

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta  
Ústav Dálného východu

*Diplomová práce*

*David Machek*

# *Věci a prázdnota*

*(filosofická interpretace vybraných motivů knihy Zhuangzi)*

# *Things and Voidness*

*(A Philosophical Inquiry on the Selected Themes of the Zhuangzi)*

vedoucí práce: Doc. PhDr. Olga Lomová, CSc.

konzultant: Prof. PhDr. Pavel Kouba

2008

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.*

*Daněš Macek*

*J475 / 2008  
J - DP - 2008 - SIM - MAC*



\*2551140165\*

**Filozofická fakulta  
Univerzity Karlovy v Praze**

*Motto:*

Klekánice

„Bříza v lese ošlehává podrost a dusí buřeň,“  
řekl hajný.  
„Ve vodě je tomu stejně! Tam okoun je taky plevelná ryba,“  
řekl baštýř.

Ještě že šla za chvíli kolem klekánice!  
Oba zmlkli a všechno zase mohlo milovat  
všechny stromy a všechny ryby  
z pradávné známosti...

(Vladimír Holan, Bolest)

## *Poděkování a věnování*

Děk patří především Olze Lomové, která mi velkoryse umožnila napsat filosofickou práci, opakovaně ji pročetla a poskytla cenné filologické i obecně metodologické rady, a Pavlu Koubovi, který v rozhodujícím okamžiku vznesl zásadní připomínky ohledně jejího celkového filosofického směřování. Dále bych rád vyjádřil svůj dík Honzovi Vihanovi a Jiřímu Holbovi za dlouhodobou podporu při mém studiu i při vzniku této práce. Za mnohé také vděčím kolegyni Vlad'ce Petříkové, se kterou jsem mohl prohodit celou řadu filosofických otázek, což výrazně ovlivnilo podobu práce.

Knihu věnuji Lence, které zároveň patří dík za ilustrace v této knize.

## *Struktura práce*

### 1. Úvodní část

- 1.1. Cíle a povaha eseje
- 1.2. Metodologická východiska a literatura
- 1.3. Historicko-filologický úvod do *Zhuangzi*

### 2. Nárys problému

- 2.1. Paradox já
- 2.2. Předběžné zamyšlení nad motivem ztrácení sebe sama
- 2.3. Guo Xiangův komentář

### 3. Malé a velké věci

- 3.1. Interpretace textu začátku první kapitoly *Zhuangzi*
- 3.2. Zabydlenost a transformace
- 3.3. Vztah malého a velkého
- 3.4. Svoboda věcí a její meze

### 4. Užitečné a neužitečné

- 4.1. Interpretace textu konce první kapitoly *Zhuangzi*
- 4.2. Věci jako účely
- 4.3. Postoj *yong* jako únik před bezprostředností skutečnosti
- 4.4. Jak hodnotit postoj *yong*?

## 5. Sen a probuzení

5.1. Interpretace textu konce druhé kapitoly *Zhuangzi*

5.2. Snová bdělost jako cesta k prázdnému já

## 6. Věcnost

## 7. Ztrácení a zapominání já

7.1. Interpretace textu začátku druhé kapitoly *Zhuangzi*

7.2. Ztrácení není zapominání

7.3. Ztrácení jáství jako nahlednutí vlastní věcnosti

## 8. Věci a prázdnota

## 9. Závěr





# 1

## Úvodní část

### 1.1. Cíle a povaha eseje

Vlastním obsahem této práce je interpretace vybraných pasáží z první a druhé kapitoly knihy *Zhuangzi*. Ve vztahu k této interpretaci si kladu několik vzájemně provázaných cílů různého stupně obecnosti. Cílem v nejužším smyslu je nabídnout překlad těchto pasáží a podat k nim stručný filologický komentář. Domnívám se však, že pokud se má takový výklad dostat k podstatě textu, je potřeba zaujmout širší perspektivu pohledu a hledat určitá filosofická východiska, o která bychom mohli výklad opřít. Mám za to, že je rozumné, snažit se tento širší pojmový rámec vytvářet v úzké vazbě na interpretovaný text, zejména pak se zřetelem k jeho struktuře a myšlenkové návaznosti. Například bude inspirativní položit si otázku, jaká myšlenková souvislost je mezi motivem velkých a malých věcí na začátku první kapitoly a motivem neužitečného stromu na jejím konci. Vytvoření tohoto pojmového interpretačního rámce je druhým cílem. Na

základě tohoto rámce bych se pak pokusil zproblematizovat ty moderní interpretace, které text *Zhuangzi* vidí poměrně jednostranně jako dílo autora smýšlejícího skepticky, relativisticky či dokonce iracionalisticky. Konečně nejobecnějším cílem je předvést *Zhuangzi* jako významnou inspiraci pro západní myšlení, a to zejména pokud jde o pojetí věčnosti. Rozhodně ale není mým záměrem explicitně provádět nějakou srovnávací filosofii. Ačkoli se v průběhu úvah naskytne několik příležitostí pro srovnání s konkrétními západními autory, do ničeho takového se obšírněji pouštět nebudu. Jednak je to problematické, jednak na to není v rámci této práce prostor, a co je nejdůležitější, mým záměrem je zejména vyložit text z něho samého.

Pokud jde o volbu interpretovaného textu, zvolil jsem celkem čtyři pasáže, vždy konec a začátek první i druhé kapitoly. Tato volba musí pochopitelně čelit jistým námitkám, z nichž nejpádnější je asi ta, zda vypuštěním zbytku obou kapitol neztratíme nit, která nám umožní konce a začátky propojit. Samozřejmě by bylo lepší interpretovat kapitoly v celku, ale při stejném rozsahu bych to nikdy nemohl provést dostatečně důkladně. Myslím si ale, že podobný postup skýtá i určité výhody: hledání strukturálních a myšlenkových spojitostí mezi těmito čtyřmi pasážemi je dobrým způsobem, jak se soustředěně věnovat textu, a přitom se v něm neutopit. Tato volba je obhajitelná i odkazem ke struktuře textu, kterou *Zhuangzi* v určitých rysech sdílí s většinou textů tradičního čínského pí-

semnictví, kde první kapitola celého textu ve zhuštěné podobě shrnuje či předjímá obsah kapitol dalších. To platí i přesto, že tento postup nebyl v době, do jaké se text zpravidla datuje, ještě zcela běžný. Dalším typickým rysem je specifický vztah mezi začátkem a koncem každé kapitoly, kde je závěr do jisté míry paralelní ve vztahu k úvodu, ale posouvá argument či popis vyjádření v úvodu dále, do jiné roviny. Když se na začátku první kapitoly hovoří o velkém ptákově a malé cikádě, v jejím závěru proti sobě stojí malá mrštná lasice a velký neužitečný strom. Druhá kapitola začíná důležitým motivem ztrácení sebe sama a končí snem o motýlu, který je třeba vnímat jako praktickou ilustraci toho, co ztrácení sebe sama vlastně znamená. Domnívám se, že čtyři vybrané pasáže je možné číst nejen jako zhuštěnou zkratku prvních dvou kapitol, ale i jako hutné vyjádření filosofické esence celého spisu *Zhuangzi*. To pochopitelně neznamená, že by zde byla obsažena všechna témata, jež se napříč celou knihou objevují, ale můžeme zde nalézt poměrně jasné a myšlenkové relativně konzistentní vyjádření určitého postoje ke skutečnosti, který je pro *Zhuangzi* typický. Pokud se nám podaří podat určitý syntetizující výklad těchto čtyř úryvků, současně tím pronikneme k uchopení tohoto základního postoje.

Esej má celkem osm částí. Úvodní část obsahuje vedle stručného představení práce včetně jejích metodologických východisek ještě základní exkurs do historického a filologického pozadí knihy *Zhuangzi*. Druhá část

má přípravný charakter. Z obecnější perspektivy zde naznačuji možné otázky, které si při čtení textu můžeme klást, zejména se zde zamyslím nad stěžejním motivem ztrácení sebe sama a pokouším se o jistá pojmová vymezení, se kterými budu dále pracovat. Dále zde nastíním nejdůležitější rysy Guo Xiangova komentáře, ve vztahu k němuž budu svůj výklad průběžně vymezovat. Třetí až pátá část představují systematickou interpretaci čínského textu. Ve třetí části se budu zabývat malými a velkými věcmi, přičemž se je pokusím vyložit jako dvě různé modalities vztahu ke světu, které jsou svébytné a vzájemně nepřevoditelné. Ve čtvrté a páté části dalším rozvedením a prohloubením tohoto rozlišení vyložím motiv užitečnosti a snu. Těmito úvahami bude připravena půda pro analýzu motivu *wu sang wo* 吾喪我 („ztrácím sebe sama“) a s ním úzce související otázky po tom, co je to vlastně věc *wu* 物. To je obsahem šesté části. V sedmé části pak bude možné přistoupit k výkladu, který ukáže, že ztrácení já není totéž co zapomínání já, a že ztrácené já je něčím jiným než já zapomínaným. V osmé části pak bude místo pro obecnější úvahy o vztahu věčnosti a prázdnoty.

## 1.2. Metodologie a literatura

Pokud jde o pramenný text, budu vycházet ze čtyřsvazkového kritického vydání *Zhuangzi jishu* 莊子集釋 vydaného vydavatelstvím *Zhonghua shuju* 中華書局 v Pekingu poprvé v roce 1961. Toto vydání obsahuje rovněž kompletní Guo Xiangův komentář, jež budu při svých výkladech zohledňovat. Při volbě sekundární literatury jsem se snažil vzít do úvahy nejnovější výsledky zhuangovských bádání a soustředit se proto zejména na práce evropských a amerických badatelů. Naopak jsem se rozhodl nechat stranou práce vydané v Číně a v Japonsku. Japonské práce jsem nečetl z důvodu jazykové inkompetence. Pokud jde o současné práce čínské, často se jednostranně soustředí na historickou a filologickou stránku interpretace textu (která ovšem bývá velice důkladná), a pokud se pokoušejí o filosofickou interpretaci, je často tendenční, případně sklouzává k opakování tradičních klišé a chybí jí filosofická pronikavost. Současně chci zdůraznit, že toto je povrchní dojem vytvořený na základě povšechné četby několika málo titulů, které se mi dostaly do ruky, a dost možná by bylo při extenzivnějším studiu třeba tento názor pozměnit. Naopak v anglicky publikující sinologické a filosofické obci se zejména

v posledních zhruba dvaceti objevila celá řada článků, které se pokoušejí o systematickou filosofickou interpretaci klasických čínských filosofických textů včetně intenzivní reflexe toho, zda jsou filosofická schemata západní tradice vhodná pro výklad čínských textů, případně jak je třeba je modifikovat. Tato zkoumání se proto často snaží na klasické texty nahlížet ve srovnávací perspektivě. Pokud jde o *Zhuangzi*, často je srovnáván se skeptiky (Sextus Empiricus), Nietzschem nebo postmoderními autory (Foucault, Deleuze). K takovýmto výkladům je v textu nepochybně možné nalézt celou řadu opor a často skutečně přinášejí překvapivé náhledy. Jejich problémem je ale to, že ve snaze nalézt kýženou paralelu svoji pozornost často soustředí pouze na určitý rys, což může vést k jednostranným výkladům, které ztrácejí ze zřetele celkový ráz Zhuangova myšlení. Nechci říct, že by to bylo problémem všech prací zmíněného okruhu (ostatně velká část nemá srovnávací povahu), ale rozhodně jde o nápadnou tendenci. Jinou tendenci zakládá sama skutečnost, že převážná většina těchto textů vzniká v angloamerickém okruhu, který tíhne k analytickým a skeptickým postojům. Je patrné, že hodně badatelů (např. Graham nebo Hansen) se skutečně soustřeďují takřka výhradně na motivy, které s těmito tématy souvisejí. Proto mi poněkud schází interpretace, která by sledovala i jiné, řekněme transcendentnější či ontologičtější motivy, byla by dostatečně komplexní, ale přitom by byla dostatečně pojmově diferencovaná, a neu-

chylovala by se zbytečně k poukazům na mystickou povahu či pojmovou neuchopitelnost sdělení *Zhuangzi*. V tomto ohledu bych rád zmínil práci Eskeho Møllgarda *An Introduction to Daoist Thought*, která přijímá výzvu nahlížet na *Zhuangzi* ne jako na filosofický spis v technickém smyslu, ale spíše jako na literaturu, jejíž četbu je třeba vnímat jako jisté spirituální cvičení. To ale neznamená, že by se autor vzdával možnosti diferencované filosofické reflexe; naopak, provádí celou řadu netriviálních filosofických analýz, kde se často inspiroje evropskou kontinentální filosofií a explicitně tvrdí, že kontinentální způsob čtení je ve vztahu k *Zhuangzi* nejvhodnější. S tímto názorem se ztotožňuji a snažím se jej uplatňovat i v této práci.

Zvláštní význam pro tuto práci má publikace Christopa Harbsmeiera nazvaná *An Annotated Anthology of Comments on Zhuangzi* (celkem dva díly). Autor zde představuje širokou paletu historicky i typologicky odlišných tradičních komentářů k jednotlivým pasážím z prvních dvou kapitol *Zhuangzi*. Prostřednictvím této práce jsem se s komentáři poprvé setkal a značná část zde uváděných komentářů je citována právě podle tohoto textu. V tomto případě je v poznámce uvedeno „citace dle CH I (první díl) nebo CH II (druhý díl)“ a příslušná strana.

Pokud jde o volbu filosofické metody, inspiroji se zejména některými fenomenologickými postupy, aniž bych chtěl ale tvrdit, že mi jde o něco, co bych mohli explicitně označit jako fenomenologickou interpretaci Zhuang-



zi. Tato inspirace totiž nemá žádnou systematickou podobu, jde spíše o volné variace na některé fenomenologické motivy. To se ukáže třeba ve třetí kapitole, kdy budu vykládat malé a velké bytosti jako dva strukturně odlišné mody vztahování se ke světu. Mám-li jmenovat konkrétní autory, pak mě zde výrazněji ovlivnil Ricoeurova analýza volního a ne-volního momentu podaná v jeho *Filosofii vůle* a Heideggerova fundamentální ontologie *Bytí a času*.

### 1.3. Historický úvod

*Zhuangzi* byl v Číně vždy tradičně chápán jako jeden ze dvou (vedle Laozi) fundamentálních textů školy dao (tedy proudu, který dnes konvenčně označujeme jako taoismus)<sup>1</sup>. Někteří komentátoři (např. Shi Deqing, 1888)

---

<sup>1</sup> Pod pojem taoismus se tradičně zahrnuje taoismus filosofický (daoia) a taoismus náboženský (dao-jiao). Označení taoismus je do značné míry konvenční nálepka, pod kterou se často zahrnují texty myšlenkově značně heteronorní. V této práci tohoto pojmu nebudeme nijak využívat, neboť není pro interpretaci nutný, naopak může být zavádějící. Encyklopedie Britannica definuje taoismus takto:

*„indigenous religio-philosophical tradition that has shaped Chinese life for more than 2,000 years. In the broadest sense, a Taoist attitude toward life can be seen in the accepting and yielding, the joyful and carefree sides of the Chinese character, an attitude that offsets and complements the moral and duty-conscious, austere and purposeful character ascribed to Confucianism. Taoism is also characterized by a positive, active attitude toward the occult and the metaphysical (theories on the nature of reality), whereas*

chápou *Zhuangzi* dokonce jako komentář k *Laozi*. Měli bychom si nicméně být vědomi toho, že tato kategorizace vznikla a postupně se upevňovala až několik století po předpokládané době vzniku nejstarší části textu (4. století př.n.l), přičemž text rozhodně nevznikal s explicitním záměrem stát se taoistickým spisem. Dále je třeba podotknout, že jakkoli je toto přiřazení dominantní tendencí, nebylo všemi komentátory bráno jako samozřejmé. Příklad odlišného pohledu, který nechápe *Zhuangzi* jako bytostně taoistický text, můžeme nalézt u Lin Yunminga (1688) v předmluvě k jeho komentáři:

莊子另是一種學問。與老子同而異。與孔子異而同。今人把莊子與老子看做一樣與孔子看做二樣。此大過也。

*Zhuangziho učení je jedinečné. Je zároveň shodné i rozdílné s Laozi, je zároveň rozdílné i shodné s Kongzi . Dnešní lidé považují Zhuangzi za něco, co je stejného druhu jako Laozi, a něco, co je odlišného druhu než Kongzi. To je velká chyba. <sup>2</sup>*

---

*the agnostic, pragmatic Confucian tradition considers these issues of only marginal importance, although the reality of such issues is, by most Confucians, not denied.*“ (<http://original.britannica.com/eb/article-9105866/Taoism>)

<sup>2</sup> Lin Yunming, *Zhuangzi yin*, str. 15 (citace dle CH I, str. 7)

Ačkoli to není primárním cílem této práce, i já se budu průběžně vymezovat proti v tradici převládajícímu pohledu, který chápe autora *Zhuangzi* jako ryziho taoistu, tedy někoho, komu jsou přiřazovány atributy jako oproštěnost, bezstarostnost či odpor proti reflexi či morálce. Prostor pro tyto spory je dán tím, že autor sám se nijak jednoznačně nepřičítá k tomu či onomu proudu, mnohem spíše si od nich udržuje odstup. To se projevuje třeba tím, že v textu často vystupují postavy Starého mistra a Konfucia, přičemž oba jsou shodně střídavě líčeni jak jako skuteční moudří muži, tak jako pošetilci.

Pokud jde o určení doby vzniku díla a otázku, kdo je jeho autorem, badatelé se dnes vesměs shodují v tom, že jde o dílo více autorů, které vznikalo v průběhu několika staletí. Rovněž existuje shoda v tom, že autorem tzv. „Vnitřních kapitol“ je historická osoba jménem Zhuang Zhou (viz přeložený komentář níže). Zbytek textu vykazuje menší myšlenkovou a stylistickou koherenci a badatelé v něm nacházejí různé vrstvy. Asi nejvlivnější je analýza Grahamova, který autorství nejnovějších částí (2. stol. př. n. l) přisuzuje autorům, které označuje jako primitivisty. Text, tak jak se dochoval od třetího století až dodnes, je výsledkem editorské práce Guo Xiangovy (zemřel 312 n.l.). Nakolik se můžeme domnívat, jeho zásah do původní podoby textu (je ovšem otázkou, nakolik lze to, co měl Guo Xiang k dispozici, považovat za původní text) byl značný. Výrazným vkladem bylo

zejména rozdělení textu do jednotlivých kapitol a do třech velkých oddílů (tedy kapitoly „Vnitřní“, „Vnější“ a „Různé“), a pokud se můžeme spolehnout na bibliografickou kapitolu *Yiwenzhi Kroniky Hanů*, ve které se píše, že má *Zhuangzi* padesát dva kapitol, pak také rozhodnutí vypustit devatenáct kapitol. Guo Xiang rovněž opatřil text bohatým a poměrně výrazně filosoficky profilovaným komentářem, který byl přes svůj nesporný vliv některými pozdějšími komentátory kritizován pro absenci přísnějšího filologického přístupu. *Zhuangzi* se stal jedním z nejčtenějších a nejkomentovanějších textů čínského písemnictví, významný byl zejména jeho vliv na literaturu a estetiku, jako text filosofický mimo jiné sehrál velkou roli v možnosti etablování buddhismu v čínském intelektuálním prostředí. O jeho významu svědčí také to, se stal předmětem zájmu komentátorů nejen taoistických (jako Guo Xiang), ale i interpretů orientovaných buddhisticky (Cheng Xuanying /zemřel 650/ nebo Fang Yizhi /zemřel 1671/), stejně jako konfuciánců (Wang Fuzhi 1619 - 1692).

Na závěr tohoto krátkého úvodu ocituji text, kterým většina podobných úvodů k *Zhuangzi* začíná, totiž záznamem ze Sima Qianových *Zápisů historika (Shi ji)*. Jakkoli zde nenajdeme žádný brilantní filosofický postřeh, jde o popis, který velkou měrou určuje a vystihuje způsob, jak byl *Zhuangzi* a jeho autor tradičně nahlížen. Uvádím zde překlad Timotea Pokory:

莊子者蒙人也。名周。嘗為湊園吏。與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺。然要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言大抵率寓言也。作漁父盜柘<sub>柘</sub>筐<sub>筐</sub>以誣<sub>誣</sub>孔子之徒以明老子之術。畏累虛亢桑子之屬皆空語。無事實。然善屬書離辭指事類情用剝削儒墨。雖當世宿學不能子解免也。其言洗洋自恣以適己。故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢使使厚幣迎之。許以為相。莊周笑謂楚使者曰千金重利卿相尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎養食之數歲衣以文繡以入大廟。當是之時雖欲為孤豚豈可得乎當是之時雖欲為孤豚豈可得乎子去。無污我。我寧遊戲污瀆之中自快。無為有國者所羈。終身不仕以快吾志焉。

Čuang-c' pocházel z Mengu. Jeho jméno bylo Čou. Byl kdysi malým úředníkem v Zahradě lakových stromů v Mengu a současníkem králů Chueje z Liangu a Süana z Čchi. Při studiu nenechal nic bez prozkoumání, základem však pro něho byly Lao-c'ovy výroky. Proto ve svých spisech, o více než sto tisíce slovech, uplatňoval většinou výroky vložené do úst jiným (□□). Napsal spisy Rybář, Lupič Č' a Vylupování pokladnic s cílem ponížovat Konfuciovy přívržence a objasňovat Lao-c'ovy metody. Čuang-c'ova Hora Cikcak a

*Mistr Keng-sang—to jsou jen samé prázdné výroky postrádající reálný základ. Byl ovšem vynikajícím stylistou a vyznal se v rozboru slov, svými nářkami a přirovnáními zdůrazňoval fakta a zobecňoval pocity, útočil na konfuciánce a přívržence Mo Tiho. Ani vynikající učenci jeho doby se nedokázali vyprostit z jeho argumentů. Jeho řeč byla jako záplava volně se šířící vůkol a vyhovující jeho vlastním záměrům, a proto nemohla být použita jako nástroj nikým jiným, počínaje králem, přes vévody až po významné muže. Když se král Wej z Čchu dozvěděl o Čuang Čouově moudrosti, vyslal k němu posla s bohatými dary a nabídkou, že jej ustanoví kancléřem. Čuang Čou se zasmál a řekl čchuskému poslovi: Tisíc kusů zlata— to už je veliký zisk. Stát se kancléřem— to je úctyhodné postavení. Ale cožpak jste nikdy neviděl dobytče obětované při obětech na předměstí? Krmí ho několik let, a pak ho pokryjí hedvábnou čabrákou a vedou k hlavnímu chrámu předků. V takovém okamžiku si může sebevíc přát, aby se zase stalo opuštěným telátkem, ale již mu to není nic platné! Pane, rychle zmizte! Neposkvrňujte mne! Raději se budu sám sobě pro radost toulat blátem, než bych si dal nasadit uzdu od toho, komu patří stát. Po celý život nebudu nikomu sloužit, abych si mohl s potěšením užívat podle své vůle.*

Překlad Timoteus Pokora (rukopis)

## 2

# Nárys problému

### 2.1. Paradox já

Charakteristickým rysem spisu *Zhuangzi* je všudypřítomná, jakkoli na první pohled nepřiliš zjevná tendence k latentní rozpornosti, tenzi či neřešitelnému paradoxu. Tato rozpornost souvisí s charakteristikou ideálu mudrce (*shengren* 聖人). Přesný překlad tohoto pojmu je problematický – jde o člověka, který je nanejvýš moudrý, protože je dokonale vnímavý. Zároveň je však ve své vnímavé moudrosti dokonalým vládcem. Tyto konotace bychom měli mít neustále na mysli. Jako příklad této rozpornosti lze uvést třeba ambivalentní hodnocení emocí. Na jedné straně je přirozeností mudrce uchovat si vnitřní vyrovnanost a nenechat se strhnout radostí ani smutkem pramenícími z vnějších okolností, což se může zdát těžko slučitelné s požadavkem na oddání se proměnám: souzním-li s věcmi, reaguji-li na jejich podněty, moje pocity se zcela přirozeně mění spolu s proměnami věcí, což je patrné na častém motivu střídání pocitů jako ročních dob. Dal-

ším příkladem může být ambivalentní vztah k dlouhověkosti, který ostatně není patrný jen v Zhuangzi, ale v celé taoistické tradici. Moudrý muž se sice staví k dlouhověkosti lhostejně, neboť nevidí rozdíl mezi životem a smrtí, a to, že lidé obdivují dlouhověkého kmeta Penga, považuje za smutné. To mu ale nebrání vychvalovat dlouhověkost neúčinného stromu a stavět dlouhověkost jednoznačně jako příznak dokonalosti a předčasnou smrt jako příznak nedokonalosti. Jiným příkladem je pojetí dokonale zručného řemeslníka, který je ve spontánním a přitom mistrovském provádění své dovednosti dokonale vnímavým a moudrým. Přitom je ale každý dobrý řemeslník ztělesněním schopnosti účelového myšlení, což je naopak něco, co Zhuangzi kritizuje. A konečně zde máme paradox, který nás bude v této práci zajímat nejvíc: Jednoduše řečeno spočívá tato rozpornost v ambivalentním postoji k já, resp. k vlastní individualitě (s tímto významem se setkáváme střídavě v pojmech *ji* 己, *zi* 自, *wo* 我 nebo *shen* 身), což se následně promítá i do postoje k věcem, resp. k druhým. Na jednu stranu se v textu klade důraz na postoj spočívající v příklonu ke svému nitru a ztotožnění se sebou samým, který je v zájmu udržení vnitřní integrity spojen s opatrnou distancí vůči věcem a všemu vnějšimu. Na druhou stranu je ovšem mudrc charakterizován jako někdo, kdo nemá své já (*wu ji* 無己), oproštuje se od všech konceptů a zcela se oddává a poddává přiro-



zeným proměnám věcí. Jsou tyto postoje slučitelné? Jak se můžeme zcela ztotožnit se svým já a současně jej nemít? Jak je možné neulpívat na vnějším a zároveň se nestat egocentristou?

Napadají mě minimálně tři způsoby, jak můžeme k tomuto rozporu přistoupit. Buď se ho můžeme pokusit z textu oddiskutovat poukazem na to, že tato rozpornost pramení z toho, že text se skládá z více vrstev různých jak autorsky, tak dobou svého vzniku. Je skutečně pravda, že pokud jde o explicitní formulace potřeby příklonu k sobě samému, vnitřnímu usebrání, lze jich ve Vnějších kapitolách nalézt o poznání více než ve Vnitřních, přičemž bychom s opatrností mohli tvrdit, že ve Vnitřních kapitolách se naopak klade větší důraz na oproštění od já. Nebo lze tvrdit, že poloha individuality, ke které se máme přihlásit a kterou si máme pěstovat, je ve své podstatě jiná než individualita, od které se naopak máme oprostit. Třetí způsob je přijmout tuto rozpornost když ne přímo jako autorský záměr, tak alespoň jako jeden z významných rysů textu, který je třeba nikoli zahlazovat či oddiskutovávat, ale naopak vzít jako výzvu a současně klíč k celé řadě dalších motivů.

První způsob má určité věcné jádro, ovšem vzhledem k tomu, že jsem se rozhodl k textu *Zhuangzi* přistupovat jako k jednomu autentickému celku tak, jak působil na čínské kulturní prostředí dochovaný v Guo Xiangově edici, je pro mě tento argument irelevantní. Ještě důležitější je

však to, že toto napětí je plně patrné již v prvních dvou kapitolách (byť ne vždy explicitně), o kterých se všeobecně soudí, že jejich autorem skutečně je Zhuangzi. Pokud jde o druhý způsob, více se blíží podstatě toho, o čem mi půjde. Jak uvidíme, z určitého úhlu pohledu lze skutečně říci, že Zhuangzi terminologicky rozlišuje mezi „dobrým já“, které je třeba přijmout a kultivovat, a „špatným já“, od kterého je třeba se oprostit, přičemž prvním bychom přiřadili spíše pojmy *wu* 吾 a *shen* 身, druhému spíše *wo* 我 a *ji* 己. O žádný rozpor by se zde pak nejednalo, neboť to, o čem usilujeme, a to, čeho se chceme zbavovat, by byly dvě různé věci. Rozpornost však spočívá v dvojznačné povaze onoho aktu, kterým se od já oprostujeme. I když se jedná, jak se ukáže později, o dva různé vnitřní pohyby, totiž pohyb ztracení a pohyb zapomínání, tyto pohyby se ve svých opačných tendencích vzájemně podmiňují a nelze je od sebe oddělit. Právě tuto rozpornost, kterou také vyložím jako určitou jednotu volního a nevolního, resp. konceptuálního a spontánního momentu, je třeba vzít vážně. Z tohoto pohledu pak bude možné říci, že odlišnost obou modalit já je projevem odlišnosti těchto aktů, kterými se k nim vztahujeme.

Pochopení podstaty tohoto paradoxu spočívá v nahlédnutí, že každý z postojů (jak příklon k já a spontaneita a distance od věcí na straně jedné, tak opuštění já a splynutí s proměnami na straně druhé) udržuje svoji

opodstatněnost jen potud, pokud si kultivují cit pro přiměřený vztah k postoji druhému a opačnému. Pokud budeme v životní praxi tento fundamentální vztah přehlížet, pak bude platit, že ať už zaujmeme jakýkoli postoj, vždy se převrátí naruby a stane se svým protikladem. To však nakonec povede k devastaci jakékoli mnohosti. Původně chvályhodný příklon ke svému nitru, který se postupně rozvine do bezbřehého oddávání se vlastním tužbám, vposledku nepovede k ničemu jinému, než k naprostému sebezapomenutí a odcizení se sobě i druhým. Podobně, pokud se snaha o splynutí s věcmi zamění se zatvrdelou snahou o amputaci vlastního já, záhy shledáme, že naše já nebylo díky tomuto lpění na svém cíli nikdy rozbujelejší. Ačkoli si myslím, že toto rozhodně není cesta, jakou by Zhuangzi doporučil ke zvládnutí této tenze, jasně se nám zde ukazuje, že není nemyslitelné uvažovat tento rozpor nikoli jako kontradikci či logickou chybu, ale jako vlastnost, která může být bytostně spjata s vnímáním a jednáním jako takovým. Je třeba položit si otázku, do jaké míry je mé zvnitřnění podmínkou zvnějšňování nebo jevení, a to nejen ve smyslu mé zjevnosti pro ostatní, ale také zjevnosti ostatních pro mě, potažmo do jaké míry je mé zvnějšňování (jevení) podmínkou toho, aby jiné bytosti našly svůj střed (tedy měly možnost zvnitřnění). Je třeba dodat, že tento model vztahu, kdy každá pozice může smysluplně fungovat jen ve vztahu ke svému protikladu, není v čínském tradičním myšlení ničím neobvyklým.

Od nejstarších dob čínského myšlení byl přítomen v kosmologické rovině, přičemž byl později propracováván v četných yinyangových spekulacích, které vznikaly zejména za dynastie Han. Zajímavé ale je, že nacházíme jeho uplatnění i v psychologické a etické rovině. V závěru práce se mi doufám podaří ukázat, jak je tento model vztahu možno využít i pro interpretaci vztahu mezi věcmi a prázdnotou.

## 2.2. Předběžné zamyšlení nad motivem „ztrácení sebe sama“

Cesta, kterou se pustím k uspokojivému vysvětlení funkce výše zmíněného napětí mezi požadavky na maximální individuaci a oproštěným přijetím proměn veškerenstva, povede přes vyjasnění smyslu vyjádření spojení „ztrácím sebe sama“ (*wu sang wo* 吾喪我), které nalézáme na samém začátku druhé kapitoly. Mezi oběma motivy existuje souvislost. Už na první pohled je patrné, že ztrácení sebe samého může nějak souviset s ideálem oproštěnosti, kdy se odpoutávám od lpění na všem, co souvisí s mým já. O něco hůře nahlédnutelná je však souvislost s výzvou k autonomii subjektu a vnitřní sebekázi. Mohlo by se zdát, že „ztrácení

sebe sama“ může být ve vztahu k tomuto nároku ve dvojitým rozporu: buď tím, že vybízí k zahlazení veškerého sebe-vědomí a vede ke stádnosti, nebo tím, že zpochybňuje veškeré normy a zábrany, kterými kontrolují své chování (v běžné řeči je to vidět třeba ve spojení „byl vzteky bez sebe“). Aby bylo možné odpovědět na otázku, zda lze „ztrácení sebe sama“ číst i jako nalezení či uvědomění sebe sama, bude se nejprve třeba obrátit k textu a vysvětlit, o jaké modality já se zde vlastně jedná.

Ve výrazu, který zatím podle Oldřicha Krále překládám jako „ztrácím sebe sama“ (吾喪我), je zájmeno první osoby vyjádřeno dvěma různými znaky. Tato skutečnost má své gramatické důvody, neboť zájmeno já-*wu* (吾), které je zde subjektem činnosti zapomínání, nemůže zpravidla vystupovat na místě objektu, zatímco já-*wo* (我) je ve funkci objektu běžné, a je-li subjektem, může mít nejen význam „já“, ale také význam „my“. Otevírá se zde diskuse, zda je tu řeč o jednom já, nebo o dvou různých já, která by odkazovala ke dvěma různým modalitám subjektivity. Je ten, kdo zapomíná, současně tím, kdo je zapomínán, nebo je ten, kdo je zapomínán, od toho, kdo zapomíná, odlišný?

Mezi badateli se diskutuje o dvou různých možnostech výkladu. Jedni (např. Roger Ames nebo Wu Guangming) tvrdí, že zde jde o dvě různá

né roviny subjektivního prožívání, kde já-*wu* (吾) chápou jako subjektivitu původní a přirozenou, zatímco já-*wo* (我) vykládají jako určitý koncept osoby ve smyslu neměnné podstaty, o které se domnívám, že je mnou. Tento postoj víry v já jako podstatu, který většinou vykonáváme, aniž bychom si to uvědomovali, budu terminologicky označovat jako jáství. Na základě tohoto postoje si pak vytváříme nejrůznější hodnotová schémata, neustále provádíme rozlišení na vnitřní (já) a vnější (ostatní lidé a věci), což vede k zastření či dokonce ztročení onoho čistého bezprostředního prožívání já-*wu* (吾). (Do jisté míry lze tento výklad doložit i v Guo Xiangově komentáři, ovšem jeho pojetí já-*wo* (我) je, jak ukážu dále, poněkud složitější.) Podle výkladu těchto autorů bychom měli chápat já-*wo* (我) jako určitý nádor na původní přirozenosti, který brání nahlížet původní jednotu veškerenstva. Já jakoby zde splývalo s jástvím. Důsledkem jáství, které je často popisováno jako ulpívání na něčem vnějškovém (sláva, zásluhy atd.), má být pošetilé znásilňování věcí našimi koncepty, vkládání rozdílů (užitečné/neužitečné; ctnostné/nectnostné...) do světa, kde žádné takové rozdíly ve skutečnosti neexistují. Zaslepení tímto jástvím pak ztrácíme nejen schopnost vidět věci tak, jak samy o sobě jsou, ale také citlivost ke své

vlastní přirozenosti a údělu, který s sebou nese. Mudrc si marnost takového počínání uvědomuje a tohoto já se zbavuje. Tuto interpretaci lze ilustrovat citací z Guo Xianga.

**無己故順物 順物而至矣。** *Nemá své „já“<sup>3</sup>, a proto je v souladu s přirozeností věcí a v tomto souladu je dokonalý.* (Guo Xiang). <sup>4</sup>

Jiní interpreti zastávají názor, že postulování dvou různých modalit subjektivity je nadbytečné a neopodstatněné. Jejich argumentem je to, že použití dvou různých znaků pro označení první osoby je vynuceno čistě gramatickými důvody, a není důvod předpokládat, že by obě slova referovala ke dvěma různým entitám. Oporou pro toto tvrzení může být paradoxně také Guo Xiangův komentář přesně k tomuto pasu v Zhuangzi, kde se *wu sang wo* 吾喪我 vykládá jako *zi wang yi* 自忘矣, kde *zi* 自 je reflexivní zájmeno (a kde *wang* znamená zapomenout), což v důsledku znamená, že jde prostě o zapominání sebe sama – není zde tedy rozdíl mezi zapomínajícím a zapomínaným.

---

<sup>3</sup> *Ji* 己 zde chápu jako *wo* 我, ve většině kolokací v Zhuangzi je *ji* 己 použito právě jako něco, co je uchopitelné a zpředmětnitelné.

<sup>4</sup> Zhuangzi jishi (dále jen ZZ), str. 21

Pokusím se postupně ukázat, proč se mi ani jedno z těchto vysvětlení nezdá zcela vyhovující, přičemž nabídnu výklad jiný. Přitom se nebudu zaměřovat ani tak na odlišnost mezi já-*wu* (吾) a já-*wo* (我), jako spíše na obsahovou (tedy nejen gramatickou) dvojznačnost samotného pojmu já-*wo* (我), která mi přijde pro interpretaci Zhuangzi mnohem podstatnější a také snáze doložitelná z textu. Nyní bych se však vrátil k prvnímu z nastíněných výkladů. První otázka, která nás v souvislosti s ním může napadnout, zní, zda má očištění od jáství spočívat v tom, že se člověk zbaví jakékoli reflexivity a oddá se čistě vegetativnímu způsobu života. Pokud by tomu tak opravdu bylo, pak vyvstává otázka, jak do této koncepce integrovat ideál svrchovaně moudrého muže (*shengren* 聖人), který je zároveň ideálním vládcem. Jak by mohl být ideální vládce někým, kdo se ve svém prožívání světa v ničem neliší od věci, kterým má vládnout? Z tohoto úhlu pohledu se nabízejí dvě jiné možnosti, jak já-*wo* (我) a jeho ztrácení vyložit.

(1) Podrží se teze, že je nadbytečným nánosem, od kterého je třeba se očistit, ale toto očišťování ve smyslu „ztrácení sebe sama“ se už nebude vykládat jako pouhý prostředek k návratu k prapůvodnímu blaženému stavu bez jáství, nýbrž jako určitou existenciální proměnu, která zásadním způ-



sobem modifikuje toho, kdo zapomíná; pohyb ztrácení tak bude v jistém smyslu sám účelem. Já-wo (我) pak budeme moci vykládat jako určitou překážku, se kterou se musíme nějak vypořádat, přičemž nás tato konfrontace ale zásadním způsobem mění, a v důsledku znemožňuje návrat k nějakému původnímu stavu. (2) Zpochybní se předpoklad, že já-wo (我) je ze své podstaty výhradně něco škodlivého a zaslepujícího. Ony problematické důsledky, které s sebou já-wo (我) nese, by pak bylo třeba hledat nikoli v já-wo (我) jako takovém, ale ve *vztahu*, který mezi sebou obě polohy mají, než jedna začne zapomínat druhou. Současně by bylo třeba problematizovat výklad „ztrácení“ jako potlačování či vytěšňování, který stojí v základu tohoto pojetí.

Oběma uvedeným pojetím je společný určitý rys transformace, kde bychom mohli „ztrácení“ vykládat jako určitou formu *vztahu*. Když se totiž od já odpoutáváme, neměli bychom přehlížet, že se k němu *prostřednictvím* tohoto odpoutávání zároveň vždy nějak vztahujeme. Ztrácení, resp. zapomínání<sup>5</sup> je zde třeba vnímat jako *vědomou* činnost<sup>6</sup>. Důležitou otázkou, zda každá vědomost nutně implikuje i záměrnost, zde zatím ponechám

---

<sup>5</sup> rozdíl mezi „ztrácením“ a „zapomínáním“ bude předmětem dalších úvah.

<sup>6</sup> vědomost zde ne nutně implikuje výslovné kladení

stranou. Každopádně lze říci, že na základě této úvahy je ztrácení já paradoxně rovněž jeho uvědomováním. V této souvislosti se nabízí důležitá otázka: byl jsem si nějak *výslovně* vědom svého já, než jsem se ho rozhodl ztratit? Zdá se, že bytostnou vlastností já je, že svoji zakrývací funkci plní jen potud, pokud je samo ukryto našemu pohledu. V tomto smyslu se souvislost uvědomování a ztrácení potvrzuje i z druhé strany: i uvědomování já může znamenat ztrácení já. Můžeme tedy vytušit vzájemnou souvislost či dokonce bytostnou spřízněnost mezi momentem uvědomění a mimoděčností. Dále si lze všimnout, že jakmile je já výslovně kladeno a odkryto, přestává zakrývat. Dokonce by se mělo vzít do úvahy, že ho nejen zbavujeme jeho zhoubného vlivu, ale naopak jej můžeme využít jako něčeho, co samo odkrývá. To vede k úvaze, v čem se oba předložené návrhy liší: totiž v pohledu na to, zda je já-wo (我) pouhou přítěží, nebo zda nám nabízí možnost, které je třeba využít.

V jakém smyslu by bylo možné nahlížet já-wo (我) jako něco, co není naší přirozenosti cizí, ale je naopak nezbytnou podmínkou k jejímu plnému rozvinutí? Můžeme vyjít z úvahy, že pro Zhuanga je já-wo (我) ex definitione spojeno s výrazem *bi* (彼), což je ukazovací zájmeno s významem

„ten, tamten“. Na mnoha místech v Zhuangzi má ještě konkrétnější významové zabarvení „ten druhý, ten jiný“. Vzhledem k paralelnímu užití obou zájmen lze usoudit, že je-li *bi* deiktické, bude to platit i pro *wo*. Je-li to, k čemu odkazuje *bi* (彼), v každé situaci něco jiného („tamten“ není jméno pro žádnou věc, ale prázdné slovo, jež získává obsah vždy až v závislosti na konkrétní situaci), není ani *já-wo* (我) žádným označením pro nějakou neproměnnou podstatu, ke které by odkazovalo. Na základě této jednoduché úvahy lze uchopit dvojznačnost *já-wo* (我). Je třeba odlišit *já ve smyslu obsahu* (nebo též *materiální já*) jako již zmíněnou neproměnnou podstatu od *já ve smyslu formy* (nebo též *prázdné* či *formální já*), jehož význam bude v hrubých obrysech nastíněn vzápětí, a jehož fungování bude podrobněji vysvětleno ve třetí části. V návaznosti na toto rozlišení můžeme definovat tzv. jáství rovněž jako neschopnost nahlédnout rozdíl mezi materiálním a prázdným já. Zhuangovo *já-wo* (我) s sebou nese všechny tyto tři významy, vždy v závislosti na kontextu. Ztrácení já pak už nemusíme číst jen jako ztrácení nějaké věci, ale přesněji jako upuštění od postoje jáství, kdy sám sebe vnímám povětšinou netematicky jako *někoho* pevně

určeného (tj. jako nějaký obsah či materii), kdo se liší od ostatních věcí, čímž se zároveň nějak vyčleňuje z celku světa.

Tato dichotomie se odráží mimo jiné i v tom, že výraz „ztrácím sám sebe“ se v komentátorské tradici (pod Guo Xiangovým vlivem) vykládá jako „zapomínám sám sebe“, přičemž motiv zapomínání (*wang* 忘) nacházíme v podobném smyslu i v jiných pasážích textu *Zhuangzi*. To, že se v komentátorské tradici a zřejmě i v textu samotném tato slovesa používají promiscue, je podle mě dokladem dvojznačnosti výrazu *já-wo* (我), která je ovšem v komentářích nedostatečně reflektována. Jednou se zde myslí cosi předmětného, zatímco podruhé sama tendence zpředměťňování, tedy postoj, ve kterém věci - a v důsledku toho i sebe sama - redukuji na účel podléhající svazujícímu konceptu. Vedle toho je zde ještě třetí význam, který nás bude zajímat nejvíce: totiž prázdné já.

Toto prázdné *já-wo* je jiné já než to, které je spolumíněno v aktech jáství. Pro pořádek spěchám dodat, že pro tuto chvíli nechávám stranou *já-wu* 吾 a budu-li dále hovořit o já, budu mít na mysli právě *já-wo*. Nutnost myslet cosi jako prázdné já na nás doléhá při čtení celé řady pasáží v *Zhuangzi*, ovšem jeho přesné uchopení je velice nesnadné. Mohli bychom se jej pokusit vysvětlit jako určitý *referenční bod*, díky kterému se mi vů-

bec mohou jevit druzí jako ode mně odlišní (tedy ve smyslu *bi* 彼), na jehož základě vůbec mohu zakoušet svět jako nějakým způsobem strukturovaný, a tedy smysluplný celek. Lze ovšem namítnout, že není důvodu, proč by totéž nemohlo platit o já materiálním. Je proto třeba dodat, že prázdné já se mění vždy podle konkrétní situace, podle aktuálního vztahu ke světu, který právě vykonávám. Právě proto o něm hovořím jako o „pouhém“ referenčním bodu, který je třeba nalézt vždy znovu v konkrétní situaci. V Zhuangově pohledu jsem mnohem spíše než „David Machek“ *právě nyní* tím, kdo píše diplomní práci o Zhuangzi, přičemž ovšem ve chvíli, kdy právě vy čtete tyto řádky, už tomu tak s největší pravděpodobností není. Koncept prázdného já se navíc umožní vyrovnat s faktem, že v každé chvíli nevykonávám pouze jeden určitý vztah ke světu, ale celou řadu různých vztahů, které se mohou zároveň překrývat. Jsem tím, kdo píše diplomní práci, ale zároveň jsem rovněž někým, kdo sedí na červené židli. Tento koncept pochopitelně čelí celé řadě závažných námitek (nepochybně se zdá, že jsem za každých okolností synem svých rodičů, ať už právě dělám cokoli), ale nyní není čas se jimi podrobně zabývat. Pro Zhuanga tato bytostná proměnlivost já každopádně není důvodem pro to, aby je odmítl. Naopak se zdá, že je chápe jako cosi velice důležitého. Tak můžeme soudit alespoň podle následující citace:

非彼無我。非我無所取。 *Kdyby nebylo „těch druhých“, nebylo by žádného „já“. Kdyby nebylo žádného „já“, nebylo by se čeho zachytit / co brát / z čeho vybírat / z čeho vycházet.* <sup>7</sup>

Velice podnětný komentář k těmto dvěma větám podává Chen Shen 陳深 (1591):

譬之風。離於竅終不成響。故曰非我無所取。 *Přirovnává to (zřejmě odkazuje k „já“ – DM) k větru. Když ho oddálíme od dutiny, nikdy nevydá zvuk. Proto se píše: kdyby nebylo žádného já, nebylo by se čeho zachytit.* <sup>8</sup>

Já zde není vykládáno jako nějaká překážka bránící spontánnímu vztahu ke světu, ale naopak jako podmínka přirozeného vztahu mezi věcmi, který na sebe bere podobu vzájemné rezonance. To úzce souvisí s tím, že není chápáno jako nějaká neprůhledná plnost, ale jako dutina, která je bytostně prázdná. S motivem prázdnoty, kterému budu rozumět právě ve smys-

---

<sup>7</sup> ZZ, str. 55

<sup>8</sup> Chen Shen, Zhuangzi pinjie, str. 18 / CH II, str. 63

lu dutiny, která je podmínkou toho, že věci vydávají zvuky a žijí, budu pracovat ve druhé části práce. Podobným směrem vyhlíží i jiný komentář k vlastní pasáži *wu sang wo* 吾喪我, jehož autorem je Zhao De (dynastie Yuan) 趙德. Je cenný zejména propojením filologické a filosofické perspektivy:

**吾我二字 學者多以為一義。殊不知就己而言則曰吾 因人而言則曰我。**

*Pokud jde o slova já-wu a já-wo, učenci jim většinou přisuzovali stejný význam. Nikdo si neuvědomil, že když se vztahujeme k sobě, používáme slovo já-wu, když se obracíme k druhým, používáme slovo já-wo.<sup>9</sup>*

Já stojí v základu našeho vztahu k druhým, aniž by ale byl tento vztah jakkoli hodnocen. Pod výrazem *yin ren* (因人) si můžeme představit jak určitou pozitivní otevřenost pro potřeby druhých, tak tendenci k zaslepené identifikaci s většinou, což může nakonec paradoxně vést ke ztrátě sebe sama, tentokrát však ve smyslu jednoznačně neblahém.

---

<sup>9</sup> CH II, str. 13

Lepší představu o prázdném já nám poskytne exkurs do Guo Xiangova komentáře, který věrně reflektuje dvojznačnost já-wo (我) t a k, jak ji nalézáme v Zhuangově textu, aniž by zde však byla výslovně uchopena a tematizována.

### 2.3. Guo Xiangův komentář

Chtěl bych zde nabídnout stručné seznámení s nejvýznamnějším klasickým filosofickým komentářem ke knize *Zhuangzi*, který pochází zhruba ze začátku 4. stol. n.l. Uvádí se, že to, co dnes označujeme jako Guo Xiangův komentář, je ve skutečnosti dílo dvou autorů, resp. Guo Xiangovo přepracování původnějšího a dnes nedochovaného komentáře, za jehož autora je pokládán Xiang Xiu. Předpokládá se nicméně, že Guo Xiang (zemřel r. 312 n.l.) původní komentář zásadním způsobem rozšířil a dodal mu specifický a propracovaný myšlenkový rámec.

Jak je pro klasickou čínskou filosofii typické, filosofické texty se zřídka psaly za čistě spekulativním či teoretickým účelem. Většinou vznikaly v úzké souvislosti s cílem, který byl samotnému zkoumání vnější,



nejčastěji morálním či politickým. Guo Xiangův komentář není výjimkou. Můžeme jej naopak považovat za velice názorný příklad této tendence, což ale neznamená, že by tato spjatost s požadavky doby nějak přidusila jeho originalitu či otupila přesnost a přesvědčivost filosofického argumentu. Úkol, před kterým Guo Xiang stál, bylo ukázat, že spontaneita a morálka, nezávislost a podmíněnost, jednota a rozmanitost, nemusí být nesmiřitelnými protiklady, ale že se naopak určitým bytostným způsobem doplňují či přímo podmiňují. Za touto snahou lze tušit monumentální pokus o filosofickou syntézu konfuciánského a taoistického dědictví. Jeho úsilí je nepochybně třeba nahlížet jako pokračování hanské snahy o vytvoření jednotné, syntetizující interpretace světa jako harmonického celku. Na nejobecnější rovině jsou pro Guo Xiangovu interpretaci typické dva rysy: Jednak je to zmíněná snaha o propojení různých binárních opozic, zejména pak opozice přirozenosti a morálního řádu, kde se snaží ukázat, že nejmorálnějšími se stáváme právě tehdy, kdy se zbavíme veškerých záměrů stejně jako vědomí já, a jsme schopni se bezezbytku identifikovat a splynout se situací, v níž se nacházíme. Odtud není daleko k určité formě determinismu, která má legitimizovat nutnost podřízení se nadosobnímu řádu, který je často ztělesněn právě státní mocí. Je zde patrná tendence ke zjemnění, ohlazení, či humanizaci Zhuangova často poměrně nesmlouvavého postoje k jakékoli normativně kódované etice. Na druhou stranu je

ale Guo velice radikální ve svém razantním odmítnutí jakékoli formy kauzality, jakéhokoli transcendentního založení skutečnosti a jakéhokoli poznání, které je podle něj jen jinou formou naplňování iluze kauzality. To, co spojuje obě tyto polohy, je myšlenkový koncept *ziran* 自然, neboli „toho, co je samo od sebe“, který je vystižen v následující citaci:

明物物者無物而物自物耳“ *Vychází najevo, že není žádné věci, která by způsobovala, že ostatní věci jsou tím, čím jsou. Věci jsou prostě (samy od sebe) tím, čím jsou.*“<sup>10</sup>

Za jednotlivými entitami, tak, jak existují v tom kterém okamžiku, není nic, co by je zakládalo. Nemůžeme dokonce ani říci, že by věci byly samy sobě příčinou, protože tím předpokládáme určitou kontinuální časovou následnost a navíc chápeme věc jako nějakou substanci, což Guo odmítá. Tento koncept je překvapivý nejen pro západního filosofa, ale zřejmě byl hodně radikální i v době a v prostředí svého vzniku. Musíme si klást otázku, jak přesně toto pojetí chápat. Je třeba vzít v úvahu celkem přesvědčivé vysvětlení Brooka Ziporyna, že je to koncept nikoli ontologický, ale spíše

---

<sup>10</sup> ZZ, str. 356

epistemologický: říká se zde, že pokud jde o skutečnou povahu skutečnosti, nemůžeme *vědět* nic víc než to, že prostě je, jak je. Ať je tomu jakkoli, je třeba povšimnout si, k čemu si tímto krokem Guo otevře cestu. Velice důležitou roli zde hraje dvojnáčetnost slova *ran* 然, které v klasické čínštině znamená jak „být tak“, tak také „být správný“. Guo proto může pracovat s tím, že to, co je samo od sebe tak, je také samo od sebe správné. Je to velké přitakání bezprostřednosti skutečnosti ve všech jejích formách. Guo Xiang si však vyhrazuje jednu výjimku: odsuzuje všechny pokusy implantovat do skutečnosti jakoukoli kauzalitu, a to zejména příčinnost účelovou, která pro něj představuje vždy neblahou a pošetilou snahu překročit momentální danost. Toto odmítnutí má morální opodstatnění: pro Guo Xianga není skutečnost nic než jednotlivé věci či lépe momenty (*wu* 物)<sup>11</sup>.

Tam, kde končí jeden moment, může začít jiný. Existence každého momentu je omezena na jasně ohraničenou a zároveň nekonečně mizivou přítomnost, která mu náleží. Pokud na základě svého chtění necháme naši

---

<sup>11</sup> Tento pojem se standardně překládá jako „věc“, u Guo Xiangova pojetí mi přijde vhodnější překládat jako „moment“, protože se zde nehovoří o věci jako nějaké podstatě, která by zůstávala napříč proměnami stále toutéž věcí. Pojmu *wu* je samostatně věnována šestá kapitola, zde je jen třeba upozornit, že po tomto pojmu nespádají v klasické čínštině pouze věci ve smyslu neživých objektů, ale všechny entity, které nějakým způsobem existují a proměňují se.

přítomnost expandovat do budoucnosti, která není ničím jiným než přítomností nějakého jiného momentu, který ještě nenastal, omezujeme tak něco nebo někoho jiného, osobujeme si něco, nač nemáme právo.

Je však možné namítnout, že pokud chceme cítit skutečnost se vším všudy, aniž bychom její „správnost“ posuzovali podle jakýchkoli dílčích a vždy nutně jednostranných kritérií, proč nepřijmout také spontaneitu lidského chtění a účelového jednání? Je takováto výjimka legitimní? Myslím, že napětí vytvořené touto námitkou se jasně obráží v dvojznačnosti já-wo (我), tak jak ji vidíme v samotném Guoově komentáři. Na jednu stranu Guo chápe já jako cosi vnějškového, od čeho je třeba se oprostit. Předmětem popisu je moudrý muž:

**故外不待乎物 內不資乎我 塊然而生 獨化者也。** *“Proto ve vztahu k vnějšku nezávisí na věcech, ve vztahu k vnitřku se nezakládá na já, samotou se rodí a v osamělosti umírá.”<sup>12</sup>*

Současně však hovoří o já jako o něčem přirozeném, co je přímým výrazem spontaneity každé bytosti:

---

<sup>12</sup> ZZ, str. 50

自然生我 我自然生。 *“Spontaneita rodí já, já se rodí samo od sebe.”*<sup>13</sup>

Tato dvojznačnost má blízko k dvojznačnosti, kterou jsem se pokoušel uchopit pomocí distinkce materiálního a prázdného já. Materiální já zakládá postoj jáství, který Guo Xiang podrobuje kritice:

故向者之我 非復今我也。 我與今俱往 豈常守故哉 „Proto dřívější já není opět nynějším já. Já pomíjí společně s přítomným okamžikem, jakpak bych mohl setrvale lpět na dřívějším?“<sup>14</sup>

Materiální já, neměnná psychofysická totalita osoby ve smyslu substance, je iluzí. Vedle toho je zde však ještě jiné já, které zůstává navzdory všem proměnám stejné:

無物而不同 則死生變化 無往而非我。 *“Když není věci, se kterou bych nebyl tožný, pak pokud jde o proměny života a smrti, není, kam bych šel, a popíral přítom své já.”*<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> ZZ, str. 56

<sup>14</sup> ZZ, str.

Každá věc je v každém okamžiku svého bytí plně sama sebou, v každém okamžiku je něčím, nějak se to s ní má, přičemž tato danost či určenost je, právě proto, že je omezena na konkrétní okamžik, v jistém smyslu absolutní a neměnná. Myslím si, že právě tato *podmínka možnosti být něčím* (určitým) je to, co bychom mohli chápat jako formální či prázdné já. Je dost pravděpodobné, že by se Guo Xiang proti této interpretaci ohradil nebo by byl přinejmenším velmi opatrný. Toto pojetí totiž svádí k tomu chápat prázdné já jako nějakou příčinu, která zde vždy již musí být, aby jednotlivé momenty mohly mít svoji určitost. Tím bychom však již postulovali něco, co překračuje danost konkrétního okamžiku. Musíme proto trvat na tom, že tato podmínka nemá takovýto substanciální charakter, a že také v žádném smyslu nepředchází danosti, kterou podmiňuje. Vzhledem ke Guo Xiangovi přeci jen může jít o desinterpretaci, ale pokud jde o *Zhuangzi*, myslím si, že je toto pojetí udržitelné.

V *Zhuangzi* je několik míst, která naznačují existenci nějakého principu, který přesahuje sféru jednotlivých momentů a nějakým způsobem je zakládá. Současně však najdeme i pasáže, které celkem neproblematicky zapadají do Guo Xiangova konceptu. Text je otevřen různým čtením. Cílem

této práce není podat kompletní filosofickou interpretaci *Zhuangzi*. Ambice jsou mnohem skromnější: vyložit konce a začátky prvních dvou kapitol. Na základě těchto výkladů se nicméně pokusím postupně odpovědět na otázku, jak je podle *Zhuangzi* možné, že věci vůbec jsou. Pokládám za vhodné vyjít právě z Guo Xiangova pojetí, které chce důsledně vykořenit jakákoli kauzální vysvětlení, tedy odmítá, že by věci mohly povstávat jak z jakýchkoli příčin, tak teleologicky směřovat k nějakým účelům, ať už by jim tyto účely byly vnější nebo vnitřní. Aby tuto teorii podepřel, provádí celou řadu odvážných kroků, které občas hraničí s účelovou desinterpretací komentovaného textu. Asi nejvýznamnější krokem je setření či přinejmenším oslabení fundamentálního rozdílu mezi sférou nebeskou a sférou lidskou:

**天者 自然也。人者 亦自然也。故天人為一矣。** „*Nebe, to je něco, co je samo od sebe. Člověk, to je rovněž něco, co je samo od sebe. Proto jsou nebe a člověk jedno.*“<sup>16</sup>

Tato interpretace podle našeho názoru dalece překračuje intence původního *Zhuangzi*ova textu. Víme například, že přinejmenším velkou část druhé kapitoly je možné číst jako ilustraci podstatného rozdílu mezi nebeskými a lidskými píšťalami. Ovšem nebeský princip jako něco, co přesahuje pod-

---

<sup>16</sup> ZZ, str.

míněnost sféry lidského jednání, se do Guo Xiangova konceptu nehodí. Bude trvat na tom, že skutečnost není nic než mnohost momentů, které tvoří jednotu v tom smyslu, že jsou všechny „samy sebou“. Myslím si, že pro Zhuangzia je radikální odlišnost lidského a nebeského velice podstatná a nelze ji překonat žádným dialektickým pohybem už proto, že je asymetrická – lidské není žádnou alternativou k nebeskému, ale pouze jedním z jeho projevů.

S tím souvisí i to, že Guo Xiang nedostatečně zohledňuje další rozměr Zhuangova myšlení, totiž snahu o nápravu věcí a s ní spjatou kritiku poměrů. Pro Guo Xianga je skutečnost v každém ze svých momentů vždy naopak vždy takovou, jakou být má, a je pošetilé chtít cokoli měnit. To mu následně umožňuje legitimizovat i uměle vytvořené a udržované instituce morálky a politické moci, které jsou rovněž součástí skutečnosti. Přijetí skutečnosti v její totální danosti a odmítnutí jakékoli teleologicky založeného vztahu ke světu vede k určité formě determinismu<sup>17</sup>:

**命非所制 故無所用其心也。** *“Úděl není to, co mohu ovládat, a proto v mých záměrech není žádného užitku.”*<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Jakkoli v některých pasážích hovoří Guo Xiang jako striktní determinista, Brook Ziporyn podává ve své knize přesvědčivý výklad, ve kterém ukazuje, že rozhodně nejde o determinismus slepý.

<sup>18</sup> ZZ, str. 597

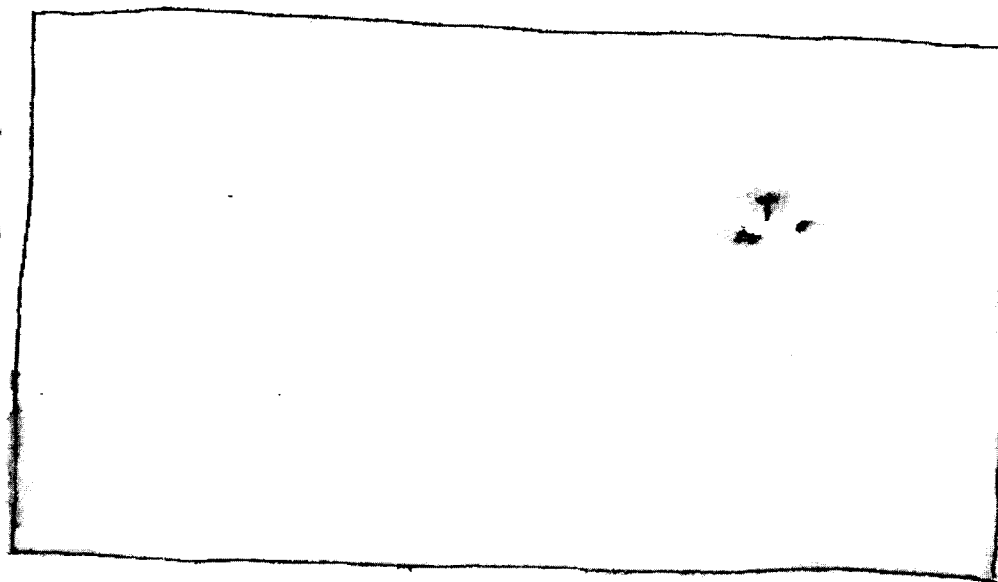


V dalších interpretacích se budu snažit zdůraznit, že Zhuangzi často žádá po člověku, aby se změnil, aby přetransformoval svůj lpějící postoj ke světu. Kdyby vše bylo nutné a nemohlo by to být jinak, byly by veškeré výzvy k takovéto transformaci bezpředmětné. Mnoho ze Zhuangových parabol můžeme číst nikoli jako čistě deskriptivní popisy skutečnosti, ale spíše jako preskriptivní a praktické návody na to, jak to dělat jinak a lépe: známým příkladem je historka o bourání býčka. V tomto smyslu tedy nemůžeme Zhuanga hodnotit jako deterministu a lze paradoxně říci, že v tomto ohledu lze hovořit o důvěře v učení nápodobou (*xue* 學), což je proces, který má výsadní místo v ideálu konfuciánské sebekultivace, zatímco Guo Xiang je právě v tomto ohledu naopak mnohem radikálnější a „taoističtější“ než Zhuangzi. Proto také můžeme říci, že na určité úrovni životní praxe Zhuangzi na rozdíl od Guo Xianga přiznává rozvažování a volbě, založených na účelovém myšlení, jistou legitimitu či dokonce nezastupitelnou funkci. Tento motiv se jasně ukáže při další analýze ztracení a zapominání já. V ideálním případě by snad bylo možné vyvázat ze síti materiálního já a jeho konceptů skutečně tak, že na ně v jednom okamžiku prostě zapomeneme, přestaneme tento postoj vykonávat stejně mimoděčně, jako když najednou spadne list ze stromu. Otázka je, zda lze tohoto

stavu docílit tak, že důsledně vyloučíme moment jakékoli záměrné volby či vědomé reflexe. Jak lze prakticky provést, aby se z člověka, který v jednom okamžiku ještě zcela vězí v konceptuálním myšlení, stal z ničeho nic mudrc? Proč pak nejsou mudrci všichni nebo proč není mudrcem nikdo? V přístupu k této otázce se také ukazuje rozdílný myslitelský naturel obou autorů, který do značné míry snad dokládá i pozvolnou proměnu klasického čínského filosofického diskursu: Guo Xiang je zdatný teoretik, tvůrce komplexního myšlenkového systému, v němž je tušit snaha o jasnost a koherenci výkladu jako celku. Naproti tomu Zhuangovy motivace jsou často mnohem pragmatictější a výklad není tak systematický. Tomu odpovídá i formální podoba textu. Zatímco Guo používá již značně diferencovaný pojmový aparát z počátku období roztržitosti, je Zhuangzi stále „pouhým“ vypravěčem historek s mnohem méně technickým, ale literárně o to bohatším slovníkem.

Tyto úvahy mohou osvětlit, proč Guo nechává stranou otázku, co konkrétně může člověk na základě vědomého rozhodnutí udělat pro to, aby přestal sobě i ostatním škodit postojem jáství nebo aby se mohl stát svrchovaně moudrým mužem. Tato interpretace se bude snažit odpovědět na otázku, zda je v motivu ztrácení já, jak se objevuje v Zhuangzi, obsažen nějaký intencionální volní moment, případně v jakém vztahu je k momentu ne-volnímu či spíše mimo-volnímu. Tato otázka úzce souvisí

s problematikou pojetí věci či věci/momentu (*wu* 物) a toho, co „nevěcuje“, resp. není věčné povahy (*bu wu* 不物), což budu chápat synonymně s pojmem prázdnoty. Je možné myslet tuto prázdnotu neboli ne-věcnost jako podmínku existence věcí v jejich svébytnosti? Pokud ano, musíme prázdnotu nutně chápat jako něco transcendentního a na věcech bytostně nezávislého, nebo takový krok není nutný? Následující kapitoly by měly postupně připravit půdu pro odpovědi na tyto otázky.



### 3

## Malé a velké věci

Na začátku první kapitoly jsou vedle sebe postaveny dva druhy věci, totiž velké a malé. Ve skutečnosti však vlastně nejde o věci, ale o zvířata. Potíž je v tom, že náš pojem „věc“ není identický s čínským pojmem *wu* 物, který bývá zpravidla jako „věc“ překládán. Náš koncept věci je podstatnou měrou založen na aristotelském pojetí věci jako jednotlivé podstaty, která je pochopena jako přistoupení ideální formy (idea či definice koule, která bude všem jednotlivým koulím bez ohledu na jejich konkrétní realizace) k materiální látce (konkrétní materiál, ze kterého je ta která koule vyrobena), které si lze představit jako vykrajování různých tvarů z těsta pomocí různých formiček. Věc dokonale uchopíme, pokud udáme její souřadnice v poli určeném oběma principy. Tradiční čínské pojetí vychází z principiálně jiného náhledu. O věcech se hovoří jako o „desetitisících věcí“ (*wan wu*), které tvoří celek veškerenstva. Věcmi jsou nejen hmotné neživé entity, ale rovněž zvířata (v moderní čínštině doslova „věci, které se hýbou“) nebo přírodní jevy (třeba vítr). *Wu* nejsou ani tak hotové podstaty,

jako spíše dynamické procesy, aktivní projevy dění celku světa, tedy celku „desetitisíce věcí“. Z toho plyne, že věc je určitou věcí právě díky tomu, že se bezprostředně účastní určitých vztahů k věcem jiným, nikoli svojí účastí na abstraktních principech látky a formy. Věc jako projev určitého momentu dění světa není nikdy sama za sebe, ale vždy hovoří ústy věcí ostatních. Jak vzápětí uvidíme, vyprávění cikády o jejím způsobu bytí není jen vyprávěním o cikádě, ale nutně i vyprávěním o jilmu a santálu. Věc má svoji nezávislost vždy jen skrze závislost na jiných věcech. Vzhledem k této hluboké konceptuální odlišnosti je snad jasné, jak obtížné je nalézt adekvátní ekvivalent pro čínské *wu*. Pro nedostatek vhodného ekvivalentu budu i nadále pracovat s pojmem „věc“. Ke zvážení nabízím variantu „jsoucno“, která se mi jeví celkem vyhovující, až na to, že se může zdát tento pojem příliš technický, čemuž bych se rád vyhnul.

V této interpretaci postavím do popředí dva ohledy. Za prvé se pokusím vyložit velké a malé věci jako dva obecné módy vztahování se ke světu, dva odlišné způsoby, jak existovat. Myslím, že text takovýto přístup umožňuje či k němu přímo vybízí. Jednak explicitně propojuje velké a malé věci s velkým a malým poznáním <sup>19</sup>(*da zhi* 大知, *xiao zhi* 小知), přičemž poznání

---

<sup>19</sup> Tento pojem se nejčastěji překládá právě jako poznání, tento překlad ovšem plně nevyčerpává paletu významů, ve kterých se v Zhuangzi *zhi* 知 objevuje, a občas může být

se vždy zakládá na nějakém obecnějším postoji. Druhým argumentem je sám způsob, jakým autor velké a malé popisuje: nechá je, aby se samy charakterizovaly svou promluvou, jejímž hlavním motivem je jejich vědomý vztah ke svému prostředí. Za druhé se zaměřím na povahu jejich vzájemného vztahu, a to ve dvou rovinách: nejdříve si položím otázku, zda a jak se malé vztahuje k velkému a naopak, poté od textu zaujmu společně s komentátory určitý odstup a budu se snažit najít odpověď na otázku, proč vlastně autor vedle sebe velké a malé staví – zda nás chce přivést k tomu, abychom obě tyto zkušenosti chápali jako symetrické a obě stejně plnohodnotné, nebo zda je velké oním dokonalým a oproštěným, zatímco malé poznání je tím, od čeho je třeba se pro jeho omezenost oprostít.

---

dokonce zavádějící. Pojem poznání, tak jak ho známe ze západní myšlenkové tradice, si totiž často spojujeme s určitým požadavkem na nezaujatý popis, který proniká k objektivně existující podstatě věci. Tato podstata přitom zůstává našim poznávacím aktem nezasázena, stejně jako jím zůstává nedotknuta svébytnost toho, kdo poznává. Přitom ale nikdy nevzniká pochybnost, kdo je poznávající a co je poznávané, kdo je aktivní a co zůstává pasivní, role zůstávají jasně rozděleny. Později se pokusím ukázat, že takové pojetí poznání v Zhuangzi nenacházíme, a že je adekvátnější vnímat poznání spíše jako vzájemné působení účastníků poznávajícího aktu (kde poznávající je současně i poznávaným a naopak), které vede k jejich vnitřní transformaci. Z tohoto pohledu se v mnoha pasážích lépe osvědčují méně intelektualistické významy jako „být si vědom (něčeho)“, „mít zkušenost (s něčím)“ nebo „pocítovat“.

### 3.1. Interpretace úvodní části první kapitoly *Zhuangzi*

Následuje překlad a komentář originálního textu. Při překladu jsem stavěl přesnost nad eleganci. V komentáři si všímám zejména míst, které mohou být nějak relevantní pro následnou interpretaci. V příslušném vydání jde o strany 1 – 9.

北冥有魚 其名為鯤。 *V severním moři/temnotě existuje ryba, jmenuje se Kun.*

Komentátoři čtou shodně 冥 (ming2) jako výpůjčku za znak 溟 (ming2). Toto použití dává textu jistou dvojznačnost, neboť původní význam znaku 冥 je „temný, nejasný, vzdálený“. Tento význam přirozeně rozvíjí představu hloubky a nedozírnosti, kterou moře asociuje. Pokud jde o jméno ryby, objevuje se mezi interprety dvojitý názor. Jedni (např. Cui Zhuan 崔譔) vykládají znak 鯤 (kun1) jako 鯨 (jing2) „velryba“, druzí (Wang Xiaoyu 王孝魚, 1983) zastávají sofistikovanější vysvětlení, a čtou 鯤 jako dosud nenarozenou rybu, jako rybí jikru. Má jít o paradoxní metaforu, kde ryba svojí podstatou velká (jak se dočteme dále) je ještě menší než malá, je pouhou jikrou. Podle tohoto výkladu zde Zhuangzi předjímá vlastní téma druhé kapitoly, které spočívá v „zestejňování“ věci – velké

může být i malým a malé i velkým. Pokud ale uznáme druhý výklad z jazykového hlediska za přijatelný, nemusíme vztah jikra – velká ryba vykládat nutně jako paradox. Spíše bych se klonil k tvrzení, že zde autor chce zdůraznit určitý vývoj, zrání či transformaci, kterou musí ryba projít. Více se tomu budu věnovat ve filosofické části interpretace.

**鯤之大 不知其幾千里也。** *Ryba Kun je tak veliká, že se neví, kolik tisíc li měří.*

Podmět závislé konstrukce není jednoznačný, což jsem se pokusil vyjádřit poněkud nemotorným obratem „se neví“. Snad všichni interpreti čtou jako „nikdo neví, kolik měří“, nic nám ale nebrání chápat zde jako podmět samotnou rybu ve významu, že ani ona sama neví, kolik měří. Později se snad ukáže, že tato možnost má svůj význam a neměla by být přehlédnuta. Možná právě proto, že ostatní nejsou tuto rybu schopni rozlišeně uchopit jako předmět, ani ona sama sobě nemůže být dána takto předmětně. Z podobných úvah nicméně plyne, že se obě čtení nevylučují, ale naopak spíše doplňují.

**化而為鳥 其名為鵬。鵬之背 不知其幾千里也。**

*Změní se, a tím se stane ptákem, který se jmenuje Peng. Pokud jde o jeho záda/odvrácenou a skrytou stranu, neví se, kolik tisíc li měří.*

Chtěl bych zde upozornit na určitý paralelní posun mezi **有(魚)** – sloveso you3 a **為(鳥)**

– sloveso wei2. Obě tato slovesa mají mimo jiné slovníkový význam „být“. Zatímco však



**有** implikuje představu čistého a k ničemu nevztaženého bytí, **為** už s sebou nese jistou vztahovost, zvěcnění a určenost. Tento posun lze také vyjádřit jako rozdíl mezi prostým, neurčeným bytím a „bytím něčím“. Pochopitelně lze namítnout, že použití uvedených slov na dotyčných pozicích je vynuceno gramaticky – je-li podmětem určení místa, nelze než použít odpovídající sloveso. To nás může vést k další otázce, zda ono čisté neurčené bytí není právě vázáno na fixní prodlévání na určitém místě, zatímco „bytí něčím“ je spojeno – jak uvidíme dále – s opuštěním tohoto místa a s pohybem na místo jiné. Tento náhled je podpořen i touto pasáží, kde je změna či transformace (**化** hua4) spojena právě s „bytím něčím“ (**為** wei2). Za pozornost stojí použití slova **背** bei4, kde se nám pochopitelně nabízí jako první význam „záda“, byla by ale škoda nechat bez povšimnutí i další význam tohoto slova, totiž „odvrácená strana“. Buď tedy můžeme číst jednoduše tak, že záda zde prostě stojí za ptáka jako takového, nebo v souladu s druhým významem tak, že nejsme schopni změřit odvrácenou stranu ptáka, tedy tu, kterou je přivrácen k nebesům a která je nám skryta. To by však implikovalo, že druhou stranu, kterou je pták obrácen k nám, změřit můžeme. Ve srovnání s rybou, která je zcela ponořena ve své temnotě, je nám již tedy mnohem zjevnější.

**怒而飛 其翼若垂天之雲。** *Když se rozmáchne /křídly/ a vzlétne, jeho křídla se podobají mrakům, které visí z oblohy.*

Překlad slova 怒 nu4 není bez problému. Někteří překladatelé (Kuang-Ming Wu) překládají ve významu „zuřit, rozčítit se“ („rage up“). S tímto významem se můžeme setkat například i na začátku druhé kapitoly, kde se praví: „是唯無作 作則萬竅怒 “ („Zůstává při tom, pokud není úsilí. Jakmile se vyskytne úsilí, desetitisíce dutin propukají v zuřivý řev“<sup>20</sup>). V našem případě však 怒 není reakcí na vnější podnět, naopak je patrné, že zde jde o činnost, která nemá svoji příčinu ani podnět nikde mimo sebe. Ačkoli se Guo Xiang této možnosti nechopí, podle mě jde o dobrou příležitost ilustrovat a podepřít koncept 自然 *ziran*, tedy ryzi autonomie při zakládání a následného utváření vlastního bytí. Dále si lze všimnout přirovnání křídel k mrakům, které podporuje výše zmíněné čtení 背 jako toho, co je nezjevné, a co tedy zakládá určitou zjevnost. Zatímco ryba je ve svém moři (temnotě) zcela skryta před pohledy ostatních a o jejích rozměrech nemůžeme říci než to, že je neznáme, ptáka Penga již můžeme k něčemu přirovnat – zdá se tedy stále obrovský, ale už nikoli zcela cizí. Je stále jakoby z jiného světa, ale už je zjevný a uchopitelný v intencích světa našeho. Toto postupné vycházení ve zjevnost je korelativně zdůrazněno použitím slovesa 飛, které asociuje jak určitou změnu, tedy radikální opuštění místa proměny, tak i široký obzor, možnost pohledu z ptačí perspektivy, kde se sice věcem vzdalují, ale současně získávám možnost vidět je jako na dlani.

---

<sup>20</sup> ZZ, str. 45

是鳥也 海運則將徒於南冥。南冥者 天池也。 *Je to takový pták, že když se moře pohne, chystá se odebrat do Jižní temnoty. Jižní temnota je Nebeský rybník.*

Interpretace přesného významu znaku 將 *jiang2* je k diskusi. Můžeme číst jako prostý indikátor budoucí události, nebo můžeme naopak akcentovat subjektivní modalitu vztahující se k určitému jednání, totiž význam „mít v úmyslu“. Tento rozdíl je významný pro odpověď na otázku, která před námi vyvstane později, totiž nakolik je pták vědomě jednající bytostí, která volí z možností, které se jí nabízejí, a nakolik se pouze nechává unášet podněty z okolí. Otázka, která s tím souvisí, je vztah ptáka a moře. Z textu vidíme, že Pengovo vzletnutí je vázáno na pohyb moře. Lze se ptát, zda je (1) tento pohyb moře prostě příčinou a Pengovo vzletnutí jeho nutným, takřka mechanickým důsledkem, nebo je (2) spíše podmínkou pro provedení úmyslu vzletnout. Takto postavené alternativy však mohou zakrýt možnost třetí, která se mi zdá mnohem adekvátnější, totiž představu určité rezonance, kdy pták prostě odpovídá na pohyb moře svým úmyslem vzletnout, tedy záměr se rodí *právě v okamžiku* podnětu. Toto „zároveň“ pak vylučuje jak čistě kauzální pojetí (1), kdy je nejdříve příčina a *pak* důsledek, stejně jako pojetí podmíněčně, kdy je nejdřív máme úmysl a teprve potom vnímáme okolnosti jako podmínky k jeho provedení. Toto čtení směřuje k úvaze nad vztahem bytosti k jejímu prostředí, který je v tomto případě velmi těsný. Jak říká Guo Xiang, velké věci se rodí na velkých místech a velká místa rodí velké věci. <sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Celý komentář k tomuto pasu:

非冥海不足以運其身 非九萬里不足以負其翼。此豈好奇哉 直以大物必自生於大處 大處必自生此大物。

Za pozornost dále stojí Jižní temnota jako určení, kam pták směřuje. Pokud ji Zhuangzi vykládá jako Nebeský rybník, můžeme v tom opět spatřovat paradox. Nebe je totiž (a to i u Zhuanga) často spojováno s jasností a průzračností, proč tedy vykládat temnotu jako nebe? Lze si to vykládat tak, že aby mohla vůbec existovat nějaká průzračně jasná nebeská perspektiva, která potenciálně transcenduje všechny perspektivy subjektivní, musí být sama zakořeněna v něčem, co je nezjevné a temné? S tím souvisí úvaha nad tím, zda je pohyb ptáka lineární nebo cyklický. Pro linearitu by hovořilo, že jde o pouť ze severu na jih a už ne zpět, stejně jako to, že jde o přechod od nezjevnosti ke zjevnosti, resp. od temnoty k nebesům. Pro cykličnost naopak to, že pouť končí i začíná v temnotě/nezjevnosti. Vzhledem k překlenutí této dvojznačnosti by snad bylo lepší chápat pohyb spirálovitě – jako pouť od nezjevné nezjevnosti ke zjevné nezjevnosti a nezjevné zjevnosti.

齊諧者志怪者也。諧之言曰鵬之徒於南冥也水擊三千里搏扶搖而上者九萬里去以

六月息者也。 Qi Xie je kniha, ve které jsou zaznamenány podivuhodné a nezvyklé věci. Práví se v ní: když se Peng pohybuje k Jižní temnotě, vyšplouchne vodu do výšky 3 000 li, točí se do spirály, vytočí vír, vystoupá do výšky 90 000 li a odejde pomocí šestiměsíčního dechu.

---

Pouze temné moře stačí k tomu, aby pohnulo jeho tělem, pouze devatesát tisíc li /tloušťky vzduchu/ unese jeho křídla. Jak by na tom mohlo být něco divného? Vskutku: velké věci se nutně samy od sebe rodí na velkých místech, velká místa nutně sama od sebe rodí velké věci. (str. 4)

Interpreti nejsou jednotní ve výkladu 齊諧 Qi Xie. Někteří mají za to, že jde o bájnou knihu starověkého státu Qi, jiní v tom, že jde o jméno člověka, který zaznamenával podivuhodné příběhy. Historická autenticita je pochybná, to ale není u Zhuangzi příliš podstatné. Překlad trojice znaků 搏扶搖 je trochu problematický. Můžeme překládat buď jako „točit se ve víru“, nebo jako „vytočit, zformovat vír“. Toto dilema odkazuje k již zmíněnému pojetí vzájemné rezonance. Pták vír formuje, ale jakoby již zevnitř, až poté, co do něj vstoupil – nelze tedy říci, že by byl čistě jeho výtvorem, stejně jako nelze říci, že by se pták nechal vírem jen pasivně unášet. Dále se různí interpretace slova 息 xi1, které může mít význam „dech“ a pak čteme ve smyslu, že dokáže letět šest měsíců na jeden nádech. Jinou možností je chápat znak ve významu „zastavit“ (jak to činí Guo Xiang), pak by text říkal, že poletí šest měsíců, než se dostane k cíli.

野馬也 塵埃也 生物之以息相吹也。 *I Vidi/ divoké koně, /jakoby byly/ prachem, živé bytosti, které do sebe vzájemně foukají svým dechem.*

Tato pasáž patří k nejobtížnějším místům v Zhuangzi. Toto už zřejmě nepatří do citace z Qi Xie. Především zde ale není jasné, z čí perspektivy je promluva vedena. Je také poněkud překvapující, že je tato otázka tradičními komentátory opomíjena. Buď se perspekti-

va ve srovnání s předchozími větami nemění a je to pták Peng, kdo je zvnějšku popisován a přirovnáván k divokým koním a prachu, nebo se mění a je to naopak Peng, kdo hovoří o tom, co vidí při pohledu dolů. Pokud bychom vzali první možnost, přirovnání ptáka Penga k divokým koním, poletujícímu prachu a živým bytostem, které se vzájemně uvádějí do pohybu svým dýcháním, by se dal chápat jako určité zdůraznění jeho nespoutanosti, spontaneity a samovolnosti (v intencích názvu celé kapitoly), kde se pták vznáší po větru stejně lehce jako divocí koně a prach.<sup>22</sup> Pokud jde o samotné divoké koně, většina interpretů tento obraz vykládá jako „vzduch mezi nebí a zemí“. Nepřesvědčivost tohoto čtení spočívá zejména v tom, že hlavní vlastností tohoto ptáka je jeho nezměrná velikost – přirovnávat ho tak ke prachu je trochu zvláštní, jakkoli i lze argumentovat Zhuangovým smyslem pro ironii. Druhé čtení mi ale připadá mnohem smysluplnější a zajímavější. Ruku v ruce s tím, jak se pták/ryba stává zjevným pro ostatní, stávají se i ostatní zjevní pro něj. Ovšem stejně jako pták se nikdy nestane zcela nahlédnutelným a uchopitelným, nebudou ani jemu ostatní dáni v jasném a rozlišeném nahlédnutí, což se ukazuje i v následující pasáži. Tato nejasnost je implikována už zde, když se vedle sebe ocitají koně a prach, tedy je velké a malé vnímáno nerozlišeně. Zde jde ale spíše o dohad a mohli bychom úspěšně tvrdit i opak, totiž že je schopen jasného náhledu, neboť je schopen vnímat věci různých velikostí. Později však předložím další důvody pro toto tvrzení.

---

<sup>22</sup> Guo Xiangův komentář: 蓋 鵬之純任自然 亦猶野馬塵埃之累動而升無成心也。 Asi přirovnává to, jak se pták Peng čistě oddává spontaneitě, k tomu, jako když se divocí koně a prach zdvihají ve společném pohybu. (str. 5)

天之蒼蒼 其正色邪 其遠而無所至機邪 *Je modrá barva nebe jeho skutečnou barvou? Je skutečně tak daleko, že není ničeho, co by mohlo dosáhnout jeho okrajů?*

Otázka je do značné míry paralelní s otázkou v předchozí pasáži. Zde se klade zcela explicitní otázka po povaze vztahu mezi jevem a skutečností. Lze uvažovat skutečnost mimo to, co se nám bezprostředně dává? Je skutečnost, že Peng tuto otázku klade, dokladem určité dokonalosti jeho poznání, které už dospělo k nahlédnutí svých mezí (nezapomínejme, že pro Zhuanga je nejdokonalejší takové poznání, které si je vědomo toho, co neví) nebo spíše neschopnosti zorientovat se ve světě, který jej bezprostředně obklopuje? Prozatím lze ale s jistotou říci, že je mu vlastní distance, bez které by nebyl schopen tuto otázku položit. A to distance ve dvojitým smyslu: jednak distance k věcem, o jejichž jevové stránce pochybuje, jednak distance k sobě samému a ke svým poznávacím schopnostem. Je ale důležité podotknout, že čtení, které zde předkládám, není mezi tradičními komentátory rozšířeno a to zejména díky navazující větě. Guo Xiang i Cheng Xuanying ztotožňují Penga s nebem a jako autora promluvy chápou ty ostatní, kteří stojí na zemi – lidé se tážou: je nebe skutečně modré a tak veliké (stejně jako pták Peng)? Přitom se zjevně vychází z přirovnání Penga k mrakům visícím z oblohy. Na toto lze namítnout, že pták Peng nemůže být identický s nebesy, když k nim teprve směřuje. Mnohem spíše se zde uplatňuje paralelismus této a předchozí pasáže: pták Peng nemá jistotu ani co do věcí, které jsou pod ním, ani co do nebes, které jsou nad ním. To potvrzuje i následující pasáž.

其視下也 亦若是則已矣。 *Když se dívá dolů, je to také pouze jako toto.*

Guo Xiang vykládá ve výše uvedeném smyslu: „Stejně jako se Peng nahlíží ze své nebeské perspektivy zemi, tak nahlíží člověk ze své pozemské perspektivy nebesa.“ Tak jako my si nejsme jisti barvou nebe, nemá ani Peng rozlišené poznání ohledně toho, co je pod ním. Osobně se kloním k výkladu, že pták Peng je tak velký, že je ode všeho natolik vnějšího oddělen značnou distancí, a v důsledku toho má pochybnosti jak o barvě nebe, které je nad ním, tak i o skutečné povaze věcí, které jsou pod ním. Není ani bytostí nebeskou, protože k nebeskému jezeru dosud nedospěl, ale není ani bytostí pozemskou, protože jeho živlem je vzduch.

且夫水之積也不厚 則其負大舟也無力。覆杯水於 堂之上 則芥為之舟 置杯焉則膠  
水淺而舟大也。風之積也不厚 則其負大翼也無力。

*Oušem vždyť voda, nemá-li dostatečnou tloušťku, nebude mít sílu unést velkou loď. Když nalejete šálek vody do jamky, hořčičné semínko bude zde lodí. Když do jamky položíte šálek, tak se přilepí ke dnu, neboť voda je mělká a loď velká. Když vítr nebude mít dostatečnou tloušťku, také nebude mít sílu unést velká křídla.*

Spojka 且夫 *qie fu* dále rozvíjí argumentaci, současně však zdůrazňuje, že navazuje a rozvíjí to, co bylo řečeno a přináší pohled z jiné perspektivy. Význam těchto vět v sobě snad neskrývá žádnou záludnost; chce se zde říci, že věc může plnit svůj účel, resp. řečeno



zhuangovsky, může naplnit svou přirozenost a být s ní v souladu pouze tehdy, je-li v prostředí, které její přirozenosti odpovídá. Přirozenost věci tedy není pouze něco, co by do ní bylo vloženo a neproměnně subsistovalo nezávisle na vnějších okolnostech, ale přirozenost spočívá zejména ve vztahu k těmto vnějším okolnostem a tyto okolnosti zahrnuje. O divokém koni, který je chován na maso, už nelze říci, že je to kůň.

**故九萬里 則風斯在下矣 而後乃今培風 背負青天而莫之夭闕者 而後乃今將圖南**

*A proto /vystoupá/ 90 000 li a potom je vítr pod ním. Teprve potom si sedlá vítr; zády se opírá o azurové nebe, nic ho neblokuje a teprve potom zamíří na jih.*

I zde se mezi interprety vedou spory spíše o přesný význam jednotlivých znaků, ale ve smyslu je celkem shoda. Aby se pták mohl rozletět, musí vystoupat vysoko, aby mohl využít při svém letu síly větru, musí se dostat nad něj. Ve čtení, o které zde usiluji, to ale také znamená: aby mohl naplnit svoji přirozenost a svobodně letět, musí si ještě zvětšit svou distanci a oproštěnost od věcí, protože ty by mu mohly v jeho letu bránit. Atypický čtyřslabičný spojovací výraz **而後乃今** *er hou nai jin* je silná podmínka, která zdůrazňuje závislost ptáka na jeho prostředí.

**蜩與學鳩笑之曰 我決起而飛 搶榆枋。Cikáda a holoubátka se tomu smějí řka:**

*My se zničehonic zvedneme a letíme, létáme sem a tam od jilmu k santálu.*

Zde končí pasáž popisující velké bytosti a na scénu jsou uvedeny bytosti malé. Všimněme si nejprve rozdílných způsobů popisu. Zatímco pták Peng ani ryba Kun nebyli nikdy explicitně autory promluvy, natož aby hovořili s jasným vědomím toho, kým jsou, cikáda a holoubátko hovoří jasně samy za sebe. Oproti temnotě a vzdálenosti, v jakých se pohybují velký pták a velká ryba, se zde vše zdá být zcela jasné, což mimo jiné zakládá možnost výsměchu (笑 *xiao*) tomu, kdo je jiný. Zajímavé je zde použití zájmena první osoby 我 (*wo*), které může mít dle kontextu význam singuláru i plurálu, zde je překlad „my“ vhodnější nejen vzhledem k tomu, že mluvčí jsou dva, ale i z důvodu hlubšího, kterým je modalita jejich subjektivity. Vnímání sebe sama nikoli v modu „já“, ale v modu „my“ vyjadřuje plné ztotožnění s mým světem, přesvědčení o přiměřenosti a „normálnosti“ mého počínání. Z této promluvy nemůžeme necítit jasné sdělení: my to děláme takhle a tak je to normální, kdo to dělá jinak, ten nám je pro smích. Tvrdil jsem, že na rozdíl od ptáka Penga zde cítíme jisté sebe-vědomí, schopnost popsat sám za sebe svoji situaci. Zajímavé ovšem je, že toto sebevědomé sebe-vědomí se nezakládá na prožitku vlastní individuality a jedinečnosti, spíše naopak: je vymezením proti jakékoli jedinečnosti, která je našemu světu cizí, je příklonem k neproblematičnosti většinového povědomí. Jinými slovy, toto sebe-vědomí se zakládá na vymezení vůči tomu, co se jeví cizí. Dále si lze povšimnout jasného ohraničení a uzavřenosti světa malých bytostí, začíná u jilmu a končí u santálu, zcela v protikladu k do nezměrné dáli zaměřené jednosměrné lince cesty ptáka Penga.

時則不至而控於地而已 奚以之九萬里而南為 *Občas ale nedosáhneme /svého cíle/ a zkrátka spadneme na zem. Proč letět na jih po /velkém/ způsobu 90 000 li?*

Zatímco ptáka dělí při jeho letu od země devatesáttisíc li tlustý vítr, tito mají zemi neustále v dosahu a mohou ji dle libosti kdykoli dosáhnout. Částice 而已 *eryi* zdůrazňuje tuto spontaneitu, ale zároveň také omezenost jejich možností. Protože cíl jejich pohybu je neustále měnlivý, není jim jasné, proč by se měl někdo na nějaký cíl vázat a jít v zájmu jeho dosažení tak daleko. Použití 奚以 *xiyi* zde dává tušit spíše řečnickou otázku. Přesto je hodné pozornosti, že v kontextu malých bytostí objevuje otázka po důvodu. Její založení lze tušit z toho, že malé bytosti žijí ve svém malém světě, kde vše dává smysl, vše je jasné.

### 3.2. Zabydlenost a transformace

Řekl jsem, že malé a velké budu popisovat jako dvě různé zkušenosti pobývání ve světě. Jako nejvýraznější vlastnost velkého se ukázala vnitřní transformace (化 *hua*), kterou jsem navrhl vnímat jako proces „vycházení ve zjevnost“ nebo „otevírání se věcem“. V této souvislosti by mohlo být inspirativní volněji se zamyslet nad symbolikou ptáka a ryby. Ryba je bytost, která se oddává čisté nerozlišenosti, nevidí a není viděna. Na jednu

stranu je tak jakoby cele uzavřená sama v sobě, na druhou stranu však o to přirozeněji a bezprostředněji splývá se svým prostředím – vodou. Pták tuto bezprostřednost prolamuje – vystupuje z vody. Tím vychází ve zjevnost a současně tím činí jiné zjevné pro sebe. Můžeme tedy říci, že jevení jako takové (které v našem pojetí vždy znamená současně „vidět“ a „být viděn“) je podmíněno určitou distancí. Obecně platí, že každá distance je vždy založena v prázdnotě. Aby mohly být dvě věci v nějaké distanci, musí být mezi nimi prázdno, které ale vždy předpokládá určitou negativitu a diskontinuitu. Každá distance tak také s sebou nese možnost určitého odcizení. V případě ptáka Penga se můžeme domnívat, že toto odcizení, jemuž nebezpečí je pták neustále vystaven, jako by bylo nutnou daní za svobodnou nespoutanost, které se může oddat. Pták Peng je ve svém svobodném letu osamělý. Má sice dokonalý rozhled, ale schází mu blízkost. Stejně tak je to s jistou neukotveností či nezabydleností, která je důsledkem proměn, do kterých vstupuje. Průvodním znakem této nezabydlenosti je absence sebe-vědomí. Pták Peng neví o tom (nebo o tom alespoň nemluví), že je ptákem Pengem ve světě ptáka Penga. V kontrastu k tomu stojí zabydlenost malých bytostí, která je úzce spjata s jasným vědomím toho, kde končí „náš“ svět a kde začíná svět cizí, který je nám nesrozumitelný. Zatímco pro Penga je bezbřehá neomezenost jeho světa počátkem nejistoty a vykořeněnosti, které vrhají stín na jeho svobodnou oproštěnost, je jasná

ohraničenost světa malých podmínkou jejich svobodné bezstarostnosti. Malý svět je dokonale smysluplný právě díky své omezenosti.

Za pozornost také stojí odlišná časovost obou těchto postojů. Bytí ptáka je dějinné, je napjaté v čase (viz třeba použití výrazně časově podmiňovacího spojení 而後乃今). To bytostně souvisí s tím, že prochází transformacemi a směřuje odněkud někam. Cikáda je naproti tomu cele zaklíněna v přítomnosti, kterou však nemůžeme chápat jako vyhrocení časovosti, ale spíše jako její absenci. Cikáda nežije v předstihu před sebou, neví, co se stane v příštím okamžiku, stejně jako nemá paměť, protože v jejím relativně neměnném světě není potřebná ani možná. V této souvislosti je zajímavé si povšimnout skutečnosti, že sebe-vědomí zde přísluší právě tomuto ahistorickému způsobu bytí. Tuto vlastnost bychom však očekávali spíše u ptáka Penga, pokud si uvědomíme, že sebe-vědomí chápané reflexivně, tedy jako schopnost nahlédnout sebe samého předmětně, vyžaduje určitou distanci, která musí mít nutně svůj základ v dějinnosti.

Tím však docházíme k důležitému náhledu, že zde jde o sebe-vědomí, které nemá nutně reflektovanou povahu. Zatímco pod pojmem autentické sebe-reflexe si v západním myšlení máme tendenci představovat akt, který může zjevovat něco zásadního, v tomto případě jde o sebe-vědomí, které spíše zakrývá. Sebe-vědomí malých se totiž nezakládá na ni-

čem jiném, než na jejich mimoděčné snaze prostřednictvím výsměchu všemu, co překračuje jejich svět, zakrýt fakt, že dokonalá smysluplnost jejich světa by nebyla možná právě bez toho, vůči čemu se vymezují, a co jim připadá nesmyslné. Řečeno jinak, malé se tak snaží zakrýt skutečnost, že možnost být malý (i se svoji neotřesitelnou zabydleností) závisí ve své podstatě na tom, že velké je velké. Je tomu ovšem i opačně. Pták Peng by nemohl vycházet ve zjevnost (což je, jak bylo řečeno, podstatou jeho proměny), pokud by nebylo nikoho, komu by se zjevoval. Tato oboustranná závislost je základním určení malého a velkého jako obecných zkušeností bytí ve světě.

### 3.3. Povaha vztahu mezi malým a velkým

Nabízejí se dvě možnosti, jak vztah velkého a malého vysvětlit.<sup>23</sup> Buď můžeme vyzdvihnout velké na úkor malého, nebeské na úkor zemského, dynamické na úkor statického, a malé označit jako hloupé, do sebe zahleděné a užvaněné, přičemž jej vyložíme jako výstražnou parabolu o lidském pobývání na světě. Pro tento výklad je v textu poměrně hodně opor a to

---

<sup>23</sup> Této problematice je věnována velká část článku „Competing interpretations...” (viz seznam literatury)

hned v první kapitole. Některé vlastnosti malých bytostí jsou skutečně často tím, do čeho se Zhuangzi opakovaně a s oblibou strefuje u lidí. Tento výklad se však mezi tradičními komentátory příliš neujal, možná i pro své zjevné slabiny, které zároveň podporují alternativní čtení, v jehož pohledu jsou velké i malé stejně plnohodnotné, protože svoji spontaneitou naplňují podstatu své přirozenosti a dosahují tak svobody. Oba druhy bytostí tak pochopitelně činí jinak, protože přirozenost velkého a malého se liší. Kdyby se naopak velké snažilo imitovat malé a malé imitovat velké, tak by o svoji svobodu přirozenosti přišli. To je zhruba obsahem Guo Xiangova komentáře hned na začátku kapitoly, který je v různých variacích vůdčí myšlenkou celé jeho interpretace první kapitoly:

„夫小大雖殊 而放於自得之場 則物任其性 事稱其能 各當其分 逍遙一也 豈容勝負於  
其間哉“

„Vždyť i když jsou malé a velké rozdílné, tak když budou vloženy do prostředí, ve kterém jsou spokojené, ve své věcnosti budou právi své přirozenosti, budou jednat přiměřeně svým schopnostem a naplní svůj úděl, co do

*jejich neomezené volnosti na tom budou stejně. Jak by pak mezi nimi bylo místo pro jakékoli soupeření?*<sup>24</sup>

Je zde patrná tendence typickou pro celý Guo Xiangův přístup, totiž spatřovat za mnohostí jevů především prapůvodní jednotu. Důsledkem této tendence je ale také redukce této mnohosti na něco ne zcela autentického, v lepším případě na jakýsi pouhý funkční projev této jednoty, v horším případě jen na iluzorní sféru jevů. Od toho už je jen krok k tezi, že vlastně žádné velké ani malé neexistuje, neboť neexistuje rozdíl mezi nimi, stejně jako ve skutečnosti neexistuje rozdíl mezi mnou a druhými. Tento krok Guo Xiang skutečně činí:

然後統以無待之人 遺彼忘我 冥此群異 異方同得而我無功名。是故統小大者 無小無大者也。

*Teprve potom budou sjednoceny (tj. malé a velké) člověkem, který na ničem nelpí, budou odvrženi „ti druzí“, bude zapomenuto „já“, splynou tyto mnohé různosti, i přes rozdílné metody budou zisky stejné, a tak nebude já dosa-*

---

<sup>24</sup> ZZ, str. 1



*hovat žádných úspěchů ani slávy. A proto sjednocení malého a velkého znamená, že se způsobí, že nebude žádné velké ani malé.*<sup>25</sup>

Tento výklad je problematický zejména z toho důvodu, že Zhuangův relativismus, který by se dal přesněji označit jako smysl pro mnohoznačnost, redukuje na monismus. Jádro jeho postupu tkví ve vyzdvižení dokonalé noetické perspektivy (vyhrazené pouze mudrci), jež přesahuje perspektivismus jednotlivých věcí, ze které se rozdíly typu malé/velké jeví jako iluzorní a překonatelné ve jménu mystického sjednocení (玄同 *xuan tong*).

Domnívám se však, že toto není intence původního textu.

Zhuangzi by spíše řekl, že nahlédnutí relativity věcí a perspektiv, ze kterých si věci vzájemně rozumějí, nelze dojít tím, že z té které situace či perspektivy vystoupíme na jakousi dokonale a-perspektivní úroveň, ale tím, že si zevnitř té které perspektivy uvědomíme, že vně naší perspektivy může existovat i nějaké jiné „zevnitř“, které přísluší perspektivě jiné. Z tohoto popisu vyplývá dvojitý nárok. Jednak je to schopnost rozeznat onen mezní moment, kdy už to nejsme my, kdo jedná na základě či skrze určitou perspektivní danost, ale kdy už je to tato danost, která nás do sebe uzavírá a najednou už je to ona, kdo jedná skrze nás, a mít odvalu v tento

---

<sup>25</sup> ZZ, str.

moment onu perspektivu opustit. Zároveň bychom ale měli být schopni rozeznat, kdy se *ještě* jedná o perspektivu, která je právě v *té dané chvíli* oním místem, na kterém bychom měli pevně stát, které nám bylo pro konkrétní moment přiděleno, a jehož platnost, která je v daném okamžiku závazná, bychom neměli zpochybňovat jen na základě vědomí, že je zde celá řada jiných perspektiv, které bychom rovněž mohli zaujímat.

### 3.4. Svoboda věcí a její meze

Na Guo Xiangově interpretaci je naopak přesvědčivé jeho pojetí svobody těchto bytostí, které můžeme zrekonstruovat z výše uvedené citace. I když je pták Peng mnohem větší, může létat výše a jeho svět jakoby neznal žádných hranic a omezení, neznamena to, že by byl svobodnější než malá cikáda, která žije ve světě omezeném, ve kterém se jí navíc často ani nepodaří doletět tam, kam původně chtěla. Svoboda zde tedy není vnímána jako absence vnějších omezení, ale spíše jako kvalita vnitřního prožitku vyznačujícího se schopností být v souladu s prostředím, které odpovídá přirozenosti. Hranice světa cikády, které pro její vnímání světa mají funkci horizontů, jež dávají světu smysl, by se pro Penga staly omezením. Naopak

neohraničenost Pengova světa, které mu dávají možnost oprostěného létání, by pro cikádu znamenaly totální rozvrat. Nabízí se ovšem otázka, zda je vůbec možné být i jen hypoteticky uvažovat o cikádě mimo svět cikády a o ptáku Pengovi mimo svět ptáka Penga? Není podmínkou toho, aby cikáda vůbec mohla být cikádou, právě to, aby žila v prostředí, které je pro cikádu přirozené? Domnívám se, že tomu tak skutečně je. Jakákoli věc myšlená mimo prostředí, ve kterém může být dle své přirozenosti svobodná, není přísně vzato tou kterou věcí. Z tohoto pohledu by ona svoboda znamenala prostě to, že nikdy nemůže vzniknout napětí mezi tím, co mohu chtít, a tím, čeho mohu dosáhnout. Pokud moje touhy nikdy nepřesáhnou to, čeho se mi v mém světě může dostat, pak nikdy nezůstanou nevyplněny. Tato formulace se dotýká velice obtížné a závažné otázky, kterou si klade nebo měla klást většina taoistických škol: jaká je hranice mezi mechanicko-kauzálním determinismem, kdy je moje vůle zcela určována náklonostmi pramenícími z mé přirozenosti a z možností, které se mi otevírají v mém přirozeném prostředí, a svrchovaně moudrým mužem, o kterém bychom naopak řekli, že jeho vůle určuje a pomocí vnitřní síly *de* (德) harmonizuje vše kolem sebe? Zde je možné vypomoci si konceptem vzájemné působnosti či rezonance, který jsem naznačil výše. Ale ani ten zde nepomůže, naopak situaci zamlží tím, že rozdíl setře. Pokud mé pro-

středí určuje, co mohu chtít, já zase určuji, co mi mé prostředí může nabídnout. Pokud ovšem řekneme, že se věc a prostředí vzájemně určují, říkáme, že věc ani neurčuje prostředí, ani prostředí neurčuje věc. Tím ovšem stíráme rozdíl mezi mudrcem a „pouhou“ věcí. Touto cestou se koneckonců vydává i Guo Xiang svým konceptem mystického sjednocení – mezi věcmi není žádných rozdílů, proto i mudrc a třeba pařez koneckonců jedno jsou. Proti tomu jdou ovšem četná vyjádření v textu Zhuangzi – jako příklad lze uvést motiv mudrce jako vládce, který věci navrácí jejich přirozenosti. Pro ilustraci uvedu velice důležitou pasáž:

**物而不物 故能物物。明乎物物者非物**

*Být věcí, která není věcí (doslova: ne-věcuje), to je podmínka schopnosti přistupovat k věcem v jejich objektivitě<sup>26</sup>. Ten, komu je jasné nahlížení věcí v jejich v jejich objektivitě, již (eo ipso) není věcí. <sup>27</sup>*

---

<sup>26</sup> Překlad spojení *wu wu* 物物 je velice problematický. Varianta, která se nabízí jako první, by zněla: považovat věci za věci, resp. zvěčňovat věci. To je ale trochu zavádějící, neboť význam „zvěčňovat“ máme spojen zejména v souvislosti s postojem *yong* 用 (který bude tématem další kapitoly), s redukcí věci jen na jeden její aspekt. Pokud překládám pomocí pojmu „objektivita“, pak spěchám dodat, že tím není míněna objektivita v pozitivistickém smyslu, ale spíše soubor všech různých možností, čím vším se může věc za daných podmínek stát, aniž by přestala být touto věcí. Objektivita zde tedy neznamená

Mezi způsobem bytí věci a mudrce je rozdíl, ovšem přitom mají zároveň něco společného. Nezdá se, že by šlo o vztah nějakým způsobem protikladný. Spíše jde o to, že mudrc je ve svém způsobu bytí schopen jakýmsi způsobem integrovat aspekt věčnosti a ne-věčnosti – není tedy pouhou nevěčností, ale spíše jejím prohloubením ve vztahu k věčnosti. Tímto zvláštním vztahem se budu důkladněji zabývat v páté a šesté části.

Dlužím odpověď na otázku, zda je způsob bytí malých a velkých a věcí tak neproblematicky svobodný, jak ho chápe Guo Xiang. Neztotožňuji se s názorem, že o skutečné svobodě je v tomto případě bezpředmětné hovořit, protože zde neexistuje autentický volní moment spojený se zkušeností, že něco, co chci, prostě není v mých silách. Zhuang by spíše řekl, že věci (malé i velké) provádějí volní pohyb, který nikdy nenarazí, prostě proto, že jsou svým způsobem moudré. S tím, že je nikdy ani nenapadne

---

nějakou redukci či jednoznačnost, ale je naopak poukazem k tomu, že k věcem již nepřistupujeme pouze ve světle našich subjektivních pohnutek, což tedy naopak implikuje spíše určitou mnohoznačnost. Je však třeba uvážit ještě jinou možnost překladu, kdy bychom *wu* chápali kauzativně, tedy: způsobovat, že jsou věci věcmi, věcovat věci, činit věci věcmi. Vzhledem k další větě se ale jeví jako vhodnější první možnost. Ostatně mám za to, že hranice mezi putativním a kauzativním významem nemusí být vždy ostrá, což se ukazuje i zde. Není považování něčeho za něco vlastně činem, kterým z něčeho děláme něco? A není každý čin (tedy kauzace) jistou formou soudu?

<sup>27</sup> ZZ, str. 378

něco takového zkoušet, sice lze celkem souhlasit, ale pro Zhuanga je to druhotné, krom toho, možná právě v tom je ona moudrost. Věci jsou svobodné po způsobu věcí a jako svoboda věcí je jejich svoboda dokonalá, zejména pak ve srovnání s mnohými lidmi, kteří se, neznaje svůj úděl, dopouštějí mnoha pošetilostí (například pro touhu po dlouhověkosti zapomínají na nezvratnost věčného koloběhu života a smrti) a svou přirozenost svazují a mrzačí. Na druhou stranu je však svoboda věcí nesrovnatelná se svobodou svrchovaně moudrého muže. Hranice mezi nimi může být obtížněji pochopitelná, zato je však velmi ostrá.

Aby bylo možné přejít k další části, je ještě třeba vyrovnat se s otázkou, kde se bere ona Zhuangem tolik vysmívaná zotročující zaslepenost většiny lidí. Zároveň naléhavě vystupuje otázka, jak je možné, že pokud lidé klesli tak hluboko, mohou se právě z této chásky rekrutovat svrchovaně moudří, kteří budou vládnout všem věcem? Musím přiznat, že na takto položenou otázku jsem nenašel v textu Zhuangzi žádné explicitní vysvětlení. Přitom je ale nepravděpodobné, že by tento problém nebyl pro autora důležitý vzhledem k prostoru, který otázce prznění přirozenosti věnuje. Nezbyvá proto, než se pokusit o vlastní dohady, v rámci možnosti chabě podložené textem. Mohli bychom říci, že politováníhodná situace, do které se lidé dostávají, není než plným rozvitím určitých latentních tenzí, kterými věci platí za svoji svobodu. Tato svoboda je, jak jsem právě ukázal,

v jistém smyslu dokonalá, současně je ale vždy podmíněná . Nesmíme zapomenout, že člověk je pro Zhuanga rovněž věcí, má svoji věcnou podstatu, jakkoli se občas může zdát, že Zhuang mu nedává šanci na rovině věcí zůstat. V textu se totiž setkáváme výhradně se dvěma typy lidí: s těmi, kteří svoji přirozenost křiví – na jedné straně stojí masy, které si myslí, že vědí, co je jediné správné a užitečné, spolu s učenci, kteří se svými výklady snaží pošetile napravovat něco, na čem není žádná chyba, a vše tak jen uvádějí ve zmatek. Na druhé straně pak stojí ti, kteří svoji přirozenost pozvedají na nebeskou úroveň, totiž svrchovaně moudří.

Pokud jde o způsob bytí věcí jako takový, musíme vzít do úvahy dvě různá hlediska: na jednu stranu jsou věci v intencích svého přirozeného prostředí a daného přítomného okamžiku skutečně svobodné, na druhou stranu v sobě ale stejně přirozeně mají tendenci se o tuto svobodu připravovat – zcela přirozeně spějí od jednoho extrému k druhému, aniž by byly schopny udržet si neměnný střed. Je ovšem otázka, zda se tato tendence může stát předmětem nějakého etického hodnocení. Zřejmě jde ale o tutéž tendenci, která je sice na úrovni věcí přirozená, ale na úrovni lidského jednání již vede k důsledkům, které Zhuang kritizuje. Objevuje se zde zajímavá otázka, která se dotýká širší problematiky vztahu mezi záměrností a spontaneitou u Zhuangzi. Je-li člověk rovněž jednou z věcí, má-li určitou fixní přirozenost, můžeme jej vinit za něco, co povstává z této přirozenosti?

Pokud ano, proč nemůžeme tytéž nároky uplatnit na rovině věcí? Jak by se takové pozice slučovaly s Zhuangovým odmítáním jakékoli normativně založené morální kritiky? Nebo je třeba uznat, že na určité úrovni je Zhuangzi skutečně moralistou? Existuje přinejmenším jedna tradiční interpretace od Zhi Shiho (jakkoli menšinová), která připouští možnost takové kritiky už na úrovni věcí:

„鵬以營生之路曠 故失適於體外 以在近而笑遠 有矜伐於心內。 “

*„Cesta, z jaké velký pták Peng žije svůj život, je široká, a proto ztrácí souladnost s tím, co je vně jeho těla; malý vrabec se na základě toho, že pobývá v tom, co je blízké, vysmívá tomu, co je daleko, a tak má v mysli pyšnou útočnost.“<sup>28</sup>*

---

<sup>28</sup> ZZ, str. 1





## Užitečné a neužitečné

První kapitola začíná historkami o malém a velkém a končí historkami o užitečném a neužitečném. To, co je mezi tím, lze číst jako rozvíti úvodního a pozvolný přechod k závěrečnému. Závěr jedné kapitoly zároveň předjímá a připravuje půdu pro úvod kapitoly následující. Proto jsem vybral k důkladnějšímu rozboru právě Zhuangovu kritiku postoje *yong* (用).

Tento pojem se zpravidla překládá jako „používat“ či „užitečný“, postupně však bude vycházet najevo specifický význam, v němž se toto slovo objevuje v *Zhuangzi*, který je přeci jen poněkud užší než obecné používání. Stručně bychom Zhuangovo *yong* mohli charakterizovat jako postoj, ve kterém se k bytostem kolem nás vztahujeme výhradně prizmatem našich vlastních cílů. Při čtení úryvku a následné interpretaci si budu všimát především relevantních souvislostí se zde probíranými tématy – svobodou jako překračováním hranic ve vztahu ke svobodě jako zabydlenosti, hranicemi jako podmínkou zabydlování, přijetím vlastní přirozenosti resp. únikem před ní či rozdílem mezi relativitou a mnohoznačností. Vedle toho

bude v jisté fázi úvah nutné vystoupit nad tato dosud sledovaná témata a zavést nová pojmová rozlišení. V uvedeném vydání nyní budeme sledovat strany 39 –41.

#### 4.1. Interpretace závěrečné části první kapitoly *Zhuangzi*

惠子謂莊子曰 吾有大樹 人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨 其小枝卷曲而不中規矩

。立之塗 匠者不顧。

*Huizi řekl Zhuangziovi: Mám velký strom, ostatní mu říkají Kui. Jeho kmen je pokroucený a zduřelý tak, že k němu nelze přiložit značkovací provaz, jeho malé větve jsou stočené a zakroucené tak, že k nim nelze přiložit kružidlo ani úhelník. Kdyby stál u cesty, tesař se po něm ani neohlédne.*

Huizi je Zhuangovým blízkým přítelem, Wang Fuzhi dokonce vykládá celou knihu *Zhuangzi* jako fiktivní rozhovor a polemiku s tímto sofistou.

Komentátoři vysvětlují znak *kui* 樗 jako „obludně velký a smradlavý strom“. Motiv velkého a neužitečného stromu je v *Zhuangzi* velmi oblíbený, setkáváme se s ním i ve Vnějších a Různých kapitolách.

今子之言大而無用眾所同去也。 A vy nyní říkáte – velký a bez užitku, to je to, čemu se masy shodně vyhýbají.

Lze si povšimnout explicitní paralely mezi velkým a neužitečným. Vzpomeňte na velkého ptáka Penga, vůči němuž byla ze strany malých bytostí položena otázka: proč letí tak daleko? Právě v tomto „proč“ můžeme spatřovat pragmatickou otázku po užitečnosti. Velký pták je pro malé nesrozumitelný, a proto neužitečný. Myslím, že z toho lze bezpečně vycítit i korelativní paralelu mezi malým a užitečným. Zde použité slovo pro masy tuto paralelu jasně dokládá a ilustruje – stejně jako malé věci i lidé, pokud jsou součástí masy, sami sebe nahlíží zejména v modu „my“.

莊子曰 子獨不見狸狌乎 卑身而伏 以候敖者 東西跳梁 不辟高下 中於機辟 死於罔罟。

*Copak jste neviděl divoké kočky a lasice? Přikrčí tělo a schovají se, a tak číhají na ty, co jdou kolem: skáčou hbitě sem a tam, nevyhýbají se vysokému ani nízkému: končí uprostřed pastí, umírají v sítích.*

Tento popis svým rytmem připomíná pasáže, jakými Zhuangzi popisuje malé bytosti v jejich živosti a mrštnosti. Ač to tedy není řečeno přímo, je patrné, že je tato pasáž dodatečným rozvinutím popisu malého světa. Toto místo může ilustrovat určitou tenzi, dluh svobody věcí, který bude třeba splatit: oč jsou lasice mrštnější, s čím větší jistotou a bezstarostností se pohybují ve svém světě, o to bezbrannější a zranitelnější jsou vůči tomu,

co tento svět přesahuje. Lze zde vytušit ještě jeden vztah: pro Zhuangovo vědomí věci totiž zřejmě platí, že modus, v jakém se nějaká věc vztahuje k jiným věcem, striktně určuje modus, v jakém se mohou tyto věci vztahovat k ní. Zde popisovaná zvířata jsou zákeřná – číhají a útočí ze zálohy. Stejným způsobem ale nakonec sama scházejí: hynou rukou zákeřného člověka, který nastražil past. Můj vztah ke světu zakládá možnosti, v jakých se věci ve světě mohou vztahovat ke mně, ale současně jsou mé možnosti, jak tento vztah utvářet, vždy již nějak omezeny situací, do jaké jsem vržen.

<sup>犛</sup>  
今夫牛其大若垂天之雲。此能為大矣而不能執鼠。 *A nyní máme jaka, který je veliký jak mraky, které visí z oblohy. Ten umí být velký, ale neumí chytat myši.*

Opět je zde jasná paralela k velkému ptáku Pengovi. Z této věty lze cítit, že pro Zhuanga má syrové, prázdné a oproštěné bytí větší hodnotu, než bytí, které je neustále fixováno k vnějšku a určováno věcmi, o které usiluje. Právě takováto místa podporují zmíněné asymetrické čtení malého a velkého – občas se skutečně zdá, že malost světa malých je opravdu marná a bylo by lepší ji překonat a nechat za sebou. Přesto se pokusím ukázat, že z celkového pohledu není takové čtení uspokojivé. Dále zde stojí za pozornost spojení *neng wei da* 能為大 – „být schopen být velký“. To, že je strom velký, je jedním z určení jeho přirozenosti – přesto je to zde vnímáno jako nějaká schopnost. Stejně jako někdo umí chytat myši, umí někdo jiný být velký. Obojí je schopnosti ve stejném smyslu, který bych zde neztotožňoval s dovedností. Schopností se zde spíše rozumí přijetí své přiroze-

nosti se všim všudy, kdy každý zkrátka jen je tím, čím být má, nachází klid v přijetí svého údělu. Slovo úděl zde přitom nesmíme vnímat deterministicky jako situaci, kdy jsme zcela zbaveni možnosti volit – osud není prostě jen nevyhnutným převzetím něčeho, co jsme si sami nezvolili a nezpůsobili. Pro Zhuanga znamená mnohem spíše zaměření dopředu, výzvu k maximálního rozvinutí možností toho, čím jsme. Teprve druhotně s tím pochopitelně souvisí, že „být něčím“ můžeme vždy jen v určitých mezích. Abychom se vrátili zpět k výchozí otázce, úděl stromu je zkrátka být velký a nic mimo to. Z tohoto pohledu strom svůj úděl zcela naplňuje a lze říci, že to není nic samozřejmého, ale jde o umění dovedené k dokonalosti. Ukazuje se zde, že „bytí něčím“ ve smyslu určenosti není něčím automatickým a samozřejmým, nebo něčím, co bychom jen trpně přijímali, ale že je prostorem k tomu, uvažovat jej jako určitý neustále se opakující a obnovovaný volní akt, prosté přitakání tomu, že je dobré, když je to tak, jak to je.

今子有大樹 患其無用 何不樹之於無何有之鄉 廣莫之野 彷徨乎無為其側 逍遙乎寢臥

其下。 *A teď vy máte velký strom a trápíte se tím, že je nepoužitelný. Proč jej nezasadíte ve vsi Nebytí či v pustině Bezmezná Nicoty a vedle něj nechodíte sem a tam v nezasahování, bezcílně a oproštěně pod ním neuléháte ke spánku?*

Volba výraziva jako „ves Nebytí“ a „pustina Bezmezná nicoty“ či motiv nezasahování (nekonání) prozrazují vliv knihy Laozi a její tendence zdůrazňovat původnost ne-bytí a nekonání na úkor bytí a účelového jednání. Právě tento vliv, který se zde do Zhuangzi sku-

tečně silně otiskuje, vede většinu interpretů k tomu, chápat nepoužitelnost jednostranně jako cosi žádoucího a použitelnost jako cosi nebezpečného. Za povšimnutí zde však stojí to, že všechno vybízení k nebytí a nečinnosti je zarámováno požadavkem na to, že strom má být zasazen a pěstován (*shu* 樹) – jakoby i nezasahování a možná právě nezasahování vyžadovalo určitý základ ve formě volního aktu a aktivní činnosti. Tento významný posun je už podle našeho názoru ryze zhuangovský. Zajímavá je paralelní atribuce spánku a nezasahování.

**不夭斤斧 物無害者 無所可用 安所困苦哉** *Když předčasně nezemře pod sekyrou, mezi věcmi jinak není žádná, která by mu mohla uškodit; když na něm neexistuje nic, co by se dalo použít, jakpak by mu něco mohlo způsobit utrpení?*

Motiv předčasné smrti *yao* 夭 používá Zhuangzi v souvislosti s problémem „používání“ velice často. Ten, kdo je nepoužitelný, naopak v klidu dovrší svá léta.

## 4.2. Věci jako účely

Čtení textu přineslo tyto postřehy: V první řadě je to poměrně jednoznačné přiřazení postoje *yong* 用 malým věcem. Je pozoruhodné, že tato

atribuce je obousměrná: malé věci mají vztah k užitečnosti jak tím, že umí využívat (tedy chytat) myši, tak tím, že jsou samy využívány (tedy chytány) lidmi. Tím se dostáváme k dalšímu bodu: je třeba zvážit oprávněnost teze, že vztah jakékoli věci k jiným věcem zároveň určuje možnosti vztahu těchto věcí k ní. Pokud bychom ji přijali, je třeba rozhodnout, zda se vztahuje výhradně na postoj *yong* 用, nebo zda ji lze aplikovat na vztahování se ke světu v obecném smyslu. Třetí bod je otázka adekvátního zhodnocení *yong* 用 jako takového. Můžeme na základě tohoto úryvku prohlásit, že je tento postoj používání něčím, co autor jednoznačně odsuzuje? K tomu směřuje celá řada explicitních vyjádření - 用 je popisováno jako něco, co způsobuje obavy, předčasnou smrt a utrpení. Na druhou stranu bychom neměli přehlédnout skutečný smysl anekdoty o velkém stromu, ve které se přece neříká, že se máme smířit s jeho neužitečností, ale že máme vytvořit pro sebe i pro něj takové podmínky, za jakých užitečný bude a současně nebude křivena jeho přirozenost.

Pokud jde o první bod, totiž vztah užitečnosti a malosti, nejjasnější souvislost mezi nimi lze spatřovat v motivu zabydlenosti. Jak už bylo řečeno, základní charakteristikou malých věcí je zabydlenost. To, že jsme ve světě zabydleni znamená, že jednotliviny, ke kterým se vztahujeme, nám



dávají smysl tím, že odkazují k celku, a zakládají tak naši možnost jednat. Smysl můžeme uvažovat ve dvojitým významu: smysl jako účel a smysl jako prostředek. Na základě běžné zkušenosti můžeme říci, že účelem je vždy nějaká situace či stav, zatímco věci jsou prostředkem. Použitelnost či nepoužitelnost věcí se následně posuzuje podle toho, zda jsou či nejsou vhodným prostředkem k tomu či onomu účelu. Zde se dostáváme k Zhuangově zásadnímu požadavku neredukovat věci na prostředky<sup>29</sup>. Za tímto požadavkem je silné přesvědčení, že přirozenost věcí je dána nebesy coby neměnný úděl, a každé jednání, pokud má být správné a současně efektivní, musí svou osou učinit to, co je takovýmto způsobem neměnně dáno.<sup>30</sup>

Máme tedy usilovat o zacházení s věcmi nikoli jako s prostředky, ale jako s účely. Jak je vůbec možné chápat věc jako účel? Zde je opět třeba zastavit se u toho, co vlastně pro Zhuanga znamená pojem věci a věčnosti

---

<sup>29</sup> Neodbytně se mi zde nabízí souvislost s některými Heideggerovými tezemi. Pro Zhuanga jsou věci rovněž pobyty, kterým je vlastní temporální způsob bytí (tedy existence), a proto je nelze redukovat na výskytová jsoucna.

<sup>30</sup> Lze namítnout, že základem všeho dění je přeci transformace 化 – proč tedy hovořit o neměnnosti přirozenosti? Tato námitka je založena na určitém zjednodušení skutečného obsahu pojmu 化, který není změnou v obecném smyslu, ale znamená vždy změnu niternou (ve smyslu proměna), jež čerpá svoji dynamiku právě ze spontaneity přirozenosti, která, pokud má umožnit meze proměny z něčeho v něco, musí být nutně neměnná. Pokud se vrátíme k Zhuangově kritice, ten jakoby chtěl říci, že nemůžeme dělat proměnu věcí za ně.

(wu 物). Jak už bylo řečeno v předchozí kapitole, myšlenkový koncept, který se za tímto pojmem skrývá, je totiž dosti odlišný od západní (zejména novověké a moderní) tradice, kde je věc chápána jako nevědomá, v sobě spočívající substance, která je často kladena do opozice proti člověku chápanému jako bytost myslící, a proto svobodná. V souvislosti s tím jsou slova „věcnost“ či „zvěcnění“ spojována s určitou redukcí či umrtvením něčeho, co bylo určitým niterným způsobem živé. Naproti tomu u Zhuanga takovouto opozici nenalzáme. Ač to autor sám nikde výslovně nezdůrazňuje, v textu se často setkáváme s věcmi, které žijí, vyprávějí příběhy, vztahují se k sobě navzájem, zkrátka: jsou to vědomé bytosti, které vždy stojí v otevřeném vztahu ke světu, resp. k jiným věcem, a jsou mimo tento vztah nemyslitelné. Jak je tomu s člověkem? Člověk je také věcí, ale k jeho podstatě bytostně patří možnost tuto věcnost překročit či přesněji řečeno *prohloubit*. Toto prohloubení věcnosti je nutnou podmínkou dosažení moudrosti (otázka je, zda je to podmínka dostatečná). Proto lze tvrdit, že člověk není esenciálně odlišný od jiných věcí. Ostatně ani tato jeho nevěcnost není, jak se pokusíme dále ukázat, nějakou podstatou, kterou bychom měli chápat v opozici k věcnosti, ale specifickou zkušeností, která spočívá v zakoušení vzájemné napjaté souvislosti dvou typů věcnosti (resp. modalit vztahu ke světu), které jsem na základě vyprávění o malém a vel-

kém vymezil jako transformaci a zabydlenost. Toto napětí se obráží v dvojznačném vztahu k sobě samému, který je třeba vědomě prožít a integrovat do jednotného způsobu prožívání, který je v sedmé části tohoto eseje popisován jako zkušenost zapomenutí a ztrácení svého „já“. Po tomto vyjasnění se můžeme znovu pokusit odpovědět na výše položenou otázku. Vztahovat se k věci jako k účelu by pak znamenalo snažit se zaujmout takový postoj, ve kterém dáme věci možnost, aby se k nám vztahovala tak, jak je to v souladu s její původní přirozeností.

Není ovšem takové jednání, které za svůj účel klade původní přirozenost věci, totéž co ne-konáním či nezasahováním *wuwei* (無為)? Věci jsou přeci vždy již svou vlastní přirozeností, jakkoli máme často tendenci to přehlížet. Je-li účelem našeho jednání mít věci tak, jak jsou, není nic, nač bychom měli působit a snažit se to změnit. Zde je ale třeba být pozorný ke skutečnému významu *wuwei* 無為. Rozhodně zde nejde o žádné ne-jednání ve smyslu pasivity, ale spíše o jakousi královskou techniku jednání. Pro pochopení jejího významu je třeba obrátit se zpět k rozlišení účelu a prostředku. Je-li soulad s přirozeností věci účelem mého jednání, co je jeho prostředkem? Logicky to nemohou být jiné věci, protože ty mohou být vždy jen účely. Nezbyvá tedy než soudit, že prostředkem takového jednání

může být pouze nějaká ne-věc. Pojem „ne-věc“ resp. „nevěčný“ zde budu chápat jako synonymní s pojmem „prázdnota“. Pokud ale máme prázdnotu skutečně užívat ve smyslu prostředku, musíme si položit otázku, jak je možné zacházet, manipulovat s něčím, jako je prázdnota. Pokud máme s prázdnotou skutečně zacházet jako s prostředkem, nemůže pro nás být ani tak stavem, ve kterém vytrváváme, ale spíše předmětem či nástrojem (ale nikoli věcí), kterou vytváříme, zhotovujeme, udržujeme nebo ničíme. *Kde ovšem takovou prázdnotu hledat?* Doufám, že se dále v textu postupně ukáže, že s touto prázdnotou mohu nějak zacházet proto, že se jí přímo účastním a spoluvytvářím ji skrze své formální či prázdné já. Jednání nezasahováním *wuwei* 無為 tak lze chápat jako jednání *za účelem* přirozenosti věci *pomocí* nahlédnutí, znovunalezení zastřené přirozenosti vlastní (prázdnoty). Tato poněkud překvapivá konstelace zároveň vybízí k přehodnocení obecné povahy vztahu účelu a prostředku. Na tyto úvahy zde však bohužel není dostatek prostoru.

#### 4.3. *Postoj yong 用 jako únik před bezprostředností bytí*

Zatímco si Zhuangzi dává záležet na vykreslení nehezkých důsledků, do jakých *yong* (用) ústí, na otázku, kde se vlastně bere, odpověď nedává. Je to přitom otázka znepokojivá. Mohou-li věci být svobodné a v jednotě se sebou, proč právě člověk je vystaven nebezpečí pokušení znásilňovat věci i sám sebe? Navíc se skutečně zdá, že tuto tendenci nelze vykládat jako nějakou pokrivenost či úpadek jednotlivců, ale spíše jako úděl člověka jako druhu. Přesné příčiny a mechanismy konstituce tohoto postoje se však z textu zrekonstruovat nedaří. Protože však tuto otázku považuji pro interpretaci důležitou, pokusím se předložit jistý návrh, jak by se mohla geneze tohoto postoje vyložit. Výchozí teze už byla naznačena: v postoji *yong* (用) nejde primárně ani tak o to, něco použít či využít, ba dokonce ani o to, předělat věci dle svých momentálních potřeb nehledě na jejich původní přirozenost. Skutečná příčina leží hlouběji, totiž ve snaze uniknout bezprostřednosti bytí, uniknout před nárokem vytrvat v onom osovém okamžiku, kdy věci už nejsou pouhou nezrozenou potencialitou, ale zároveň ještě nedospěly k mrtvému bodu dokončení *cheng* (成). Strategie tohoto

úniku je přimykání se k malému či velkému modu věcnosti. Tímto postojem však prochází hluboký rozpor. Na jednu stranu ze sebe chceme učinit věc malou, totiž jasně se zabydlet, nalézt své pevné místo ve světě, a uniknout tak před přílišnou oproštěností, která se dříve nebo později nutně proměňuje v odcizení. Na druhou stranu se ale rovněž chceme stát věcí velkou, abychom tak unikli před úzkostí z přidušenosti plné zabydlenosti, která se dříve nebo později stane svázaností a rigidní strnulostí.

Druhý bod úvodního výčtu vychází z následujícího náhledu: ten, kdo využívá ostatní, bývá také často druhými sám využíván a naopak. Jsem-li subjektem nějaké činnosti, mohu se též stát jejím objektem – a naopak. Je ale otázka, zda tento vztah platí vždy nutně, nebo je jenom možný. Totiž, zda když využívám ostatní, jsem jimi i nutně využíván, nebo jim jen nechávám otevřené pole pro to, aby mě využívali. Kloním se spíše k názoru, že tento vztah platí nutně, a to zejména proto, že se zde de facto nejedná o dvě různé činnosti, ale že v přísném slova smyslu někoho využívat a být jím využíván je totéž: nejsou to dva samostatné akty, ale jeden integrální dvojpohyb. V této souvislosti bychom mohli připomenout úvodní parabolu o malém a velkém, kde je patrné, že obdobná situace nemusí platit jen pro *yong* (用), ale mohli bychom ji vztáhnout i na vnímání jako takové. Pták Peng je ve své svobodě natolik veliký, že ztrácí bezprostřední jistotu ohled-

ně věci, které jej obklopují. Zároveň ale ani on nemůže být rozlišeně poznán a popsán druhými. Totéž platí i pro cikádu a holoubě: ohledně věci ve svém světě mají dokonalou jistotu a stejně tak se i sami stávají zjevnými. Obecně by se dal tento vztah vyjádřit tak, že způsoby, jakým jsem zjevný pro ostatní, dopředu konfigurují způsoby, v jakých mi budou zjevní ostatní. Důležité je, že vztah platí i opačně (tedy že to, jakým způsobem vnímám ostatní, zároveň předurčuje, jak jimi budu vnímán) a nelze rozhodnout, v jakém směru se ustavuje primárně, protože vždy, když vnímám, jsem už současně nějak vnímán, a vždy, když jsem vnímán, už nějak vnímám. V základu tohoto pojetí lze opět cítit, že Zhuangzi nechápe věci jako pouhé předměty (vnímání), tedy jako něco ryze vnějškového a neživého, ale že každá věc, má-li být věcí, je vždy vědomá, protože může existovat vždy jen skrze vztahy k ostatním věcem.

Lze tedy učinit závěr, že vztahovost je u Zhuanga pro bytí věci konstitutivní. Tato vztahovost s sebou nese určitou dvojznačnost. Na jednu stranu je charakterizována otevřeností, na druhou stranu ale každý vztah ustavuje totalitu, ve které se obě věci navzájem fixují. Každý akt vnímání je vztahem dvou vědomých věcí, které se navzájem určují v tom, jak jsou vnímány a jak mohou vnímat ostatní. Jsou do sebe zaklesnuty natolik pevně, že lze říci, že to není ani tak vědomí té druhé věci, které nekompromisně vytyčuje meze mého vnímání, ale že je to *vztah* vnímání jako ta-

kový, který ovládá a přetvořuje jednotlivé věci. Právě to je ona totalita, kterou ustavuje vztah vnímání mezi dvěma navzájem se vnímajícími bytostmi. Tento vztah mezi věcmi nám může připomenout rozlišení účelu jako stavu či situace na straně jedné a prostředku jako věci na straně druhé, což je rozlišení, které vychází právě z toho, co Zhuang chápe jako *yong* 用. Totalita vztahovosti jakoby platnost tohoto rozlišení potvrzovala, byť z poněkud nečekané perspektivy. Tento zotročující vztah je totiž sám stavem a z uvedeného popisu by se mohlo zdát, že je rovněž účelem každého aktu vnímání, zatímco na něm participující věci se skutečně stávají prostředky. Dostáváme se tedy zpět k tomu, že v postoji *yong* (用) zacházíme s věcmi jako s prostředky, abychom v konstituci totalitního vztahu vnímání coby účelu zakryli původní bezprostřednost.

Právě v tomto postoji si nejméně připouštím, že stejnou měrou, v jaké se já snažím zdolat věc, jsem touto věcí sám zdoláván, resp. jsem zdoláván mocenským vztahem, který se mezi mnou a věcí ustavil. Právě přehlížení skutečnosti, že čím více se budu snažit věci ovládat, tím více jimi budu sám manipulován a ovládán, je bytostnou vlastností postoje *yong*. Toto přehlížení však má své příčiny: řekli jsme, že v tomto postoji jde jak o to, zakrýt věcnost malých, tedy skutečnost, že každým aktem vní-



mání nejen určujeme, ale také jsme určováni, tak věčnost velkých, totiž naši původní neurčenost a nestálost. Stejně jako je paradoxní tento cíl, je paradoxní i sám způsob, jakým se k němu dochází. Půjde pak totiž o to, věci určovat a současně se jimi nechat určovat. Lze namítnout, že na tom přece není nic zvláštního, neboť přece právě tak tomu v životě chodí. Podstatné je však to, že tomu není tak, že bychom *vědomě* chtěli ovládat věci, zatímco bychom si *neuvědomovali* to, že jsme jimi současně také ovládáni. Obě snahy jsou stejným způsobem vědomé, ale obě se snaží zakrýt, že vedou ve skutečnosti k tomu, před čím se snaží uniknout. Touha nechat se věcmi určovat je přinejmenším stejně původní a vědomá jako touha věci přetvářet dle vlastních konceptů. Postoj *yong* (用) se tak dá vykládat nejenom jako znásilňování věcí a přehlížení jejich původní přirozenosti. Vedle toho je mu třeba rozumět také tak, že si ve vztahu k věcem vytváříme nějaký koncept s implicitním účelem, aby nás věci určovaly v naší snaze tím, jak budou tomuto konceptu klást svůj odpor. Z tohoto pohledu lze říci, že v tomto postoji neunikáme původní nutnosti určovat sami sebe – jen si tuto nutnost zastíráme a určujeme sami sebe oklikou přes věci. Tento postup má své opodstatnění v tom, že umožňuje uchovat iluzi velké oproštěnosti a současně uniknout před tísní z malé zabydlenosti. Vzhledem k této dvojznačné povaze *yong* (用) je třeba mít se na pozoru, aby-

chom právě stav, kdy s věcmi splýváme tím, že se jim zcela přizpůsobujeme a necháváme se jimi určovat, nezaměňovali s zhuangovským ideálem nekonání či neužitečnosti, který není dokladem vnitřní slabosti, ale vnitřní síly. Nespočívá totiž ve snaze uniknout před podstatou vlastní přirozenosti, ale naopak tuto přirozenost přijmout a rozhojnit. Využívat druhé a být druhými využíván nejsou stavy protikladné, ale vzájemně srostlé a v jistém smyslu totožné. Kdo chce být přítelem a zároveň vládcem věcí, musí se vydat jinou cestou.

#### 4.4. *Jak hodnotit postoj yong (用)?*

V dosavadních úvahách jsem kladl důraz na negativní konotace pojmu *yong* (用), což ostatně bylo v souladu s převažující tendencí textu samotného. Nyní je však třeba poznamenat, že *yong* má i význam jiný, totiž používání ve smyslu maximálního rozvinutí možností té které věci či člověka. Co není využíváno, nemůže rozvíjet a udržovat své schopnosti. Vzdělání muži si přáli být zaměstnáni - doslova „použiti“ *yong* - ve službách vládce, protože jen tam mohly být jejich vlohy rozvíjeny a dojít uzná-

ní. I tento pozitivní aspekt je v *Zhuangzi* přítomný. Tesař není tím, kdo maximálně využije křivý strom. Zcela ho využije ho pouze ten, kdo jej bude klást jako účel a přizpůsobí své cíle jeho přirozenosti. Nejde o to, začít nazírat velký strom jako ne-užitečný, ale vsadit ho do takových podmínek, ve kterých užitečný bude. Co přesně to ale znamená? Zamyšlení vedoucí tímto směrem nás vracejí zpět k úvahám o smyslu malého a velkého, které jsem charakterizoval jako dva mody svobody věci – svobodu velkého jako transformaci a svobodu malého jako zabydlenost. Zde probírané téma vztahování se ke světu v modu *yong* (用) jsem navrhl vyložit jako rozvinutí malé zabydlenosti, která ze své podstaty dříve nebo později začne upadat do strnulosti, uzavřenosti, neochoty a snad i neschopnosti pochopit jiný kód, než je ten „náš“. To se projevuje třeba v tom, že ve stromu vidíme především dřevo jako materiál, zatímco jiné možné pohledy jsou vytěsňeny. Pointa probírané pasáže spočívá v tom, že aby se nám mohl strom ukázat užitečný i jinak než jako materiál, musíme změnit svůj úhel pohledu na něj. To zní celkem banálně. Je proto třeba ptát se dále, co to vlastně znamená. Ve výše uvedené analýze bylo řečeno, že každý akt vnímání je ze své povahy jistou totalitou. Dívám-li se na strom jenom jako na materiál, jsem stromem coby předmětem mého aktu vnímání *určen* jako někdo, kdo ve stromu vidí jenom materiál. Můj způsob pohledu na věci tedy není jen

pouhý *názor*, cosi vnějškového, co mohu změnit či modifikovat, aniž bych tak musel měnit nejvlastnější jádro své bytosti. Svým postojem k věcem sám sebe určuji jako věc. Když tedy říkám, že je třeba změnit můj pohled na strom, míním tím, že je potřeba změnit tu věc, kterou jsem. Je možné též zvolit jinou formulaci, která lépe ukáže souvislost mezi oběma typy věcnosti: chci-li učinit neužitečný strom užitečným (užitečnost jako jeden z rozlišujících znaků malých bytostí), je pro mě nutné, abych prošel vnitřní transformací (transformace jako znak velkých bytostí). Na základě tohoto náhledu je pak možné podat odpověď na otázku, zda je postoj *yong* (用) skutečně něčím, co je třeba v zájmu správné cesty vykořenit. Lze souhlasit s tím, že tento postoj v podobě, v jaké je v Zhuangzi mnohokrát kritizován, tedy jako znásilňování věcí našimi koncepty, je nepochybně třeba překonat. Postoj *yong* nicméně může být „užitečný“ právě v momentu, kdy se jej pokusíme překonat. Nemyslím si však, že by jej Zhuangzi chtěl překonat tím, že se zkrátka vrátíme tam, odkud jsme vyšli: k zabydlenosti malých věcí založené na vymezení. Mnohem spíše se nám snaží říci, že je třeba tento postoj nahlédnout v jeho pokřivenosti, a na základě tohoto náhledu jej prohloubit ve směru transformace, tedy ve směru svobody velkých bytostí. Abych dosáhl skutečné užitečnosti, která spočívá v pochopení a přijetí přirozenosti věcí, musím se transformovat tak, abych

sám sebe učinil užitečným, a to jak jiným věcem, tak sobě. Musím být malý a zabydlený, ale zároveň být neustále připraven tuto zabydlenost velkorysým způsobem transformovat.



## 5

# Sen a probuzení

V této části chci hovořit o známé parabolě, ve které se Zhuang Zhouovi zdá, že je motýlem. Text budu číst v úzké návaznosti na předchozí úvahy a pokusím se jej vyložit jako další variaci na vztah malých a velkých věcí. Parabolu lze rovněž chápat jako výstižnou ilustraci „ztrácení sebe sama“, o kterém Zhuangzi hovoří v úvodu druhé kapitoly. Budeme sledovat strany 112 – 114.

### 5.1. Interpretace závěrečné části druhé kapitoly *Zhuangzi*

昔者莊周夢為蝴蝶 栩栩然蝴蝶也 自喻適志與 不知周也. *Kdysi se Zhuang Zhouovi ve snu zdálo, že se stal motýlem, byl veselým motýlem, přirozeně šťastný a v souladu se svými přáními. Nevěděl o tom, že je Zhou / Nevěděl nic o žádném Zhouovi.*

Spojení *xizhe* 昔者 můžeme chápat jako odkaz k 今之隱几者非昔之隱几者也 („Ten, kdo se zde opírá o stolec nyní, není tím, kde se o něj opíral dříve“ – viz sedmá kapitola). I zde

nás rozpornost bdění a snění přivádí k určitému radikálnímu náhledu, který nám ve stavu snění (ovšem i bdění) zakryt. Pokud jde o použití jména Zhuang Zhou, H. Moellner ve svém článku (viz seznam literatury) nabízí zajímavý pohled a tvrdí, že autor zde záměrně pracuje s distinkcí Zhuangzi a Zhuang Zhou, kde Zhuang Zhou je určitá osoba, když se na sebe Zhuangzi dívá jakoby zvnějšku, zatímco Zhuangzi je určitá prázdná forma prožívání – tato distinkce má blízko mému rozlišení mezi materiálním a formálním „já“. Měli bychom však rovněž vzít v potaz, že zde rovněž může jít pouze o rétorickou figuru, jakou autor hovoří o sobě, v textech starověku běžný. 自喻適志與 – Harbsmeier překládá „*Did he thus indicate that he was doing as he pleased?*“ Překlad, který zde uvádím, je v souladu s tradičními interpretacemi, které v drtivé většině chápou *yu* ve významu *kuai* 快, tedy veselý/šťastný a koncovou částici *yu* 與 ve smyslu exklamativního *zai* 哉. „Nevěděl o tom, že je Zhou“. Tato část jakoby ne zcela zapadala do celkového vyznění pasáže. Implikuje totiž, že motýl nevěděl, že byl *ve skutečnosti* Zhou. Toto čtení by stavělo stav bdění nad sen. Stálo by proto zvážit možnost jiného překladu, o jejíž gramatické udržitelnosti si však netroufám soudit, a sice něco ve smyslu „nevěděl nic o žádném Zhouovi“.

俄然覺則 然周也。 Najednou procitl a s úlekem si uvědomil, že je Zhou.

Zde může text svádět k výkladu, který bude probuzení chápat jako určitý návrat k pravdě, ve které si uvědomíme iluzornost snu. Tato interpretace je mylná. Pravdu má po mém soudu Guo Xiang, když říká: 自周而言 故稱覺耳 未必非夢也。 „*Jako procitnutí to nahlížime z perspektivy Zhoua a ne nutně tak zpochybňujeme sen.*“ Z tohoto hlediska by byl sen o motýlovi z hlediska motýla nahlížen jako bdění. Jedna perspektiva nemůže zpochybnit perspektivu jinou. Jak přesvědčivě tvrdí H. Moellner, sen i bdění jakoby tvořily dva navzájem ostře oddělené světy, oba stejně pravdivé, autentické a autonomní.

不知周之為蝴蝶與 蝴蝶之夢為周與 *Kdoví, zda je Zhouem, kterému se zdá o tom, že je motýl, nebo motýlem, kterému se zdá o tom, že je Zhou.*

Výraz *buzhi* 不知 zde nechápu jako výraz nějaké skepse, nedůvěry v možnost dobrat se pravdivého poznání. Podle Zhuanga nemusí mít poznání povahu pozitivního vědění ve

smyslu toho, jak věci nutně musí být. Mnohem spíše si skutečné poznání musí vždy uchovat určitou negativitu, schopnost překročit cokoli, co se tváří být definitivní, a naleznout nové možnosti.

Ukazuje se, že motýl a Zhou jsou vzájemně vztaženými a zaměnitelnými perspektivami. Nemyslím si ale, že bychom je tak připravovali o jejich věčnost, rozhodně je nelze redukovat na pouhé prázdné perspektivy.

周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。Pokud jde o Zhoua a o motýla, zajisté je mezi nimi rozdíl. Tomu se říká transformace věci.

Opět se zde jasně ukazuje, že to, že sen a bdění nebo jakékoli dvě jiné vzájemně paralelní perspektivy, jsou stejnou měrou platné, ani v nejmenším neimplikuje, že by mezi nimi vlastně nebylo rozdílu. Fakt, že Zhuang Zhou může být v *tom kterém* okamžiku motýlem a motýl může být v *tom kterém* okamžiku Zhouem, neznamená, že by byl Zhou a motýl totéž. Autonomie konkrétní perspektivy či přítomnosti se zakládá právě na možnosti jejího jasného vymezení vůči perspektivám jiným. S tím souvisí i možnost jakékoli změny *hua* 化. Pokud by bylo vše jakousi všeobjímající jednotou, nebyla by skutečná transformace čehokoli vůbec možná. Závěrečná věta jakoby uzavírala celek prvních dvou kapitol, které tak lze nahlížet jako jakýsi mnohotvárný komentář k pojmu proměny *hua* 化, kterým byla zahájena první kapitola (化而為鳥 „promění se a stane se ptákem“), a kterým je zde ukončena kapitola druhá.

## 5. 2. Snová bdělost jako cesta k prázdnému já

Tento příběh je možné číst jako další variaci na úvodní vyprávění o rozdílu mezi malým a velkým. Způsob prožívání, který je vlastní snu, zde chápu v návaznosti na interpretaci velkého. Společnými rysy jsou ne-



ostrost vidění, rozmytí hranic a transformace či přesněji neustálá možnost další a další transformace, absence sebevědomí. V momentu probuzení lze naopak spatřovat projev postoje, který je vlastní malému: klíčová je zde schopnost identifikace se sebou samým doprovázená přesvědčením, že skutečnost je právě taková, jak se mi v daném okamžiku jeví. Takovýto výklad je dalším argumentem proti čtení, které by velké věci stavělo výše než věci malé. Sen a bdění jsou zde chápány zcela symetricky jako stavy, které se vzájemně podmiňují.

Z perspektivy tohoto rozlišení můžeme vyložit také moment nahlédnutí, který následuje. Je paradoxní, že toto nahlédnutí je uvozeno slovy „nevím“, „neuvědomuji si“, „nevnímám“ (*buzhi* 不知). Tento motiv je pro Zhuangzi velice příznačný a lze se s ním setkat na více místech v textu. Skutečné vědění je takové, které je schopno nahlédnout to, co neví, a že něco neví. Rozhodně zde ale nejde o vyjádření nedůvěry v naše poznávací schopnosti, stejně jako se nechce říci, že by skutečnost ze své podstaty byla nepoznatelná. Ono „nevím“ je zde mnohem spíše třeba číst v protikladu k takovému „vím“, které ve své jednostranné fixaci na ten který náhled přestává být právo mnohoznačné povaze skutečnosti. Tento postoj je proto třeba číst nikoli jako poukaz k něčemu, co by jevovou skutečnost přesahovalo, ale spíše jako doklad přijetí naší role ve skutečnosti, která není ničím

než jevením. Pokusím se vyložit toto „nevím“ v souřadnicích malých a velkých věcí. Protože významným motivem této anekdoty je vztah k sobě samému, budu zde hovořit o „já snění“, které přísluší vědomí velkému a „já bdění“, které přísluší vědomí malému. Toto přiřazení vychází z předpokladu, že každému vědomí je vlastní určitá vědomá forma sebevztahu, ať už aktuálně či pouze potenciálně, reflektovaně či nereflektovaně.

Nejprve je třeba nahlédnout, že tato anekdota má tři, nikoli pouze dvě roviny prožívání. Začíná popisem snu, kdy se Zhuang vzdaluje svému materiálnímu já, které jej identifikuje jako Zhoua, a zdá se mu, že je motýlem. Následuje probuzení, když s úlekem zjišťuje, že je Zhuangem. Můžeme si všimnout, že v obou těchto fázích je zde implicitně přítomno neproblematické vědomí toho, kým jsem. Jednou jsem motýlem (byť to výslovně nekladu), podruhé jsem Zhuangem (a kladu to). V tomto smyslu jsou oba stavy symetrické a probuzení ve významu *jue* (覺) bychom zde neměli ztotožňovat s prohlédnutím či prozřením ve významu *dajue* 大覺 (doslova „velké probuzení“). To lze říct teprve o náhledu, který následuje, a je uvozen právě výrazem „nevím“. Nevím, zda jsem Zhouem, kterému se

zdá o tom, že je motýlem, nebo motýlem, kterému se zdá o tom, že je Zhou.

Klíčové prohlédnutí je umožněno právě tím, že ve stavu „já bdění“ jsem schopen podržet i „já snění“ a to nikoli tak, že by se oba pohledy vzájemně asimilovaly a hranice mezi nimi by se setřely, ani tak, že by zde existovaly paralelně a neprostupně vedle sebe, ale tak, že se vzájemně prohlubují. Může se zdát (a celá řada interpretů takový výklad zastává), že tato anekdota dekonstruuje pojem já, který se ukazuje jako relativní či dokonce iluzorní. Z tohoto pohledu nemusí být též srozumitelné, proč vykládám tento náhled jako určité vzájemné napjaté působení mezi „já sním“ a „já bdím“. Je to ale právě „já bdění“, tedy určitá vědomě kladená a reflexi přístupná identifikace sebe se sebou samým, která je podmínkou takového radikálního uvědomění. Kdybych neměl možnost výslovně si uvědomit, že jsem Zhou, toto vědomí by ani nikdy nemohlo být zrelativizováno, a tak by se situace snu nikdy nemohla otevřít jako dvojnásobná. Iluzorní hranice a bezbřehost snového světa, kde sám sebe nechápu jako „něco“, ale prostě „pouze“ jsem, podobně jako ryba Kun v temném moři, jakoby byla podržena i v nečekaném setkání s ostrými konturami přesvědčení každodennosti, kde si naopak musím uvědomovat, že já jsem já, totiž ztotožnit se svými omezeními, vymezit se vůči ostatním a na tom založit svoji svobodu, jinak bych v takovém světě nemohl existovat. Důsledkem

tohoto působení, kdy si uvědomuji, že já mohu být stejně tak Zhuangem, jako motýlem, je také opačný náhled, že motýl může být já, Zhuang může být já, ano, dokonce i já mohu být já. Já může být nejen něčím vnitřním, čistou receptivitou, ale nutně se také musí dávat jako něco vnějšího a fenomenálního. Já není ničím, co by náleželo výhradně mně. Ty můžeš být také já a pokud se mi jevíš jako nějaké ty, pak jím také nutně i vždy jsi. Pokud se pokusíme vyjádřit smysl tohoto já pomocí dvojice vnitřní – vnější, pak jej můžeme charakterizovat jako to, co činí vnější věci zjevnými v jejich niternosti. Současně je zde ale i opačný pohyb, který byl vyjádřen tím, že já se mohu stát Zhuangem, motýlem nebo třeba stromem. Zde zase já funguje jako to, co umožňuje nahlížet vlastní niternost v její vnějškovosti. V důsledku těchto úvah se já neukazuje jako podstata ve smyslu monadizované subjektivity, ale ani jako iluze, kterou je třeba odhodit či překonat. Já (a mám zde na mysli já formální či prázdné) se nám mnohem spíše dává jako dvojznačné napětí, které má význam *podmínky zjevnosti jako takové*.

Tento charakter já je možno uchopit také na rovině existenciální. Ono „nevím“, které bylo vyloženo jako poukaz k mnohoznačnosti, můžeme v návaznosti na tento výklad pochopit jako vědomí možností, které přede mě situace staví. Pro upřesnění je třeba dodat, že možnosti nelze vnímat ve smyslu produktů situace, ale spíše tak, že možnosti zakládají situaci a

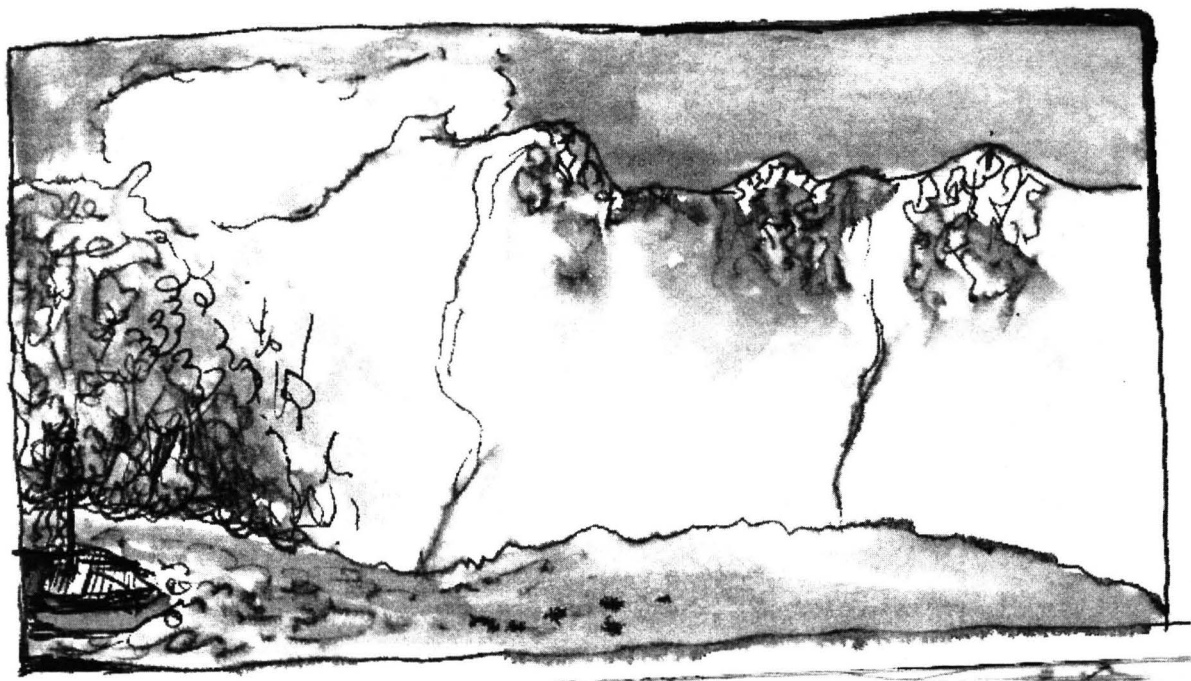
situace zároveň otevírá možnosti. Pro nás je důležité, že vědomí možnosti, resp. nejednoznačnosti situace získáváme až vzájemným napjatým působením mezi „já sním“ a „já bdím“. Ve snu se nám v pravém slova smyslu možnosti neotevírají. To se může zdát paradoxní vzhledem k možné námitce, že právě ve snu je možné skoro všechno. Takovýto směr uvažování se však míjí s tím, co zde rozumím touto možností. Skutečné možnosti jsou pouze takové, které se mi otevírají ve světle vztahu mé minulosti (tedy toho, co jsem si do přítomného okamžiku přinesl: mé určenosti a mých omezení) k mé budoucnosti (tomu, co chci). Ve snu ale není ani minulosti, ani budoucnosti. Ve snu je „možné“ všechno právě proto, že každý okamžik je izolovaný od okamžiků předešlých a následujících, a právě proto zde v našem smyslu není možné vlastně nic. Na druhé straně ale možnost nenacházíme ani ve světě bdění, resp. světě malém. To bylo dobře vidět u již probíraného postoje *yong* 用. I zde se zdá, že pokud budeme natolik důvtipní a dokážeme si zajistit potřebné prostředky k dosažení svých účelů, nic nebude nemožné. (Opět se zde potvrzuje již zmíněná symetrie stavu snění a stavu bdění.) Přesto zde nelze hovořit o možnosti ve výše uvedeném smyslu, a to z toho důvodu, že jsme pevně zaklíněni ve svých každodenních přesvědčeních (například: strom je na to, aby se z něj udělalo dřevo), která nám sice dávají zdání volby, ale většinou jde jen o volbu

prostředků, a nikoli o volbu v silném smyslu, tedy o volbu cílů. Lze namítnout, že v motýlí parabole není řeč o žádném jednání, a není tedy přiměřené uvažovat v této souvislosti o možnosti a volbě. Na to lze odpovědět obecným poukazem k tomu, že u Zhuanga můžeme každý akt vnímání vnímat jako svého druhu jednání, protože vždy, když vnímám, vynáším o věcech určitý soud, vždy je fixuji do jedné z bezpočtu možných podob, kterých mohou nabývat.

Nalezení tohoto možnostního způsobu bytí tedy spočívá v pohybu, který lze nazvat vyprázdněním já. Toto vyprázdnění lze pochopit jako určitou vědomou integraci poloh, které na základě textu můžeme označit symbolicky jako sen a bdění. Podstatou této syntézy je, že nahlédnu já nikoli jako nějakou podstatu, nějaký obsah, který náleží výhradně mně, ale uvědomím si, že všechny věci mají své já. Vyjádřeno jinak, pochopím já jako jakousi obecnou strukturu zjevování (či znějšňování) niternosti, která vůbec umožňuje, aby věci mezi sebou mohly mít nějaké vztahy. Není to tedy niternost, která by jednotlivé věci vzájemně izolovala, jakkoli je může osamocovat. To souvisí s tím, že tato niternost, poté, co od ní odečteme svázanost s jakoukoli konkrétní psychickou („moje“ mysl) či materiální („můj“ tvar, „moje“ tělo) podstatou, je prázdnotou. Právě v tomto smyslu hovoříme o prázdném neboli formálním já. Já zde už neznamena nějaké určení, jako když říkáme „to jsem já“. Pokud je toto já určitou niterností, je současně

podmínkou jevení. Je-li však podmínkou jevení, je vlastně podmínkou toho, aby věci mohly být věcmi. Samo tak nemůže být žádnou věcí, mnohem spíše je nějakou ne-věcí či prázdnotou: je to prázdné já.

Na závěr je třeba zdůraznit, že vyprázdnění já rozhodně nemůžeme chápat jako jeho eliminaci, vždyť jde spíše o jeho očištění. Například metafora píšťaly ze začátku druhé kapitoly jasně dává tušit, že já skutečně musí být určitou prázdnou dutinou, aby fungovalo tak, jak má. Zatímco koncept já je něčím, co se rodí na rovině malé věčnosti, zkušenost snu je naopak onou konfrontací, která nám umožní toto já vyprázdnit.





## 6

### Věcnost

Co přesně znamená pojem *wu* 物, který máme ve zvyku překládat jako „věc“? O této otázce již byla řeč ve třetí kapitole, kde jsem se pokusil vystihnout základní odlišnost mezi českou věcí a čínským *wu*. Nyní se chci zaměřit na věcnost z jiných pozic. Dejme nyní na chvíli stranou pojem *wu* a vyjděme ze slova věc. Dvojznačnost, která se může za tímto pojmem skrývat, je patrná při pohledu na slova odvozená od „věci“: na jednu stranu existuje adjektivum „věcný“, které bývá vnímáno jako cosi pozitivního – „věcná poznámka“ je taková, která míří k jádru věci, a to díky tomu, že přistupuje k situaci, kterou komentuje, s jistou objektivitou a odstupem. Na druhou stranu máme sloveso „zvěčňovat“, které má konotace negativní: znamená tendenci k určité redukci mnohosti jen na jeden její aspekt, stejně jako tesař redukuje strom jen na materiál pro svou práci.

Myslím, že tuto dvojznačnost lze do značné míry sledovat v souvislosti s rozlišením na subjekt a objekt, které rozhodujícím způsobem utvářelo západní filosofickou tradici od Descarta. Slovo „věcný“ má

pozitivní konotace coby objektivní právě proto, že stojí v opozici proti tomu, co se jeví jako subjektivní. Když se řekne „Tak pojďme konečně hovořit věčně“, je to požadavek na to, aby se účastníci pře oprostili od svých subjektivních pohnutek, a pokusili se na situaci podívat z odstupu. U slova „zvěčňovat“ můžeme sledovat totéž, ale ukazuje se zde navíc zajímavý vztah, který ukazuje problematičnost až absurditu subjekt-objektové distinkce. Když kritizujeme zvěčňování nějaké osoby či bytosti, vadí nám zejména to, že se zapomíná na to, že i ona je „živým“ subjektem s určitým vnitřním životem. Současně však máme na mysli vlastně také to, že ji v redukci jen na jeden její aspekt nevnímáme dostatečně objektivně (právě vzhledem k tomu, že má svoji vlastní subjektivitu).

Netroufám si soudit s ohledem na celou tradiční čínskou filosofickou tradici, ale s ohledem na Zhuangzi bych řekl, že v pojmu *wu* (物) podobné pnutí cítit není, přičemž jedním z důvodů může být právě absence subjekt-objektové optiky. Jak už jsem předeslal v první části, na rozdíl od západního pohledu (alespoň pokud jde o novověkou a moderní filosofii), kde člověk coby vědomá bytost schopná reflexe má jaksi exkluzivnější přístup k pravdě než pouhé věci, není pro Zhuanga věc nikdy „pouhou“ věcí v našem smyslu, zatímco člověk, jakkoli svrchovaně moudrý může být, nikdy nepřestává být jednou z věcí. Rozhodně zde tedy neplatí, že by člověk

byl *tím více* vědomou duchovní bytostí, *čím méně* by byl nevědomou věcí. Na následujících řádcích se naopak pokusím ukázat, že podle Zhuangzi může člověk dosáhnout určité dokonalosti pouze díky tomu, že je jednou z věcí, a pouze do té míry, do jaké je ochoten tuto věcnost připustit.

Pro Zhuangzi je každá věc vědomá. Tuto tezi zakládám na jisté fenomenologické inspiraci: pokud je každé vědomí ze své podstaty vždy vztahem (tedy nikoli subsistující entitou), zkusme hovořit o opačném vztahu, totiž, že každý vztah je vědomý. Tím se ale neříká prostě jen to, že věc má pouze pasivní schopnost vnímat. Znamená to více: že vždy již aktivně stojí ve vztahu k jiným věcem, kterým se nějak jeví, a skrze které se tak nejen poznává, ale i sama uskutečňuje. Toto sebeuskutečňování lze chápat jako naplňování vlastní přirozenosti. Z toho je patrné, že bychom vědomost jako bytostnou vlastnost věcí neměli chápat jako nějaké neproměnné zření či stav, ale jako *činnost*, kterou musí ta která věc vykonávat, aby mohla být tím, čím být má. Právě z tohoto úhlu pohledu je pak legitimní hovořit o činnostech transformace na jedné straně a pragmatického zacházení s věcmi na straně druhé jako o dvou modalitách vědomí. Nakolik je člověk věcí, natolik je vědomý. Pokud přistoupíme na tezi, že „být vědomý“ má velice blízko k tomu, naplňovat svoji přirozenost a stát tak na místě, které mi v osnově kosmu náleží, a současně se s Zhuangem shodneme v tom, že lidské masy se své přirozenosti odcizují, pak to nutně

znamena, že lidé provádějí svoji činnost vědomosti nějak *špatně*, což můžeme vyjádřit také tak, že potenciál vědomosti nenaplňují *do té míry*, do jaké by mohli. Řečeno s Zhuangem, jejich vědomí (*zhi* 知) je spíše nejasné (*hun* 昏) než jasné (*ming* 明). Východisko z této situace je zlepšit svoji vědomost, což opět k výše uvedenému výměru znamená stát se vnímavějším ve vztahu k ostatním věcem. To ale za předpokladu, že jsem rovněž věcí, znamená také stát se vnímavějším ve vztahu k sobě.

Pojmem věcnost budu rozumět specifický způsob, jakým věci existují. Co je podstatou této věcnosti? V textu jsme se setkali s popisem dvou typů věcí, věcí malých a věcí velkých. Na základě provedených rozborů můžeme velké věci charakterizovat jako transformující se a ne-sebevědomé, zatímco malé věci jako ne-transformující se a sebevědomé. Důsledkem takto postavené distinkce se zdá být, že transformace a sebevědomí se vylučují. Kde je jedno, nemůže být druhé. Svět malých věcí je dokonale průhledný, protože je skrz naskrz prostoupen totalizující přítomností, a tedy je de facto neměnný. Pouze v takovémto světě se může konstituovat sebe-vědomí. Zatímco toto vědomí je schopno pohlédnout samo na sebe, to, za co nikdy nedohlédne, je horizont transformace předcházející, která svět přítomné chvíle zrodila, i transformace budoucí, která

jej opět zahubí. Ve velkých věcech je naproti tomu něco mytického – je jim dána možnost zakoušet transformaci jako takovou. Chápeme-li transformaci jako něco, co od sebe odděluje jednotlivé roviny přítomnosti coby světy jednotlivých bytostí, můžeme říci, že velké věci mají bezprostřední přístup k tomu, co je mezi zánikem a vznikem, znají onu temnotu, do které věci mizí a ze které se opět – přetvořené k nepoznání – vynořují. Zároveň jim ale zůstává upřena možnost sebevědomí a s tím související možnost tuto zkušenost nějak artikulovaně uchopit. Domnívám se, že pro věcnost je konstitutivní právě to, že nelze mít *současně* vědomí sebe (a tím pádem ani vědomí druhých) a vědomí transformace. S jistou rezervou může jako ilustrace posloužit odkaz k předchozí kapitole a analogie snu a bdění. Oba tyto stavy se rovněž vylučují – jakmile procitnu, tedy získám sebe-vědomí (což je vystiženo obratem „přijít k sobě“), v tom okamžiku již nesním. Buď sním, což současně znamená, že jsem zcela vydán všanc moci, na niž nemám vliv (ponechávám zde stranou speciální případ lucidních snů), která mě přetváří způsobem, který uniká jakékoli logice, nebo jsem ve stavu bdění, což současně znamená, že jsem si vědom sám sebe, a to specificky jako osoby, v jejíž moci je svobodně jednat. Buď procházím transformací a nevím o sobě, nebo o sobě vím a transformací neprocházím.

S tímto souvisí další rys věcnosti, který bychom mohli uchopit jako napětí mezi „bytím něčím“ a možností stát se něčím zcela jiným. Pro Zhu-

anga je každá věc v první řadě charakterizována svou určeností – má své pevné místo v rámci kosmu, má svou funkci, kterou k soudržnosti tohoto kosmu přispívá, má svoji přirozenost, které se má držet. Zároveň ale podléhá řádu transformací, kde se může stát něčím zcela jiným. Je přitom velice nesnadnou otázkou, do jaké míry bychom zde měli hovořit o proměně jedné a téže věci, nebo spíše o konci věci jedné a vzniku věci jiné. Osobně bych se klonil spíše k druhé možnosti. Zhuangzi velice často hovoří o transformaci v souvislosti se smrtí a zrozením – v přísném smyslu bychom pak neměli hovořit o kontinuální změně, ale pouze o zániku a vzniku jednotlivých přítomností. V tuto chvíli je však důležité poznamenat, že určenost věci pro Zhuanga nikterak neimplikuje její nekonečnost či neměnnost. Naopak se oba aspekty úzce podmiňují: věc získává svoji určenost právě díky své konečnosti. Jasnost přítomnosti je možná jen díky temnotě proměn, proměny v silném slova smyslu jsou možné jen díky neměnnosti přítomné plochy. To ovšem platí jen potud, pokud spolu oba aspekty nesplývají, ale naopak stojí v ostrém rozlišení proti sobě.

Motiv jáství, kterým se budu zabývat v další kapitole, můžeme uchopit jako postoj, ve kterém si zastírám věcnou povahu svého bytí. To, co je zde zastíráno, je zejména onen klíčový vztah vzájemného vylučování transformačního a reflexivního způsobu prožívání, který je pro věcnost konstitutivní. Lidé chtějí mít sebe-vědomí, chtějí být pány svých životů,

současně ale často pociťují touhu stát se někým jiným, chtějí si ponechat stále otevřenou možnost začít znovu a jinak.



## Ztrácení a zapomínání já

Úvahy se zde vrátí k předběžným zamyšlením, která byla předmětem druhé části. Motiv ztrácení sebe sama chápu jako spojovací článek mezi předchozími úvahami na téma malých a velkých věcí a obecnějším nárysem vztahu věčnosti k prázdnotě a volního k ne-volnímu, který se pokusím podat v závěrečné části. V relevantním vydání jde o strany 43 – 45.

### 7.1. Interpretace úvodní části druhé kapitoly *Zhuangzi*

南郭子綦隱几而坐。 *Ziqi z Nanguo seděl opíraje se o stolek.*

Pokud jde o historickou identitu Ziqiho, Cheng Xuanying jej identifikuje jako maršála krále z Chu (viz komentář na stejném místě v ZZ), ostatní komentáři jej chápou spíše jako fiktivní postavu. Sloveso *yin* 隱 se zde objevuje v málo frekventovaném významu „opí-



rat se“, ale jeho častější význam „skrytý“ zde nepřímo navozuje atmosféru meditativního zklidnění a zaměření se dovnitř. Podobně *zuo* 坐 se tradičnímu čtenáři asociuje s významem *zuo wang* 坐忘 – doslova „sedět a zapomenout“, v přeneseném smyslu běžné označení pro meditaci.

**仰天而嘘 荅焉似喪其耦。** *Díval se vzhůru k nebesům a „pomalu dýchal, byl jako bez ducha, jakoby přišel o svůj protějšek.*

Zmínka o nebesích implikuje odpoutání se od omezeného lidského přístupu ke skutečnosti, pravidelný, klidný a tichý dech zase vyvolává představu zvnitřnění nebeského řádu ve vlastním dechu. Zajímavou interpretační otázkou je výraz *ou* 耦, jež ve svém základním významu označuje člověka, se kterým ve dvojici oř. Komentátoři se ve svých výkladech podstatně různí: Sima Biao chápe 耦 jako dvojici těla *shen* 身 a ducha *shen* 神, přičemž tedy to, co je zde ztraceno, je podle něj zřejmě fyzická podstata. Cheng Xuanying jej zase vykládá jako rozlišení na já *wo* 我 a věci *wu* 物, což tedy znamená, že zde zapomínáme nikoli věci nebo sebe sama, ale toto rozlišení jako takové: sami sebe chápeme také jako věc a ostatní věci také jako „já“. Kloním se k tomu, chápat *ou* 耦 jako označení jak pro hmotný tvar, tak pro duchovní podstatu. Toto čtení podporuje paralelismus

pojmu „hmotný tvar“ *xing* 形 a „mysl“ *xin* 心 v následující pasáži. Myslím si, že 耦 zde můžeme vykládat právě jako určitou psychofysickou totalitu ve smyslu „mé“ osoby.

顏成子游立侍乎前曰何居乎形固可使如槁木而心可使如死灰乎

*Yan Cheng Ziyou stál před ním v pozoru a řekl: Co je to? Pokud jde o hmotný tvar, je skutečně možné způsobit, že bude jako seschlý strom, pokud jde o vědomí a záměry, je možné skutečně způsobit, že budou jako mrtvý popel?*

Harbsmeier poznamenává, že konfuciánsky laděný výraz *li dai* 立侍 zde ostře kontrastuje s taoisticky neformálním výrazem Ziqiho, který ztrácí sám sebe. Neměli bychom přehlédnout, co implikuje použití kauzativního slovesa *shi* 使, totiž určitou záměrnost této proměny. Za zamyšlení rozhodně stojí velice silná metaforika uschnutí a smrti. Jak tomu rozumět? Co přesně zde umírá? Domnívám se, že *xing* 形 a *xin* 心 jsou zde myšleny právě ve významu *ou* 耦 coby určité neměnné podstaty. Umírá zde právě přesvědčení o vlastní osobě jako neměnné podstatě, nikoli schopnost pohybu či vnímání. Mé tělo i mysl nadále fungují, ale nikoli v modu jáství.

今之隱几者非昔之隱几者也. *Ten, kdo se opírá o stolec nyní, není tím, kdo se o něj opíral dříve.*

V průběhu svého meditativního sezení se dostal Ziqi do jiného stavu mysli, změnil svůj vnitřní postoj, zcela se transformoval, stal se někým jiným, resp. „nikým“. Lze vnímat jako ilustraci teze, že postoj či vnitřní naladění člověka není pouhý pocit, ale bytostně určuje podstatu člověka, to, kým nebo čím dotýčný je. Komentátoři nabízejí různé výklady. Asi bychom měli odmítnout Guo Xiangův poněkud přízemní komentář, kde říká: „Ziyou předtím již viděl lidi, kteří se opírali o stolec, ale zatím neviděl nikoho, kdo by to dělal jako Ziqi.“ Zajímavým způsobem komentuje Li Zongqian: „Když se opíral o stolec dříve, reagoval na věci, když se opírá o stolec nyní, již se od věcí oprostil.“<sup>31</sup> Tento komentář postihuje, že zde jde o radikální proměnu podstaty, ovšem jak snad bude patrné z vlastní interpretace, nelze souhlasit s tím, že bychom se v oproštěném postoji jakkoli vzdalovali věcem.

子綦曰偃不亦善乎而問之也。今者吾喪我。汝知之乎 *Ziqi řekl: Yane, jak dobře, že se mě na to ptáš! Ztratil jsem své jáství, rozumíš tomu?*

Zdůvodnění překladu spojení *wu sang wo* (吾喪我), které zde uvádím, je vlastním předmětem následující interpretace, na tomto místě bych poukázal k možným jiným překla-

---

<sup>31</sup> Král, Oldřich. Mistr Zhuang. Sebrané spisy, str. 68

dům. Oldřich Král ve svém českém překladu překládá jako „ztratil jsem sám sebe“<sup>32</sup>. Tento překlad je z filosofického hlediska problematický. Všimněme si, že se zde předpokládá identita ztrácejícího já-wu (吾) a ztráceného já-wo (我). To samo o sobě je bezpochyby jedna z možných interpretací, kdy předpokládáme, že zde nemáme dvě různé entity ve smyslu dvou různých podstat, kdy jedna se zbavuje druhé, ale vztah k sobě, kdy perspektiva, ze které se sám na sebe dívám, je já-wu(吾), zatímco perspektiva, ve které sám sebe vidím je já-wo(我). Tento výklad se stává neudržitelným zejména tehdy, když *sang 喪* přeložíme dokonavě jako „ztratil jsem sám sebe“. Je jen těžko myslitelné, že bych se kdy definitivně sám sobě mohl ztratit: kdybych totiž ztratil já ztrácené, ztratilo by se eo ipso i já ztrácející. Kdybychom chtěli hájit toto čtení, bylo by třeba přeložit nedokonavě jako „ztrácím sám sebe“, přičemž bychom tento akt vykládali jako ze své podstaty nezavršitelné snažení. Dokonalé poznání by se pak zakládalo na nahlédnutí a přijmutí této nezavršitelnosti. Druhá možnost výkladu by byl překlad „ztratil jsem své já“, kde bychom chápali já ztrácející a já ztrácené jako dvě různé podstaty, jako dvě různá já, přičemž já-wu 吾 bychom vykládali jako já autentické, původní a přirozené, zatímco já-wo 我 jako já, které se příliš vzdálilo přirozenosti a zapletlo se do sítě různých konceptů, které si samo vytvořilo. Problémy spojené s tímto výkladem jsem již naznačil a v následující části práce je ještě rozvedu. Interpretace, kterou zde nabízím, se umožňuje tomuto dilematu, a tak i obtížím spojeným se zmíněnými interpretacemi, vyhnout. Její jádro tkví v tom, že nebu-

deme já-wu 吾 a já-wo 我 chápat symetricky, ať už ve smyslu dvou různých podstat či ve smyslu dvou perspektiv. Ať už já-wo 我 čteme jako já formální, já materiální nebo jako jáství, jde o něco co do své podstaty zcela jiného, než je já-wu 吾, které chápu spíše jako apersonální schopnost vnímání, jako syrovou bezprostřednost, která přísně vzato není žádným já. Pokud má však být vnímání vůbec možné jako smysluplné, musí být takto chápané já-wu 吾 ovšem vždy nutně spojeno s já-wo 我 ve smyslu formálního já jako referenčního bodu. Já-wo 我 znamená perspektivitu mého vztahu ke světu, bez níž by vnímání nebylo smysluplné. Pokud přijmeme tento vztah, je nasnadě, že ve spojení *wu sang wo 吾喪我* nemůžeme já-wo 我 překládat bez dalších rozlišení prostě jako já, protože ztracením tohoto já bychom znemožnili jakékoli vnímání. Podle kontextu tedy musíme překládat buď jako jáství, nebo jako materiální já.

K diskuzi je rovněž výklad spojení *jinzhe 今者*. Harbsmeier navrhuje odlišit 今 ve významu nespécifického „teď“ od *jinzhe 今者* ve významu „právě teď před chvílí“.

V takovém případě, říká Harbsmeier, by Ziqi v momentu, kdy říká „ztratil jsem své jáství“, již nebyl ve „stavu změněného vědomí“. Toto pojetí by vposledku „ztracení jáství“ redukovalo na chvilkový stav mysli, do kterého lze dle libosti upadat a následně z něj procítat. Tato interpretace je neudržitelná. Ztracení jáství znamená získání vhledu do nejvlastnější povahy skutečnosti a není žádného důvodu, proč by měl mudrc, pokud tento vhled jed-

nou získá, tuto moudrost opouštět. Kromě toho je těžké představit si, jak by to bylo technicky možné. Místem v textu, o které by bylo možné tuto interpretaci opřít, je otázka, která bezprostředně následuje: „rozumíš tomu?“. Lze přesvědčivě tvrdit, že pokud by bylo já-wo 我, o kterém jsme ukázali, že v Zhuangově pojetí vůbec umožňuje vztah k druhým jakožto k druhým, nenávratně ztraceno, nemohl by se Ziqi obracet ke svému partnerovi v rozhovoru jako k ty-ru 汝. Tato obtíž opět poukazuje na oprávněnost našeho čtení. Pokud chápeme wo 我 jako jáství, nemusíme se k takovému vysvětlení „navrácení se ze stavu změněného vědomí“ uchýlovat. Ztracení jáství pochopitelně nijak neomezuje možnost obracet se k druhému jako k ty, právě naopak.

## 7.2. Ztrácení není zapomínání

Po tomto zamyšlení nad věcností můžeme přistoupit k nejvýraznějšímu motivu interpretované části, který jsem zatím přeložil jako „ztratil jsem své jáství“. Pokud mám možnost zapomenout nebo zapomínat já (wo 我), nabízí se otázka, jaký vztah jsem měl k tomuto já (wo 我) předtím, než jsem jej zapomněl či ztratil. V návaznosti na text se lze

ptát, čím se liší ten, kdo tu sedí teď (*jinzhe* 今者), od toho, kdo tu seděl před chvílí (*xizhe* 昔者). Mohu-li své já ztratit, musím ho již předtím nějak mít, musím si ho již být nějak vědom. Ale jak? Ačkoli Zhuangzi tuto otázku nikde neklade, myslím si, že na ni implicitně neustále odpovídá: onen způsob, jakým se vztahuji ke svému já, je právě postoj konceptuálně založeného používání *yong* (用). Využívám je ke zbudování tužeb, které mi umožní opevnit se před průzračně prázdnou přítomností v nenaplnitelném příslibu budoucího naplnění, využívám je k vybudování proslulosti, která mi umožní zakrýt prázdnotu původní nebeské přirozenosti, využívám je k vytvoření konceptů, které mi umožní ovládat druhé bytosti. Tím také získáváme bližší určení jáství jako využívání svého já. V jádru tohoto postoje můžeme cítit paradox. Na jednu stranu se využíváním sama sebe rozdvoují: v modalitě touhy, kterou můžeme nalézt v základu každého konceptuálního jednání, vzniká trhlina mezi tím, kým jsem nyní, a tím, kým bych chtěl být. Na druhou stranu je pro tento postoj konstitutivní neschopnost rozlišit materiální a formální já a na této neschopnosti založená víra v to, že já jsem určitá osoba, která zůstává i navzdory plynutí času stále jednou a toutéž entitou. Tento paradox lze určit jako napětí mezi dvěma různými a přece souvisejícími strategiemi, jak si zakrýt zabydlenost

malých v momentě, kdy začne být svazující, a oproštěnost velkých v momentě, kdy z ní dostáváme závrať. Tímto se však odcizujeme vlastní přirozenosti ve snaze vyhnout se nebeskému údělu. Co je ovšem touto přirozeností a jaké cesty se otevírají, chceme-li tento úděl přijmout? Domnívám, že pro člověka existují dvě možnosti, jak se zařadit do proměn (*pai hua* 排化) a vyváznout tak z bahna, ve kterém podle Zhuanga vězí: Buď se stát obyčejnou věcí, cele se podřídít určitému typu věčnosti a dělat<sup>33</sup> tuto věčnost pořádně se vším tím, co k tomu patří (tedy zcela se oddat jednomu z typů věčnosti) a bez toho, co k tomu nepatří (tedy zejména bez tendence redukovat věci jen na jeden jejich aspekt); nebo se vydat cestou svrchovaně moudrého muže, který, jakkoli stále zůstává věcí mezi věcmi, věcem

---

<sup>33</sup> „dělat věčnost“: toto spojení zní dosti podivně, ale k jeho užití mě vede slovo *wei* 為, které má význam nejen „být“, ale také „dělat“ či „stávat se“; pokud bychom tedy spojení *wei wu* 為物 přeložili jako „být věci“, nechali bychom stranou skutečnost, že toto bytí je bytostně neustálou aktivitou a úsilím, kde v krajním případě můžeme o svoji věčnost i přijít, zpronevěřit se jí; čínské *wei* 為 určitě není pasivní kvalita (ve smyslu akcidentu), ale není to ani pouhý stav do kterého jsem nějak vržen, ale mnohem spíše jde o činnost, kterou mohu lépe či hůře vykonávat. Toto pochopitelně úzce souvisí s tím, že věci jsou pro Zhuanga vědomé – moderně řečeno: věci *nejsou*, ale *existují*. Tuto analogii je ovšem třeba brát s rezervou, protože v moderní západní filosofii je existence často spojována s nutností vytvářet si neustále nový rozvrh, kterým tuto existenci činím smysluplnou, a tím i snesitelnou. U Zhuanga tomu tak není: každá věc má jasně daný úděl, kterého si sice může být více či méně vědoma, kterého může více či méně nedbat (což je vždy něco neblahého), ale nikdy jej nemůže měnit, natožpak sama vytvářet.



vládne, a to nikoli tak, že by se je snažil nějak přetvořit, ale právě v souladu s ideálem nezasahování tak, že jim umožní být tím, čím samy být chtějí a zároveň být mají.

Je třeba podotknout, že obě tyto cesty se v kontextu celku Zhuangova myšlení jeví jako stejným způsobem dokonalé, protože obě jsou v souladu s řádem světa – bylo by proti Zhuangově intenci nahlížet první možnost jako podřadnou oproti možnosti druhé. Nárok, který zde Zhuangzi na člověka klade, je dělat to *pořádně*. V obrazu lidského úpadku, který Zhuangzi vykresluje, vidíme, že člověk dělá všechno vždy jen napůl: nechce být „pouhou“ věcí, současně ale nemá odvahu na to, být něčím „více“; chce ovládat jiné, ale přitom neumí v této touze ovládat ani sám sebe.

Vraťme se ale k samotnému konceptu ztracení sebe sama. Ve vztahu k právě nastíněným úvahám můžeme akt ztracení sebe sama vykládat dvojím způsobem: jednou jako cestu k tomu, jak se stát pořádnou věcí, podruhé jako cestu k tomu, jak se stát pořádným svrchovaně moudrým mužem. Sloveso *sang* (喪) je v Guo Xiangově komentáři interpretováno pomocí slovesa *wang* (忘) - zapomenout. I když tento výklad vypadá nevině, ve skutečnosti jde o dost výraznou interpretaci, která rozhodně není

samozřejmě.<sup>34</sup> Pokud *sang* (喪) překládáme bez dalšího prostě jako „ztratit“, pak se „zapomenutí“ jeví jako vhodné synonymum, neboť obě činnosti se dějí mimoděčně: to, že jsem něco zapomněl nebo ztratil si uvědomuji vždy až zpětně, tyto činnosti nejsou výsledkem žádného záměru. Buď mohu sám sebe ztratit ve smyslu zapomenout, pasivně se odevzdat se velkému snu a nikdy se sám k sobě nevrátit. V textu je ale ztrácení vyličeeno spíše jako soustředěná a reflexivní činnost. Ziqi sedí v meditativní pozici a je o své zkušenosti schopen artikulovaně hovořit. Nabízí se tak možnost číst *sang* jako záměrnou aktivní činnost, kterou lze označit též jako vyprázdnění *wo* (我). Předmětem našeho zájmu zde bude zejména tato druhá cesta, tedy cesta moudrého muže. Ztrácení já (*sang wo* 喪我) v tomto smyslu je činnost, která vyžaduje hluboké soustředění a napjaté duševní úsilí, není to tedy rozhodně nic, co by se dělo samo od sebe. Pro toto čtení hovoří i další význam slova *sang* (ve čtvrtém tónu), totiž „zemřít“, což lze ale chápat rovněž kauzativně jako „způsobit, že zemře“, tedy „zabít“. V textu Zhuangzi můžeme nalézt v podobných kontextech ještě jiné slovo, které může podepřít oprávněnost takového čtení, totiž použití slove-

---

<sup>34</sup> Jedním z důvodů, který mohl Guo Xiang vést k tomuto výkladu je, že se obě slovesa (*sang/wang*) rýmují.

sa *wai* 外 ve smyslu „vypudit ven“. Co přesně zde ale chceme ztratit, co přesně zde chceme vypudit? Jaké já (*wo* 我) zde máme na mysli?

Nejjednodušší možnost je prohlásit, že *wu sang wo* (吾喪我) spočívá v očištění původní přirozené, čisté, ničím nezkalené subjektivity já-*wu* (吾) od nejrůznějších konvencí, které se zakládají na já-*wo* (我). Myslím si, že takové pojetí je příliš zjednodušující, a co je důležitější, ignoruje klíčové myšlenky původního textu. Jako první se nabízí poznámka, že *wo* (我) je určující pro svět malých věcí obecně a není důvod nahlížet jej jako specificky lidský modus vztahu ke světu. Pokud bychom chtěli přijmout toto čtení, museli bychom velké věci nadřadit nad malé. Rozpaky spojené s tímto krokem již byly diskutovány ve třetí kapitole. Je zde ale ještě další argument, který jde přímo k jádru Zhuangova filosofického sdělení. Rozlišení na správné a chybné (*shi* 是 *fei* 非) se zakládá na postoji, ve kterém rozlišuji sebe a ty ostatní (*wo* 我 *bi* 彼). Dokonalá vnímavost (*ming* 明), kterou se vyznačuje svrchovaně moudrý muž, nespočívá, jak se dozvídáme na více místech ve druhé kapitole Zhuangzi, v překonání či odvržení těchto

distinkcí. Její podstata tkví spíše ve specifické schopnosti nahlédnutí perspektivní podmíněnosti, na základě které teprve získávají svou platnost. Jinak řečeno, dokonale vnímavý je jen ten, kdo se na postoje všech zúčastněných dané situace dívá také jako na postoje své a na postoje své jako na postoje těch druhých. Tento požadavek má určitou podobnost s tím, co označujeme jako „vcitování se“ do druhých. Je tu ale určitý podstatný rozdíl: při vcitování si stále ještě jen představujeme, že by na našem místě mohl být někdo druhý a že my bychom mohli být na místě jeho. Přitom si ale vskrytu stále myslíme, že taková možnost je pouze hypotetická, nepochybujeme o tom, že existuje určitá pozice, která je ve skutečnosti naše, zatímco ty ostatní jsou pozice těch druhých, jakkoli by se nám někdy v budoucnosti mohlo stát totéž, co se teď děje jim. Dokonalá vnímavost se oproštuje i od této víry, která se zakládá na jáství, a současně vnímá pohledy všech perspektiv stejnou měrou jako své. Ovšem toto „své“ zde již neodkazuje k materiálnímu já, ale pouze k já formálnímu. Pokud se nyní obrátíme zpět, vidíme jasně, že pro dokonalou vnímavost nepotřebujeme zbavit se svého já, ale naopak že potřebujeme mít své já hned (přínejmenším) dvakrát – jak pro pohled můj, tak pro pohled druhého. V *Zhuangzi* je tento požadavek vyjádřen pojmem *liang xing* (兩行), tedy „jít obojí cestou“.

V důsledku toho je komplexní akt očišťování já (sestavající ze ztrácení a zapomínání) třeba chápat jako souhru momentů volních a mimovolních, záměrnosti a nezáměrnosti. Nediferencované používání pojmů „ztratit“ a „zapomenout“ v komentátorské tradici je dokladem netriviální povahy tohoto pohybu, která se rovněž odráží v dvojznačnosti pojmu *já-wo* (我). Myslím si, že chceme-li tento akt uchopit v dostatečné přesnosti, bude třeba pokusit se o diferencovanější pohled, jakkoli nebude jednoduché jej textově podložit. Zkusme říci, že když se hovoří o zapomínání já a ztrácení já, referuje se zde vždy k jinému já. V případě ztrácení se pokoušíme vytěsnit (*wai* 外) materiální já, ze kterého vzchází postoj jáství. Ztrácení chápeme jako vědomý a záměrný proces eliminace tohoto postoje. Zapomínání je naproti tomu mimoděčný a nezáměrný proces, jehož předmětem není já materiální, ale já prázdné. Zapomínání zde tedy nemůžeme chápat jako eliminaci, ale jako postupné osvojování. To, co jsme dosud nezapomněli, je zároveň něčím, nad čím máme vědomou kontrolu, čím nějak disponujeme, co je pro nás v jistém smyslu předmětem. To ale také znamená, že je to vzhledem k naší nejintimnější sféře prožívání také cosi vnějšího: nejsme to zcela my, ale něco, k čemu se můžeme pouze vztahovat. Vezměme si následující příklad: když něco prožijeme, uchováme si z toho nějaké vzpo-

mínky, které hromadíme, a jak stárneme, postupně je zapomínáme. Znamená to snad, že bychom zapomenutím o tyto vzpomínky přišli, stejně jako můžeme nenávratně přijít o nějakou věc? Myslím, že nikoli. Naopak, vzpomínky se pouze přesouvají ze sféry, kdy jimi můžeme nějak disponovat, můžeme o nich vyprávět, živě je zpřítomňovat nebo se jimi frustrovat, do sféry, kdy splynou s naším nejvlastnějším bytím, vrostou nám do masa, zvnitřní se natolik, že k nim ztratíme možnost jakéhokoli zprostředkovaného přístupu. To ovšem neznámá, že bychom je ztratili, že bychom o ně přišli. Naopak, teprve tehdy, když je zapomeneme, dochází plného osvobození. Jako další příklad nám může posloužit fungování našich vnitřních orgánů. Pokud je třeba srdce ve stavu „zapomenutí“, tedy pokud si jej neuvědomujeme, znamená to, že nás nebolí, a že je vše v pořádku. Pokud jsme na něj nějak upomenuti a stane se předmětem našeho prožívání, znamená to pro nás zpravidla problém. Zde jsme velice blízko jedné zhuangovské pasáži:

忘足履之適也 忘要帶之適也 知忘是非 心之適也。 *“Když zapomeneme na nohy, znamená to, že nám boty sedí. Když zapomeneme (na to, že máme) pás,*

*znamená to, že nám opasek sedí. Když naše vědomí zapomeneme na rozlišení mezi tím, co je správné a nesprávné, znamená to, že nám naše mysl sedí.*<sup>35</sup>

Implikace textu jsou zde velice názorné a nepřipouští pochyby: To, že díky pohodlnosti bot zapomeneme na to, že máme nohy, neznamená, že bychom tak nohy ztratili. Stejně tak je třeba zdůraznit to, že ve stejném smyslu zapomenutí konceptuálních distinkcí (třeba správné a nesprávné), neimplikuje, že bychom tyto distinkce měli vytěsnit, což je postoj, který je Zhuangovi mnoha interprety (třeba buddhisticky orientovaný komentář Cheng Xuanyingův) podsouván.

Toto platí i pro úvahu o zapominání a ztracení já. Zapomenutí já je podmínkou a zároveň projevem toho, že já funguje tak, jak má. Ve stejném duchu je podmínkou řemeslnické virtuosity „zapomenutí“ (a tedy dokonalé zvnitřnění a osvojení) veškerého umu. Připomeňme, že se zde jedná o prázdné já ve smyslu nejzazší podmínky toho *být něčím* dle aktuálních daností. Na základě těchto úvah tedy vidíme, že bychom výrazy *wang wo* 忘我 a *sang wo* 喪我 nejen neměli chápat jako více méně synonymní, ale že mají význam přímo protikladný. Právě to je podmínkou toho, že se mohou vzájemně doplňovat. Ztracení bychom měli číst jako proces vytěsnění ma-

---

35

ZZ, str. 680

teriálního já a zapomínání jako stav dokonalého intuitivního osvojení já prázdného.

Když jsme dostatečně jasně odlišili ztracení a zapomínání, můžeme se pokusit uchopit jejich vzájemný vztah. Řekl bych, že stejně jako je podmínkou toho, aby nám boty skutečně padly, jejich důkladné ozkoušení a celková rozvaha, jaké boty jsou pro náš ten který účel nejvhodnější, tak je podmínkou toho, aby nám padlo naše já, rovněž nějaká vědomá reflexe či intelektuální výkon, ve kterém se musíme vypořádat s iluzí materiálního já. Pro mnoho interpretů může být takováto intelektualistická interpretace textu, který je často označován jako iracionalistický, nepřijatelná. Myslím si však, že je celá řada důvodů, proč je nutné na ní trvat. Nejdůležitější z nich je ten, že oproštění od jakékoli účelovosti je pro Zhuangzi sama účelem. Je účelem snah, které by měli lidé (či přesněji řečeno: vládci) podniknout, aby unikli marasmu, ve kterém se nacházejí. Možná interpretace, která se zde nabízí, je říci, že určitá míra intelektualizace je v tomto smyslu podmínkou či předpokladem toho, abychom se mohli oddat čisté spontaneitě, že záměrná ztráta či intelektuálně založené vytěsnění materiálního já je prostředkem k dosažení stavu, kdy nalezneme prázdné já, a to právě tak, že ho budeme uchovávat v zapomenutosti. Toto pojetí by tedy říkalo, že reflexivní poloha je opodstatněná pouze jako cesta k dosažení stavu původní nerozlišenosti, přičemž jakmile dosáhneme tohoto oproštění, měli



bychom se jakékoli účelovosti a záměrnosti vzdát, protože již splnila svůj účel. Ani tento výklad však nepovažuji za dostatečně uspokojivý. Při interpretaci závěru první kapitoly (o velkém neužitečném stromu) jsme viděli, že postoj účelového používání *yong* (用) není něčím, co by bylo třeba odmítnout, ale spíše něčím, co bychom měli radikálně transformovat. Mimo to je jen těžko představitelné, jak by mohlo být takové odvržení určitého intelektuálního postoje, ke kterému jsme dospěli, vůbec možné. Opět bychom museli klást překonání tohoto účelově motivovaného postoje jako účel a tento účel pak jako další účel, čímž bychom se dostali do nekonečného regresu. Je tedy třeba navrhnout ještě jiné pojetí vztahu volního a mimo-volního momentu, resp. ztrácení a zapomínání „já“.

Toto pojetí, které se vzápětí pokusím nastínit, bude chápat intelektuální či konceptuální moment nejen jako pouhý prostředek k dosažení stavu spontaneity, ale jako jeho nutnou podmínku, která musí být neustále spolupřítomná a spoluminěná v takových aktech, které máme označit jako akty vědomí svrchovaně moudrého muže.

### 7.3. Ztrácení jáství jako radikální nahlédnutí vlastní věčnosti

Jednou z důležitých pojmových dvojic, které Zhuangzi a klasická čínská filosofie vůbec hojně používá, je rozlišení na vnitřek a vnějšek (*nei* 內 a *wai* 外). Původně jde o neutrální výrazy, kterými popisujeme určité vztahy v prostoru, ve filosofických textech však většinou nabývají významů „niternost“ a „vnějškovost“, a zároveň tak získávají určité hodnotící konotace. To se ukazuje na velice oblíbeném Zhuangově motivu „vnějších věcí“, které buď mohou (v případě většiny lidí), nebo nemohou (v případě svrchovaně moudrého) narušit vnitřní stabilitu toho, kdo s nimi nějak zachází. V tomto ohledu se konfuciánský ušlechtilý muž příliš neliší od taoistického mudrce: oba si myslí, že nitro je něčím, oč je třeba pečovat, zatímco před vnějšími věcmi je spíše třeba se mít na pozoru.

Vztah vnějškovosti a niternosti umožní uchopit, oč běží v zapominání a ztrácení já, v čem spočívá jejich reflexivní (volní) a nereflexivní (nevolní) moment. Proces ztrácení materiálního já můžeme pochopit jako proces, ve kterém reflexivně nahlížím svoji věčnost, uvědomuji si, že jsem „pouze“ věcí mezi věcmi, intenzivně tedy prožívám svoji podmíněnost a vnějškovost. Současně s tím ale také objevuji, že „vnější“ věci mají svoji niternost, kterou velice plasticky líčí Guo Xiang: mají svoji totální nezczizi-

telnou přítomnost, ve které jsou zcela nezávislé a vždy pouze samy od sebe, proto ale též vždy ve značné míře izolované a osamělé. Tímto pohybem však nedospívám k tomu, že bych rozdíl mezi niterností a vnějškovostí nahlédl jako prázdny a iluzorní, ale právě naopak: uvědomuji si jej v celé jeho komplexnosti, kdy aspekt vnějškovosti té které věci nejen podmiňuje její niternost (to, že je věc vždy pouhým věcným momentem omezeným na nicující přítomnost, jí současně propůjčuje dokonalou nepodmíněnost a nezávislost) a naopak, ale niternost jedné věci zakládá vnějškovost věci jiné a naopak. Reflexivní aspekt aktu zapomínání/ztrácení je tedy tento dvojpohyb, kdy nahlížím vnějškovost sebe sama (a tím současně „zapomínám“, tedy si dokonale osvojuji svoji niternost) a niternost věcí (a tím „zapomínám“ jejich vnějškovost). V čem spočívá nereflexivní aspekt? Není to nic jiného než určitý implicitní a nutný důsledek této reflexe. Spočívá v tom, že jakmile si uvědomím vlastní věcnost, přestávám být věcí. Samotná možnost nahlížení této věcnosti totiž zároveň znamená, že máme vůči této věcnosti distanci, a že jsme tudíž ještě něčím jiným než věcí. K bytnosti věci patří, že tato její věcnost se pro ni nikdy nemůže stát předmětem názoru. Věc je totiž určena tím, že vždy existuje pouze v rámci své roviny přítomnosti, přičemž tuto rovinu nikdy nemůže překročit a přitom si toho být vědoma. Z hlediska věcnosti je pak každá reflexe v silném smyslu nemožná, protože předpokládá současnost transformace (každá

reflexe je transformací, protože ustavuje jinou rovinu přítomnosti) a sebevědomí. Spontánním důsledkem této reflexe je tedy to, že překračujeme věcnost a stáváme se ne-věcí, účastníme se prázdnoty, nacházíme prázdné „já“, otevřenou možnost a připravenost stát se čímkoli, co proměny přinesou.

Když nyní máme představu o volním a nevolním aspektu, je možné pokusit se uchopit jejich vzájemný vztah. Řekl jsem, že nahlédnutím věcnosti v jistém smyslu tuto věcnost nutně překračujeme. To nicméně nemůže znamenat, že bychom tím věcnost definitivně nechávali za sebou, že už bychom v žádném smyslu věcí nebyli. Kdyby tomu tak bylo, tak bychom současně zpochybňovali platnost reflexivního momentu, který se přece zakládá na uvědomění si vlastní věcnosti, zpochybnění této věcnosti by zpochybnilo vnitřní pravdivost této reflexe. Buď tedy můžeme říci, že uvědomění si vlastní věcnosti je veskrze absurdní a logicky neudržitelná teze, nebo je třeba pokusit se myslet ji existenciálně jako nepadnou jednotu dvou momentů, které se vylučují, a přece mezi nimi existuje vztah podmíněnosti. Pokud budeme chtít splynout s prázdnotou, musíme se současně smířit s tím, že to bude možné pouze díky tomu, že se jí nikdy nestaneme cele. Je to proto, že v základu oproštěné spontaneity vždy bude nutně stát reflexe, jejíž rozpornost není ničím než doložením její pravdivosti. Mudrcem se pak stane ten, kdo bude mít dostatek síly k tomu, aby tuto

rozpornou jednotu rozepjal v sobě samém, aniž by ji jakkoli nivelizoval. Jen potom bude schopen vztahovat se k věcem v jejich věcnosti, tedy jak v jejich niternosti, tak v jejich vnějškovosti. Domnívám se, že právě o tomto hovoří již citované místo ze Zhuangzi:

**物而不物 故能物物。** *“Je věcí, která není věcí, a proto se může vztahovat k věcem v jejich věcnosti.”*<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup>

ZZ, str.



## 8

### Věci a prázdnota

Prázdné já je tedy možné mít pouze tehdy, když jej zapomeneme (ve výše uvedeném smyslu), či přesněji, když jej udržujeme ve stavu zapomenutí. Současně se však ukázalo, že tento stav potrvá jen potud, pokud budeme zároveň udržovat či kultivovat vědomí toho, že jsme sami věci mezi věcmi, že jsme sami také vnějškovostí, stejně jako i ostatní věci mají své nitro. Pokud se nám v sobě podaří nalézt prázdné já, stáváme se v jistém smyslu prázdnotou, ne-věcí. Pro tento pohyb je příznačné, že věcnost je zde paradoxně překročena nikoli tím, že bychom se od ní odvrátili k něčemu vyššímu, původnějšímu či dokonalejšímu, ale právě tím, že najdeme odvahu připustit si, že jsme sami věcní. Věcnost tak proto překračujeme zevnitř z věcnosti samotné, což současně znamená, že pokud má mít toto překročení nějaké opodstatnění, nemůžeme tuto věcnost nechat za sebou jako něco překonaného a nepotřebného.

Tento závěr nyní můžeme podepřít i paralelní linií úvah, ve které byla řeč o souvislosti velkého a malého, užitečného a neužitečného, snění a

bdění. Obě tyto linie (linie zapomínání/ztrácení já ve druhé a sedmé kapitole a linie malé/velké v kapitole třetí až paté) nyní můžeme propojit a vzájemně sklenout na půdorysu úvahy o fenoménu věčnosti (kapitola šestá) jako takového. V kapitole o malých a velkých věcech jsem vyslovil názor, že na rozdíl od Guo Xiangovy interpretace, která chápe skutečnost jako totalitu věčných momentů, které jsou ve své spontaneitě a bezprostřednosti dokonalé, si Zhuangzi je vědom určité jednostrannosti, která je věcem z jejich podstaty vlastní. U celé řady lidských počínání, která Zhuangzi zhusta kritizuje, je tato jednostrannost zvláště zjevná: vzpomeňme na řemeslníkův postoj k obrovskému pokroucenému stromu. Už zde je patrné, že člověk, pokud je jeho počínání takto jednostranné, není ničím než „pouhou“ věcí. Jakkoli se zdá, že pokud jde o jiné bytosti, jsou tendence založené v této jednostrannosti relativně neškodné, zdá se, že u člověka mohou mít mimořádně neblahé důsledky. Proto Zhuangzi vyzývá k pokusu o překonání této jednostrannosti, a to ovšem nikoli tak, že se velké stane malým a malé velkým, ani tak, že odvrhneme jakékoli rozdíly, ale specifickým usouvztažením obou perspektiv. Formu životní praxe, která se právě o toto snaží, označuje Zhuangzi spojením *liang xing* 兩行, což bychom mohli přeložit jako „jít dvojí cestou“. Tato změna postoje však vyžaduje určitou vnitřní transformaci, která s sebou nese nahlédnutí ilu-



zornosti materiálního já, jak se nejvýrazněji demonstrovalo v parabolě o motýlovi, kde si uvědomujeme, že „já“ mohu být čímkoli a také v tom kterém okamžiku vždy jsem něčím jiným, stejně jako se jakákoli věc může stát tím, co označuji jako „já“. I zde můžeme sledovat, že vyprazdňování „já“ probíhá jako určité setkání dvou rozdílných věcných momentů. Věcnost se překračuje ze sebe samé.

Zatímco pojmu věci a věcnosti jsem věnoval několik předchozích kapitol, pokud jde o prázdnotu, byly mé úvahy doposud příliš obecné a textově nezaložené. Je tomu možná proto, že zatímco o věcech lze hovořit dlouho, o prázdnotě nelze říci vlastně nic. Co vlastně pro Zhuanga prázdnota znamená a lze vůbec z textu vytěžit nějaký jednotný koncept? V *Zhuangzi*, stejně jako v klasické čínštině obecně, se vyskytují dva znaky pro prázdnotu: *kong* (空) a *xu* (虛). Zatímco první z nich odkazuje spíše k prázdnotě ve smyslu dutosti či vyprázdňenosti, tedy vždy k prázdnotě *něčeho*, znamená *xu* spíše prázdnotu ve smyslu neurčenosti, prázdnotu jako takovou. Domnívám se, že tato dvojakost prázdnoty reflektuje dvojnárodnosti pojmu *wu* („nebytí“) v Laozi, který zde nabývá jak významu prázdnoty uvnitř nějaké věci (prázdnota džbánu činí džbán džbánem), tak prázdnotu jako něco, z čeho jakákoli věc teprve povstává. Je možné spekulovat o tom, jak úzce spolu oba významy souvisí. Domnívám se, že nejde o

dvě různé prázdnoty, neboť k jejich odlišení bychom je museli vnímat jako určité podstaty, ale spíše o dva různé úhly pohledu na jednu dvojedinost. Toto usnadňuje pochopení toho, proč je prázdné já (ve smyslu dutého já) v jistém smyslu prázdnotou jako takovou.

Na tomto místě bych jen stručně připomenul, jaké konotace má pojem prázdnoty ve východním myšlení obecně. Prázdnotu bychom rozhodně neměli zaměňovat s nicotou jako negací bytí. Kategorie prázdnoty jde mimo rozlišení bytí a nicoty, které jsou v chápání tradiční západní filosofie určitými podstatami, zatímco prázdnota není žádnou podstatou, protože o ní v přísném smyslu nelze říci, že by vůbec mohla být *něčím* určitým. Spíše bychom měli říci, že je neustále přítomnou *podmínkou* toho, aby věci mohly být věcmi, a to hned v několika vzájemně souvisejících ohledech. V první řadě umožňuje prázdnota jakoukoli změnu, a to právě proto, že je sama neměnná. Kdyby nebylo prázdnoty, neměly by věci z čeho povstávat a do čeho se rozpouštět: prázdnota je velkou tavící pecí. Na to by někdo mohl namítnout, že věci přece mohou vznikat z jiných věcí. Lze odpovědět, že vznikání je u Zhuanga chápáno spíše jako důsledek radikální transformace, která s sebou nese diskontinuitu, ostrý přechod na jinou rovinu přítomnosti, než jako výsledek kontinuální změny. Věci samy ze sebe však takovou diskontinuitu nikdy nemohou založit. Neméně důležité je, že prázdnota je podmínkou jakéhokoli vztahu. Tuto představu můžeme vyjá-

dřít tak, že pro každý vztah je nutná určitá diference – aby se věci mohly k sobě nějak vztahovat, musejí být od sebe různé. Tato diference se však nutně opírá o určitou negativitu – věci jsou různé, protože jedna *nemá* to, co druhá, a naopak. Tato negativita může být ale myslitelná vždy jen na horizontu prázdnoty. Pokud je prázdnota podmínkou vztahovosti, je tak současně podmínkou vědomí (je-li každé vědomí vztahem) a rovněž podmínkou jevení. Ve všech těchto ohledech je patrné, že věcnost je prázdnotou podmíněna ve velmi silném smyslu.

Můžeme na základě těchto úvah dostatečně komplexně uchopit vztah věcnosti a prázdnoty? Zatím se zdá, že je mezi nimi vztah jednostranné podmíněnosti: bez prázdnoty by nebylo věcí. Z toho bychom mohli vyvozovat, že prázdnota je radikálně ne-věcné povahy, že věcnost a skutečnost jsou dva ontologicky zcela různé řády. Aby bylo možné toto určení zpřesnit a prohloubit, je třeba si připomenout dosavadní myšlenkový postup, přičemž budeme postupovat v opačném směru. Pokud je prázdnota v jistém smyslu soupodstatná s formálním „já“, můžeme její povahu nahlédnout právě z povahy formálního „já“. Formální „já“ získáváme ztrácením jáství. Na základě textu jsem se pokusil ve druhé a ve třetí kapitole vyložit dva konkrétní praktické postoje, na kterých toto ztrácení jáství můžeme rekonstruovat. Viděli jsme, že postoj svrchovaně moudrého zde získáváme určitým setkáním velkého a malého rozměru způsobu bytí věci,

které jsme také uchopili jako zabydlenost a transformaci. Z toho plyne důležité zjištění, že prázdnotu (resp. prázdné/formální „já“) můžeme myslet jako určitou *syntézu dvou typů věcnosti*. Spěchám však dodat, že tuto syntézu rozhodně nesmíme chápat dialekticky jako přechod na nějakou vyšší úroveň spojený s překonáním a zrušením obou pólů. Spíše jde o určitou latentní tenzi, která z povahy věci nemůže být nikdy překonána. Tato tenze je důsledkem toho, že věc, má-li být skutečně věcí, se účastní vždy pouze jednoho ze způsobu bytí věcí. Věc nikdy nemůže být více věcmi současně. Pokud je tedy vyprázdnění já možno popsat tak, že jsme jakoby dvěma věcnostmi zároveň, aniž by se rozdílly mezi nimi stíraly, je zajímavé, že současně musíme konstatovat, že nejsme tím pádem jaksi více věcí, než kdybychom se účastnili jen jedné věcnosti, ale spíše tuto věcnost rozvíjíme a prohlubujeme směrem k prázdnotě: vyprazdňujeme se. Tentýž paradox z jiné strany rozvíjí již zmíněný motiv, že nahlížením věcnosti jako věcnosti (tedy jaksi zvnějšku) přestáváme být věcí. Pokud se prostřednictvím nahlížení vlastní věcnosti účastníme prázdnoty, neznamená to, že bychom tuto věcnost nenávratně překračovali, spíše ji potvrzujeme. Viděli jsme, že svoboda věcí je vždy v jistém smyslu podmíněná či vykoupená určitým omezením. Věcnost ve své čistotě je vždy jednostranná a bezprostřední: vždy následuje své přirozené sklony a není zatížena žádnou pochybností. Pokud tuto jednostrannost chceme prohloubit a rozvíjíme tak vlastně potenci

věcnosti jako takové, začíná věcnost prorůstat sama ze sebe ven a stává se prázdnotou. V tomto smyslu se odvažuji tvrdit, že prázdnota vyrůstá z věcnosti a je možné ji pochopit jako určitou sublimovanou věcnost. To však neznamená, že věci jsou původní a prázdnota je odvozená. Modality, v jakých prázdnota věci podmiňuje, se tímto neruší.

Když jsem hovořil o vztahu prázdného já a prázdnoty, řekl jsem, že jsou v jistém smyslu tímtež. Ovšem v jakém smyslu? Je prázdnota nějakým *atributem* tohoto prázdného „já“? Upřesnění tohoto vztahu si bude žádat důkladnější zamyšlení nad konceptem prázdného „já“ jako takovým. Velmi stručně jej lze uchopit jako sebe-vědomí bez jáství. Pokud ale toto sebe-vědomí zbavíme intimní niterné zkušenosti toho, že je zde nějaké „já“, k jehož pocitům a myšlenkám mám bezprostřední a autentický přístup pouze já, má vůbec ještě smysl hovořit o sebe-vědomí, vědomí sebe? Neznamená tato redukce prostě návrat na primitivní animální úroveň, která je na hony vzdálená jakékoli možnosti reflexe? Nebo není to naopak nějaké mystické vytržení, kdy splývám vjedno s prázdnotou a kdy vůbec ztrácí smysl rozlišovat mezi „já“ a prázdnotou? Říká-li Zhuangzi, že mudrc je a současně není věcí (což v této interpretaci znamená: je věcí a současně je prázdnotou), je třeba to vzít vážně a pokusit se nahlédnout prázdné „já“, resp. bytí prázdným „já“ jako určitý vztah těchto dvou pólů. Domnívám se, že přesnou představu o tomto vztahu poskytuje teze, že nahlédnutím své

věcnosti přestávám být věcí. Pokud má věc zůstat věcí, nikdy nemůže svoji věcnost (jako způsob bytí) nahlédnout. Když mudrc nahlíží svou věcnost, stává se de facto dvěma věcmi současně: tou, která nahlíží, a tou, která je nahlížena. Protože je však věc bytostně vždy pouze „jednou“ věcí, sféra věcnosti je tak zároveň prohloubena a překročena. Jak už jsem řekl dříve, toto překročení však nesmíme vnímat tak, že nahlédnutím věcnosti tuto věcnost nějak rušíme. Pokud by tomu tak bylo, rušili bychom i podmínku prázdného „já“ a mudrce vůbec. Tyto úvahy vedou k tomu, že spíše než o nahlédnutí či uvědomění jako o jednorázových aktech bychom měli hovořit o kontinuálním nahlížení či uvědomování. Zatím jsem měl značné potíže jasně říci, co je vlastně prázdné „já“. Tato obtíž podle mého souvisí s tím, že prázdné „já“ lze určit pouze negativně, protože negativita či rozpornost je bytostnou součástí jeho povahy. Prázdné „já“ je nemyslitelné bez toho, co překračuje, protože mnohem spíše než jednorázovým překročením je neustálým překračováním, které se k cíli může dostat teprve na základě toho, že si uvědomuje nemožnost nějakého definitivního cílového spočinutí. Žádné takovéto definitivní nahlédnutí a vyrovnání se s vlastní věcností, kterým bychom se současně nějakým způsobem rozpouštěli v prázdnotě, není možné. Prázdným „já“ můžeme být vždy jen do té míry, do jaké nahlížíme svoji věcnost a oprostujeme se tak od „já“ materiálního. Bytí mudrce tedy nespočívá v nějakém povzneseném nahlížení, ale v neustálém vyko-

návání určitého pohybu, který je ve své podstatě rozporný a je smysluplný právě a jen tehdy, kdy se nesnažíme této rozpornosti vyhnout nebo ji nějak definitivně zrušit či překonat. Kdykoli si uvědomíme svoji věcnost jakoby zvenčí a pronikáme tak k prázdnotě, musíme se ihned vrátit ke své věcnosti a prožít ji zevnitř, abychom nezrušili *podmínku* tohoto vztahu k prázdnotě. Skutečně moudrý je ten, kde je schopen vytrvávat v této napjatosti mezi věcností a prázdnotou, aniž by se ji snažil překročit jedním nebo druhým směrem.

Tato úvaha také dává odpověď na otázku, proč se svrchovaně moudrým může stát pouze člověk. Jen proto, že může upadnout do hluboké iluze jáství, je také schopen se od ní oprostit. Prázdné „já“ je možné jen díky vyprazdňování. Paradoxně tak může být jáství, pokud se podaří pochopit jej jako něco, co je třeba překonat, moudrosti mudrce blíže než věcnost. Nesmíme ovšem zapomenout, že věcnost je vždy již moudrá, i když „jen“ jako moudrost věci. V hierarchizovaném Zhuangově univerzu je moudrost věci vždy moudrostí poddaného, zatímco moudrost mudrce je moudrostí vládce.

Je třeba poznamenat, že bychom se měli mít na pozoru před jakoukoli intelektualizací tohoto postoje, a chápat toto vše jen ve sféře nějakého pasivního zření. Nelze zapomenout, že moudrý člověk je i u Zhuanga dokonalým vládcem, tedy nikoli někým, kdo by se pouze oddával přemítání a

meditaci, ale někým, kdo na věci působí a vykonává nad nimi správu, byt cestou toho, že nezasahuje do jejich přirozeného řádu. Když tedy hovořím o tom, že mudrc vytrvá v nějaké napjatosti, nechci tím říci, že by nic jiného nedělal. To by ostatně bylo těžko představitelné. Jde spíše o bytostné určení, způsob bytí, který je v základu všeho, co moudrý člověk dělá. Všechny jeho moudré činy prýští z přijetí této rozpornosti.

Na základě těchto zkoumání se můžeme pokusit o uchopení vztahu věci a prázdnoty v Zhuangzi pomocí stručného srovnání se dvěma jinými taoisticky orientovanými metafysickými koncepcemi spadajícími do tzv. „učení o tajemném“ (玄學), konkrétně s koncepcí Wang Biho a Guo Xianga. Wang Bi ve svém komentáři k Laozi prohlašuje za transcendentní příčinu veškeré skutečnosti Nebytí (無), které nejdříve plodí bytí (有) a pak jednotlivé věci. Toto Nebytí je třeba ostře odlišit od prázdnoty, jak s ní zde pracujeme my. Podle mého názoru nechápe Zhuangzi prázdnotu jako příčinu věcí, ale nanejvýš jako jejich nutně neustále spolupřítomnou podmínku. Wangovo Nebytí je podstatou, zatímco Zhuangova ne-věčná prázdnota nikoli. Guo Xiang naproti tomu výslovně odmítá jakoukoli příčinu mimo věci samotné, skutečnost je pro něj prostě úhrnem jednotlivých věcných momentů, z nichž žádný není co do své ontologického statusu nadřazen či



podřízen jinému. Podle mého názoru nám koncept prázdnoty jako nevěcnosti umožní vytvořit plnokrevnou alternativu k oběma těmto pojetím: prázdnota na jednu stranu není žádným tajemným mimosvětským hybatelem, z jehož transcendence by vyvěraly jednotlivé věci, na druhou stranu však není ani jakýmsi úhrnem jednotlivých věcných momentů, které bychom pak chápali jako pouhé prázdné formy (jak činí většina buddhistických škol). Prázdnota je sice něčím nevěcným, není ale myslitelná mimo věci, je zároveň jejich podmínkou, ale také završením a zánikem. Pro Zhuanga je věc ontologicky zcela autonomní entita. Přesto ji ale můžeme myslet vždy jen na pozadí prázdnoty. Při interpretaci malých a velkých věcí jsem se snažil ukázat, že podstatou věcnosti je určitá jednostrannost způsobu bytí – věci jsou svobodné vždy jen na úkor něčeho. Může to dojít dokonce tak daleko, že se vzdálí svému středu natolik, až se zpronevěří své přirozenosti. Prázdnota pak má také význam jako to, co může věci vrátit jejich přirozenosti skrze mudrce, který právě díky vytrvávání v napjatosti mezi věcností a prázdnotou může navracet věci zpět přirozenému řádu.

## Závěr

Cílem této práce bylo podat interpretaci vybraných pasáží z prvních dvou kapitol knihy *Zhuangzi*. Při tomto výkladu jsem sledoval několik vzájemně souvisejících tematických linií, které můžeme označit jako kosmologickou (problematika fenoménu věčnosti), etickou (problematika účelového jednání) a psychologickou (zapomínání, resp. ztrácení „já“). Při těchto úvahách jsem byl opakovaně konfrontován s nutností myslet paradox. Tento paradox nabýval různých, nicméně vzájemně rodově příbuzných podob. Nejdříve se ukázalo, že cesta dvojí věčnosti (užitečnost neužitečného) je sice určitým rozvinutím a prohloubením věčnosti jako takové, současně je však jejím překročením, je krokem do prázdnoty. Později jsme viděli, že cesta ke spontaneitě a nezáměrnosti musí být založena určitou vědomou a záměrnou volbou. Nakonec jsem se pokusil vyložit fenomén reflexe na vlastní věčnost, kde v momentu reflexe na tuto věčnost přestávám *eo ipso* být věcí, aniž bych jí ale zároveň mohl přestat být. Identifikace těchto klíčových momentů pak umožnila načrtnout nástin ontologického konceptu věci a prázdnoty jako myšlenkového schematu, které stojí v pozadí Zhuan-

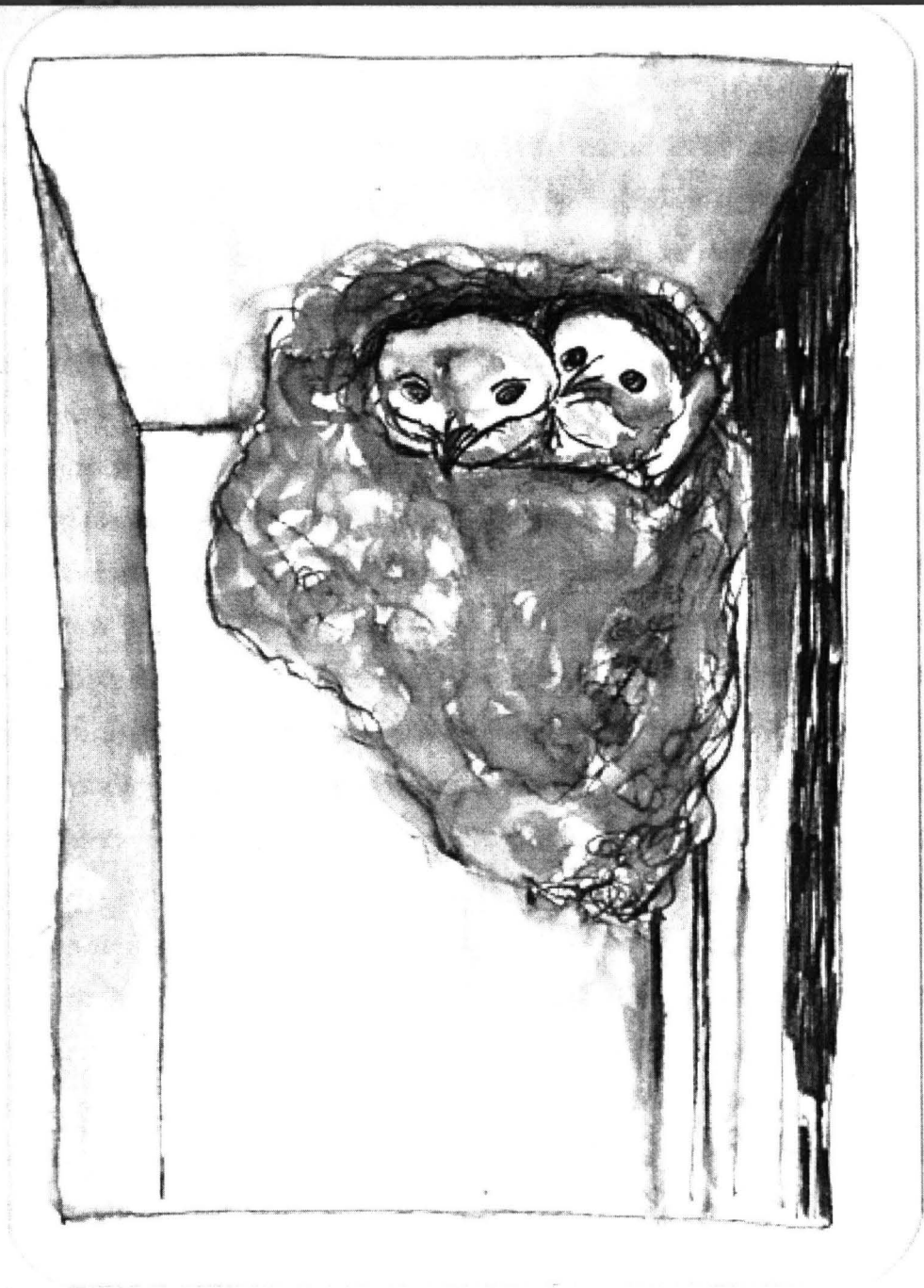
gova myšlení, jakkoli není explicitně tematizováno. Zvláštní pozornost byla věnována pojmu svrchovaně moudrého muže, který v určitém smyslu je a zároveň není věcí, což může poněkud lépe osvětlit nesnadno uchopitelný vztah věcí a prázdnoty. V tomto ohledu se Zhuangovo pojetí věcí jako autonomních a svobodných skutečností výrazně odlišuje od pozdějších pojetí neotaoistických a buddhistických, která měla tendenci věci o tuto ontologickou svébytnost a původnost připravovat.

Současně se mi doufám podařilo předvést, proč nelze Zhuanga paušálně a zjednodušeně vykládat jako relativistu, skeptika, naturalistu či dokonce jako deterministu. Ve snaze zpochybnit tato jednostranná hodnocení jsem se v práci snažil poukázat na jinou a často opomíjenou stránku jeho myšlení, a předvést, že je mu vlastní určitá racionalita, která mu brání být naturalistou, že má příliš vyvinutý smysl pro to, co je praktické, než aby mohl být skeptikem, že vážně usiluje (jakkoli to často umně zastírá) o nápravu toho, co je - řečeno s Nietzsche - příliš lidské, než aby mohl být relativistou neřkuli deterministou.

Na druhé jsem si vědom určitých slabin této práce. Vedle možných pojmových zamlžení mohou vzniknout zejména pochybnosti, zda se autor ve snaze nastínit některé obecnější souvislosti nedostal příliš daleko od textu, zda bezezbytku vytěžil celý textový materiál knihy *Zhuangzi*, zda nedomýšlel více, než bylo nutné. Nezbyvá proto než doufat, že jsem se

příliš nevzdálil tomu, co chtěl text skutečně říci, a že pokud se tak skutečně stalo, výtěžek z tohoto rizika převažuje nad možnými ztrátami.

(srpen 2007 – srpen 2008)



Bibliografie:

AMES, Roger T., ed. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, 1998.

BILLETTER, Jean-François. "Stopping, Seeing and Language: An Interpretation of Zhuangzi's *Qi wulun*." Tr. Mark Elvin. *East Asian History* 15-16 (1998): 1-32.

CHONG, Kim-chong. "Zhuangzi and the Nature of Metaphor." *Philosophy East and West* 56.3 (2006): 370-91.

COOK, Scott, ed. *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, 2003.

GRAHAM, A.C. "Chuang Tzu's 'Essay on Seeing Things as Equal.'" *History of Religions* 9.2-3 (1969-70): 137-59.

GRAHAM, A.C. *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court, 1989.

HARBSMEIER, Christoph, *An Annotated Anthology of Comments on Zhuangzi, (Han to Qing)*. Vol. 1: Xiaoyaoyou. *Serica Osoloensia*, no. 1 (Oslo: Dept of East European and Oriental Studies, 1991-92).

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001

KRÁL, Oldřich. *Mistr Zhuang, Sebrané spisy*. Maxima, 2006,

LIN, Shuen-fu. "Transforming the Dao: A Critique of A.C. Graham's Translation of the

*Inner Chapters of Zhuangzi.* " Translation Quarterly 13-14 (1999): 63-96. Reprinted in Scott Cook, ed., 263-90.

MOELLER, Hans-Georg. „*Zhuangzi's Dream of the Butterfly – A Daoist interpretation.*“ Philosophy East & West, Vol. 49, 1999: 439 – 454.

MØLLGAARD, Eske [J.] *An Introduction to Daoist Thought: Action, Language, and Ethics in Zhuangzi.* Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy. London and New York, 2007.

SLINGERLAND, Edward. „*Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought.*“ Philosophy East and West 54.3 (2004): 322 – 342.

VAN NORDEN, Bryan W. „*Competing Interpretations of the Inner Chapters of the Zhuangzi.*“ Philosophy East and West 46.2 (1996): 247-68.

KJELLBERG, Paul, and Philip J. Ivanhoe, eds. *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi.* SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany, 1996.

RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle I.* OIKOYMENH, Praha, 2003.

SVARVERUD, Rune. "*The Usefulness of Uselessness.*" Christoph Anderl and Halvor Eifring, Studies in Chinese Language and Culture. Oslo 2006.

VÁVRA, Dušan. "*Guo Xiangův komentář k Vnitřním kapitolám díla Zhuangzi.*" Dipl. práce obhájená v ÚDLV v r. 2007.

WANG, Youru. „*Philosophy of Change and the Deconstructions of Self in the Zhuangzi.*“ Journal of Chinese Philosophy 27.3 (2000): 345 – 360

WAGNER, Rudolf G. *A Chinese reading of the Daodejing : Wang Bi's commentary on the Laozi with critical text and translation*. SUNY, New York, 2003

WATSON, Burton. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press, 1968.

WU, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. SUNY Press. 1990.

*Zhuangzi jishi*. Zhonghua Shuju. Peking, 1961.

ZIPORYN, Brook. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. State University of New York Press, 2003



## Resumé

Jádrem práce je filologická a filolosická analýza čtyř kratších pasáží klasického čínského filosofického textu *Zhuangzi* ze čtvrtého století před naším letopočtem. S přihlédnutím k tradičním čínským komentářům k textu (zejména Guo Xiang) a inspirován moderní evropskou filosofií (zejména Ricoeur a Heidegger) se autor snaží nalézt souvislosti mezi klíčovými motivy (ztrácení já, transformace, zabydlenost, sen, (ne)použitelnost) a položit základ k celkové filosofické interpretaci, která by zpochybnila většinové a jednostranné hodnocení Zhuanga jako relativisty a iracionalisty. Na pozadí úvah, které interpretační klíč k textu nacházejí v Zhuangově požadavku na skloubení volního s nevolním a reflektovaného s mimoděčným, se postupně vynořuje vztah věcí a prázdnoty jako dvou základních rovin skutečnosti. Stejně jako celým textem *Zhuangzi* i tímto vztahem prochází hluboký rozpor; ukáže se totiž, že prázdnota není ničím než zdvojenou věcností, věci však ze své definice tuto dvojnost nepřipouštějí. Tato rozpornost je zosobněna v ideálu svrchovaně moudrého muže, který svoji moudrost a vládu nad věcmi dosvědčuje právě přijetím této rozpornosti, které je tak zároveň smířením se sebou samým.

The core of the paper is a philosophical and philological analysis of four shorter passages from the old chinese philosophical text *Zhuangzi*. Considering traditional Chinese commentaries (especially Guo Xiang) and inspired by modern continental philosophy (especially Ricoeur and Heidegger), the author seeks to interconnect some of the crucial philosophical themes (losing and forgetting of I, change, freedom, dream, usefulness/uselessness) and build a framework for an overall philosophical interpretation, which would challenge the wide-spread but one-sided view claiming Zhuangzi to be a relativist and irrationalist. Drawing on reflections that will find a key to the text in a Zhuangzi's call for mutual incorporation of the voluntary with the involuntary and the reflective with the spontaneous the author is trying to grasp the relation of things and voidness as the underlying principle or reality. Much like the whole text of *Zhuangzi* this relation is also intrinsically ambiguous. Voidness turns out to be nothing but an expanded thingness, things, however, cannot be expanded unless they cease to be things. This conflict is incorporated in an sage, whose wisdom and legitimacy as a ruler over things is determined by the ability to accept this conflict and to reconcile with himself.