhismu, pochází z Indie, lze výstižně ilustrovat výše zmíněnou doktrínou sekty Zen (chán).

Metody poznávání skutečnosti jsou v evropské sféře: zdravý rozum, empirismus a spekulace. Všechny tyto metody lze označit za racionální. I do evropské kultury pronikly vlivy z Indie. Uvádí se, že počátky těchto vlivů je třeba klást do doby Alexandra Velikého, tj. čtvrté století před n.l. Při svých výbojích na východ dospěl Alexandr až k řece Indu a vědci v jeho družině měli tak příležitost seznámit se s indickými spisy. Prvním významným evropským filosofem, ovlivněným indickým monismem, byl Plotinos, zakladatel neoplatonismu (třetí století n.l.). Později přistupuje v Evropě i odvozování poznatků ze svatým písem a mysticismus, to jest náboženské vytržení. Tyto metody však hrály důležitou roli jen ve středověku.

V indické sféře je poznávací metoda mysticismus a výklad náboženských spisů, tedy postupy neracionální.

V čínské sféře jde o metodu estetickou a interpretační (viz výše) v případě konfucianismu a mystickou v případě taoismu a buddhismu.

Převládající typ osobnosti v evropské sféře je extrovertní, to jest obrácený na venek, v Indii introvertní a v Číně se vyskytují oba tyto hlavní rysy zhruba stejně a jsou kromě toho ovlivňovány kulturními faktory více než ve sféře evropské.

Motivace, neboli pohnutky jednání, jsou následující:

V evropské sféře je to převážně racionální aktivita, to jest člověk se snaží dosáhnout svého cíle aktivní činností, a to na základě racionálního uvažování.

Pro Indii je typická pasivita. Člověk se podřizuje vůli osudu nebo bohů a přikládá váhu různým obřadům, ritům.

V tradiční Číně se jedná o aktivní snahu o dosažení cílů, ale spíše na základě rituálních obřadů než na základě samostatného racionálního uvažování.

Toto schéma je samozřejmě velkým zjednodušením a jistě může být vystaveno kritice. Přesto se domnívám, že přibližně vystihuje podstatu tří hlavních světových kultur.

### *Lze brát čínskou filosofii vážně?*

Racionální mysl evropská má jistě sklon odmítnout čínskou filosofii jako příliš naivní a nepodloženou. Myslím však, že takové odsouzení by bylo velmi ukvapené. Je třeba si uvědomit, že nemáme záruku, že evropská filosofie, jakkoli opřená o vědecké poznatky, dospěla ke správnému chápání skutečnosti. Toto hledisko zdůrazňuje i prof. Šmajš ve své tézi, že lidský intelekt nebyl uzpůsoben pro správné chápání, nýbrž pro přežití. Samotný fakt, že čínská kultura — na rozdíl od všech ostatních kultur — trvá přibližně pět tisíc let, svědčí o její mimořádné životaschopnosti. Ale jsou tu i jiné aspekty, nad nimiž je třeba se zamyslet.

Evropská racionalita obsahuje prvky, které ji samu zpochybňují. Vezměme pátý Eukleidův axiom, který říká, že není možno vést daným bodem k dané přímce více než jednu rovnoběžku. To vypadá jasné a nevyvratitelné, ale přesto o tom měl i Eukleides asi určité pochybnosti, protože uvedl tento axiom stranou od ostatních. Matematici se pokoušeli nějakých dva tisíce let dokázat, že tento axiom je správný, ale nikomu se to nepodařilo. Počátkem devatenáctého století si řekl Rus Lobačevský a po něm Maďar Bolyai mladší, že by se to dalo dokázat nepřímou, to jest předpokládat, že pravý opak je pravdou, a na základě takového absurdního předpokladu konstruovat geometrii tak dlouho, až se narazí na rozpor. Oba tyto matematikové se pustili do práce a budovali geometrii, které sami nevěřili. Nikde se však žádný rozpor nevyskytl a místo důkazu pravdivosti pátého Eukleidova axiomu vznikly nové, neeukleidovské geometrie, kde platí, že daným bodem lze k dané přímce vést nekonečný počet rovnoběžek, nejméně dvě. V neeukleidovských geometriích se používá termín *souběžky* místo *rovnoběžky*. To odporuje zdravému rozumu a přesto je to matematicky dokázáno. Ve škole jsme se učili, že součet úhlů

v kterémkoli trojúhelníku se rovná  $180^0$ . V neeukleidovské geometrii platí, že tento součet může být libovolně větší nebo menší  $180^0$ .

Tato téze je v souladu s později formulovanou teorií relativity, podle které je prostor zakřiven v závislosti na gravitaci nebeských těles, což znamená, že žádné přímky vlastně nemohou existovat, musí se vždy jednat o souběžky, které se nakonec někde protnou. Zdravý rozum si to neumí představit, znamená to ve svých důsledcích, že každý jedinec žije v poněkud jiném časoprostoru. Kdyby však každý jedinec byl skutečně schopen nazírat jen tuto svou specifickou časoprostorovou realitu, byla by patrně ztížena nebo i znemožněna komunikace nutná pro fungování jedinců ve společnosti a taková komunikace je zřejmě právě pro přežití nezbytná. Možná, že právě proto byla do genů živých organismů zabudována (nepřesná) představa společného trojrozměrného, eukleidovského prostoru.

Vezmeme-li v úvahu tyto ohromující poznatky, ke kterým dospěly moderní exaktní vědy, začne se nám možná čínská filosofie jevit v jiném světle. Z moderní fyziky lze však dělat ještě závratnější závěry. Samotná teorie relativity byla totiž, alespoň ve sféře velmi malých dimenzí, vyvrácena vývojem kvantové mechaniky. Teorie relativity vychází z předpokladu, že se žádný signál nemůže pohybovat rychleji než světlo. Einstein se nedožil toho, že tento úhelný kámen jeho teorie byl vyvrácen opakovanými pokusy ověřování tzv. EPR-paradoxu. Teprve po Einsteinově smrti vypracoval matematik Bell výpočet, dovolující takové pokusy vyhodnotit (Bellův teorem). (O podrobnostech tohoto fascinujícího vývoje se lze dočíst v populárně vědecké knize Gary Zukava *The Dancing Wu Li Masters*; mimochodem: *wùlǐ* je čínské slovo znamenající *fyzika*.)

Jakou má tohle všechno souvislost s čínskou filosofií? Stěžejním bodem je tu ověření kvantové mechaniky, to jest subjektivistické fyzikální koncepce, na úkor objektivistické koncepce Einsteinovy. Einstein se hlásil k evropskému paradigmatu znázorněnému v mém schématu jako ostré oddělení pozorovatele od pozorované skutečnosti. Kvantová mechanika (alespoň v její převládající verzi Kodaňské

školy) naproti tomu říká, že pozorovatel svým pozorováním si vybírá skutečnost z nesmírného množství potencialit („vlnových funkcí“). Hlavními představiteli Kodaňské školy jsou Bohr a Heisenberg, který formuloval známý princip neurčitosti. Nuže, je-li tomu tak, nic nebrání Číňanům, aby si z nekonečného množství potencialit vybrali právě tu skutečnost, která uspokojuje jejich smysl pro estetiku. Že se tato skutečnost liší od skutečnosti typicky evropské, neznamená, že nemůže existovat. Vývoj moderní vědy, podle mého názoru, spíše naznačuje, že skutečnost není jediná, nýbrž že může být (subjektivních) skutečností neomezené množství. To, co chápeme jako objektivní skutečnost, může být syntézou všech těchto individuálních, subjektivních skutečností.

Jsem však přesvědčen, že toto musí platit pro všechny živé organismy, nejen pro člověka. Slabinou kvantové mechaniky a vůbec všech fyziků, kteří si osobují monopol na interpretaci skutečností na základě vlastního, výlučně *lidského* pozorování, je, že neberou v úvahu individuální rozdíly mezi pozorovatelem a že neuznávají autonomii jiných živých organismů než právě člověka. To může vést k naprosto absurdním teoriím, jako „teorie mnoha světů“ (Everett, Wheeler, Graham), podle které se svět každým pozorováním rozštěpí na dva, takže počet světů neustále roste, aniž tyto světy spolu mohou komunikovat.

V oblasti fyziky jsou známy ještě jiné objevy, které je možno považovat za slučitelné s čínským estetickým paradigmatem. Symetrie se ukazuje být řídicím principem subatomární reality, která pozůstává z hmoty a antihmoty. Princip symetrie existuje i na molekulární úrovni. Je sice pravda, že původem života na zemi jsou makromolekulární asymetrie a asymetrie v čase se zdá být základním rysem vzniku a vývoje života. Avšak samotná existence a zachování života závisí na symetriích v životním prostředí a na symetriích v organizaci živých organismů. Tato *vnitřní* symetrie — to jest vysoký stupeň organizovanosti v živých organismech — svádí neustálý boj s entropií, to jest s neuspořádaností a asymetrií neživé hmoty. Termín *vnější* symetrie se vztahuje na uspořádání vesmíru. Aby se vytvořily

podmínky pro vznik života na zemi a jiných planetách, musela být expanse vesmíru, podle kosmologů, vysoce symetrická, neboli isotropická od samého začátku. Můžeme se o tom dočíst např. v knize *Other Worlds* Paula Daviese. Pravděpodobnost, že po velkém třesku vznikne takto symetricky uspořádaný vesmír, byla nesmírně nepatrná. Neskonale pravděpodobnější bylo, že vznikne vesmír vylučující jakoukoli možnost objevení se života na kterémkoli nebeském tělese. To vedlo některé fyziky až k formulaci tzv. *antropického principu*. (Přibližně: „Vesmír je tak příznivý životu, protože jsme si jej sami vybrali z nekonečného počtu možných vesmírů.“) Zde se opět projevuje antropocentrická arogance fyziků. Myslím, že životu příznivý vývoj vesmíru by spíše svědčil o tom, že byl takto stvořen bohem. To je ovšem pouhá spekulace. Důležité je, že čínský kult symetrie by se, na pozadí těchto vědeckých poznatků, dal považovat za intuitivní kult života.

Totéž platí i pro druhý typický rys čínské kultury a filosofie, tj. její statický charakter a tíhnutí k rovnováze. Lze např. konstatovat, že život na zemi závisí na rovnováze na slunci mezi gravitací a rezistencí plynu proti gravitaci. Staticita, tj. neměnnost, je slučitelná i s hlediskem teorie relativity (která stále platí v oblasti velmi velkých dimensí). Podle této teorie existují jevy hmotného světa v časoprostoru „globálně“, ve formě tzv. „světových čar“ (world lines).

Snad by se dalo říci, že časová a tudíž asymetrická vize Západu se soustřeďuje na samotný život a zejména na individuální živé bytosti, zatímco prostorová a tudíž symetrická vize čínská se soustřeďuje na základní podmínky života a nazírá člověka-jednotlivce jen jako součást životonosných struktur. Západní i čínská vize tedy snad mohou být považovány spíše za vzájemně se doplňující než za konkurenční a vzájemně se vylučující.

Kromě kodaňské interpretace kvantové mechaniky a teorie mnoha světů existuje ve fyzice ještě další interpretace, reprezentovaná hlavně jmény Bohm a Vigier. Podle tohoto pojetí je experimentálně prokázána možnost přenášení signálů mezi mikročástičkami rychlostí větší

než světlo vysvětlitelná tím, že vesmír tvoří jeden celek, takže se v tomto případě jedná vlastně o vnitrosystémovou komunikaci místo o přenášení signálů mezi vzájemně nezávislými objekty. To by odpovídalo podstatě indické filosofie. V oblasti kvantové mechaniky byla také konstatována existence tzv. *virtuálních částic*, které, obrazně řečeno, současně jsou a nejsou. Toto konstatování je překvapivě podobné koncepci indické doktríny *madhiamika*, podle které skutečnost osciluje mezi bytím a nebytím.

Není divu, že si někteří fyzikové všimli podobností mezi výsledky vlastního bádání a některými orientálními, jak čínskými tak i indickými filosofickými směry, které se zdají poetickým způsobem naznačovat, co evropští vědci zjišťují teprve dnes. (Viz např. Caprovu knihu *The Tao of Physics*) Naopak si někteří orientální vědci všimli podobností mezi evropskou vitalistickou filosofií a filosofií vzniklou v Asii (Např.: M. Yamaguchi: *The Intuition of Zen and Bergson*).

Těžko chápatelné jevy byly pozorovány i v oblasti středních dimenzí. Bylo např. konstatováno, že když se skupina krys na jednom místě na světě naučí rychle nalézt cestu k potravě bludištěm určitého typu, zdá se to urychlovat orientaci jiné skupiny krys v témže bludišti na druhém konci světa. To vedlo k hypotéze, že existují tzv. „morfo-genetická pole“, působící mimo známé fyzikální zákony.

Možná, že stojíme teprve na prahu správného chápání skutečnosti, pakliže je vůbec takové chápání v rámci možností lidského intelektu. Možná, že lidé budou nakonec nuceni připustit, že pravdu měl Shakespeare svým výrokem: „A to by nás mělo poučit, Horatie, že je více věcí v nebi a na zemi, než o kterých sní naše filosofie“.

*Literatura:*

- Bertalanffy, L. von: General systém Theory; New York 1968.
- Blodwell, J. F.: Whither Space-time? (Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society, 26, p. 262-272); London 1985.
- Capek, M. ed.: The Concepts of Space and Time; Dordrecht 1971.
- Chieregin, F.: L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana; Padova 1961.
- Cohen, A. A.: The Communism of Mao Tse-tung; London 1964.
- Coomaraswamy, A. K.: Hindouisme et boudhisme; Paris 1980.
- Creel, H. G.: Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung; Chicago 1953.
- Davies, P.: Other Worlds; London, Toronto, Melbourne 1980.
- Eberhard, W.: A History of China; London 1960.
- d'Éspagnat, B.: The Quantum Theory and Reality (Scientific American) New York, November 1979.
- Fung Yu-lan: A Short History of Chinese Philosophy; New York 1966.
- Garaudy, R.: Le concept de structure chez Marx et les conceptions aliénées de la structure (Marx and Contemporary Scientific Thought); Paris, 8th-10th May 1969.
- Jones, W. T.: A History of Western Philosophy; New York 1969.
- (Mao Tse-tung) Selected Works of Mao Tse-tung I — IV; Beijing 1961.
- Meschkowski, H.: Noneuclidean Geometry; New York 1964.
- Morot-Sir, E.: What Bergson means to us today (Hanna, T.: The Bergsonian Heritage); New York, London 1962.
- Nielsen, N. C. Jr.: Zen Buddhism and the Philosophy of Martin Heidegger (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Vo X, p. 131) Venezia, September 1958.
- Piaget, J.: Strukturalismen (Le structuralisme); Stockholm 1972.



Polak, J.: China's Prospects (Chinese Culture, Vol. XXVII, No 2); Yangmingshan, Taipei, Taiwan, June 1986.

Polak, J.: East-West Paradigm Convergence: A Way out of the Crisis? (Chinese Culture, Vol. XXV, No 2); Yangmingshan, Taipei, Taiwan, June 1984.

Polak, J.: En strukturell syn på kinesisk filosofi (Grisens år — Årsbok om Kina; Svensk-kinesiska vänskapsförbundet) Stockholm 1983.

Sheldrake, Dr. R.: A New Science of Life (New Scientist); 18th June 1981.

Šmajš, J.: Konflikt přirozené a kulturní evoluce; Brno 1997.

Voráček, P.: The Friedman Universe and World Potential (Astrophysics and Space Science, Vol. 74, p. 463); Dordrecht 1981.

Yamaguchi, M.: The Intuition of Zen and Bergson; Fribourg 1969.

Zukav, G.: The Dancing Wu Li Masters; Toronto et al. 1979.

*Čínské prameny (použity v originále, zde uvádím překlad titulů):*

Tang Yijie: Diskuse o problémech systému kategorií v tradiční čínské filosofii (Čínské společenské vědy, Beijing 1981–5).

Yue Hua red.: Diskuse o zkoumání problému kategorií v tradiční čínské filosofii (Čínské společenské vědy, Beijing 1982–1).