

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Jakub Jelínek

**Změnitelnost lidské přirozenosti ve světle
hodnoty**

**Changeability of Human Nature in the Light of
Value**

Praha 2012

Vedoucí práce: Marina Barabas, PhD.

Poděkování

Mnohokrát děkuji Marině Barabas, PhD. za odborné vedení a inspirativní dialog.
Za cenné rady děkuji také Jiřímu Holbovi, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval/a samostatně, že jsem řádně citoval/a všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 13. 8. 2012

.....

Jakub Jelínek

Abstrakt

Tato práce představuje na kontrastu Kantovy morální filosofie s buddhistickým myšlením otázku, je-li naše přirozenost změnitelná a v etickém smyslu hodná změny.

Kantova koncepce spojuje moralitu s nátlakem na touhy (především je řeč o náklonnostech – navyklých smyslových žádostech), protože chápe smyslovost, do které je řadí, jako danost. Rozpolčení člověka na rozum (stojící mimo kauzalitu) a smyslovost je příčinou, proč Kantovy pokusy zahrnout do svého systému morální pokrok směrem k „radostnému plnění povinnosti“ končí nezdarem, nemá-li tento systém projít radikální rekonstrukcí.

Zkušenost touhy však ukazuje její ne-mechanické založení, založení v rozumění předmětu jako hodnotnému pro nás. Buddhistická nauka o ne-já (podobně jako Heideggerova myšlenka, že si zprvu rozumíme mylně jako vyskytujícímu se jsovcu) toto rozumění problematizuje. Sebe-vymezení zakládající touhu znamená rozumět si jako předmětu, s nímž se může něco stát a jenž může mít nějaké atributy. Zkušenost svobody ale ukazuje, že naše moc jednat není takovouto možností. Jsme-li sto rozpoznat sebe-vymezení (sobectví) jako omyl, znamená to změnitelnost naší povahy. A jelikož nás takové nazírání zbavuje tíhy života vůbec (*dukkha*), je odpovědí na základní etickou otázku, „jak žít“.

Klíčová slova

Kant, Buddha, etika, přirozenost

Abstract

This work presents the question whether our nature is changeable and deserves changing in the ethical sense, on the contrast of Kant's moral philosophy with Buddhist thinking.

Kant's approach associates morality with pressure on desires (mainly speaking of inclinations – habitual sensuous desires) because it understands sensuality – where it places them – as given. Splitting a human being into reason (standing aside from causality) and sensuality is the cause why Kant's efforts to incorporate moral progress (towards “joyful fulfilling of one's duty”) into his system fail, unless it is to undergo a radical reconstruction.

However, the experience of craving shows its non-mechanical basis, the basis in understanding its object as of a value for us. The Buddhist account of non-self (similarly to Heidegger's thought that we at first understand ourselves wrongly as an entity that only occurs) problematises this understanding. The self-demarcation, which establishes craving means understanding oneself as an object, with which something can happen and which can have some attributes. But our experience of freedom shows, that our power to act is not a possibility of that sort. If we are able to recognize self-demarcation (selfishness) as a fallacy, it means that our nature is changeable. And because such seeing frees us from the burden of life (*dukkha*), it is the answer to the basic ethical question: “how to live”.

Keywords

Kant, Buddha, ethics, nature

Obsah

Abstrakt.....	4
Klíčová slova.....	5
Abstract.....	6
Keywords.....	7
Obsah.....	8
Seznam použitých zkratk.....	9
Úvod.....	10
1. Přírodní determinace a přemáhání tužeb.....	13
1.1 Rozpolcenost.....	13
1.2 Náklonnost.....	14
1.3 Morální motiv.....	15
1.4 Otázka spolupůsobení.....	16
1.5 Rád jednat dobře.....	17
2. Snaha o ctnost skrze pouhou praxi rozumu.....	20
2.1 „Vtělení lásky do maximy“.....	20
2.2 Svatost a postup.....	22
2.3 Situační moralita.....	25
3. Touha jako konstituce.....	27
3.1 Touha jako rozumění předmětu.....	27
3.2 Sobectví a účast.....	28
3.3 Touha jako moment emoce.....	30
3.4 Touha jako rozumění sobě.....	31
4. Blaženost.....	33
4.1 Poruchový pojem.....	33
4.2 Nepodmíněnost.....	35
5. Touha jako klam.....	38
5.1 Přehodnocení.....	38
5.2 Moc chápaná jako možnost předmětu.....	38
5.3 „Já“ chápané jako předmětná podstata.....	39
5.4 Zkušenost svobody.....	42
Závěr.....	44
Literatura.....	46

Seznam použitých zkratk

Následující zkratky označují sbírky a oddíly z „koše rozprav“, *Sutta-pitaka*, druhého ze tří „košů“ (*Tipitaka*) buddhistického pálijského kánonu. Po zkratkách následuje standardní číslování. Odkazy na pálijské originály a překlady do angličtiny a češtiny viz v sekci „Použitá literatura“.

DN – Dígha-nikája

MN – Madždžhima-nikája

SN – Samjutta-nikája

KN – Khuddaka-nikája

Dh – Dhammapada

Snp – Suttanipáta

Úvod

Je naše přirozenost změnitelná a v etickém smyslu hodná změny? Tato práce chce nabídnout argument pro kladnou odpověď. Z toho důvodu si nejprve vybírá Kantův morální systém, který, jak by tu se mělo ukázat, nemá pro doporučení změny místo, a ukazuje důvod, proč pro něj místo mít nemůže. Toto pojetí, jak bude ukázáno, je nutným následkem kladení množiny našich tužeb – a v Kantově případě emocí vůbec – jako nezávislé danosti naší přirozenosti. Na důsledném odhalení a vyvrácení Kantova předpokladu stojí pojetí, které podržování jakéhokoliv konceptu vlastní přirozenosti jako danosti chápe jako založené v našem původním neporozumění sobě a předmětům. Takové pojetí zastává buddhismus¹, který mi bude v kritice Kanta inspirací.

Kontrastuje se tu tedy Kantovo pojetí, v němž je morální život omezováním vlivu naší povahy na jednání, a to skrze „vnitřní nucení“, s Buddhovou etikou jako na poznání založenou cestou k tomu, co Kant nazývá svatostí – nenarušitelné shodě vůle s dobrem².

Slova morálka a etika tu budu užívat víceméně v ekvivalentním významu, ačkoliv první zdůrazňuje povinnost (kantovskou otázku „Jak mám jednat?“) a druhé charakter (Sókratovu otázku „Jak máme žít?“)³. U Kantova pojetí lze v tomto smyslu říci (ač s určitými výhradami, o kterých bude níže řeč), že nezná jinou etiku, než morálku. Co se týče Buddhovy koncepce, mám za to, že je v tomto smyslu stejně dobře možné ji nazvat morální filosofií jako etikou – následováním zákona (Dharmy) stejně jako vývojem charakteru. Ani jedna z konfrontovaných koncepcí tedy nebrání záměně těchto pojmů.

Mohla by být vznesena otázka, proč bychom měli vystupovat proti něčemu už na první pohled tak popuzujícím, že to většina odmítne, totiž proti závěrům jako že „láska a účastná blahovůle“ nebo altruismus nejsou morálními motivy lidské vůle. Důvodem samozřejmě je, že v jejich základu stojí premisa obecněji mnohem uznávanější, totiž že *co se týče našich tužeb*, je morálka pouze otázkou oslabení vlivu některých z nich na naše jednání v příslušné situaci.

Morální filosofie, která drží takové principy, může být nazvána sekulární (časná), je-li oproti

1 Slovy o Buddhovi a buddhismu se chci odvolat na pramenné texty, především sůtты pálijského kánonu. V pojmu buddhismu, který budu užívat ekvivalentně s pojmem Buddhova učení či filosofie, tu tedy nemám na mysli hledání společných prvků v mnohosti dnešní i historické praxe.

2 Pojem „svatosti vůle“ v tomto významu přebírám od Kanta, podle kterého je pro člověka vyloučeným stavem. Bude ukázáno, že koresponduje s pojmem buddhovství. Viz Kant, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, str. 139-140 (dále jen Kant, KPR).

3 *Morality*. Blackburn, Simon. The Oxford dictionary of philosophy. 2nd ed., rev. Oxford: Oxford University Press, 2008, str. 240; Sokol, Jan. předmluva ke knize S. Synka *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga ve spolupráci s FHS UK v Praze, 2011, s. 11.

tomu náboženská etika vždy cestou, proměnou celé naší přirozenosti. V sekulárním pojetí morality spočívá mimo jiné i hrozba, že se její posluchač spokojí s jakýmsi morálním minimem, s tím, co Kant nazývá mravní legalitou. I tehdy však, pokud bude trvat na morální hodnotě svých vědomých činů díky tomu, co Kant nazývá autonomií, ponechá si své náklonnosti jako svou temnou stránku, nemaje aparát k jejich přeměně, aniž by si připouštěl potřebu se za ně zodpovídat. Nemluvě o to, že si způsobí mnoho bolesti.

Předem bych chtěl osvětlit název práce. Tento název předpokládá přirozenost jako cosi, co ve svém pojmu nevyklučuje změnu. Budeme-li přirozenost chápat jako to, co se nám „přirodilo“, neboli to, co nám bylo dáno při narození, *tak jak nám to bylo dáno* (jako např. místo narození), pak je jasné, že je nesmyslné hovořit o nějaké možné změně. Chápu tu tedy přirozenost jako něco, co nám bylo při narození dáno, *takové, jaké je to nyní*, tak jako říkáme, že se rodíme někam (čímž jsme dostali místo, bylo nám dáno) a odtud není vyloučeno, abychom se mohli pohybovat nebo být pohybováni jinač.

Naopak pojmu danost rozumím ve smyslu toho, co je „dané“, tj. co nelze měnit.

Pojem „lidská“ (přirozenost) nepředpokládá žádnou definici člověka. Znamená zde tolik, co „naše“. Mám za to, že naše otázka si nemůže dovolit předem definovat člověka, neboť otázka po změnitelnosti naší přirozenosti má – alespoň do velké míry – teprve zodpovědět, kdo jsme nebo nejsme. Má-li zůstat otázka po možné změně otevřená, nemůže v ní být řeč o změně *obecné* lidské přirozenosti v takovém smyslu, který by již předpokládal takovou obecnost jako danost. Sama otázka po možné změně je však obecná.

Poslední slova názvu zastupují etickou orientaci našeho tázání. Pro tuto práci jsou důležité přinejmenším tři pohledy na vztah mezi hodnotou a přirozeností. Jednak může být světlo hodnoty vrženo na naši přirozenost (mějme na mysli výše vytyčenou analogii s místem), u které se uvažuje, je-li změnitelná k lepšímu a horšímu. Jednak se tu uvažuje, že pokud je na nás, zda se tato změna uskuteční, pak je naše přirozenost *hodná* změny. V neposlední řadě se tu probírá, jak to, co pro nás či podle nás má hodnotu, za ni vděčí naší přirozenosti či povaze.

Na začátek naší argumentace patří předložení té etické pozice, která vyrůstá z mechanistického pohledu na naše náklonnosti a rozpolcení člověka na dvě přirozenosti, smyslovou a rozumovou. Dalším krokem bude podrobit tento pohled kritice; pokusím se tu nabídnout analýzu touhy jako momentu intencionality našich emocí. Mělo by se ukázat, že každá touha je určitým rozuměním, dokonce že touze jako takové je vlastní specifické rozumění. Následně

se otevře otázka po povaze toho, čemu rozumíme, tj. otázka ontologická. Zde se nebudu pokoušet o pozitivní odpovědi. Návratem k psychologii a etice se pak dostaneme k jinému modelu, a to k psychologii změnitelné přirozenosti a etice cesty k tomu, co Kant nazývá svatostí.

Protože Kant *cestu přibližování se* k ideálu svatosti také doporučuje, ačkoliv pro něj není nosným prvkem morality, dotkneme se také otázky, je-li v jeho modelu tento pokrok možný.

Osnova argumentů je tedy následující:

Hlavní argument:

- 1) Etika, která chce mravnosti dosahovat nucením, stojí na předpokladu, že je založení našich tužeb nezávislé na myšlení.
- 2) Touhy jsou založené v určitém rozumění sobě a předmětům.
- 3) Toto rozumění se zprvu mýlí.
- 4) Naše přirozenost je skrze poznání změnitelná a hodná změny.

Vedlejší argument:

- 1) Morální pokrok není možný skrze etiku nucení
- 2) Kantovská etika nemá místo pro morální pokrok

1. Přírodní determinace a přemáhání tužeb

1.1 Rozpolcenost

Člověk je podle Kanta jednak rozumnou bytostí, jednak bytostí smyslovou, jevem ve smyslovém světě. Obojím je skutečně.⁴ Říše přírody, do které spadáme jako smyslové bytosti, které „se řídí zákony působících příčin, které jsou zvnějšku determinovány“.⁵ Jako rozumové bytosti patříme k inteligibilnímu světu universálních platností. Naše zkušenost, jež máme potud, pokud jsme smyslovou bytostí, je vždy partikulární, rozum je však schopen myslet universální platnosti, tedy zákony, platných pro všechny rozumové bytosti.

Že jsme svobodní, což pro Kanta znamená v jednání nedeterminovaní přírodními příčinami, podle něj dokazuje morálního zákon⁶, který „je nám dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomí a *priori*“ a jehož objektivní realitu není možné nijak teoreticky dokázat.⁷

Pokud můžeme vůbec jednat, pak maximu našeho jednání, tj. subjektivní princip našeho chtění, jednak můžeme *nechat*, aby se zakládala ve smyslovosti (což většinou znamená v náklonnosti k nějakému předmětu, jak bude probráno níže) a tím podléhala přírodní kauzalitě. Pak se jedná o patologickou determinaci⁸ – ve vztahu k tomu, kvůli čemu jednáme, jsme pasivně.

Jednak máme možnost určit sami sebe prakticky (kontrast praktického a patologického pochází z pojmů činnosti – *praxis* – a trpnosti - *pathos*) a jednat podle maximy svobody⁹, náležející nám jako bytostem rozumovým, to znamená, že sami sobě ukládáme zákon s obecnou platností pro všechny rozumové bytosti, kategorický imperativ.

Rozum je ryzí spontaneita, neboť nejen že není pasivní, že není pouhou afikovaností (tou je smyslovost), ale ani ve svých čistých idejích obsahy této afikovanosti nepoužívá (tak jako „rozvažování“ - *Verstand*)¹⁰. Takto stojí mimo čas a mimo kauzální řetězec – je tedy svobodou. Z tohoto svého mimokauzálního bytí sestupuje k dílčí situaci, která pak, díky svobodě, je morálně určitelná a tudíž souditelná. Jako určující se ve volním aktu jsme zapříčiněni sami sebou, jsme první příčinou.

Právě mimočasovost svobody je ústředním důvodem proč, jak se ukáže, nejsou Kantovy pokusy zahrnout do morálky *vývin* koherentní s jeho založením morality v této svobodě. Vývin je

4 Kant, Immanuel. Základy metafyziky mravů. Praha: Svoboda, 1990, III., s. 119 (Dále jen Kant, ZMM).

5 Kant, ZMM II., s. 100.

6 Kant, KPR, s. 6.

7 Kant, KPR, s. 80.

8 Kant, KPR, s. 39.

9 Kant, ZMM III., s. 124.

10 Kant, ZMM III., s. 114.

naopak koherentní s etickými systémy, zakládajícími se v pojmu ctnosti, jímž je předně etika Aristotelova. Ta zdůrazňuje, že ctnost není *cosi*, s čím bychom se narodili a díky tomu byli schopni to užívat (jako své smysly – zraku nenabýváme tím, že ho užíváme), ale že je vždy stavem získaným činností.¹¹

U Kanta je však mohutnost čistého praktického rozumu mimo čas – a tím se podobá statickosti, kterou Aristoteles přičítá smyslům. Jednání potom není procesem proměňujícím stav, nýbrž vždy jen buď zamítnutím bezčasové svobody a přisvědčením našemu časnému stavu – množině našich náklonností, nebo naopak. Ačkoliv pak tato „množina náklonností“ (což u Kanta zahrnuje téměř všechny emoce) může být předmětem jednajícímu rozumu, musí její vývoj zůstat pro otázku morality nanejvýš sekundární.

1.2 Náklonnost

V Antropologii Kant definuje náklonnost jako „smyslovou žádost, která se stala zvyklostí (habitem)¹², „navykloou smyslovou žádost“¹³. Náleží ke smyslové přirozenosti člověka a podmiňuje potřebu, přičemž náklonnost a potřeba podle Kanta podmiňují hodnotu, kterou přičítáme předmětům¹⁴ (zdali tomu není spíše naopak, bude zváženo později). Jejich předměty mají vždy co dělat s příjemnem a úhrn jejich uspokojení nazýváme blažeností. Přinejmenším za své „přirozené náklonnosti“ nemůžeme být považováni za zodpovědné, jsou totiž do nás „vsazeny“, a tak nejsme jejich původci.¹⁵ Jednání podle náklonností je, alespoň v terminologii Základů, zaměnitelné s řízením se smyslovými podněty, „určujícími příčinami smyslového světa“.¹⁶ člověk se pojímá jako jev a „svou kauzalitu podřizuje vnějšímu určování podle přírodních zákonů“¹⁷.

Všechny náklonnosti spadají pod širší pojem žádosti (*Begierde*; Kant v závorce uvádí *apetito*). Žádostmi bez důrazu na produkci předmětu jsou přání¹⁸, dále sem patří jednorázové afekty a silnější vášně (příkladem prvního je hněv, druhého nenávisť), přičemž druhé „pracují jako řeka, vrývají se níž a níž do podloží“¹⁹, a tak se proměňují v náklonnosti.

Kantův rozbor náklonností v Antropologii jim tedy přičítá jistou „historii“, jistý proces

11 Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Laichter, 1937, s. 49-50.

12 Kant, Immanuel. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978, §80, s. 172.

13 Kant, I.: *Antropologie*, §73, s. 155 angl. překl.

14 Kant, ZMM II., s. 90.

15 Kant, Immanuel: *Religion within the limits of reason alone*. New York: HarperOne, 2008, s. 30.

16 Viz např. ZMM III, s. 117

17 Kant, ZMM III., s. 119.

18 Kant, I.: *Antropologie*, §73. s. 155 angl. překl.

19 Kant, I.: *Antropologie*, §74. s. 156 angl. překl.

vznikání. To znamená, že nejsou danostmi (ač celek náklonností pod jménem principu vlastní blaženosti daností zůstává), že je tu možná proměna. Na této proměně se však můžeme jen podílet, a to tak, že na ně můžeme působit jen nepřímo skrze okolnosti, které ovlivňujeme svým jednáním. Platí však nejen, že není v naší moci rozhodnout se nemít touhu, nejen, že nemůžeme rozhodnutím zasáhnout do smyslovosti a zničit zakořeněný návyk a nejen, že jsou naše náklonnosti nezávislé na vůli. Ani naše chápání předmětů náklonností se nemůže měnit jinak než potud, pokud jsou prostředky k jiným předmětům náklonností (tj. může se měnit jen prozíravě). Náklonnosti jako celek jsou tedy danost, s níž není možný jiný způsob zacházení, než bolestivě jej překonávat či nechávat něco z něho spolupůsobit. Z toho se však může zdát, že tu není možná radost chápána tak, že by k jednání *měla* patřit²⁰ – není totiž v naší moci a tedy nemůže být ani naší povinností, aby nám nebyly bolestnou překážkou.

1.3 Morální motiv

Jednota předmětu etiky s povinností se projevuje už v kladení základní otázky etiky jako „jak mám jednat“, lze ji totiž parafrázovat jako *jak jsem povinen jednat*. I pokud položíme otázku „jak žít“, odpovědí je vždy imperativ „žij tak a tak“ – a „všechny imperativy se vyjadřují jako povinování“²¹. Proto také Kant říká, že je pojem dobré vůle obsažen v pojmu povinnosti.²² Aby mělo jednání morální hodnotu, musí být tedy konáno „z povinnosti“ – a zde již běžná mluva ukazuje tón, který Kant rozvine.

Jednání z povinnosti nemá svou morální hodnotu v účelu, který jím má být dosažen – jestli dosažen je, či není, nezávisí jen na nás, a to, co není v mých možnostech, to také nemůže být mou povinností²³ – jinak (bez svobody) by onen evidentní fakt morálního zákona neměl smysl. Má tedy hodnotu ve svém původu, v tom, co Kant nazývá principem. Je-li maxima hodnotná bez ohledu na svůj předmět, je na ní hodnotný princip chtění.

Odpovídá-li tedy morální zákon na naše etické tázání imperativem, je pro nás povinováním řídit se jím. Ježto tu jde o to, jak máme jednat nikoliv *pokud* něco chceme, ale jak máme jednat bezpodmínečně, imperativ musí být kategorický, nikoliv hypotetický.

20 Paton ve svém komentáři k Základům píše, že jakákoliv myšlenka, že by pro Kanta musel dobrý člověk být vždy nešťastným, je naprostý nesmysl. Poukazuje na místa, kde Kant o radosti a štěstí spojených s jednáním sám mluví, ale neproblematizuje koherenci těchto míst s místy, kde Kant vylučuje lásku (včetně lásky k zákonu) jako morální motiv (viz dále v této práci; Paton, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 1999, s. 57). Nekritizujeme však Kanta primárně za to, že by u morálního jednání neumožnil spolu-objevení se radosti (proto ani otázka spolupůsobení náklonností není pro tuto práci klíčová), ale že to, zda jednáme rádi či nerádi, vylučuje z etiky.

21 Kant, ZMM II., s. 76.

22 Tato obsaženost je konstatována v ZMM, I, s. 60

23 Kant, I.: Náboženství I. IV., s. 46 angl. překl.

Povinnost je podle Kantových slov nutnost jednání z úcty k zákonu.²⁴ Pojmem úcty má být vyřešen problém, jak může být rozum praktický, tj. jak může jednání motivovat, aniž by bylo možné říci, že tato motivace vychází, tak jako jednání z náklonností, opět pouze ze smyslovosti. Jde o cit, který jediný smí být nazván mravním, neboť se může vztahovat pouze k zákonu (vztahuje-li se k osobě, pak vždy ve smyslu vztahu k morálnímu zákonu v ní přítomnému). Zákonu nenáleží přitažlivá či odpudivá síla, jakou pro nás mají objekty „náklonnosti či strachu“, nýbrž autorita, kterou zažíváme právě v úctě (ta má s náklonností i strachem zároveň „něco analogického“)²⁵. Zatímco mechanický model síly umožňuje sčítání vektorů, přemožení menší intenzity intenzitou větší, autorita zákona překonává smyslovost tím, že tento zákon (poněvadž je universální platností) pochází odjinud – z rozumu, tedy díky antagonismu dvou různých prvků já. Jelikož si tuto úctu zjednává právě zákon, jde podle Kanta o „cit rozumu“.

Aby ale tento cit překonal přinejmenším ty náklonnosti, které se zákonu přičí, musí být zároveň hnutím smyslovosti. Kant někdy popisuje úctu jako jedinou pružinu morálního jednání²⁶, jindy mluví o zákonu – čistě rozumovém principu chtění – jako o pružině jednání²⁷. Tomu je možné rozumět tak, že každé takové jednání lze popsat po dvou stránkách: objektivně je pružinou zákon, subjektivně úcta. Úcta má účinek na cit, či dokonce v jistém (pouze negativním) smyslu „je účinkem na cit“²⁸ a každý vliv na cit je patologický²⁹. To se zdá být proti Kantovu tvrzení, že „nemůže být srovnávána s žádným patologickým citem“, že je k dispozici pouze čistému praktickému rozumu³⁰ – což naznačuje, že by bylo vhodné ji nazvat naopak citem praktickým. Kantův dvojí, objektivní a subjektivní pohled, však umožňuje vyložit úctu jako cit praktický i patologický. Nakolik je praktická, znamená jen autoritu zákona. Nakolik je však patologická, znamená sílu (nátlak - Selbstzwang, innere Nötigung³¹) uplatněnou proti našim náklonnostem – ta je však jen negativní silou, tj. „silou proti“, není to síla „protlačující něco“.

Jednání vycházející z čehokoliv jiného než z mravního zákona (z prospěchu, tj. z náklonnosti k jinému předmětu, nebo z přímé náklonnosti k předmětu jednání, tj. k účelu³²), má nárok pouze na legalitu, shoduje-li se s partikulárním příkazem morálního zákona, ne však na moralitu. Jednání „pouze legální“ pak může probíhat bez nátlaku, pokud náklonnost, která je jeho pružinou, nepotlačuje jinou současně přítomnou. Je totéž podle Kanta možné u jednání

24 Kant, ZMM I., s. 64.

25 Tamtéž v poznámce.

26 Kant, KPR, s. 134 nahoře.

27 Kant, KPR, s. 129 dole.

28 Kant, KPR, s. 130 nahoře.

29 Kant, KPR, s. 128.

30 Kant, KPR, s. 130.

31 Kant, KPR, s. 143; J. Loužil překládá (v níže uvedené citaci) jako „násilí na nás samých“ a „vnitřní nucení“.

32 Toto rozlišení nacházíme v ZMM I., s. 61

morálního?

1.4 Otázka spolupůsobení

Necháme-li ve svém jednání spolupůsobit morální zákon a náklonnost, říká Kant, že je to „na pováženou“³³. U anglosaských kantovských badatelů se otázka možného spolupůsobení mravního zákona a náklonností objevila pod názvem „*the problem of overdetermination*“.³⁴ Je třeba si uvědomit, že vyloučením náklonnosti z toho, „oč nám jde“ („kvůli čemu“ jednáme), nijak nerušíme její zakořenění v naší smyslovosti. Přesto se nabízí alternativa Kanta interpretovat tak, že jednání může mít zároveň více motivů či důvodů a je morální (nikoliv jen mravně legální) i tehdy, kdy je mravní zákon jen jednou z pružin. Řekli jsme, že jednání je u Kanta morálně hodnotné podle toho, z jakého principu vychází. Připustíme-li spolupůsobení pružin, bylo by podivné tvrdit, že by i sebemenší morální pohnutka spolupůsobící s náklonností znamenala, že již jde o jednání na principu mravního zákona. Nabízejí se tak v zásadě dvě možnosti interpretace: že smí určovat vůli pouze mravní zákon, potažmo úcta k tomuto zákonu, či že motivační síla úcty k zákonu musí být dostatečná (to znamená, že by překonala odpor protichůdných náklonností i sama). Úplné rozřešení této otázky patrně nebylo Kantovým záměrem. Nejasnost jeho pojetí lze číst například ve větě:

„To podstatné na veškerém určení vůle mravním zákonem je, že může být jako svobodná určena pouze zákonem, tudíž nikoliv jen bez spolupůsobení smyslových podnětů, nýbrž přímo s odmítnutím všech podobných podnětů a skončováním se všemi náklonnostmi, pokud by mohly být proti onomu zákonu.“³⁵

Zde se (v onom „pouze“ a „nikoliv jen“) rozumí, že spolupůsobení smyslových podnětů není v tomto určení vůle vůbec možné, odmítnutí se však možná týká jen těch náklonností, které mohou být zákonu protichůdné. I kdyby však platil druhý model, navrhuje-li Kant, že náklonnost „například k dobročinnosti“ může „usnadnit účinnost maxim“³⁶, není jasné, jak by mohla pomoci morálnímu motivu k uskutečnění. V případě slabé vůle by se jednání mohlo sice s přistoupením náklonnosti uskutečnit, nemělo by však morální hodnotu, neboť by nám v něm „šlo o“ předmět náklonnosti. V případě dostatečně silné vůle, což u Kanta znamená, že by nám „šlo o“ zákon, by

33 Kant, KPR, s. 123.

34 Viz Williamson, Diane M. *Emotional Intelligence and Moral Theory: A Kantian Approach*. Vanderbilt University, 2009. s. 124 a dále.

35 Kant, KPR, s. 124.

36 Kant, KPR, s. 202. V *Metafyzice mravů* uvádí, že jednou z pohnutek, „které do nás vsadila příroda, abychom činili to, co by představa povinnosti sama nemusela dokázat“, je soucit (Kant, Immanuel. *The metaphysics of morals*. New York: Cambridge University Press, 1996, 6:457, s 205).

se naopak uskutečnilo i bez náklonnosti. Náklonnost tedy, zdá se, může k prosazení napomoci jen „pouze legálnímu“ jednání.

1.5 Rád jednat dobře

Na tomto místě argumentace se spolu s Kantem, inspirovaným novozákonním příkazem lásky („Miluj Boha nade všecko a svého bližního jako sebe samého!“)³⁷, ptáme, můžeme-li činit morální jednání pro samou jeho dobrotu rádi.

Kantova odpověď není jednoznačná. Říká jednak, že se v příkazu evangelia nepřikazuje *láska patologická*, která může být chována jen k předmětům smyslů a tedy ne k Bohu a kterou nelze k nikomu chovat „na povel“. Patrně se tu podle něho přikazuje *láska praktická*:

„Je to tedy pouze praktická láska, co máme na mysli v onom jádru všech zákonů. Milovat Boha znamená v tomto smyslu rádi plnit jeho přikázání; milovat bližního znamená rádi plnit všechny povinnosti vůči němu.“³⁸

Je jasné, že tu láskou není míněno jednání, kde by v nás radost působila na základě nějakého vedlejšího zájmu, jako například výdělku. Praktická láska by tedy musela znamenat *radost pramenící v povinování*. Ve starších Základech je praktická láska vysvětlena jako „konat dobro z povinnosti, když k tomu zároveň nepudí žádná náklonnost, ba vzpírá-li se tomu přirozená a nezdolná necht“³⁹ (opět se jedná o diskuzi Nového Zákona, tentokrát příkazu milovat svého bližního i nepřítel) – v této definici není o radosti ani zmínky. Z toho lze usoudit, že se Kantova koncepce praktických citů vyvíjela: láska, o které se mluví v Základech, není odlišitelná od úcty, která tu funguje čistě na principu autority, zatímco ve druhé Kritice je první radostným ideálním smýšlením bez nátlaku⁴⁰, druhá citem (na rozdíl od „pouhé“ lásky) schopným vyřadit náklonnosti jako pružiny. Tento vývoj byl, stejně jako myšlenka rozumového citu, vyžádán problémem, jak může být rozum praktický, když proti němu stojí smyslovost. Není však zdaleka jisté, že je možné přijmout tento vývoj a základy původního systému udržet.

Kant se domnívá, že „příkaz, že máme něco dělat rádi, je sám v sobě sporný“. Tuto nesrovnalost opravuje tvrzením, že tedy příkaz káže jen usilovat o toto smýšlení; máme se mu „snažit přibližovat a v nepřetržitém, ale nekonečném progresu se s ním vyrovnávat“.

Výše⁴¹ ale říká, že „pro lidi a všechny stvořené rozumné bytosti je morální nutnost nucením,

37 Kant, KPR, s. 141; Mt 22, 37-40.

38 Kant, KPR, s. 142.

39 Kant, ZMM I., s. 63

40 Viz níže citovanou pasáž z Kant, KPR, s. 143, kde se činit rád kontrastuje s násilím na nás samých.

41 Kant, KPR, s. 139.

tj. závazkem, a každé na něm založené jednání je třeba vykládat jako povinnost a nikoliv jako způsob postupu, který nám je, nebo by nám mohl být, již sám sebou milý.“

Je nasnadě, že v Základech i Kritice praktického rozumu je Kant blíže odmítavé odpovědi: Pro člověka, který je svou danou přirozeností stvořená konečná a smyslová (ač zároveň také rozumná) bytost je „řád jednat dobře“ (bez ohledu na další výhody) nedosažitelným ideálem (pro nás zůstává otázkou, není-li Kantovým postojem vyloučeno i ono přibližování, o němž se zmiňuje). Možnou námitkou by tu bylo, že se jednat rád a jednat z povinnosti nemusí vylučovat. Pokud tu oním rád myslíme lásku patologickou, pak ale, jak jsme výše ukázali, nemůže být nijak prospěšná mravnosti (ta musí být přinejmenším dostatečně silná i bez ní). Pokud lásku praktickou, pak je řeč o onom ideálním smýšlení – a tak podle Kanta nesmí být nikdy vykládána pozice stvořených rozumných bytostí.

Kant dokonce definuje úctu k zákonu jako „vědomí svobodného podrobení své vůle zákonu, avšak jako spojeného s *nevyhnutelným* nátlakem (*Zwang*), který je vykonáván na *všechny* náklonnosti, ovšem jen vlastním rozumem“⁴² (tato věta mimochodem také svědčí proti tomu, že by Kant v mravně hodnotném jednání povolil výše zmíněné „*overdetermination*“). Zdá se tak nedůvěryhodné jeho tvrzení, že s prezentovanou moralitou „velice dobře souhlasí“ příkaz evangelia.⁴³

42 Kant, KPR, s. 137; zvýraznění je mé.

43 Kant, KPR, s. 141.

2. Snaha o ctnost skrze pouhou praxi rozumu

2.1 „Vtělení lásky do maximy“

Rozpolcení mezi smyslovostí a racionalitou tedy vpsledku ústí v paradoxní závěry ohledně jednání z lásky⁴⁴. Soucitný a láskyplný člověk je v Kantově podání dobrý jen jaksi podmíněčně a v ne zcela jasném smyslu a jeho jednání nelze přičítat morální hodnotu; oproti tomu je bezpodmínečně dobré jednání člověka, které vychází „nikoliv ze soucitu, ale z povinnosti“. Naši úctu, lásku a vděk však vzbuzují spíše lidé, o nichž se domníváme, že jsou v daném jednání morální bez sebe-překonání. Kant má myslím pravdu, že naši *úctu* vzbuzují lidé pro to, co přičítáme jejich práci a ne darům přírody (jako talentovaného ctíme pro rozvoj, který na svém talentu provedl⁴⁵). Ale to znamená ctít dotyčného za to, co překonal, nikoliv za to, že něco překonává „nyní tak jako pokaždé“. Není jasné, jak by pro nás mohl být autoritou někdo, kdo má s moralitou zjevné obtíže.

Jako snad první kritizoval tyto závěry Friedrich Schiller. Schiller, který Kanta velebí, že vyvedl morální filosofii z toho, aby nacházela pro moralitu důvod v potěšení⁴⁶ (a tak byla pouhým prostředkem), si nepřeje nadvládu rozumu ani smyslovosti, nýbrž jejich harmonii, to jest smíření. Citujme ze Schillerovy reakce:

„(...) Člověk totiž není určen k jednotlivým mravním skutkům, ale k tomu, aby byl mravní bytostí. Předepsány nejsou ctnosti, ale *ctnost*, a ctnost není nic jiného, než »sklon k povinnosti«. Jakkoli tedy proti sobě v objektivním smyslu stojí jednání ze sklonu a jednání z povinnosti, tak tomu není stejně v subjektivním smyslu, a člověk nejen *smí*, ale *musí* spojit rozkoš a povinnost; musí poslouchat svůj rozum s radostí.“⁴⁷

Na Schillerovy námitky reaguje Kant jako na nedorozumění⁴⁸. V *Náboženství v mezích pouhého rozumu* si přeje proměnu srdce člověka, na jejímž začátku leží „znovuzrození“, převrácení v nejzazším základu maxim člověka. To je podle něj „jediným nezměnitelným rozhodnutím“⁴⁹, kdy se tímto základem stane povinnost žádaná pro sebe samu.⁵⁰ Tato nastoupená cesta podle Kanta pro Boha znamená, že jsme dobrými lidmi, pro nás však stále trvající zápas o to být lepšími. V později

44 Viz níže probíraný příklad filantropa v ZMM I., s. 61-62 a výše citované ZMM I., s. 63.

45 Kant, ZMM I., s. 65, pozn.

46 Schiller, Friedrich. O půvabu a důstojnosti. *Výbor z filozofických spisů*. Praha: Svoboda-Libertas, 1992, s. 101-102.

47 Tamtéž, s. 103.

48 Kant, I.: Náboženství I., s. 18-19 angl. překl. (pozn.)

49 Kant, I.: Náboženství I., s. 43 angl. překl.

50 Kant, I.: Náboženství I., s. 44 angl. překl.

příčiněné poznámce⁵¹ tu k Schillerovým obviněním píše:

„(...) Nyní, pokud se někdo zeptá, jaká je *estetická* povaha či *temperament ctnosti*, zda odvážná a tudíž *radostná*, či úzkostně příkrčená a skleslá, sotva bude třeba odpovídat. Ono druhé, otrocké rozpoložení myslí se nikdy nemůže objevit beze skryté nenávisti k zákonu. A srdce, které je radostné při *následování* své povinnosti (ne spokojenosti v jejím uznání) je známkou pravosti ctnostného smýšlení – pravosti dokonce i ve *zbožné úctě*, která nespočívá v sebetrýznění kajícího se hříšníka (velmi obojetném stavu, který není běžně ničím jiným, než vnitřní lítostí z nedodržení pravidel prozíravosti), nýbrž v pevném odhodlání to v budoucnu učinit lépe. Toto odhodlání pak, povzbuzené dobrým vývojem, musí zplodit radostné rozpoložení myslí, bez kterého si člověk nikdy není jist, zda si skutečně *zamiloval* dobro, tj. zda ho vtělil do své maximy.“⁵²

Kromě maximy jednat nyní dobře můžeme tedy, alespoň podle této poznámky, mít i odhodlání v budoucnu konat lépe. „Pravého ctnostného smýšlení“ a „pravé zbožné úcty“ má člověk dosáhnout odhodláním jednat z povinnosti. Na námitku, že by odpor náklonností mohl být vyčerpávající, může Kant nabídnout odpověď – pro naše odhodlání, směřující do budoucna, je každé dobré jednání povzbuzením. Taková pozice nás vede k otázce: není toto odhodlání přáním (jenž Kant chápe jako druh žádosti) a jeho povzbuzení uspokojením, které z něho s rostoucí frekvencí činí náklonnost?

Snad se tu objevuje stejná myšlenka, jako ve druhé Kritice (starší než Náboženství), kde Kant ještě pochybuje, že by popsaného stavu „vůbec“ mohl „nějaký tvor dosáhnout“: Kant zde tvrdí, že by se (kdyby to bylo možné) s větší snadností vyhovět tomu, na co jsme dříve byli slabí (kvůli slabosti vůle a síle náklonností – splývá tu, nejsme-li dobroty schopni či ochotni), proměňoval „uctivý ostych v náklonnost a úcta v lásku“, rozumějme „lásku k zákonu“.⁵³

Kantův systém, zakotvený v protikladu ryzí spontaneity rozumu a kauzálního bytí smyslovosti, nemá místo především pro proměňování, o kterém zde mluví, jako vůbec, jak jsme psali na začátku, pro jednání jako proces proměňující stav. Nyní se však zaměřme na pojem lásky. Mohl-li by mít Kantův systém pro takovou lásku místo, pak se nemůže jednat o náklonnost – úcta se vztahuje k zákonu, proto i láska, ve kterou by se proměňovala, by se musela vztahovat k zákonu; předmětem náklonnosti je však u Kanta vždy něco partikulárního. I kdyby se však úcta proměnila

51 Oba texty vyšly r. 1793, Schiller se v článku o Kantově knize již zmiňuje.

52 Kant, I.: Náboženství I., s. 18-19 angl. překl. (pozn.); přeloženo s přihlédnutím k něm. originálu s laskavou pomocí vedoucí této práce.

53 Viz níže citované místo z Kant, KPR, str. 143-144. K otázce možnosti „lásky k zákonu“ se dostaneme níže.

v partikulární náklonnost, která by se nemohla nikdy odchýlit od směru povinnosti, nemohli bychom mínit vážně její „vtělení“ do našich maxim, mají-li být dané autonomně rozumem. Taková náklonnost nemůže, jak jsme ukázali, ani pomoci mravnímu zákonu proniknout do jednání, protože úcta musí být dostatečným motivem i bez ní.

Zbývá tedy, že by taková láska byla světlem samotného mravního zákona, prosvítající, pokud není náklonnostmi zastíněno, pouhá jeho váha. V tom případě Kant, alespoň v reakci na Schillera, připouští v naší maximě nejen náklonnost k předmětu nebo jeho následkům či donucující úcty k morálnímu zákonu, tj. znásilnění své smyslové přirozenosti, nýbrž i něco, co může vystupovat místo donucující úcty, a to nejen jako ideál, nýbrž jako cosi náležitějšího ctnostnému člověku. Taková láska evidentně nemůže být láskou patologickou, neboť ctnost v ní obsažená není ničím, co by se nám bylo pouze dáno.

Kdyby Kant takovou pružinu pro člověka nedovolil (jako ji nedovoluje ve druhé Kritice⁵⁴), bylo by oprávněné Schillerovo podezření, že zakládá triumf rozumové přirozenosti na pouhém „potlačení“ přirozenosti smyslové.⁵⁵ Jakákoliv radost spojená s jednáním by znamenala něco, co je pro otázku po mravní hodnotě tohoto jednání irelevantní. Tím, že ji však dovoluje, rozbíjí situačnost své koncepce (a s ní i založení této koncepce v protikladení dvou bytostí v člověku) a otevírá prostor pro morální pokrok.

2.2 Svatost a postup

V dalších odstavcích se věnuji Kantovu popisu ideálu svaté bytosti. Činím tak alespoň ze tří důvodů: jednak se tu opět se tu objevuje myšlenka „lásky k zákonu“ jako pružiny jednání; jednak chci ukázat to, co je pro Kanta nepředstavitelné, tj. myšlenku světce, jako konzistentní stanovisko, které je možné držet. Takové stanovisko lze nalézt u Platóna, ve stoicismu i v klášterní tradici křesťanství. Hraje také podstatnou roli v buddhismu, který tu chceme s kantianismem kontrastovat. V posledku si všímám myšlenky svaté vůle proto, že je tu – jako přibližování se k nekonečně vzdálenému ideálu – rozvedena myšlenka morálního pokroku, která, jak již jsem probíral na začátku, se mi jeví neslučitelná s Kantovým chápáním svobody.

K popisu svaté bytosti Kant dochází jako k závěru etiky, která by požadovala za mravní motiv cit lásky k zákonu či dobru, tedy ne-patologické lásky, a zdá se, že jej považuje za *reductio ad absurdum* této etiky. V Kritice praktického rozumu polemizuje:

54 Kant, KPR, str. 139, kde píše, že jednání není možné vykládat jako způsob postupu, který by nám byl „již sám sebou milý“.

55 Schiller, Friedrich. O půvabu a důstojnosti, s. 103.

„Jako kdybychom to mohli někdy dotáhnout tak daleko, že bychom mohli bez úcty k zákonu, která je spojena se strachem, nebo alespoň s obavou z jeho přestoupení, jako božstvo povznesené nad veškerou závislost, někdy dosáhnout sami od sebe, nenarušitelnou shodou vůle, jež se nám stala jakoby druhou přirozeností, s čistým mravním zákonem (který by tedy mohl, jelikož se nemůžeme nikdy ocitnout v pokušení být mu nevěrní, nakonec dokonce přestat být pro nás příkazem) svatosti vůle.“⁵⁶

To, že pro nás tento zdroj jednání není připuštěn (alespoň ve druhé Kritice a Základech) je zásadní, protože teprve tehdy dává smysl ono tvrzení, že jediným morálním motivem je úcta k zákonu (spojená s nucením). Náklonnosti jsou totiž předpokládány jako něco, co se vymyká naší moci a naše přirozenost je daná tak, že jimi bude zvnějšku vždy pokoušena. Kant na toto konto říká, že „... protože je [člověk] stvořený, a tudíž, pokud jde o to, co potřebuje k úplné spokojenosti se svým stavem, vždycky závislý, nemůže být nikdy zcela prost žádostí a náklonností ...“⁵⁷, a že nás morální zákon stále nutí, abychom smýšlení svých maxim zakládali na úctě, nikoliv na „pouhé lásce k zákonu“. Smíme-li dále rozvinout Kantovu úvahu: nebýt náklonností, „ochotně“ bychom se „oddali“ zákonu a jednali z této lásky. V Základech⁵⁸ dokonce navrhuje, že prostota od všech náklonností je „přáním každé rozumné bytosti“.⁵⁹

Nejsme však a nemůžeme být takto dokonalí:

„Mohli-li by nějaký rozumný tvor někdy dospět k tomu, že by plnil všechny morální zákony naprosto rád, znamenalo by to, že v něm není ani možnost nějaké žádosti, která by ho podněcovala k odchýlení se od nich; neboť překonání takové žádosti stojí subjekt vždy nějakou obětí, je k němu potřeba násilí na nás samých, tj. vnitřního donucení k tomu, co neděláme zcela rádi. Na tento stupeň morálního smýšlení se nemůže žádný tvor nikdy dostat.“⁶⁰

Nemožnost, kterou Kant v myšlence svaté vůle vidí, ale není nijak evidentní. Jako taková to bytost, která vykořenila všechny žádosti a dosáhla tak této úrovně, však sám sebe prezentuje

56 Kant, KPR, s. 139-140.

57 Kant, KPR, s. 143.

58 Kant, ZMM II., s. 90. Viz také Kant, KPR, s. 202.

59 V Náboženství se však stran „přirozených náklonností“ domnívá, že chtít je vymýtit by bylo nejen marné, ale i škodlivé a hodné hany. (Kant, I., Náboženství II, str. 51 angl. překl.)

60 Kant, KPR, s. 143.

Buddha, kupříkladu v *suttě* O kořeni všech věcí:

„Nenachází zálibu v zemi, ve vodě, v žáru, ve větru, (...) ve všem, v odpoutání. A z jakého důvodu? Protože tomu plně porozuměl až do konce, tak pravím. (...) Protože poznal, že záliba je kořenem strasti a že s bytím [jako svou podmínkou] je tu zrození, a že to, co vstoupilo v bytí, podléhá stárnutí a smrti. Proto, mniši, Tathágata, díky odstranění, vymizení, ustání, zanechání a zřeknutí se veškerého toužení, procitl k nejvyššímu dokonalému probuzení, tak pravím.“⁶¹

V tomto popisu lze rozpoznat druhou vznešenou pravdu buddhismu o vzniku strasti a třetí o jejím zániku: vznikem strasti je toužení, ustáním strasti je bezezbytkové vymizení a ustání právě tohoto toužení⁶². Podstatné je, že tu *ustání* (zde *nirodha*; takto lze přeložit i klíčový pojem *nibbána*; ze zde vypočítaných sloves je pro buddhistické myšlení nejvýznačnější) plyne z *poznání*. Nejde tedy o účelové vyhýbání se pokoušejícím předmětům (pouhou askezi), které se zakládá v prozíravosti – ta je jen poznáním, že jsou tyto předměty překážkou pro naše cíle, tím je však nezbavuje moci pokoušet. Touha tu má ustát na základě poznání *povahy* předmětů. O této povaze budeme šířeji mluvit níže.

Předpokládejme však, že, jak říká Kant, je tento stav pro nás jen ideálem, tedy že, ačkoliv pro nás není možný, je nám radno k němu směřovat:

„Ten, kdo přijme čistotu mravního zákona do své maximy (...) je na cestě nekonečného vývoje ke svatosti.“⁶³

„(...) a nutí nás [morální zákon], (...) abychom učinili (...) pouhou lásku k zákonu (protože by pak přestal být příkazem a moralita, která by subjektivně přecházela ve svatost, by přestala být ctností) stálým, i když nedosažitelným cílem svého snažení.“⁶⁴

Máme se tedy snažit přiblížit se tomuto nedosažitelnému stavu smýšlení, ale jak? Jistě ne tak, že bychom se k nenucenosti mohli přinutit, že bychom se snažili nátlakem si vštípit smýšlení, které jakýkoliv nátlak vylučuje.

Kant už ve druhé *Kritice* věří, že náklonnosti rostou s přízní, kterou jim věnujeme.⁶⁵ Alespoň

61 MN 1, překlad upravený s přihlédnutím k originálu a angl. překladu.

62 Ke čtyřem vznešeným pravdám viz SN 56.11 (*Dhammačakkappavattana-sutta*).

63 Kant, I., *Náboženství I.*, str. 42 angl. překl.

64 Kant, KPR, s. 143-144.

65 Kant, KPR, s. 202.

v této tezi se tu ukazuje určitá psychologická dynamika, je to však opět pouze dynamika uvykání. Snad by mohla být, ve světle výše citované Kantovy odpovědi Schillerovi, rozvinuta v komplexní model: Být odhodlán jednat ctnostně umožňuje neposilovat náklonnosti, které mohou odeznít. Nelze však čekat od „dobrých“ náklonností, i kdyby je odhodlanost uměla generovat, že nás zbaví těch, které nejsou vždy dobré – náklonnosti se drží v srdci, jakkoliv jsou protichůdné (chovají se atomicky, jak se ukazuje v neurčitosti našeho pojmu blaženosti, který probereme níže; proto je také problém takto zjednodušovat emoce). Jen *odezní-li* tedy některé z nebezpečných náklonností, bude pro nás morální jednání snazší. Tím by získala donucující účta větší pohodlí, byla by nakonec nenucenější. Navíc u odhodlaného člověka nové pokoušející podněty nedostanou možnost se rozvinout.

Bylo by možné pokusit se posun chápat ještě v tom, že roste počet dobrých jednání v řadě za sebou, či se prodlužuje čas, po který byl člověk dobrý. Pak by ale bylo třeba chápat hodnotu či dobrotu člověka jako množinu jednání či časový úsek, což je zřejmě protismyslné. Musíme se tedy přidržit původní alternativy a chápat Kantův pojem ctnosti v jeho dynamice jako posilování vůle, kde posun k větší nenucenosti závisí na odvykání žádostem.

Z toho by vyplývalo, že veškerý posun charakteru, který se původně musí nutit, závisí na odeznění náklonností, tudíž, že by záviselo na přírodě, kdy se posuneme o krůček blíže lásce k zákonu, ze které by jednala svatá vůle, pokud by bylo vůbec možné, aby se účta k zákonu díky nenucenosti proměňovala v lásku k němu. Byla by to cesta disciplíny – a jak je vidět, jakéhokoliv pokroku by mohla dosáhnout jen tehdy, „stalo-li by se“ našim žádostem, že by utichly.

2.3 Situační moralita

Je však třeba zopakovat a zdůraznit, že i tak je toto krajní výklad Kantovy morálky, takový, jakého se snad drží v Náboženství, ne však v Kritice praktického rozumu či Základech. V těchto dílech je moralita mnohem statictější, vztahuje se téměř výlučně k jednotlivé situaci a nikoliv k celku našeho života. I v Náboženství vidíme, že pojem odhodlání je jakýmsi přívažkem k situačním pojmům úcty k zákonu a povinnosti, něčím, co by v maximě mělo být, ačkoliv je morální i bez toho. Důvodem je výše zmíněný mimočasový pojem svobody. jde vždy o to, zda v dané situaci vystoupím či nevystoupím z kauzálního řetězce jako autonomní, tj. jako sám sobě ukládající zákon, tj. jako první příčina, nezávislá nejen co do možnosti volit, ale i co do svého důvodu, neboť je jím universální zákon. Je-li pojem povinnosti založen na pojmu svobody a je-li tato svoboda určena jako ideální bytí, jsoucí mimo čas, pak není možné do pojmu povinnosti a tudíž ani do morálky, definované přes povinnost dostat procesualitu a tedy ani vývoj. V situaci chápané

takto vytrženě z času se svobodně volící člověk ničím nestává, jen vybírá, co z toho, čím je (smyslová a racionální bytost) dá této situaci její (souditelnou) jakost.

Tak ale získáváme obraz etiky, kde je postup s Boží pomocí možný, moralita se bez něj však obejde – to vidíme na příkladu misantropa na začátku Základů⁶⁶, jehož „charakter“ je podle Kanta „morální a bez jakéhokoliv srovnání nejvyšší“ a daleko větší, „než jakou může nabýt dobromyslný temperament“, pokud koná dobro z povinnosti. Kantova etika se snadno obejde bez cesty k Bohu – proto jsme ji v úvodu nazvali sekulární. Sebe-donucení musí být hybnou silou každé takové etiky – dokud budeme náklonnosti považovat za pouze mechanické a budeme stavět rozum proti nim, aniž bychom spatřili *rozumění* v jejich základu, či dokud vůbec budeme mít za to, že jakákoliv práce s našimi tužbami mimo omezování jejich vlivu na jednání nemusí patřit k moralitě, jsme k tomuto modelu odsouzeni: aby touha, jejíž maxima odporuje tomu, co daná etika pokládá za morální, jednání neurčila, je třeba protichůdné síly (a přemáhá-li bytost silou druhou bytost, která se jí vzpírá, potom první je násilná a druhá trpí), ať už je silou onoho negativního vlivu, který má na cit úcta, či jiné náklonnosti – ty mají přeci také charakter sebe-donucení (proto nás bolí jednat proti své tužbě, i když je toto jednání založeno v tužbě jiné). Tak dospíváme k první z tezí vytyčených na začátku: *Etika, která chce mravnosti dosahovat nucením, je nutným následkem předpokladu, že je založení našich tužeb nezávislé na myšlení, která tedy nechává v definici člověka sobeckost⁶⁷*, a to ať už tato etika stojí na principu heteronomie, či autonomie.

66 Kant, ZMM I., s. 62.

67 Viz pasáž z Kant, KPR, s. 125 citovanou níže, podle níž všechny náklonnosti dohromady tvoří sobectví.

3. Touha jako konstituce

3.1 Touha jako rozumění předmětu

Podívejme se nyní blíže na to, co Kant chápe jako překážky morality: na náklonnosti a smyslové žádosti vůbec. Přívlastek „smyslové“ je v Kantově kontextu třeba dodat, neboť pojem žádosti (*Begierde*) je tu širší a schopný obsáhnout i svobodnou vůli⁶⁸, jejíž charakter má za rozumový. Podobný rozsah má i anglické *desire*, které mimochodem někteří buddhističtí badatelé považují právě proto za špatný překlad „žízň“ (*taṇhā*), která má být kořenem strasti, a doporučují místo toho výrazu *craving*.⁶⁹

Vyjděme, nyní již bez Kantovy asistence, ze zkušenosti touhy. Tu je třeba odstínit zaprvé od vůle, neboť samotným toužením neuskutečňujeme možnosti; zadruhé od pudového chování a tělesných procesů (o nichž vsutku říkáme, že se nám dějí, a tak zapadají do Kantova modelu smyslovosti – lze na ně působit pouze nepřímo). Odpovědí na otázku, proč se nějak pudově chováme, nebo proč v našem těle probíhá nějaký proces, je vždy působící příčina a nikoliv nějaký náš účel – a s ním nějaké naše hodnocení. Otázce „proč po tom toužíš“ lze však vždy rozumět jako útočící na hodnotu (v nejširším smyslu slova), kterou pro nás předmět má. Zatřetí je touhu třeba odstínit od pocitů bez intencionality, jakými jsou prostý pocit příjemna či nepříjemna. Může být namítnuto, že tímto trojím odstíněním pojem touhy příliš zužujeme, nezužujeme jej však zdaleka natolik, aby přišel o jakýkoliv význam, naopak fenomén, který nyní zůstává, odpovídá širokému užití tohoto slova.

Základní podmínkou touhy je, že pro nás předmět představuje nějakou hodnotu, že pro nás *jakožto náš objekt* něco znamená (člověk, po kterém toužíme, „pro nás něco znamená“ jakožto objekt na rozdíl od člověka, s nímž cítíme – ten „pro nás něco znamená“, jelikož s ním sdílíme subjektivitu). To je dokázáno pozorováním této zkušenosti: pokud předmět touhy přestane hodnotu představovat, touha ustává.

Tato věta netvrdí, že touha ustává, když ji nechceme mít, jak by mohla neprávem tvrdit,

68 Viz Kant, KPR, s. 15 pozn.; Wood, Allen W: *Kantian ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008, s. 35-36

69 Viz např. Williams, Paul a Tribe, Anthony: *Buddhist thought: a complete introduction to the Indian tradition*. New York: Routledge, 2000, s. 44, kde poukazuje na možnost chápání *desire* široce jako *wanting*. (V pálijském kánonu tomuto širokému užití odpovídá pojem *chanda*). D. Zbavitel překládá *desire* jako touha a *craving* jako žádostivost (Williams, Paul a Tribe, Anthony: *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. Překlad Dušan Zbavitel. Praha: ExOriente, 2011, s. 53).

„Žádostivá“ je však v českém překladu Platóna i Tomáše Akvinského ta složka duše, kterou sv. Tomáš zve *appetitus*. Uvádí-li tedy Kant v Antropologii *appetitio* jako synonymum *Begehrungsvermögen*, domníváme se, že je v rámci zažitého úzu třeba mluvit o mohutnosti žádosti (tak zní i překlad J. Loužila, viz odkaz v předchozí pozn.); pročež je přinejmenším v našem kontrastu Kantovy filosofie s buddhistickou vhodnější širší z významů přenechat žádosti.

kdybychom hodnotou mínili pouze hodnotu mravní. Ať už platí či neplatí, že dobro „pro nás“ je *vpravdě* neodmyslitelné od mravního dobra, jisté je, že tomu tak není v mysli každého člověka. Stejně je tomu i s pojmem hodnoty. Člověk tedy může mít pojem o tom, že „by něco měl činit“ a ve světle tohoto pojmu morálky pro něj předmět touhy nemá hodnotu – ale pouze mravní hodnotu, stále si ho totiž cenní, zůstává-li předmět předmětem touhy.

Tvrdíme tu jako zkušenost, že ono ustání touhy se tedy děje, pokud se změní náš názor na povahu předmětu. Jednoduchým příkladem budiž zrakoklam – například považují-li úlomek dřeva na stole za sušenku a rozumím-li mu na základě toho jako něčemu, co „bych chtěl“. Složitějším může být vědcova či umělcova touha po získání prestižního ocenění – zde může hodnotu onoho ocenění v jeho očích konstituovat mnoho faktorů. To neznamená, že na všechny z nich nebo vůbec na některé z nich myslí vždy, když myslí na ono ocenění – přesto však by bez konstituce hodnoty předmětu v konstituci jeho povahy touha nemohla existovat.

Z toho však plyne: není tu žádné původní oddělení naší smyslovosti od našeho rozumění a souzení. Touha není pouze síla, nepůsobí mechanicky. Jedná se o rozumění předmětu jako pro nás hodnotnému, ať už je přisouzení hodnoty tematizováno našimi aktuálními myšlenkami („přání si“), či nikoliv – pokud však hodnotu jako součást významu předmětu předpokládá.

3.2 Sobectví a účast

Aby nemohlo vyvstat podezření, že ponechávám nepovšimnutou kantovskou redukci našich emocí na sobecké touhy či dokonce že chci tuto redukci (s výhradou proti jejich mechaničnosti) přijmout, pokusím se nejprve na příkladu altruistického jednání dokázat nesmyslnost takového chápání. Vráťím se pak k diskusi touhy, o níž se sice domnívám, že od ní nelze sobectví odmyslet, ale že může být mnohdy pouze dílčím momentem našich citů a motivů.

Kant pojmu náklonnosti rozumí mechanicky, chápe v něm vektor od (přirodním dějstvím podmíněné) příčiny v naší smyslovosti k předmětu. Je třeba podotknout, že pro něj touha nemusí znamenat jen touhu po smyslové libosti, přesto však svým rozlišením citů na patologické a praktické zahrnuje i veškeré city schopné motivovat jednání vyjma praktické úcty a případně praktické lásky pod tento mechanický popis. Co potom činí jím zmiňovanou patologickou lásku láskou a ne sobeckou touhou není příliš jasné.

V Základech Kant líčí příklad filantropa (za účelem dále řešit, co mu zbývá jako pružina morality, když propadne zármutku), který nám umožňuje blíže prozkoumat šíři emocí, které má pojmut jeho model náklonnosti:

„Je povinností být dobročinný tam, kde je to možné, ale nadto jsou mnohé tak zúčastněně naladěné duše, že nacházejí i bez jakýchkoli jiných samolibých či egoistických pohnutek vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost a že se mohou kochat ze spokojenosti druhých, pokud je jejich dílem. Tvrdím však, že takové jednání, ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto žádnou pravou mravní hodnotu, nýbrž pojí se s jinými náklonnostmi, například s náklonností ke cti, která, jestliže se šťastnou náhodou setká s tím, co je vskutku obecně prospěšné a shodné s povinností, a tudíž hodno cti, zasluhuje pochvalu a povzbuzení, nikoli však hlubokou úctu; v tomto případě chybí maximě mravní obsah, totiž že takové jednání nemá vycházet z náklonnosti, nýbrž z povinnosti.“⁷⁰

Jeho dobročinné jednání podle Kanta (a je možná hodné povšimnutí, že tato jeho věta začíná příznačným „Tvrdím však,...“) vychází z náklonnosti (a to i pomineme-li ostatní náklonnosti, se kterými se „pojí“) – a slovo náklonnost zde (ani jinde) nemůže znamenat žádný praktický cit, který by mohl být morální pružinou. Při dalším tázání je dokonce nutné dospět k závěru, že by pak filantropie musela být druhem sobectví. Nasvědčuje tomu již formulace „i bez jakýchkoli jiných samolibých či egoistických pohnutek“ („auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes“); dotvrdit to může Kritika praktického rozumu:

„Všechny náklonnosti dohromady (které mohou být jistě uvedeny v jakýs takýs systém a jejichž ukojení se pak nazývá naší vlastní blažeností) tvoří sobectví (solipsismus).“⁷¹

Interpretace filantropie či zúčastněného naladění jako sobecké žádosti je zjevně její redukce (proto to není nic, co by Kant mohl říci explicitně). Sobectví, ať už ve smyslu sebelásky či zalíbení v sobě samém⁷², však znamená myslet „jen“ na sebe – a to je pravý opak zúčastněnosti, o které Kant mluví. Tato redukce je tedy *ad absurdum*.

Je-li „být zúčastněný“ náklonnost, spadá-li každá náklonnost pod princip blaženosti a činí-li tento princip vše pod něj spadající sobeckým, získáme absurdní závěr. Alespoň jedna z tezí tedy nemůže platit. To znamená tři možnosti:

(a) Zúčastněnost není náklonnost.

(b) Ne každá náklonnost musí spadat pod princip vlastní blaženosti.

70 Kant, ZMM I., s. 61-62.

71 Kant, KPR, s. 125.

72 Viz tamtéž.

(c) Jednání pod popisem blaženosti nemusí být sobecké.

První cestou půjdeme, pokud zúčastněnost uznáme za ne-patologický cit, čímž ji identifikujeme s Kantovým pojmem „praktické lásky“. Druhá cesta by znamenala uznat, že náklonnost může být mravním motivem, a pokud bychom nechtěli náklonnost přisoudit i „čistému praktickému rozumu“, nýbrž přisoudili bychom ji s Kantem pouze smyslovosti, bylo by třeba popřít jeho pro moralitu klíčový pojem autonomie. Třetí cesta znamená vyvést pojem blaženosti z uzavřenosti do subjektivity, což by jí umožnilo být chápána jako objektivní dobro. První cestu jsme se již pokoušeli nastínit, poslední ještě navrheme. Při takové rekonstrukci kantianismu by šlo jen o otázku volby klíčových pojmů: první cesta opravuje především pojmy lásky a účasti, druhá pojem náklonnosti a třetí pojem blaženosti.

3.3 Touha jako moment emoce

Nám však nejde primárně o to zachovat z pojmů kantianismu co nejvíce (ačkoliv je to třeba natolik, abychom neodvrhli celek bez poučení z detailu chyby), ale o otázku po možné přeměně naší přirozenosti k lepšímu. Proto je pro nás hlavním výtěžkem výše provedené diskuse filantropie, že to, co nazýváme našimi emocemi, city a vyladěními, není redukovatelné na pojem touhy.

Například hněv či pocitování křivdy nejsou emoce zjednodušitelné na touhu (která nemá objektivní ohled) už proto, že se vztahují ke spravedlnosti – a tedy zákonu, *obecnosti* a dobru, na druhou stranu je zřejmé, že nejsou pouze úctou či láskou k zákonu. Pokud se domnělá nespravedlnost děje mně, může i nemusí být pro můj hněv konstitutivní, že jsem to já, komu se děje.

Nechci tu nabízet kompletní výčet lidstvem pojmenovaných emocí a pozorovat, nakolik může či musí ve které z nich být obsaženo toužení jako její moment (jakkoliv se domnívám, že by taková meditace byla prospěšná). Návrh zde níže prezentovaný spočívá pouze v tvrzení, že nakolik je toužení přítomné, natolik je přítomný i klam předmětného já. Není však nutné, aby emoce byla čistě touhou vždy když není prostá sebe-vymezování.

Co se týče otázky, nakolik nás chce zbavit emocí buddhismus, který tu proti kantianismu stavíme, Buddha rozlišuje tři nečistoty (*kilésa*), jejichž odstranění má vést k probuzení. Jsou jimi chtivost (*lóbha*), averze (*dósa*) a klam (*móha*), které se vzájemně podmiňují. Chtivost a averze jsou chápány jako nežádoucí a v klamu založené „emoce“ právě proto, že jsou čistě touhou být (něčím) a touhou nebýt (něčím)⁷³. Se sebe-vymezením, které je vždycky proti něčemu (a které je podle

⁷³ *Bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā*; viz SN 56.11 (*Dhammačakkappavattana-sutta*).

Buddhy klamem), rostou obě rovnoměrně. Buddhismus tedy zdaleka nezbavuje člověka emocí, ale pouze touhy, nakolik je v emocích, a to touhy v tom smyslu, který jsme výše odlišili – přiřítání „hodnoty pro nás“ předmětům či dějům; neučí lhostejnost, jak se svého času domníval Jan Pavel II.⁷⁴ a jak by tomu snad mohlo být jen kdyby Buddha od počátku neodsuzoval tvrdou askezi, ale vyrovnanost, která podle slov Bhikkhu Bodhiho soucitné stavy⁷⁵ „nevyřazuje, nýbrž spíše prohlubuje a dovršuje“⁷⁶.

Být k někomu lhostejný znamená, že máme takřkajíc „klapky na očích“, jaké mají někdy koně, že se omezujeme na nějakou část skutečnosti, ve které dotyčný není a tudíž nás nemůže oslovovat: lhostejnost je důsledkem sebe-vymezení. V oblasti mimo naši účast se může octnout i z našeho úmyslu a toto naše pohrdání může být způsobeno i tím, že se identifikujeme s tím, co považujeme za morální („my jsme ti čestní“). To však neznamená, že by samo rozumění tomu, co je mravně hodnotné, bylo příčinou lhostejnosti, nýbrž tou je právě, že se považujeme za předmětné jsoucno.

3.4 Touha jako rozumění sobě

V konstituci každé touhy (touha, jak jsme ukázali, je přiřítáním „hodnoty pro nás“ předmětům či dějům) lze krom předmětu vynést na světlo moment „mně chybí“ (může se jednat o chybění nějakého smyslového předmětu, nebo například jistoty, že se něco stane či nestane). To je zřejmé, pokud jde čistě o individuální libost, situace se však zdá složitější, máme-li takto mluvit o náklonnosti k lidem.

Je tu možné dát dva krajní příklady toho, co můžeme běžně nazvat náklonností k lidem a zvážit, zda je tu vhodné mluvit o touze: na jedné straně si někdo přeje ve válce vítězství skupiny, se kterou se identifikuje, jejími ztrátami trpí a na ztráty nepřítelů nehledí; na základě toho podporuje politické činitele, o kterých se domnívá, že dovedou válku k vítězství. Na druhé straně mějme pro etiku klasický příklad pomoci (neznámému) tonoucímu.

Co se druhého příkladu týče, nemůžeme se domnívat, že by cit pomáhajícího musel být založen v jeho sebe-vymezení. Není však důvod rozšiřovat termín „touha“ tak, že by měl obsahovat i takovéto altruistické jednání. Řekneme-li o někom, že „touží někomu pomáhat“, zní to spíše jako cíl, který sleduje kvůli sobě a ne jako prostý popis někoho, kdo zúčastněně pomáhá druhým. V situacích podobných té, kterou nastiňuje druhý příklad, cítíme k druhému lásku, soucit, radost

74 Bodhi, Bhikkhu. *Toward a Threshold of Understanding* [online]. Access to Insight, 2010. Dostupné z: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_30.html; jedná se o knihu *Překročit práh naděje*, 1. vyd. Praha: Tok, 1995.

75 Mám na mysli tři zbývající z *brahmavihára*, viz pozn. 78.

76 Bodhi, Bhikkhu. *Toward a Threshold of Understanding*. Access to Insight, 2010.

z „jeho dobra“ či sounáležitost⁷⁷ ne proto, že je v jakémkoliv smyslu „náš a nikoliv cizí“, ale pouze proto, že je stejně jako my cítící bytostí. Tento moment je velmi pravděpodobně přítomen i v prvním příkladu, ale patrně nejde o jediný moment onoho přání. Zdá se tedy, že se s touhou a s ní spojeným vymezením sebe proti cizímu světu setkáváme jen u prvního příkladu. „Náklonnost k lidem“, jakkoliv je vždy emocí, není tedy vždy vhodné označovat jako touhu.

Je-li naše analýza touhy v pořádku, pak jistě o fenoménu touhy v tom smyslu slova „touha“, který jsme odstínili (od vůle, tělesných procesů a pocitů bez intencionality), platí i druhá z tezí rozvržených na začátku práce: *Touhy jsou založené v určitém rozumění sobě a předmětům*, totiž rozuměním, které chápe předměty a děje jako hodnotu, jako přínos pro jsoucno, za které se považujeme.

⁷⁷ Podle Buddy jsou tyto čtyři postoje (*mettá, karuná, muditá, upekkhá*) „vznešenými příbytky“ (*brahmavihára*), hodnými kultivace skrze meditaci. Překlad je opět obtížný, J. Marx překládá: dobrotivost, soucit, sdílená radost, duševní vyrovnanost.

4. Blaženost

4.1 Poruchový pojem

Účelem stálého opakování, že úcta k zákonu je jediným morálním principem, které nacházíme v Kantových etických spisech, je především opozice ke koncepcím, které za tento princip považují blaženost. Kant blaženost chápe (a věří, že ji tak chápou jeho oponenti) jako ideu, v níž „se všechny náklonnosti sjednocují do jednoho úhrnu“⁷⁸. „Jenže předpis blaženosti je větším dílem uzpůsoben tak, že je některým náklonnostem na újmu – a pak si člověk nemůže vytvořit žádný určitý a bezpečný pojem o sumě uspokojování všech náklonností, která je zahrnuta pod název blaženosti.“⁷⁹

V Kritice praktického rozumu říká, že všechny náklonnosti dohromady mohou být „vedeny v jakýs takýs systém“ a blažeností nazývá jejich ukojení⁸⁰. Takový pojem může znamenat momentální příjemno, napříč časem ale nedává žádný smysl. Jak lze explicitně číst ve výše uvedené citaci, Kant žádný určitý a bezpečný pojem blaženosti nenachází. Proto dále hovoří Kant o „kolísající ideji úhrnu“.

Snad proto také Kant v posledku připouští, že pojem, který máme o své blaženosti, není nikdy adekvátní samému uspokojení náklonností, tedy tomu, čeho má být pojmem:

„Estetická spokojenost (jak bývá nevhodně nazývána), která spočívá v uspokojování náklonností, nemůže být – ať už jsou vymudrovány se sebevětším jemnocitem – nikdy adekvátní tomu, co si o tom myslíme. Neboť náklonnosti se mění, rostou s přízní, kterou jim věnujeme, a zanechávají vždycky ještě větší prázdno, než jaké jsme měli v úmyslu zaplnit.“⁸¹

Taková myšlenka ovšem, pokud ji někdo smí tvrdit, znamená: *jsme schopni* vidět, že naše spokojenost neodpovídá tomu, jak jsme ji dosud viděli. Je-li tomu tak, pak ale buď existuje nějaká „pravá“ blaženost, ne zcela nepřístupná našemu poznání, ježto jsme schopni si uvědomovat svůj omyl v jejím určení, nebo je náš pojem blaženosti, jakkoliv patří k tomu, jak ze původně vztahujeme k předmětům, vykonstruovaný a prázdný. Tak jako tak se tu otevírá cesta poznání, ať už pouze poznání negativního, či nahlédnutí do pravdy blaženosti – což se samozřejmě vymyká Kantovu rámci, kde nám jsou věci o sobě nepřístupné; spíše to otevírá cestu pro fenomenologické

78 Kant, ZMM I., s. 62-63.

79 Tamtéž.

80 Kant, KPR, s. 124-125.

81 Kant, KPR, s. 202.

zaměření, analýzu vlastní zkušenosti, podobnou, jako tu, kterou již jsme rozvrhli u fenoménu touhy.

„Princip vlastní blaženosti“ je podle Kanta „nejvíce zavrženíhodný“ z empirických principů, na nichž bývá stavěna teorie mravnosti⁸². Důvod toho jsem již zmínil, když jsem psal, že na stejném důvodu důrazně trvá i Schiller⁸³: Mravnost nemůže být jen nejlepším prostředkem (požitku či prospěchu ani čehokoliv jiného) – přišla by tím o veškerou svou vznešenost. Mravní zákon je principem jednání a princip je cosi, co si vystačí samo, aniž potřebuje vnější odměny. Nabízí se však velmi jednoduchá alternativa, jak v eudaimonismu nemusí ctnost: co když je mravnost právě tím principem, kterým je ve své „pravé podstatě“ blaženost? Problém služebnosti mravnosti by tím každopádně zmizel.

S takovým pojmem, který v jednotě znamenal prospěšnost i mravnost, operoval Sókratés, když trval na „dobře si vést“, *eu prattein*⁸⁴, jakkoliv to neznamená, že by v Řecku bylo běžné považovat výhodné za totožné se správným – k přesvědčení svých protivníků o této totožnosti Sókratés výrazu *eu prattein* užíval (a mnozí mají za to, že zneužíval). Běžně se dočteme, že tento pojem je dvojznačný, neboť nese zároveň význam „dobře jednat“ a „dobře se mít“⁸⁵. Píše to také F. Novotný, který v poznámce k níže citované pasáži z Platónova Alkibiada uvádí, že v této dvojznačnosti je „jeden kořen Sókratovy a Platónovy etiky“. Platón i Aristoteles považují právě „blaženost“ (*eudaimonia*; H. Rackham namísto zažitého „Happiness“ navrhuje „Well-being“ či „Prosperity“⁸⁶) za toto „dobře si vést“, a to s takovou samozřejmostí, že se zdá, že ani tento pojem se neobejde bez jednoty zmíněných významů.⁸⁷ Aristoteles píše, že většina lidí se shoduje v totožnosti *eudaimonia* s *eu zein* (dobře žít) a *eu prattein*⁸⁸. Platón píše:

„Sókr. Nuže ještě uvažuj i takto. Kdokoli jedná krásně, *nejedná a nežije také dobře (eu prattei)?*

Alk. Ano.

Sókr. A nejsou lidé dobře žijící (eu prattontes) šťastni (eudaimones)?

82 Kant, ZMM II., s. 104

83 Schiller, Friedrich. O půvabu a důstojnosti, s. 101-102.

84 H. Rackham v anglickém překladu Aristotelovy etiky užívá pojmu „doing well“ a v poznámce říká: „The English phrase preserves the ambiguity of the Greek, which in its ordinary acceptance rather means ‘faring well’ than ‘acting well,’ though in the sequel Aristotle diverts it to the active sense.“ (Aristotle: *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19*, H. Rackham, Ed., 1095a19). Na druhou stranu je třeba podotknout, že od slovesa *prattein* je odvozeno podstatné jméno *praxis*, činnost.

85 Viz předchozí poznámku; Burnet v poznámce ke stejnému místu také tvrdí dvojznačnost pojmu. (Lawrence, Gavin. *Is Aristotle's Function Argument Falacious? Socratic, Platonic and Aristotelian studies: essays in honor of Gerasimos Santas*. New York: Springer, 2011, s. 358-9)

86 Aristotle: *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19*, H. Rackham, Ed., 1095a19

87 Platón. *Alkibiadés I.* Praha: OIKOYMENH, 2003, 116b, s. 306; Aristotelés: *Etika Nikomachova* 1095a 19 – zde uvádí kromě *eu prattein* i *eu zein* – dobře žít.

88 Aristotelés. *Etika Nikomachova*. Praha: Laichter, 1937, 1095a19, str. 28

Kant si všímá „pravidla identity“ u stoiků a epikurejců, podle něj se však jedná nikoliv o jejich snahu sjednotit mravnost či ctnost s prospěšností v pojmu blaženosti (který by původně obsahoval jedno i druhé), ale sjednotit význam pojmu ctnosti s významem odlišného pojmu blaženosti, neboť blaženost Kant již chápe ve smyslu dobra pouze *pro* jednotlivce (latinský termín *beatitudo* – pozeňnanost či šťastnost – význam dozajista posunul tímto směrem; stejně tak termín *felicitas*). Staří filosofové podle Kanta chtěli „vydumat identitu“ těchto „krajně nestejných“ pojmů⁹⁰. Že by tedy blaženost sama již nesla význam „dobře jednat“, si ani jako možnost nepřipouští, princip blaženosti je pro něj spojen pouze s pojmy prozíravosti a libosti. Stoické ztotožnění ctnosti s blažeností chápe jako tvrzení, že blaženost „je jen vědomím držby“ ctnosti, „patřícím k stavu subjektu“⁹¹, tedy pouze doprovodným pocitem blaha – proto pro něj také není žádným ztotožněním.

4.2 Nepodmíněnost

Empirické principy mravnosti, k nimž dle Kanta patří princip blaženosti (vlastní i druhých), údajně konstituují vůli heteronomně, což znamená, že „objekt svým vztahem k vůli jí dává zákon“⁹². Který objekt vůli určuje, závisí na momentálních náklonnostech, tudíž to, čeho chci dosáhnout, určuje to, co chci udělat. Tak vzniká hypotetický imperativ, který nemůže mít obecnou platnost (a tak nemůže být mravním zákonem). Heteronomie tedy umožňuje *jenom* hypotetické imperativy.⁹³

Blaženost ale nesledujeme shodou okolností, nýbrž nutně – taková je naše (podle Kanta pouze smyslová) přirozenost. Kdyby byla blaženost konkrétním empirickým předmětem, obsahem (jakkoliv úhrnným), nemohla by být jednání, která mají jiný, mnohdy opačný předmět, považována za vedená jedním principem. Jak argumentuje T. H. Irwin, nemáme žádný podklad pro tvrzení, že by jakýkoliv náš důvod sledovat blaženost musel být vůbec založen v náklonnosti, jak to

89 Zvýraznění je mé; řecký originál:

Sōkratēs: eti toinun kai hōde skepsai. hostis kalōs prattei, oukhi kai eu prattei;

Alkibiadēs: nai.

Sōkratēs: hoi d' eu prattontes ouk eudaimones;

Alkibiadēs: pōs gar ou;

(Plátón: Alkibiades I, 116b, s. 306; viz Lawrence, Gavin: Is Aristotle's Function Argument Falacious? str. 358-9)

90 Kant, KPR, s. 192.

91 Viz Irwin, T. H. Kant's Criticism of Eudaimonism. *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*. England: Cambridge University Press, 1998.: Kant's criticism of eudaimonism, s. 64; Kant, KPR, s. 193.

92 Kant, ZMM II., s. 104.

93 Kant, ZMM II, s. 103.

předpokládá Kant.⁹⁴

Také u Buddhova učení (jakkoliv nemá jako centrální žádný pojem, který by bylo relevantní srovnávat s pojmem blaženosti⁹⁵) se můžeme setkat s námitkou, že je toto učení jen prostředkem (hypotetickým imperativem), technikou k odstranění strasti⁹⁶ – vždyť Buddha říká: „Jako dříve, mniši, tak i nyní učím pouze o strasti (*dukkha*) a o jejím ustání (*nirodha*).“⁹⁷ Že tedy není možné toto učení chápat jako etiku – ta má dát odpovědět jak jednat či jak žít každému a nejen tomu, kdo se „rozhodne“ zbavit se strasti. Tento předsudek může být důvodem, proč o „etice buddhismu“ slyšíme povětšinou jen ve smyslu morálního kodexu pro mnichy a laické následovníky.

Je však třeba si uvědomit následující: každá dílčí potíže je strastiplná a každá naše nezodpovězená filosofická otázka, otázka týkající se naší existence, je pro nás potíže, ať už se na ni snažíme zapomenout, či se chceme dostat blíže pravdě. Pokud nám tedy nejde o překonání našich obtíží, o jejich zrušení jakožto obtíží, pak je to proto, že nestojíme ani před takovými otázkami. Kdo se tedy ptá, jak žít, ptá se, jak čelit tíži *dukkha*. Otázka po odstranění každé dílčí strasti jako strasti je v základu otázkou po cestě k zbavení se strasti vůbec. Ptáme-li se, jaká je cesta k odstranění oné tíhy (ať už ji nazveme strastí či utrpením), je to jen tvrdší formulace otázky, jak jí čelit. Otázka po ustání *dukkha* je otázkou základní, protože *dukkha* je jméno pro tíhu života vůbec.

Je však samozřejmě možné, že někdo bude chtít, aby etika dala odpověď i tomu, kdo se neptá, tedy aby „moralizovala“. V takovém smyslu buddhismus etikou není.

Rád bych na tomto místě učinil poznámku k pojmu „lásky k zákonu“, o níž byla řeč výše. Je vůbec představitelná láska k morálnímu zákonu a může být láskou k bližnímu, tak, jak se zdá, že to Kant navrhuje⁹⁸? Je-li morální zákon totéž, co odpověď na otázku jak žít a je-li tato odpověď, jak jsme psali, odpovědí na tíhu života vůbec, pak je tu možnost lásku k zákonu takto myslet, za předpokladu, že milovat druhého lze chápat jako milovat jeho dobro. To je sice poněkud zvláštní formulace, ale při bližším pohledu se zdá, že lásku k něčímu dobru vůbec (ne k objektu, který považujeme za partikulární dobro pro něj) lze chápat (pokud vůbec nějak) pouze jako lásku

94 Viz T. H. Irwin: Kant's criticism of eudaimonism. Irwin se také snaží ukázat, že tomu tak není u Aristotela ani u stoiků, protože má za to, že u nich lze blaženost či prozíravost chápat jako kategorický imperativ.

95 Buddhismus, který vyprofiloval svou terminologii vůči upanišadové koncepci všeobjímajícího átmanu (Já), se vůbec vyhýbá pozitivním určením čehokoliv s nárokem na celkovost. V tomto smyslu může být zajímavou paralelou moderní zavržení subjektivního idealismu, ve který podle některých (Feuerbach) vyústila metafyzika, a to, že se objevují pozice typu Patočkova negativního platonismu.

96 překlad *dukkha* (zde strast) do relevantního pojmu západní filosofie bývá považován za nemožný. Zde budeme užívat pojmy strat a neuspokojivost. Výčet významů podává Francis Story: *Suffering, The Three Basic Facts of Existence* Vol. II. Kandy: Buddhist Publication Society, 1983, s. 4.

97 viz např. MN 22.

98 Viz oddíl 1.5 této práce.

k dotyčnému. Pak by láska k morálnímu zákonu znamenala lásku k tomu, co odpovídá na tíhu života vůbec a tím i nijak nevymezenou lásku k bytostem.

Buddha pro to, co odpovídá na *dukkha*, zvolil pojem *Dhamma* (sansk. Dharma). Ten již v tehdejší indickém kontextu znamenal zákon přírody, chápaný zároveň jako morální zákon pro člověka (západní pojem *logos* s ním lze v mnohém ohledu srovnávat). V buddhismu tento termín nabývá především významu Buddhova učení, které se podle jeho slov týká výhradně odstranění *dukkha* – že je to třeba chápat jako základní etické tázání, jsme již probrali.⁹⁹

99 Motiv lásky k Dharmě se objevuje např. v Snp. 1.6 (KN 1):
„Snadno se pozná ten, kdo prospívá, snadno ten, kdo upadá. Ten, kdo miluje Dharmu, prospívá, zatímco ten, kdo k ní má odpor, upadá.“

5. Touha jako klam

5.1 Přehodnocení

Podle Kanta ani požitek, kterého je schopna sama svoboda (*Zufriedenheit* – spokojenost), nelze nazývat blažeností („protože nezávisí na pozitivním přistoupení nějakého citu“), ačkoliv je analogický věčné blaženosti, která je soběstačností Boha.¹⁰⁰ Analogický proto, že zatímco Bůh je úplně nezávislý na náklonnostech a potřebách, člověk se „přinejmenším“ - a toto slovo Kant opakuje¹⁰¹ – dokáže ubránit určování vůle před jejich vlivem, je nezávislý na jejich určení, jakkoliv je jimi ovlivněný.

Není nutné vyvracet nevyhnutelnost „přirozených potřeb“, abychom, s vědomím toho, že (jak jsme řekli) naše touhy jsou vždy znamenáním, uznali, že je zde pro nás možné více, než ono „přinejmenším“. Že je pro nás možné prohlédnout falešnost původního pojmu blaženosti (který jí rozumí jako uspokojení náklonností) a přehodnotit své předměty.

Něco jiného je myšlení a něco jiného rozumějící vnímání. V prvním se můžeme dopustit omylu, ve druhém analogický moment nazýváme klamem. Každá touha je, jak jsme řekli, založena v tom, že pro nás předmět představuje nějakou hodnotu, což znamená, že je rozumějícím vnímáním, a tudíž může být konstituována klamem. Ve světle Kantova postřehu, že blaženost běžně neodpovídá (u Kanta nikdy neodpovídá) našemu pojmu o ní, je třeba se ptát: Neklamou se v něčem naše touhy? A pakliže ano, je jim nějaká specifická klamnost společná, tedy daná vůbec ve formě touhy? A bylo by pak možné ji předvést v myšlení jako určitý omyl?

5.2 Moc chápaná jako možnost předmětu

Inspirací pro pokus o zodpovězení těchto otázek budiž nám Heideggerova krátká analýza přání na rozdíl od chtění (vůle) v *Bytí a čase*. Oba fenomény, stejně jako fenomény sklonu a pudu, jsou podle Heideggera zakotveny v základním fenoménu starosti, jíž je naše 'bytí ve světě' ve své celosti. Přání je pro Heideggera něčím, co patří k našemu původnímu rozumění. Heidegger popisuje stejnou zkušenost nedostatečnosti, jakou jsme četli u Kanta:

„'Bytí ve světě', jehož svět je rozvržen primárně jako svět přání, se zcela ztratilo v tom, co je k dispozici, avšak to, co je takto jedině po ruce, nemůže ve světle přání nikdy stačit.“¹⁰²

100 Kant, KPR, s. 203-204.

101 Kant, KPR, s. 202 a 204.

102 Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002, §41, s. 229-230.

Přání je tedy způsob, jakým pro sebe rozvrhujeme svět. Zatímco chtění (*wollen*) je způsob, který odkrývá možné jako možné a jako takové ho volí, přání s sebou nese „neporozumění svým faktickým možnostem“¹⁰³.

Podle Heideggera si pobyt zprvu rozumí ze jsoucna, kterým není¹⁰⁴, ze jsoucna, které se vyskytuje. Rozumí si jako vyskytujícímu se jsoucnu.¹⁰⁵ Přitom platí, že „abychom mohli říci, že se pobyt vyskytuje na nějakém místě v prostoru, musíme toto jsoucno napřed pojmut ontologicky nepřiměřeně.“¹⁰⁶

Z toho vyplývá, jak si povšiml Ch. Lotz¹⁰⁷, že v přání (které je právě způsobem, jakým zprvu rozvrhujeme svůj svět) rozumíme své možnosti, jako kdyby byla možností vyskytujícího se jsoucna. Tu ve svém rozpracování druhů možnosti Heidegger charakterizuje jako kontingenci, jako to, že se s tímto jsoucnem může to či ono „stát“¹⁰⁸. Přát si takto můžeme předmět bez ohledu na to, „je-li v naší moci“, přání je právě způsob rozvrhování, který naši moc resp. naše „moci být“ (možnost v existenciálním, ne kontingentním smyslu), kterým podle Heideggera jsme, zakrývá.

Zkusme to ukázat na trochu méně intuitivním příkladu. Vystane-li ve mně přání (pro snazší předvedení předpokládejme, že jde o uvědomělé přání), aby bylo příjemnější počasí, resp. těším se, až bude hezky, myslím si sebe a myslím ono počasí, myslím sebe v onom počasí a zažívám, že mi „chybí ke štěstí“, aby bylo hezky. Myslím se tedy jako jsoucno, kterému může být vlastní nějaká okolnost, a představa (kontingentní) možnosti, že mu tato okolnost vlastní je, se mi líbí. Rozpor této představy s přítomností vytváří onu zkušenost chybění.

Rozvrhování možnosti jakéhokoliv jsoucna, kterému rozumíme jako „výskytu“ však, jak již bylo řečeno, nemluví o nás. Pobyt podle Heideggera není osobou¹⁰⁹ ani substancí¹¹⁰, čímž se velmi blíží buddhistickému myšlení.¹¹¹

103 Tamtéž, s. 229

104 Heidegger, *Bytí a čas*, §12, s. 77.

105 Ačkoliv podle fenomenologa pobytové jsoucno (tj. jsoucno, kterým jsme vždy my) „v určitých mezích může být do jisté míry právem *pojato* jako něco, co se jen vyskytuje“ (*Bytí a čas*, §12, s. 74), výskyt „je způsob bytí, jaký jsoucnu, které má charakter pobytu, bytostně nepřísluší.“ (§9, s. 59).

106 Heidegger, *Bytí a čas*, §70, s. 409.

107 Lotz, Ch.: *Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger*. *Husserl Studies*. 2006-11-27, roč. 22, č. 2, §9, s. 132.

108 Heidegger, *Bytí a čas*, §31, s. 175.

109 Viz např. *Bytí a čas* §31, s. 177, pozn. 2b.

110 Heidegger, *Bytí a čas*, §61, s. 342.

111 Existuje biografická zmínka, že po přečtení jedné z knih propagátora zenu D.T. Suzukiho Heidegger prohlásil, že pokud rozumí tomuto muži správně, pak „toto je, co jsem se snažil říci ve všech svých spisech“. Viz W. Barrett, *Zen for the West*. Suzuki, D. T. *Zen Buddhism: selected writings of D.T. Suzuki*. New York: Doubleday, 1996, xi. Heidegger však měl za to, že se západní tradice nemůže obrodit na základě východních vlivů. Není tezí této práce ani přesvědčením jejího autora, že Heideggerovy závěry lze vůbec s buddhistickým myšlením sloučit.

5.3 „Já“ chápané jako předmětná podstata

Buddha líčí toužení (*taṇhā*, doslova žízeň) a na něm závislé ulpívání (*upādāna*) jako články řetězce odvislého vznikání (*paṭiččasamuppāda*), na jehož začátku v jeho nejčastější, dvanáctičlenné verzi stojí nevědomost (*avidžžā*)¹¹². Tato nevědomost může být popsána různě, například jako nepochopení čtyř vznešených pravd¹¹³. O jaký se podle Buddha jedná omyl či klam se nám vyjasní, když čteme „tři charakteristiky“ (*tilakkhaṇa*), jejichž nahlédnutí má znamenat konec utrpení (možný pouze skrze vykořenění tužeb):

„všechny formace (*sankhárá*) jsou nestálé (*aniččá*) (...)
všechny formace jsou neuspokojivé (*dukkhá*) (...)
všechny prvky skutečnosti (*dhammá*) jsou ne-já (*anattá*) (...)¹¹⁴

Tyto charakteristiky bývají v suttech aplikovány především na pět aspektů (*khandhá*), s nimiž se běžně identifikujeme¹¹⁵, jindy na to, co je ve světě milé a příjemné¹¹⁶, jindy je jasné, že jde o všechny *sankhárá*: formace ve smyslu složených (skládajících) fenoménů, snad by bylo možno užít termínů „koncepty“ či „konstrukty“.¹¹⁷ M. Siderits¹¹⁸ píše, že ačkoliv je lákavé rozumět těmto třem charakteristikám tak, že pramenem neuspokojivosti je pomíjivost předmětů i naše vlastní, tento výklad je mylný. Buddhismus neučí pomíjivé já – neučí totiž žádné já. A je to právě pravda o ne-já, která je považována za klíčovou pro porozumění *dukkha* a jejímu ustání.¹¹⁹

Omyl „já“ je podle Buddha charakteristický nazíráním, které popisuje slovy „Toto je mé, toto jsem já, toto je mé Já“¹²⁰ a „povrchním zaměřováním pozornosti“:

„Tento nepoučený obyčejný člověk povrchně uvažuje [zaměřuje pozornost]
takto:

112 Tato verze, kterou lze číst např. v SN 12, má podobu: nevědomost – utváření/formace – (navazující) vědomí – mysl a tělesnost (jméno-a-hmota) – šest smyslových základů – dotek – pocitování – toužení/žízeň – připoutanost/ulpívání/uchopování – stávání se/bytí/existence – zrození – stárnutí a smrt. Viz Nárada Mahá Théra. *Buddha a jeho učení*. Olomouc: Votobia, 1998, s. 306 (tabulka). Pro kratší verzi viz DN 15.

113 MN 9

114 Dh 20. 277-279 (KN 2); Poslední řádek lze přirozeněji přeložit jako „Žádné z prvků skutečnosti nejsou Já.“ - viz Williams, Paul a Tribe, Anthony. *Buddhistické myšlení*, s. 66 pozn. 36.

115 hmota/tělo – pocitování – vnímání – formace/duševní aktivita – vědomí (Nárada Mahá Théra. *Buddha a jeho učení*, s. 83).

116 SN 12.66

117 Český překlad „formace“ se snaží zachovat oba původní významy: „to, co je složené“ a „to, co skládá“. Že jsou tímto slovem míněny věci světa, je zřejmé např. v DN 12. Na druhou stranu je schopnost formování jedním z výše zmíněných aspektů, se kterými máme tendenci se identifikovat.

118 Siderits, Mark. *Buddhism as philosophy: an introduction*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2007, s. 26.

119 Tamtéž.

120 Např. SN 12.70

»Byl jsem v minulosti? Nebyl jsem v minulosti? Co jsem byl v minulosti? Jak jsem byl v minulosti? Čím jsem se stal v minulosti? Budu v budoucnosti? Nebudu v budoucnosti? Co budu v budoucnosti? Jak budu v budoucnosti? Čím se stanu v budoucnosti?«

Anebo nyní, v přítomnosti, má o sobě pochybnosti: »Jsem? Nejsem? Co jsem? Jak jsem? Odkud tato bytost přišla a kam odejde?«¹²¹

Hledá tedy své „já“ v nějakém „co“, domnívá se, že je jsoucnem, kterému mohou být vlastní předměty a se kterým se může něco *stát*, něco, co pro takové jsoucno bude přínosem. Naznačuje to výsledek podobný výsledku analýzy, kterou jsme podnikli s Heideggerem: že sobě a věcem rozumíme jako určité podstatě a jejím možným proprietám.

Člověk se zprvu dívá na věci „hedonisticky“ - vyvstane-li v něm příjemný pocit, nenechá příjemný pocit příjemným pocitem, ale zakládá si v něm zálibu (v tom smyslu, v jakém říkáme o někom, že „má“ tu a tu zálibu): touží neztratit předmět, o kterém se domnívá, že ho vyvolal, touží ho mít v dosahu – a zde je konfrontován s pomíjivostí; anebo touží neztratit příjemno samotné, žízni po něm, hledá ho „hned tu a hned zase tam“¹²². Může se před příjemnými pocity ukrýt v tvrdé askezi, ale tím není žízeň (*taṇhā*) utištěna, neboť tendence k ulpívání nemá kořen v počítčích, ale v omylu předmětného „já“ (proto mimo jiné Buddha popisuje své učení jako střední cestu).

Jak z myšlenky „já“ pramení neuspokojivost? Jak již bylo probráno, pojem *dukkha* znamená tíži našeho života vůbec. Siderits¹²³ ji vysvětluje jako „existential suffering“, což podle něj znamená „odcizení a zoufalství pramenící z uvědomění implikací vlastní smrtelnosti“. Takové uvědomění je ničivé pro představu, že příhody života mohou akumulovat nějakou hodnotu jako atribut mé – předmětně představované – osoby.

Nauka o ne-já je pro Buddhu tak zásadní, že jí věnuje hned svou druhou řeč (první se týká čtyř vznešených pravd)¹²⁴. Podle té, pokud by něco mohlo být považováno za naše já, nebylo by neuspokojivé a bylo by vzhledem k tomu možno říci: ať je to takové, ať to není takové a takové. To nelze říci ani o našem těle, ani o pocitování, o vnímání, o *sankhárá*, ani o vědomí

Nejde tu o důkaz filosofického stanoviska „mé já neexistuje“, které by se také dalo formulovat tezí „já nemám přirozenost“ a mohlo by vést k pokusu o popření naší teze – vždyť něco,

121 MN 1

122 Viz druhou vznešenou pravdu, SN 56.11 (*Dhammačakkappavattana-sutta*).

123 Siderits, *Buddhism as Philosophy*, s. 19.

124 SN 22.59 (*Anattalakkhana-sutta*).

co není, nelze změnit. Teze „mé já neexistuje“ je naopak jedním z šesti názorů, označovaných Buddhou jako „názorová houština“, ke kterým dospívá ten, kdo věnuje pozornost věcem pozornosti nehodným.¹²⁵ Jde předně o prozkoumání povahy „věcí, se kterými se skutečně identifikujeme“¹²⁶.

Zmíněný argument z Buddhovy druhé řeči mluví o dvou podmínkách. Druhá z nich je přinejmenším pro dnešního západního čtenáře intuitivnější; týká se naší moci a vposledku říká: kde není moc, tam není já. Touha však vidí „já“ bez toho, aby viděla moc – a proto se mýlí. Méně intuitivní je první podmínka, která tvrdí, že náš pojem já vylučuje neuspokojivost. Bývá vysvětlována specifičností kontextu, tím, že „já“, o němž Buddha říkal, že není k nalezení v žádném prvku skutečnosti, bylo „Já“ upanišad, pravá blažená podstata „za realitou“. Avšak předmětné „já“, které myslíme v touze a které touhu činí touhou, je dost možná tím, co Kant nazýval „principem vlastní blaženosti“ - i podle něho na tomto principu stojí všechno toužení (je-li toužení ta žádost, která není vůle a která je spojena s představou týkající se hodnoty). Připomeňme, co jsme viděli v předchozí kapitole v oddílu o nepodmíněnosti blaženosti, že „vlastní blaženost“ nemůže být empirickým předmětem, že je mnohem spíše předpokladem tužeb. Bylo-li v upanišadách hledání vlastního „já“ hledáním blaženosti, lze po porozumění tužbám jako sebe-vymezování říci, že kdo hledá „vlastní blaženost“, tak, jak jí rozumí Kant, hledá v předmětech „já“. Připoutání k jakémukoliv předmětu je však v moci *dukkha* – proto je takové hledání marné.

Podle třetí vznešené pravdy je kořenem strasti touha, podle čtvrté k odstranění strasti, což nelze chápat jinak, než jako vykořenění touhy, což je také v suttách bohatě opakováno, vede osmidílná stezka¹²⁷, jejímž prvním členem je právě správné nazírání. V důsledku se tu tedy říká: touha je podmíněna nazíráním, které je hodné změny. Je to nahlížení pomíjivé, neuspokojivé a nám-nevlastní povahy předmětů toužení, které podle Buddhy touhu nikoliv jen potlačí, ale beze zbytku vykoření. Nazírání čehokoliv, co nám může být předmětem, „se správným porozuměním“, tj. na způsob „toto není mé, toto nejsem já, toto není mé já“¹²⁸ se s toužením a ulpíváním vylučuje, tak jako opačné nazírání touhu zakládá.

5.4 Zkušenost svobody

Je-li nám zprvu přirozené toužení a jsou-li poslední analýzy pravdivé, pak je nám zprvu

125 Tyto názory jsou: „Moje já existuje“, „moje já neexistuje“, „svým já vnímám své já“, „svým já vnímám to co je ne-já“, „tím co je ne-já vnímám své já“, „toto mé já, které mluvím a cítím, tu a tam zakouší následky dobrých a špatných činů, ale mé skutečné já je stálé, trvalé, věčné, nepodléhající změnám, navždy zůstane stejné.“ Viz MN 2.

126 Harvey, Peter. *The selfless mind: personality, consciousness and nirvana in early Buddhism*. Richmond: Curzon, 1995, s. 45.

127 (1.) Správný názor, (2.) Správné rozmyšlení, (3.) Správná řeč, (4.) Správné jednání, (5.) Správné živobytí, (6.) Správné úsilí, (7.) Správné uvědomění / rozjímání / bdělost, (8.) Správné soustředění.

128 SN 22.59 (*Anattalakkhana-sutta*).

přirozené i nesprávné nazírání. Je-li možné takové nesprávné nazírání jako nesprávné odhalit, pak je možné i nazírání správné.

Na čem se však zakládají tyto analýzy, shledávající v každém toužení jako dílčím sobectví fundamentální neporozumění? Řečeno s Heideggerem, je to zkušenost možnosti jako existenciálu, nebo užijeme-li Patočkův termín, zkušenost svobody¹²⁹. Zkušenost, která říká, že nejsme předmětnou podstatou, které může být něco přiřknuto jako vlastní – ačkoliv se tak v konvencích řeči často vyjadřujeme. Že moc jednat není možnost „že se s námi něco stane“.¹³⁰ Tato zkušenost tedy musí stát i v základu třetí teze této práce: že *rozumění, podmiňující touhy se zprvu mýlí*.

Sebe-vymezení, které provádíme v každé své touze, je třeba odlišit od sebeurčení, které provádíme ve vůli. Zatímco první je představou, druhé je jednáním. Proč bychom ale nemohli říci, že jsme vymezeni jako jsoucno, totiž tak, že jsme vždy tím, čím se určí naše předchozí určení? Něco takového jistě říci lze, ale ne neparadoxně: znamenalo by to, že na nás je statická naše dynamika, že jsme pasivně v tom, že jsme aktivní, že jsme determinováni k svobodě a vposledku, že naší přirozeností je nemít přirozenost. Stejně paradoxní je i Heideggerův výrok, že jsme svou možností, neboť možnost je z definice cosi ještě neuskutečněného. Tyto paradoxní formulace nemohou říci nic krom odkazu právě na zkušenost svobody.

129 Viz Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 42 – 43, kde Patočka určuje zkušenost svobody jako „zkušenost, kterou jsme“ oproti „zkušenosti, kterou máme“. Ačkoliv tato věta gramaticky říká, že jsme svou zkušeností, pokouší se do jisté míry odkázat právě proti kladení „já“ jako něčeho určeného.

130 Také Kant by souhlasil, že o svobodě víme jen ze zkušenosti samotného svobodného jednání. Viz jeho popis morálního zákona jako nedokazatelného faktu rozumu, který dokazuje svobodu, která tento fakt zakládá. Že je to zkušenost svobodného jednání, dosvědčuje tezí, že čistý praktický rozum dokazuje realitu svých pojmů činem (Kant, KPR, s. 5). Svobodu však, jak jsme probírali, chápe Kant zcela odlišně od Heideggerovského stávání se svou možností.

Závěr

Ukázali jsme na Kantově morálním systému, že to, že tento systém nemůže do pojmu morálky pojmut proměnu naší přirozenosti, je zapříčiněno předpokladem, že jsou naše emoce, a tedy i z tužby obsažené v nich, nezávislou daností, na níž můžeme působit jen nepřímo (v důsledku toho se mimochodem můžeme domnívat, že jsme odpovědní za své sobecké „vyladění“ také jen nepřímo).

V předmětech tužeb ale není hodnota (v širokém smyslu slova) prostě dána, nýbrž ji v nich chápeme, rozumíme předmětům jako určité konstituci této hodnoty. Toto rozumění se může mýlit a nahlížení vlastního omylu nám umožňuje předmět přehodnotit, konstituovat jeho hodnotu jinak nebo ji nekonstituovat vůbec.

Ukázali jsme, že to, co nazýváme touhou, je momentem v intencionalitě našich emocí, kterým se identifikujeme s předmětem, sebe-vymezením.

Znamená-li však moc jednat něco jiného, než možnost, že se s námi něco *stane*, pak rozumět sobě jako předmětnému jsoucnu, což se v touze vždy děje, je právě klam, který, pokud je v té které touze předveden vědomí jako omyl, nemůže s ní, dokud je takto chápáný, koexistovat. Tím není řečeno, že se podobný klam nemůže po čase vrátit. To je docela snadno možné, zvláště pokud klamně sebe-vymezení prohlédneme jen jako jednotlivost a neproblematizujeme celou strukturu toho, za co se považujeme. Proto, aby se naše dílčí poznání nestalo zapomenutou epizodou, ale také k proniknutí této struktury, je třeba vedle jednotlivých prohlédnutí (které samo nesmí mít pouze formu „dát za pravdu nějaké teorii“) také bdělosti (v buddhismu *sati*), slovy Bhikkhu Bodhiho „mohutnosti být pozorný k obsahu své zkušenosti tak, jak se vyjevuje v bezprostřední přítomnosti“¹³¹.

Toto nazření není nazřením ledajaké „pravdy, že...“, nýbrž nazřením pravých a nepravých hodnot. Předměty tužeb pro nás však již hodnotu nemají – znamená to, že už hodnotu nemá nic? Nikoliv, protože pokud je tu otázka jak žít, i kdyby pro nás jako jednotlivce byla již pro vždy zodpovězena a zůstávala jen jako sdílená¹³², potud je tu hodnota v překonání tíhy života vůbec. A jelikož je to toto nazření a tato láskyplná účast s ním spojená, co je překonáním této tíhy, pak také to je hodnotou, která zůstává. To, že změna něčeho je hodnotná, znamená, že je to hodné změny. Z toho plyne poslední teze této práce: *Naše přirozenost je změnitelná a změny hodná.*

131 Bodhi, Bhikkhu. Message. Předmluva k Soma Thera. *The Way of Mindfulness: The Satipatthana Sutta and Its Commentary* [online]. Access to Insight, 2012 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/soma/wayof.html>

132 Zodpovězená otázka nemizí, leda tam, kde by odpověď znali všichni, kdo by si ji položili.

Jak můžeme mluvit o změně přirozenosti, když navrhuje, že by byla chyba podržovat nějaké sebe-vymezení? Pečujeme-li například o keř, je možné jej upravovat jen pokud zůstává keřem, pokud tu zůstává podstata, na níž probíhá změna. V tom je ale právě specifikum proměny přirozenosti – není to změna, která by se děla „na“ něčem. Přirozenost není něco, co vlastníme nebo co je naší vlastností, jako výška. Aby se mohla měnit výška, musí to být výška něčeho, co zůstává. Mění-li se ale přirozenost něčeho, pak se něco stává něčím jiným. *Člověk se mění, ale to neznamená, že to, co se změnilo je totéž co to, v co se to změnilo.*

Neděje se tu žádný útěk k „nejednání“. Pokud je něco v naší moci a my tomu rozumíme jako jsoucím v naší moci, nejednat není možné, neboť i nečinnost je možností jednat, kterou soudíme. Není pravda, že by naším původním stavem, jakousi nezměnitelnou přirozeností, bylo „nedělat nic“ a teprve touha by nás mohla z takového stavu vyprostit. Rozhodujeme se vždy na základě svého rozumění hodnotám (opět v nejširším slova smyslu) a navyklou touhu (náklonnost), která spatřuje hodnotu v „nic-nedělání“, nazýváme pohodlností – i ta je založena v omylu sebe-vymezení.

Ustává-li v nás takto omyl sebe-vymezování, který je touhou samotnou, nerozvíjí se lhostejnost, která naopak z tohoto omylu vyvěrá, jak již jsem se pokoušel ukázat výše. Rozvíjí se naopak protiklad tohoto sebe-vymezování, to jest prožívání účasti, sounáležitosti se vším cítícím. Tento princip lze nazvat nesobeckou láskou.

S nazíráním omylu sebe-vymezení tedy roste jak naše uvědomování si své vlastní moci, tak prožívání účasti. Svět pro nás není rozvržen jako svět přání (přání v Heideggerově smyslu), toho, co Kant označuje jako „zbožné přání“ (a kontrastuje s vůlí jakožto vynaložením všech dostupných prostředků)¹³³, tj. příhod, které by se nám mohly stát, předmětů, které mohou být naše, nýbrž je pro nás rozvržen jako svět, který spolu s námi vnímá svou tíhu. A protože čím více si uvědomujeme vlastní moc, tím spíše lze říci, že se rozhodujeme, je jednání toho, kdo netouží po předmětech a příhodách, nýbrž soucítí, naopak v pravém smyslu jednáním.

Na základě myšlenek, které jsem tu představil, se domnívám, jakkoliv to po všem kritickém tónu může znít překvapivě, že Kant nebyl tak daleko od pravdy – lze přijmout morální zákon v jeho obecnosti, nutnosti a vznešenosti jeho nepodmíněnosti; lze uznat, že veškeré touhy tvoří sobectví; jen nelze ztotožnit cítění s touhami a postavit zákon proti němu – tím se bez jakéhokoliv opodstatnění odsuzujeme k rozpolcenosti a ono sobectví si držíme (jakkoliv se pokoušíme jej udržet, aby neproniklo před zraky světa). Jsme rozpolcení, ale ne tak určitě k tomu odsouzení. Zákon stojí proti touhám právě na poli citu – který je rozumějící – jako nesobecká láska, jako účast na všem cítění.

133 Kant, ZMM I., str. 58.

Literatura:

- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Antonín Kříž. Praha: Laichter, 1937.
- ARISTOTLE. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19 [online]. Translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. [cit. 2012-08-03]
Dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu>
- BLACKBURN, Simon. *The Oxford dictionary of philosophy*. 2nd ed., rev. Oxford: Oxford University Press, 2008. ISBN 01-995-4143-4.
- BODHI, Bhikkhu. *Toward a Threshold of Understanding* [online]. Access to Insight, 2010 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_30.html
- COLLINS, Steven. *Selfless persons: imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ISBN 05-213-9726-X.
- GETHIN, Rupert. *The foundations of Buddhism*. Oxford [England]: Oxford University Press, 1998. ISBN 01-928-9223-1.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Překlad Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček, Jiří Němec. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-729-8048-3.
- HARVEY, Peter. *The selfless mind: personality, consciousness and nirvana in early Buddhism*. Richmond: Curzon, 1995. ISBN 0700703381.
- IRWIN, T. H. Kant's Criticism of Eudaimonism. *Aristotle, Kant, and the Stoics: rethinking happiness and duty*. Edited by Stephen Engstrom, Jennifer Whiting. England: Cambridge University Press, 1998. ISBN 9780521624978.
- KANT, Immanuel. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978. ISBN 0809306239.
- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Překlad Jaromír Loužil. Praha: Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.
- KANT, Immanuel. *Religion within the limits of reason alone*. Translated with an Introduction and Notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York: HarperOne, 2008. ISBN 00-613-0067-5.
- KANT, Immanuel. *The metaphysics of morals*. Edited by Mary J. Gregor. With an Introduction by Roger J. Sullivan. New York: Cambridge University Press, 1996. ISBN 05-215-6673-8.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Překlad Ladislav Menzel. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0152-5.

- LAWRENCE, Gavin. *Is Aristotle's Function Argument Falacious? Socratic, Platonic and Aristotelian studies: essays in honor of Gerasimos Santas*. New York: Springer, 2011. ISBN 978-94-007-1729-9.
- LOTZ, Christian. Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger. *Husserl Studies*. 2006-11-27, roč. 22, č. 2, s. 121-135. ISSN 0167-9848. DOI: 10.1007/s10743-006-9006-7. Dostupné z: <http://www.springerlink.com/index/10.1007/s10743-006-9006-7>
- PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-807-2982-738.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 1999. ISBN 978-081-2210-231.
- PLATÓN. *Alkibiadés I. Parmenidés: Filébos ; Symposion ; Faidros ; Alkibiadés I, II ; Hipparchos ; Milovníci*. Praha: OIKOYMENH 2003, s. 285-337. ISBN 80-7298-063-7.
- Sutta pitaka – Koš rozprav pálijského kánonu* [online]. Překlad a editace Bhikkhu Gavésakó a Štěpán Chromovský. Přátelé Dharmy [cit. 2012-08-07]. Dostupné z: <http://dhammadesana.110mb.com/>
- SCHILLER, Friedrich. O půvabu a důstojnosti. *Výbor z filozofických spisů*. Editor Milan Sobotka. Překlad František Demel, Ivan Ozarčuk. Praha: Svoboda-Libertas, 1992. ISBN 80-205-0269-6.
- SIDERITS, Mark. *Buddhism as philosophy: an introduction*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2007. ISBN 08-722-0873-7.
- SUZUKI, D. T. *Zen Buddhism: selected writings of D.T. Suzuki*. Edited by William Barrett. New York: Doubleday, 1996. ISBN 03-854-8349-X.
- SYNEK, Stanislav. *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga ve spolupráci s FHS UK v Praze, 2011. ISBN 978-808-7258-538.
- The Pali Tipitaka* [online]. *Chaṭṭha Saṅgāyan. Vipassana Research Institute* [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: <http://www.tipitaka.org/romn/>
- The Three Basic Facts of Existence II: Suffering (Dukkha)* [online]. Buddhist Publication Society, 1973 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: <http://www.bps.lk/>
- THÉRA, Nárada Mahá. *Buddha a jeho učení*. Překlad Josef Marx. Olomouc: Votobia, 1998. ISBN 80-719-8341-1.
- THERA, Soma. *The Way of Mindfulness: The Satipatthana Sutta and Its Commentary* [online]. Access to Insight, 2012 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z:

<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/soma/wayof.html>

Tipitaka: The Pali Canon [online]. Edited by John T. Bullitt. Access to Insight, 23 April 2012 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/>

WILLIAMS, Paul a TRIBE, Anthony. *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*.

Překlad Dušan Zbavitel. Praha: ExOriente, 2011. ISBN 978-809-0424-685.

WILLIAMSON, Diane M. *Emotional Intelligence and Moral Theory: A Kantian Approach* [online].

Thesis (Ph. D. in Philosophy) – Vanderbilt University, Aug. 2009 [cit. 2012-08-03]. Dostupné z: <http://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-07102009-105659/>

WOOD, Allen W. *Kantian ethics*. New York: Cambridge University Press, 2008. ISBN 05-216-7114-0.