

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Svět a život v buddhismu a (platónské) filosofii
The World and Life in Buddhism and (Platonic) Philosophy

Romana Grausgruberová

Vedoucí práce: Mgr. David Rybák, Ph.D.
Studijní program: Specializace v pedagogice
Studijní obor: Český jazyk se zaměřením na vzdělávání – Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

Odevzdáním této bakalářské práce na téma Svět a život v buddhismu a (platónské) filosofii potvrzuji, že jsem ji vypracovala pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 23. 7. 2020

Poděkování:

Ráda bych touto formou poděkovala panu Mgr. Davidu Rybákovi, Ph.D. za cenné rady, věcné připomínky a opravdovou vstřícnost při konzultacích a vypracování této bakalářské práce.

ABSTRAKT

Cílem této práce je komparace a rozbor dvou zcela odlišných myšlenkových proudů – a to evropské tradiční řecké filosofie a buddhismu jakožto jednoho ze zástupců indické filosofie. Práce zprvu rozebírá počátky obou těchto směrů, jejich hlavní představitele a následně některé základní teze, které určily další vývoj a které nás ovlivňují dodnes. Při snaze o komparaci těchto dvou směrů vychází především z textu Edmunda Husserla, jenž se o podobné srovnání pokouší. Nikoli však přímým výkladem, ale pohledem na jinakost obou tradic z pohledu evropsky smýšlejícího člověka. Nakonec si práce klade za cíl zdůraznit určité zásadní rozdíly mezi oběma tradicemi. Zaměřuje se především na pojetí člověka a jeho místa ve světě. V neposlední řadě se zabývá také přístupem k filosofii a vědě a jejich vztahu z obou odlišných pohledů.

KLÍČOVÁ SLOVA

buddhismus, fenomenologie, filosofie, Husserl, Platón, svět

ABSTRACT

The aim of this thesis is to compare and to examine two different philosophy traditions – the European philosophy based on the philosophy of ancient Greek and the buddhism as one of many representatives of the Indian philosophy. At first, the thesis describes historical development of those philosophies, gives an account of its main representatives and then examines some basic thesis which affect next development of both philosophies and which affect us till nowadays. The startiing-point for the comparation is the text by philosophy Edmund Husserl who tries to figure out similar problme. It's not just a description of both philosophies but reflection of differences between two different thinking. Finally, the aim is also to highlight some main differences between those theses. It's focused on the attitude to the philosophy and the science and its relationship in both different ways of view.

KEYWORDS

Buddhism, Husserl, Phenomenology, Philosophy, Plato, the World

Obsah

Úvod	8
1 Buddhismus	10
1.1 Buddha	11
1.2 Čtyři ušlechtilé pravdy	12
1.3 Buddhisté a život v obci	14
1.4 Konečné vyvanutí a „ne-já“	15
1.5 Směry, prameny a kontext buddhismu v indickém myšlení	17
2 Evropská tradice	19
2.1 Mýtus	19
2.2 Filosofie a logos	21
2.2.1 Životní postoje	21
2.2.2 Logos	22
2.2.3 Theoria	23
2.3 Sókratés	25
2.4 Platón	27
2.4.1 Dílo	27
2.4.2 Vznik filosofie	28
2.4.3 Filosofie a svět, svět idejí	29
2.4.4 Pojetí duše	31
2.4.5 Pohyb duše a idea dobra	32
2.4.6 Tělesnost a nesmrtelnost duše	33
2.4.7 Péče o duši	35
3 Sókratés a Buddha	37
3.1 Edmund Husserl	37

3.1.1	Husserlova fenomenologie	37
3.1.2	Rukopis <i>Sókratés a Buddha</i>	39
	Závěr.....	45
	Seznam použitých informačních zdrojů	46

Úvod

Filosofie jako otázka po totožnosti myšlení a bytí je záležitostí evropské tradice a evropského myšlení. Její kořeny nacházíme již ve starověkém Řecku. Především antická filosofie položila základy evropské civilizace, jež se v jejím duchu formovala dodnes. Tato práce dává do kontrastu evropské myšlení, založené především na Platónovi jakožto jednoho z hlavních představitelů antické filosofie, a indické myšlení, jehož reprezentantem je buddhismus v jeho nejpůvodnější formě.

Předkládaná práce se snaží sledovat základní rysy obou těchto tradic. Pokouší se rozebrat a vysvětlit hlavní teze Platónovy filosofie a buddhismu a všímá si jejich odlišností i podobností. Pro pochopení takového problému je právě proto potřeba nejprve vysvětlit oba tyto přístupy ke světu a způsob, jakým se k němu člověk vztahuje. Vymezuje základní pojmy a podává ucelený výklad v nejobecnější formě se zaměřením na člověka a svět.

Proč se vůbec pokoušet srovnávat dvě tak očividně odlišné tradice, dva tak očividně odlišné světy? Zde musím konstatovat omezenost své práce, které jsem si vědoma: zvolené téma je již vedeno teoretickým záměrem, a tak je zatíženo soustředěním v tradici evropské. A přesto se mi zdá, že i takové břímě je alespoň zčásti vyváženo tím, že podniknutá komparace může odhalit charakteristiky, které by jinak zůstaly zakryty. Jinak řečeno, že dovoluje nasvítit naší vlastní tradici tak, jak by to uvnitř ní samotné nebylo možné. Ale především: *v době nazývané globalizací žijeme v situaci, kdy nutnost pokusit se porozumět jiným tradicím není jen teoretickou hrou, ale praktickým úkolem společného soužití různých tradic na planetě.*

Samotná volba sókratovsko-platónského myšlení a Buddhova odpovídání na otázku po smyslu života a osvobození, je schematická. To je provedeno pro zjednodušení, nechci vůbec tvrdit, že by evropskou tradici bylo možno redukovat jen na Sókrata a Platóna a indickou na Buddhu.

Platón přistupuje k tomuto světu skrze rozum (*logos*), tento svět (*kosmos*) má řád a řádnou jednotu (*logos*). Základem Platónovy filosofie je myšlenka idejí jakožto jediných pravdivých jsoucn. Zaobírá se duší a člověkem coby bytostí rozumnou. Svět idejí je jediným skutečným světem. Jeho myšlení rozvinulo vědu o bytí a jsoucnech na objektivní universum.

Buddhova filosofie oproti tomu neuznává jsoucnost o sobě. Nevěří v nic, co by existovalo mimo lidskou zkušenost pomíjení. Chybí mu v jeho rozumění světu a životu *logos*. Neuznává platnost o sobě, tudíž nemůže mít ani vědu jako takovou, protože se nemůže odkazovat na objektivní rozum. Existence člověka na tomto světě je strastiplná, člověk je uvězněn v nekonečném kruhu znovuzrozování a jeho cílem je konečné vyvanutí a vysvobození se z něj. Z buddhistické tradice se nám tak nedostává žádného provázaného vědění a pokroku tohoto vědění, jako je tomu u nás. U Platóna je rozvinuta hypotéza idejí a analýza řeči, která v dalším rozvinutí vede ke zrodu logiky a vůbec pojmového myšlení. Buddha oproti tomu nemá rozvinutou logiku, používá spoustu metafor a příměrů.

Inspirací a analýzou, která zastřešuje náš komparativní pokus, je Edmund Husserl, u něhož nalézáme pozoruhodný rukopis s názvem *Sókratés a Buddha*. Fenomenologie samotná se zabývá bytím ve světě a přináší též zkoumání tradice jako zdroje smyslu, který je třeba zkoumat, abychom druhému jako druhému mohli porozumět.

Práce se tak opírá o Husserlův text *Sókratés a Buddha*, jenž představuje snahu o srovnání myšlení obou těchto tradic. Neslouží však pro rozbor obou směrů, nýbrž jako prostředek pro získání nové perspektivy na naše myšlení, jako konstrukt, který nám nebývalým způsobem skýtá ojedinělou příležitost pro pochopení evropské tradice.

V zásadě se tak s Husserlovým přístupem ztotožňujeme, ačkoli je jeho postup značně problematický z toho hlediska, že se sám na daný problém dívá pouze z perspektivy Evropana. Přesto tímto způsobem získáváme náhledy, které běžné přístupy nezprostředkovávají.

1 Buddhismus

Buddhismus bývá nejčastěji označován za neteistické náboženství. Zároveň však můžeme značně polemizovat nad tím, zda se vůbec jedná o náboženství. Miltner například definuje buddhismus jako „*hluboce filozofické pojetí světa a vesmíru a postavení jedince v něm*“ a pojem náboženství zcela odmítá.¹ Přesnější definicí buddhismu by tak bylo označit ho spíše za filozofický směr. Jde totiž především o nauku, kterou po sobě sám Buddha jakožto zakladatel zanechal. Samotný pojem buddhismus je ovšem poměrně nový, objevil se totiž v Evropě až v 19. století, a tak jeho výklad není ještě zcela ustálen a mezi badateli panují značné neshody. Určité problémy vznikají také v rámci překladů ze staroindického jazyka, kdy se určité překlady liší a může se tak podstatně změnit význam konkrétních pojmů.²

V praxi je buddhismus považován za tzv. pesimistické náboženství (pokud je za náboženství považováno). Je to především proto, že buddhisté staví své vnitřní štěstí a přesvědčení nad smyslová potěšení, jak z pravidla vnímá svět naše evropská kultura. Tento pesimismus je však vynahrazen optimismem, že právě tento život vede k dosažení vyšších cílů a buddhisté se za pesimisty rozhodně nepovažují. Je dokonce paradoxem, že bývají velmi často označováni za nejšťastnější a nejspokojenější osoby.³

Jeho vznik datujeme zhruba do 5. století př. n. l. do severní Indie. Rozšířil se nejen po zbytku Asie, ale i do celého světa. V dnešní Indii však původní buddhismus v podstatě vymizel. Každá kultura si tuto nauku částečně přizpůsobila, proto máme dnes několik různých škol a směrů.⁴

¹ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2012. Světová náboženství (Vyšehrad). Str.142

² FIŠER, Ivo. *Filozofická koncepce nejstaršího buddhismu*. 2. knižní vyd. Praha: DharmaGaia, 2000. Str. 9

³ Tamtéž, str. 41

⁴ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. Str. 46

1.1 Buddha

Za zakladatele buddhismu považujeme Buddhu, jeho vlastním jménem Siddhárthu Gautamu (nebo též Gótamu), o kterém sice nemáme žádné jisté a ověřené informace z dobových pramenů, o pár století později se však objevují první Buddhovy životopisy, díky nimž máme poměrně přesný a ucelený obraz o jeho životě.

Gautama byl princem, synem rodu Šákjů (Sakjů). Narodil se někdy v r. 564/3 př. n. l. a zemřel 484/3 př. n. l. (datace není jistá). Že se dožil 80 let je neměnná informace, která se v různých zdrojích o jeho životě neliší.⁵ Žil normálním životem plným radovánek, dokonce se oženil a zplodil syna. Poté se ve svých 29 letech rozhodl opustit domov a vydal se do bezdomoví. Jak sám pravil: „*Pozbyl jsem veškeré touhy po radovánkách a potěšeních smyslů, přestal jsem po nich dychtit, neboť jsem poznal jejich pravou povahu vzniku a zániku, jejich libivý povrch a zhoubné jádro. Vzdal jsem se touhy po radovánkách a po rozkoších a počal jsem žít bez žízně.*“⁶

K Buddhovu odchodu se váže legenda, dle které se jako mladý muž střetává s různými lidmi v různých fázích svého života. Nejprve to byl sešlý a vetchý stařec, sužován svým pokročilým věkem, poté člověk nemocný, ve zuboženém stavu a schvácený horečkou, a nakonec se setkal tváří v tvář s hniující mrtvolou. Siddhárthovi došlo, že ani on nemůže uniknout stáří, nemoci a smrti, načež ho následný rozhovor s mnichem, z kterého vyzařoval klid, povznesený nad veškerou bídu a utrpení tohoto světa, přesvědčil k jeho odchodu. Nejdřív se pokoušel o nej přísnější askezi, jak bylo zvykem mnichů, na pokraji samotného života však zhodnotil, že toto není cesta k pravému poznání, a rozhodl se od askeze upustit.⁷

Nakonec se při své cestě usadil pod smokvoň (známou též jako strom procitnutí), kde soustředil veškerou svou sílu do rozjímání a meditací, dokud nedošel velkého procitnutí, též osvícení nebo probuzení. Právě tato slova jsou nejbliže přesnému překladu slova Buddha – Probuzený, Osvícený. Gautama došel ke svému probuzení sám, proto jsou tyto nepřesnosti v překladu pojmu *Buddha* pro naše chápání poměrně problematické – pojem osvícení totiž v našem evropském myšlení, ovlivněném nejčastěji křesťanstvím, podvědomě

⁵ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 46

⁶ Tamtéž, str. 50

⁷ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 40

vzbuzuje dojem určité transcendentnosti, určitého působení vnějších, nadpřirozených sil. Právě kvůli těmto nedorozuměním při překladu dochází k různým posunům skutečných významů těchto skutečností a pochopení buddhismu z perspektivy západně smýšlejícího člověka je vskutku náročné.⁸

Buddha po svém procitnutí odešel do Váránasí, kde se v Antilopím háji rozhodl předat své zkušenosti skupině pěti mnichů. Stal se pro ně jejich učitelem a roztočil takzvané koleso *držma*, své učení. V sanskrtech se též setkáváme s názvem *dharma* (pálijsky *dhamma*). Buddha sám takto své učení nazýval. V překladu to znamená určitý řád či zákon, to, co pevně „drží“.⁹

Směřoval k tomu, aby se vymanil z věčného koloběhu zrozování a umírání. Cílem jeho učení bylo vést k této usilovné práci, jež vede k vysvobození z utrpení. Na počátku celé této nauky stojí tzv. čtyři ušlechtilé (vznešené) pravdy.¹⁰

1.2 Čtyři ušlechtilé pravdy

První ušlechtilou pravdou je, že vše na tomto světě je strastné. Dovolím si citovat z Buddhovy *Rozpravy o roztočení kola zákona*: „Vskutku, mnichové, toto je Ušlechtilá pravda o strasti: zrození je strastné, stárnutí je strastné, nemoc je strastná, smrt je strastná, spojení s nemilými věcmi je strastné, odloučení od věcí milých je taky strastné, když člověk neobdrží, co si přeje, to je taky strastné – stručně – pět složek ulpívání je strastných.“¹¹ Strast se v sanskrtu řekne *duhkha*, nebo též pálijsky *dukkha*.¹²

Druhá je ušlechtilá pravda o vzniku strasti – tím je žízeň (*tršná*). Takovou žízni je myšlena chtivost, touha po veškerých lidských, pozemských radovánkách, je to chtíč, ale i touha po bytí i po nebytí. Touha po čemkoli, v tom nejjobecnějším slova smyslu.¹³

⁸ FIŠER, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Str. 13

⁹ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 60

¹⁰ Tamtéž, str. 146

¹¹ BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Překlad Miroslav Rozehnal. 1. vyd. Praha: DharmaGaia. Str. 12

¹² MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 146

¹³ Tamtéž, str. 146

Třetí ušlechtilá pravda je o zániku strasti – o zničení žízně, touze (zánik – *niróda*), o které byla řeč v druhé ušlechtilé pravdě. Její odstranění vede ke zbavení se utrpení a k ukončení dalšího znovuzrozování. Zbavíme-li se strasti, nemáme již více příčin ke vzniku strastí. „*Tato Ušlechtilá pravda o zániku strasti by měla být uskutečněna.*“¹⁴

Čtvrtá a poslední ušlechtilá pravda nám ukazuje Osmidílnou ušlechtilou stezku (cestu), která vede k osvobození – k odstranění žízně, zbavení se strastí a příčin jejich vznikání. Tím jsou: pravé pochopení, pravé myšlení, pravá řeč, pravé jednání, pravé živobytí, pravé úsilí, pravá bdělost, pravé soustředění.¹⁵

Interpretace těchto pojmů se samozřejmě s různými překlady může lišit, jak již bylo řečeno, podstata však zůstává stejná. Cílem této cesty je dojít k úplnému probuzení, tzv. *nibbānē* či *nirvánē*. Tu Buddha považuje za vyšší poznání, plné probuzení.¹⁶ Díky tomu se může člověk vysvobodit z nekonečného koloběhu zrození a smrti, *samsáry*.

Samsára je nekonečně se opakující cyklus znovuzrozování, na různých úrovních existence. Z tohoto cyklu se chce buddhista vysvobodit, jelikož tato nekonečnost a marnost života je pro něj utrpením. V životě je vše pomíjivé, a co je pomíjivé, je strastné. Vše se neustále mění. S tím je spojena i lidská existence. Proto se Buddha chce vymanit ze své strastiplné existence.¹⁷

Někteří razí názor, že Buddhova nauka a schéma čtyř ušlechtilých pravd byly pravděpodobně převzaty ze staroindického lékařství (*ajurvéda*). Strast tak přirovnávají k nemoci, která má příčinu (žízeň), tu lze následně léčit (zbavit se žízně), přičemž je určitá metoda, kterou se nemoc dá vyléčit (osmidílná ušlechtilá cesta).¹⁸

¹⁴ BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Str. 13

¹⁵ FIŠER, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Str. 36

¹⁶ BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Str. 12

¹⁷ OTTAMA, Ashin. *Karma, přerodování, samsára: [soudobý pohled na tři témata Buddhovy nauky : cesta k novému chápání naší životní reality]*. Praha: DharmaGaia, 1999. Mangalam. Str. 87

¹⁸ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 148

Jaký žije člověk život teď, v jaké formě se znovu narodí a jaký bude jeho život, ovlivňuje tzv. karmanový zákona (*karman*). Karman je zákonem o spravedlivé odplatě. Ten by měl být v souladu s věčným koloběhem životů, samsárou. Jak se narodíme v dalším životě přímo závisí na našich činech – protože každý čin vede nutně k nějakému následku. Karman je tedy zákon založený na příčinnosti a jejích následcích, a to jak během našeho života, tak i po něm.¹⁹

1.3 Buddhisté a život v obci

Během svého života Buddha shromažďoval kolem sebe své žáky, z nichž se pak stávali buddhističtí mnichové a ti tvořili společně s laiky buddhistickou obec. Mnichové byli těmi „zasloužilými“, kteří mohli dosáhnout konečného vyvanutí. Mohl se jím stát kdokoli, člověk má možnost se sám svobodně rozhodnout, že vstoupí do buddhistické obce. Žili jako potulní žebráci, podle přísné morálky a etiky, měli daný pravidelný denní režim. Věnovali se józe a meditaci a existovali z toho, co jim poskytovali laici. Ti na rozdíl od mnichů nemuseli žít v takové askezi, ani se nemuseli zcela vzdávat světských radovánek, ale přesto byli důležitou součástí buddhistické obce. Laici věděli, že nemohou v tomto životě dosáhnout vysvobození, ale mysleli na svůj budoucí život, ve kterém se mohou stát mnichy, a tak též dodržovali poctivě buddhistickou etiku.²⁰

Tou základní buddhistickou etikou je tzv. pět příkazů, které Buddha předložil jakožto způsob správného života vedoucího k vysvobození. Tato etika zní:

1. Nezabíjej živé.
2. Neber, co ti nedávají.
3. Nemluv nepravdu.
4. Nepij opojné nápoje.
5. Nebud' necudný.²¹

¹⁹ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 146

²⁰ Tamtéž, str. 100

²¹ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 46

1.4 Konečné vyvanutí a „ne-já“

Existence je strastná, protože je pomíjivá. Sám Buddha tak došel k osvobození ze své strastiplné existence meditační praxí. Bylo mu právě 80 let. Tato meditace měla čtyři stupně. Když se probral z posledního, vešel do sféry nekonečného prostoru, následně do sféry nekonečného vědomí, následovala nicota, po nicotě sféra vnímání-nevnímání a nakonec došel úplně konečného vyvanutí. Takto Buddha zemřel.²²

O svém konci již sám věděl. Nepotřeboval však určovat žádného svého následníka. Vyvanutí totiž může dosáhnout každý a jelikož vyložil své učení, nebyla již dále potřeba nikoho, kdo by musel ostatní mnichy vést. „Následníkem“ bylo jeho učení samo.²³

Pro mnohé při takovéto představě vyvanutí vyvstane otázka, co je vlastně „potom“. Buddha na tuto otázku ale neodpovídal. Nevěnoval se jí stejně, jako odmítal otázky po pojmu duše.²⁴

Je celkově zajímavé, že v buddhismu se vůbec neobjevuje složka osobní, jakkoli srovnatelná s pojmem „duše“ či „ego“ (*átman*) bráhmanismu apod. Buddha raději používal pojem „ne-já“ (*an-átman*), který je pro naše pochopení velmi těžko uchopitelný. To, co tvoří lidskou osobnost, nazýváme *skandhy* a jedná se o pět složek osobnosti. Mezi ně řadíme tělo jakožto formu, pocitování (ať fyzické či psychické), vědomí neboli vnímání (což je to, co cítíme šesti lidskými smysly – zrak, sluch, čich, chuť, hmat a podle buddhismu ještě mysl), mentální formace (jinak jakékoli složky charakteru, duševní tendence a podněty) a nakonec vědomí, kterým je myšleno uvědomování si skrze zkušenosti. Všechny tyto složky jsou „ne-já“, protože vedou k trápení a není možno je ovládat dle svých představ a přání, jak by tomu u „já“ bylo. Všechny tyto složky osobnosti by měly „být nahlíženy s pravou moudrostí, takové, jaké skutečně jsou, takto: toto není moje, toto nejsem já, to není mé „já““. Taktéž jsou všechny tyto složky zdrojem strasti, protože jsou pomíjivé – jsou podrobeny neustálým změnám.²⁵

²² MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 90

²³ Tamtéž, str. 90

²⁴ FIŠER, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Str. 13

²⁵ BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Str. 16

Úplně stejně Buddha odmítal přijmout představu „věčného a všemohoucího boha, stvořitele všeho živého i neživého“.²⁶ Není to ovšem odmítání v našem smyslu, on tuto představu nevyvracel. Jednoduše tyto pojmy vypouštěl, protože je pro své učení vůbec nepotřeboval. Z tohoto důvodu se právě buddhismu začalo říkat „náboženství bez boha“.

Buddhismus se ale naopak věnuje především zásadě nutné a spravedlivé odplaty za každý čin, ať už dobrý nebo špatný. Tato teorie karmanového zákona je pak spíše jakýmsi morálním, mravním kodexem, kterým je v podstatě pak i celá buddhistická nauka. Buddha sám předával učení o tom, jaké činy jsou dobré a jaké naopak špatné, jaké jsou lidské ctnosti apod. Dokonce se zabývá i tím, jaká lidská povaha je dobrá a špatná a následně její výhody a nevýhody. Lidské činy však musí být úmyslné, aby za ně následovala odplata. Ta však přijde pravděpodobně až v dalším životě (výraz pravděpodobně je zde podstatný, jelikož zákon karmy se může projevat již během lidského života), proto musí nutně dojít k dalšímu znovuzrození a též ovlivňuje, jaké znovuzrození to bude. Za špatné činy a špatnou povahu skončí člověk v pekle.²⁷

Buddhistou se tak člověk nerodí, ale stává, ze své vlastní vůle. Stejně tak jako se jím stal sám Buddha. To je jeden ze základních rysů, které odlišují například filosofa či křesťana (máme-li na mysli západní tradici) od buddhisty. Buddha není uctíván jako bůh, je pouze zakladatelem, prvním probuzeným, ale nikoli jediným. Ačkoli se v tomto učení taktéž vydělily směry, které Buddhu za nadčlověka považují²⁸, my zůstáváme u té pravpůvodní buddhistické podoby.

²⁶ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*, str. 206

²⁷ Tamtéž, str. 206

²⁸ Tamtéž, str. 168

1.5 Směry, prameny a kontext buddhismu v indickém myšlení

Nejstarší nábožensko-filozofické texty, které můžeme najít ve starověké Indii, jsou tzv. védy, což v překladu znamená věda, vědění. Skládají se ze čtyř sbírek - Rgvéda, Sámavéda, Jadžurvéda a Atharavéda, které obsahují různé soubory hymnů, veršů, strof atd., využívaných v náboženském životě. V těchto textech se setkáváme s názvem *brahma*, přeloženého jako růst, zvětšovat se, a který byl personifikován jako Brahma – Tvůrce, což je nejvyšší bytost a bůh z první božské trojice (s Brahmou je to ještě Višnu - Pěstoun a Šiva - Ničitel). Odtud máme dodnes odvozené slovo bráhman, označení pro příslušníka nejvyššího společenského stavu v Indii.²⁹

Podvédské texty, komentáře těchto véd, jsou *upanišady*. Podle nich je vesmír založen na bytí a činnosti bohů, kteří jsou také stvořiteli všehomíra a řídí veškeré jeho zákony. Na tomto základě byla postavena filozofie, která však mnohým myslitelům nestačila, a tak začali přemýšlet nad vznikem a vývojem všehomíra a existenciálních otázkách obecně jinak, mnohem racionálněji, bez existence nadpřirozených sil a mocností jako bozi.

Takovými mysliteli bili *šramané*, což byli potulní mnichové a asketici, kteří jsou v buddhistických textech též přeneseně označováni za buddhistické mnichy. Pokládali si základní existenciální otázky a hledali na ně odpovědi, jejich cílem bylo dosáhnout vyvanutí z nekonečného znovuzrození – samsáry. S bráhmany jsou často spojováni, na rozdíl od nich nebyl ale jejich „titul“ šramana dědičný, stejně jako buddhisté se šramany stávali sami z vlastní vůle, na základě vlastního rozhodnutí. Buddha sám je často označován za *šramanu Buddhu* a dokonce se i sám nesouhlasně vyjadřoval k upanišadám.³⁰

Po Buddhově smrti se údajně konal první koncil, na kterém se měly ustavit Tři koše neboli *Tipitaka*, což je nejstarší dochovaný text obsahující Buddhovo učení.³¹ V překladu to opravdu znamená doslova „tři pitaky – koše“. Jedná se o kanonické texty, které vznikaly po Buddhově smrti, byly předávány původně ústní lidovou slovesností a sepsané o několik staletí později. Největší část je zachována v jazyce páli, což je indický dialekt příbuzný

²⁹ MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 15

³⁰ FIŠER, Ivo. *Filozofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Str. 44

³¹ OTTAMA, Ashin. *Karma, přerazování, samsára: [soudobý pohled na tři témata Buddhovy nauky : cesta k novému chápání naší životní reality]*. Str. 9

sankrtu. Pojmy právě z těchto dvou staroindických jazyků stále zachováváme společně s překlady, abychom neztráceli jejich význam.²¹

O sto let později se pak konal ve Vaišálí druhý koncil, na kterém se několik mnichů neshodlo a oddělilo se od původního směru - tzv. *hínajány*, v překladu Malého vozu – a založili *mahájánu*, Velký vůz. Úplně původní a nejstarší buddhismus nazýváme *theraváda* – théravádané bývají s hínajánisty často nepřesně spojováni. *Hínajána* se udržela především na Šrí Lance v jihovýchodní Asii. Tyto směry však žily poklidně vedle sebe bez jakýchkoli konfliktů. *Mahájána* se lišila především tím, že pro ně byl Buddha osobností nadpřirozenou, ještě vyšší, než by byl jakýkoli bůh. Další školy a směry se pak oddělují o několik dalších staletí později.³²

³² MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Str. 168

2 Evropská tradice

Druhou částí, kterou se tato práce zabývá, je tzv. „evropské myšlení“ v kontrastu k buddhismu. Co tento výraz obnáší? Je tím myšlena určitá duchovní tradice, která po několik staletí formuje (nejen, ale především) naši evropskou společnost. Pro tuto práci je v první řadě důležitá klasická řecká filosofie, jejíž počátky se datují do přibližně stejného období jako vznik buddhismu a která jednoznačně položila základy pro následující rozvoj filosofie a vědy.

Zrod takové filosofie v jejím smyslu spadá přibližně do 6. století př. n. l. a později. V dějinách lidstva se mluví o tzv. „zlatém věku“ Periklova Řecka (Periklés byl demokratickým státníkem a stratégem, který vedl Athény v první polovině 5. století).³³ Setkáváme se též často s pojmem „klasické období“ spadající pod antické Řecko. Tato etapa se završuje zhruba ve 4. století př. n. l. Centrem všeho dění byly tehdy Athény. Rostla vzdělanost, rozvíjel se obchod, Athénám vládla demokracie a kultura vzkvétala ve všech směrech. Rozšiřovala se také města a cestovní ruch, především lodní doprava díky obchodu. Mezi lidmi v té době vládl myšlenkový proud založený na tzv. mýtu.³⁴

2.1 Mýtus

Řecká mytologie se nám dochovala dodnes v podobě různých epických básní, nejvýznamnější je např. Homér a jeho *Ilias a Odysseia*, či v podobě dramát od Aischyla, Sofokla apod. Slovo *mythos* se překládá ze starořečtiny jako *slovo, řeč, též příběh* nebo *vyprávění*. „*Mýtus je zjevením pravdy bytí, zakládá prazkušenosť světa, která nemá racionální charakter, avšak přesto umožňuje účinně porozumět.*“³⁵ Nejčastěji jím rozumíme právě nějaké vyprávění, které je založeno na symbolech, přes které nám podává určitou víru v jednotu světa a řádu. O mýtu není možné říci, zda je pravdivý nebo ne, pravdivost ale ani není jeho podstatou.

³³ Antický svět. *Antický svět* [online]. Copyright © Antický svět [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: <https://www.antickysvet.cz/25899n-perikles>

³⁴ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 92

³⁵ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorci lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. Str. 20

Ve starověkém Řecku měl mýtus spíše výchovný charakter, jeho vyprávění bylo v podstatě jediným zdrojem vzdělání. Pro Řeky však nikdy nešlo pouze o jakýsi literární výtvor či tradovaný příběh, mýty hlavně předávaly představu a zkušenosti o celku světa. Toto uspořádání, které se v mýtu objevuje, se nazývá *kosmos*, což je místo, kde se setkáváme s řádem, který měl vždy jasné hranice (*peras*). Opakem *kosmu* je *chaos*, zmatek, nesoulad. Původní chaos se teprve uspořádává v kosmos.

Takový mýtus nemá za cíl předat nové vědění nebo poznání, naopak spíše hledá a znovuobjevuje různé formy vládnoucího řádu. Touto formou se také již určitým způsobem naznačuje místo člověka ve světě. Jde o příběh z minulosti, který má však hlubší poslání. Příběhy jsou plné opakujících se archetypů, a to především nebeských a božských, kdy „božský svět“ je jakoby předobrazem tomu lidskému. Takto chápe mýtus Eliade, jenž se mytickým obrazem světa zabýval.³⁶

Stadium mýtu je takové první předfilosofické stadium. „*Vyznačuje se tím, že člověk buď vůbec neklade záměrné otázky, nebo se spokojuje s vysvětlením v podobě příběhu, který však nemůžeme považovat za kvalifikovanou odpověď. Člověk neusiluje, ale přijímá a zařazuje se, podřizuje se vyšší moci.*“³⁷

Jak již bylo zmíněno, mýty plnily především funkci výchovnou. Dítě se mělo s mýty seznámit, dospívající pak pochopit hlubší smysl a stát se tak nakonec součástí společnosti, která tyto mýty sdílí. Sdílena je tak současně „působnosti řeči v příběhu“, což nám ve své podstatě formuje právě společenskou jednotu, a to jak výchovnou, tak kulturní, jazykovou, náboženskou, politickou apod.³⁸

Díky expanzi obchodu a kultury docházelo ke střetávání různých mýtů a přesvědčení, což nutně vedlo ke kritice mýtu a změně lidského smýšlení. Lidé se zároveň čím dál tím více začali obracet k člověku jako takovému a pokládat si hlubší otázky. Dochází ke kritice mýtu, díky níž nám vzniká řecká filosofie jako taková.³⁹

³⁶ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. Str. 21 - 34

³⁷ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann, 1995. Str. 86

³⁸ Tamtéž, str. 89

³⁹ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 94

2.2 Filosofie a logos

2.2.1 Životní postoje

Pro pochopení pojmu „filosofie“ obecně je vhodné porozumět prvně takzvaným životním postojům. Tím je myšlen způsob, jakým se jako lidé vztahujeme k tomuto světu, přístup k věcem, k životu samotnému atd. Ten základní, který máme ke světu všichni naprosto samozřejmě a bezprostředně, je „*přirozený životní postoj*“. Vše, s čím se v životě setkáváme, nám přijde naprosto přirozené, je nám tak nějak dán význam věci o sobě a nemáme potřebu již o tomto významu dále spekulovat. Znalost povahy věci není pro běžný život nijak tematická, má charakter zvyklosti a bezděčnosti. „*Přirozený životní postoj - každodenní zkušenost - je takové chování, ve kterém nevnímáme, že to, co věci jsou, je nějaký problém, chování, ve kterém vždy již víme, co jsou a jak se vůči nim chovat. To, co tedy věci jsou, v jeho rámci přitom není výslovně formulováno, nýbrž zůstává v povědomí o nich, v „povědomí“ majícím charakter samozřejmosti.*“⁴⁰

V kontrastu k přirozenému postoji máme pak životní postoj „*teoretický*“. Tento postoj nám oproti přirozenému tematizuje to *již-znamé*. Nehledá to neznámé, ale problematizuje věci již známé. Takové ztížení nazýváme „*údivem*“. Klademe si základní otázku po povaze věci, tím myšleno: „*Co jsoucí věc/svět je?*“ Údiv je právě tím, čím nám započíná filosofie. S údivem přichází těž ruku v ruce „*pochybnost*“. Přirozený postoj si není vědom své nevědomosti, pro teoretický postoj je naopak tato „*vědomost nevědomosti*“ základ.⁴¹

Smyslem teoretického postoje je *poznání*. Teoretickým se nemyslí opak praxe, jak je tomu běžně vnímáno. Dává nám především prostor poznat věci takové, jaké skutečně jsou. „*Zaměření naší činnosti, jež umožňuje, aby věc vystoupila jako to, co je*“, *bývá často ve filosofii zkráceně nazýváno „nechat-být“ (Sein-lassen) a charakterizováno jako to, co určuje povahu „teoretického“*⁴². „Nechat být“ tak můžeme v podstatě paradoxně nazvat praxí teoretického postoje.

⁴⁰ BENYOVŠZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. Str. 13

⁴¹ Tamtéž, str. 15

⁴² Tamtéž, str. 17

2.2.2 Logos

Cílem teoretického postoje je dosáhnout poznání prostřednictvím *logu*. Logos je právě to, co nám odděluje epochu mýtu od období klasické řecké filosofie. Znamená to *slovo, řeč, myšlení*, ale také *řád* nebo *rozum*. Tento pojem je v rámci překladu značně složitě a nejednoznačně uchopitelný. *Logos* je to, co nám umožňuje pochopit a zároveň i konstituovat svět, na rozdíl od mýtu, dle kterého je člověk pouze součástí světa a řádu. Tento řád právě samo tvoří. Pojem poprvé užil filosof Hérakleitos z Efesu, významný řecký předsokratik.⁴³

Logos je jakýmsi rozumovým řádem, *jednotou*, která nám je schopná odpovědět na otázku „*Co je ...?*“ Latinskou verzí řeckého *logos* je *ratio*, přeloženo jako „*rozum*“.

„*Proto existuje v klasické filosofii přesvědčení, že „myšlení“ je vázáno na „řeč“ a na „myšlení“ (a tedy také na řeč) je vázáno „co věc je“ - „bytí“.*⁴⁴ V tomto momentě se vytváří půda i pro další pokračovatele filosofického smýšlení. Například podle Parmenida (též předsokratik) je „*být a myslet totéž.*“ V novověké filosofii se pak setkáváme s obdobným výrokem R. Descárta: „*Myslím, tedy jsem.*“

Logos je otázkou po *legein* – táže se po pravdě věcí. Táže se po tom, „*co trvá v proměňující se skutečnosti. Co je skryto v tom viditelném.*“⁴⁵ *Legein* znamená oslovování. Pravdou věci je její podstata. Logos nám tak zakládá otázku po povaze bytí jsoucího. Mezi takové „věci“ pak neodvratně patří i otázka po bytí člověka samotného.⁴⁶

⁴³ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Str. 42

⁴⁴ BENYOVSKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Str. 20

⁴⁵ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Str. 42

⁴⁶ Tamtéž, str. 21

2.2.3 Theoria

Slovo *theoria* je složením dvou slov – *theos* = bůh a *horaó* = vidět. Teoretický postoj nám umožňuje nahlédnout do sféry, která není dostupná lidskými smysly a nemůžeme ji tak vidět v pravém slova smyslu. Toto nedostupné smyslům bylo v mytologii považováno za božské – proto pojem *theoria*. V přeneseném významu tak můžeme říci, že se jedná o jednoduché pozorování řádu věcí, *logos*, je to jakýsi „racionální výklad světa.“⁴⁷

V této *theorii* se následně rozlišují 3 odlišné, přesto úzce spjaté přístupy. Tím základním je *ontologický postoj*. Jsou určité entity, které není možné pojmout smyslově. Jsou skryty pouze za významy slov. V ontologickém postoji považujeme tyto věci za „reálné“, jsou pouze jiným způsobem než věci vnímatelné smysly. Tyto věci můžeme následně dále zkoumat, zabývat se tzv. „jsoucím jsoucímho“.⁴⁸

Druhým postojem je *transcendentalistický postoj*. *Transcendentální* znamená překračující, přesahující možné zkušenosti. Tento postoj se zabývá možnými podmínkami poznání, zkušenostmi, které jsou *a priori*, neboli předem dané. Něco, co nutně platí předem, předpoklady možnosti zkušenosti. Zda jsou věci ale reálné, to už jisté není.⁴⁹

Empirický postoj je přístupem třetím. V takovém případě se považují pouze myšlené věci za „nereálné“ a za skutečné se považují pouze fakta a zkušenosti. *Empeiros* doslova znamená zkušený, jedná se o zkušenosti získané přímo pozorováním. Nejblíže je toto chápání přirovnatelné k přirozenému životnímu postoji.⁵⁰

Pro empirický zkušenostní postoj je však vždy nutné zaujmout nejprve postoj první, tedy ontologický, a to z toho důvodu, že musíme být nejdříve schopni rozeznat, co zkušenostní charakter má a co ne. Stejně tak to platí i pro postoj transcendentalistický. Oba tyto postoje se ale objevují až v novověku – antická řecká filosofie ke světu přistupuje ontologicky. A jak již bylo řečeno, tematizací reálných „věcí“ se dostáváme i k člověku samotnému, a proto se k němu v kořenech přistupuje jako k *bytosti*

⁴⁷ BENYOVSKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Str. 27

⁴⁸ Tamtéž, str. 28

⁴⁹ Tamtéž, str. 29

⁵⁰ Tamtéž, str. 29

ontologické. Člověk vždy již rozumí bytí – rozumí tomu, že nějak je, i když nemusí rozumět tomu, jak nebo co bytí je.⁵¹

Páté století bylo zaměřeno na přírodní filosofii. Filosofové se již oprostili od náboženských představ a hledají tzv. *arché, pralátku*. Pralátkou se míní doslovný význam tohoto slova, hledali totiž úplně prapůvodní materii, nějaký prvotní světový princip, který reálně zakládá náš svět, v němž žijeme.⁵²

Úhrnně toto období nazýváme „předsokratickým“. Na pomezí mezi předsokratiky a hlavním obdobím vrcholné řecké filosofie, kam řadíme právě Sókrata, Platóna a Aristotela, začleňujeme takzvané *sofisty*. Jejich filosofie připravuje půdu pro filosofii těchto tří velikánů. Všechny řecké a evropské filosofické tradice mají základ právě v jejich výkladu světa. Rodí se zde myšlenka toho, že filosofie je uměním a věděním, které je předatelné. Sofisté byli perfektními řečníky. Slovo *sofistai* znamená „učitel moudrosti“. Nelze je ale považovat za filozofy v pravém slova smyslu. Popírali objektivní pravdu a jejich „výuka“ se stala spíš „přemlouváním“ a prosazováním svých zájmů. Navíc se tyto systémy začaly přemnožovat a názory různých sofistů se značně rozrůžňovaly, což vedlo právě k další snaze o ucelení filosofie.⁵³

⁵¹ BENYOVŠZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Str. 30

⁵² STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 110

⁵³ Tamtéž, str. 111

2.3 Sókratés

Sókrates se narodil okolo r. 470 př. n. l., jeho otec byl sochařem a matka porodní bábou. Vyučil se sice po vzoru svého otce, své povolání však záhy opustil, aby se mohl věnovat tomu, čemu byl dle svého přesvědčení předurčen – zcela novému způsobu vyučování a předávání své moudrosti. Sókratés to však na rozdíl od sofistů prováděl bezplatně. Nepředával své zkušenosti a názory formou výkladu, jako tomu bylo do té doby, nýbrž vedl se svými žáky dialog založený na otázkách, které on pokládal, a na odpovědích žáka, jenž si tak na základní otázku vždy odpověděl sám a došel vždy ke stejnému závěru – k vlastní nevědomosti.⁵⁴

To byl cíl, kterého chtěl Sókratés vždy dosáhnout. On sám se nikdy za „moudrého“ ani „učitele“ nepovažoval. Jedinečná moudrost se pro Řeky nikdy nemohla stát povoláním. Mottem pro tuto jedinečnost moudra byl například nápis nad vchodem delfské věštiny „*Gnóthi sauton*“, přeloženo jako „*Poznej sebe sama!*“, které je pro Platóna spojením sokratovské filosofie s tímto apollónským kultem a které je pro něj naprosto charakteristické. Sókratés je pod tímto vlivem chápán jako hlavní postava vzniku *sebepoznání*.⁵⁵

V době jeho života vládla v Athénách stále demokracie, ne však v takovém smyslu, jako ji známe dnes – důležité je si uvědomit, že většina obyvatelstva byla bezprávnými otroky. S touto formou státního zřízení nesouhlasili především aristokraté, pro které byla demokracie spíše nevýhodou, a tak proti ní vedli svůj boj. Sókratés mezi takové aristokraty sám patřil. Demokracie byla dočasně opravdu svržena, nicméně poté byla znovu obnovena a ve stejné době byl Sókratés postaven před soud a odsouzen k trestu smrti.⁵⁶ Proč k tomu vůbec došlo?

Sókratés byl neoprávněně osočen z bezbožnosti kvůli své filosofii, kterou razil. Dokonce byl označen za sofistu, ačkoli jeho způsoby byly v přímém kontrastu k vyučování sofistickému. Sókratés se ale nebránil, ani neobhajoval, naopak vedl i při soudu rozpravu, jak tomu byl zvyklý - a stál si za svou pravdou. Jeho poslání být pravým

⁵⁴ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*- Str. 112

⁵⁵ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 16

⁵⁶ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 112

filosofem pro něj bylo něčím vyšším, než jeho vlastní smrtelný život. Navíc si byl sám sebou vskutku jistý díky tzv. „*daimonion*“, což můžeme označit přeneseně jako vnitřní hlas, lidské svědomí, které v sobě však nese to „božské“ a které ho díky tomu vede vždy ke správnému jednání. Vzhledem k této božskosti není možné o svém daimonion pochybovat.⁵⁷

Při své obhajobě se Sókratés dovolává boha Apollóna jakožto svého svědka. Vzhledem k výkladu *daimonion* a tomuto faktu rozhodně nebyl bezbožný, jak byl nařčen. Sám Platón Sókrata stylizuje do role apollónského hrdiny, „*kteřý jako předobraz „pravého filosofa“ trpí, jsa nespravedlivě obviněn z toho, čím se projevují jeho odpůrci.*“⁵⁸ Odkaz na Apollóna souvisí s lidskou moudrostí. Sókrates stejně jako Apollón vyzývá k sebepoznání a nalezení bytí v sobě samém – viz věštírna v Delfách. Chtěl v podstatě jednoduše „*vykoupit lidský rozum, aby se mohl navrátit k božskému světu.*“⁵⁹

O celém jeho životě a filosofii se dovídáme především skrz díla Platónova, jenž byl jeho žákem. Zda jsou skutečně pravdivá či nikoli, to se sice nikdy nedozvíme, jsou to však jediné skutečně dochované spisy, které o něm máme. Sókratés sám nikdy svou filosofii nese-psal.⁶⁰

Sókratés prý také tvrdil, že ovládá „*porodní (babické) umění*“, které se ale na rozdíl od toho klasického zaměřuje na „*porod mužů*“, čímž má na mysli jejich „*rodící duše a ne těla*“. Pravděpodobně se tímto přirovnáním inspiroval povoláním jeho matky. On však nerodí moudrost, ale pouze „*pomáhá roditi*“. Kromě jeho samotného je pak pomocníkem samozřejmě i bůh. Odměnou mu je tak probuzené vědomí v druhých, které k tomu vedl.⁶¹

Sókratés se díky své moudrosti a přesvědčení vzorem pro další filosofy jako osoba, jež zasvětila celý svůj filosofii a povýšila její hodnoty nad hodnoty své osobní. Na tuto podstatu života navazuje jeho žák Platón.

⁵⁷ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 115

⁵⁸ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 100

⁵⁹ Tamtéž, str. 74

⁶⁰ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 115

⁶¹ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 18

2.4 Platón

Platón se narodil roku 427 př. n. l. O životě jeho i Sókratovo se dovídáme prostřednictvím četných děl, která za svého života napsal, a autentických dopisů. Ve svých mladých letech byl vychováván a vzděláván sofisty, s nimiž se - především díky svému učiteli Sókratovi – neztotožňoval a proti jejichž způsobu se též vyhrazoval. Sókrata potkal ve svých dvaceti letech a byl jeho žákem po osm let.⁶²

Ovlivněn odsouzením svého učitele odešel ze svého rodného města Athén a počal cestovat po světě. Jednou ze spekulací je, že se dostal až do východní Asie a seznámil se tam s moudrostí Indů. Pokud by tomu tak opravdu bylo, je velmi pravděpodobné, že se seznámil i s myšlenkami raného buddhismu, protože Buddha jakožto zakladatel žil přibližně o století dříve než sám Platón. Je zde tudíž i možnost, že tato skutečnost Platónovu tvorbu mohla ovlivnit a že některé myšlenky Platón přejal či přetvořil právě v návaznosti na indickou filosofii.⁶³ Tento fakt by byl pro tuto práci sice významný, avšak tomu, jaké možné podobnosti či odlišnosti by bylo možné takové skutečnosti přičítat vzhledem k těmto spekulacím, se bude práce zabírat dále.

2.4.1 Dílo

Platónovo dílo bylo v naprosté většině napsáno tak, jak nám byla podána „sokratovská metoda“ samotná – formou dialogů. Sókrates je hlavní postavou téměř všech jeho děl. Tyto spisy však nikdy nebyly žádným uceleným výkladem jeho filosofie, proto je jeho interpretace tak složitá. Každý spis se zabývá jednotlivými problémy, které jsou ale vždy určitým způsobem provázané. Pokud se alespoň pokusíme Platónovu tvorbu sjednotit, můžeme ji rozdělit do dvou etap dle toho, jak byla pravděpodobně napsána v časové posloupnosti.

První díla se týkala především navázání na moudrost Sókratovu a též představují jeho osobnost jakožto filosofa a učitele. Jedním z takových děl je například *Obrana Sókratova* nebo *Kritón*. Druhá část jeho výtvorů se pak zabývá jeho vlastními myšlenkami – především filosofií idejí a tématem nesmrtelnosti duše (např. *Faidón*). Sókratés je sice stále převážně

⁶² GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh, 2000. Dějiny filosofie (OIKOYMENH). Str. 163

⁶³ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 117

hlavní postavou v této tvorbě, avšak Platón skrze něj předává své vlastní myšlenky. Hledá pravdu a jednotu na tomto světě. Zabýval se také filosofií výchovy (péče o duši) a v neposlední řadě i politikou či přírodní filosofií.⁶⁴

2.4.2 Vznik filosofie

Platón filosofii určuje jako věc logu. Logos chápe v kontrastu k mýtu jakožto rozum, který tvoří řád a jednotu tohoto světa. „*Jeho myšlení vytvořilo filosofii její vlastní horizont, jeho smysl pro nutnost pojmových rozlišení obohatil svět filosofie o její pojmový instrumentář a mnohá z jeho stanovisek se stala závažným problémem diskuse jeho následovníků. V tomto smyslu lze souhlasit s přiznaně stranickým vyjádřením A. N. Whiteheada, že západní filosofie není než řada poznámek k Platónovým dialogům.*“⁶⁵

Filosofie pro něj sice není vědou v takovém smyslu, za jakou ji považujeme dnes, avšak veškeré jádro této vědy nacházíme právě ve výkladu světa ve starověkém Řecku. Antická filosofie je jedním z hlavních kořenů, které formují evropskou společnost. Platón je jedním z předních představitelů této tradice.

Výklady Platónova pojetí filosofie jsou značně rozmanité. Navazovali na něj novoplatonici, někteří o něm uvažují jako o skeptikovi, jiní jako o fenomenologovi či filosofovi života. Ať je přijímán jakkoli, jeho výklad je jen stěží možný z celkového souvislého pohledu celé jeho životní práce, a není proto divu, že každý další filosofický směr, jenž nutně vycházel z těchto základů, si vždy vybral tu část jeho myšlení, jež odpovídala požadovaným otázkám.⁶⁶

Filosofie je pro Platóna vztahem dialektiky. Je to vztah k čistým původním podobám skutečnosti. Dialektika je pro něj cestou poznání praobrazů mimo prostor a čas – svět dění. Hledá objektivní poznání, jednotu, pravdu, jež by tento svět dění vysvětlovala. Jak tedy Platón přistupuje ke světu a naší existenci v něm? Co tvoří onu „jednotu“?⁶⁷

⁶⁴ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 118-119

⁶⁵ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Str. 175

⁶⁶ Tamtéž, str. 176

⁶⁷ Tamtéž, str. 204

2.4.3 Filosofie a svět, svět idejí

Středobodem Platónova zájmu je představa o dvou světech. Máme svět „tento“, takový, jaký se nám sám jeví a jak ho svými smysly vnímáme a přirozeným životním postojem přijímáme, časoprostorový svět dění. Ten druhý (a pro něj skutečný) je svět *idejí*, bytí mimo prostor a čas. Takový svět je člověku přístupný jedině prostřednictvím myšlení. Oproti tomu svět dění je pouze pomíjivým obrazem tohoto světa bytí.⁶⁸

Pokud bychom tedy měli určit jakési jádro Platónovy filosofie, jsou jím právě ideje. Co to vůbec je a jak je vysvětluje? Jakým způsobem jsou poznatelné? K poznání idejí se může povznést jen ten, kdo má v sobě *éros* = *láska, pud*. Je to láska ve smyslu touhy.⁶⁹ Nemíní se tím však touha tělesná, jak by každý dnes asi pochopil primárně, nýbrž jako obecná touha po něčem, čeho se mi nedostává, po něčem přesahujícím. Touha jako pocit nějakého nedostatku, plná lásky. Jde o pohyb duše, který směřuje ke světu idejí a který usiluje o nalezení filosofické pravdy, aby tento nedostatek duše naplnila. Je to i touha po kráse. I zde ale nejde jen o krásu v prvně evokujícím smyslu jako něco esteticky krásného, vzhledného, příjemného na pohled. Pro Platóna byla krása něčím vyšším. „Platón využívá řecké přesvědčení, že krása zjevuje cosi podstatného. Krása je pro něj způsobem, jakým je právě bytí idejí nějak přítomné v naší jevové skutečnosti. Touha po kráse, *erós*, je pak touhou po ideálním, skutečném – touhou, která se nemusí zastavit ani u jednotlivých idejí samotných, ale míří až ke zdroji jsoucnosti a myslitelnosti.“⁷⁰

Svět, jaký nám ukazují pouze smysly, je vlastně jenom stínem. V tomto světě se nám ukazují pouze jevy. Tzv. idea je jakousi formou bytí v té nejobecnější podobě. Svět idejí je právě tím reálným světem, jedině ideje v sobě nesou onu pravou metafyzickou realitu. Ideje trvají a na rozdíl od jednotlivostí nejsou pomíjivé. Takové ideje jsou přístupné pouze čistému myšlení.⁷¹ To se děje způsobem tzv. *rozpomínání*.

⁶⁸ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Str. 232

⁶⁹ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 80

⁷⁰ Tamtéž, str. 81

⁷¹ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 123

K vysvětlení své představy o idejích Platón používá známé podobenství o jeskyni. Člověk v jeskyni je připoután k okovům tak, že hledí pouze dopředu a nemá možnost otáčet hlavou. Za ním plápolá oheň. Mezi tímto člověkem a ohněm je cesta, která je ohraničená, a podél tohoto ohraničení nosí postavy různé předměty. Světlo z ohně na protilehlou stěnu vrhá pouze stíny těchto věcí, které má spoutaný člověk možnost spatřit. Pokud by byl člověk osvobozen a někdo ho nutil, aby se díval do toho světla, následně ho táhnul tou hrbolatou a náročnou cestou až k východu na sluneční světlo, byl by jednoduše oslněn a neviděl by věci opravdu takové, jaké jsou. Nemohl by vidět to opravdové. Člověk by si měl postupně přivykat. Nejdříve vidět stíny, pak postupně odrazy věcí, noční oblohu, nakonec až nebesa a denní světlo proti slunci – jakožto to nejvyšší. Díky takovému poznání pak může člověk konečně vyvozovat nějaké závěry a chápat, co ve viditelném světě všechno řídí. Po takové zkušenosti by samozřejmě člověk již nechtěl žít životem jako v té jeskyni.⁷²

Stíny jsou metaforou pro věci ve světě dění, neukazují se nám totiž ve svém pravém bytí. To je to, co člověk vidí a vnímá pouze svými smysly. Podstata těchto věcí je nám skryta. To za tím člověkem je právě jediný skutečný a pravdivý svět, svět idejí. Svázanost v okovech je metaforou pro svázanost v tomto pouze smyslovém světě, svázanost tělesností a žádostivostí.⁷³

Ideje jsou vždy pravdivé a též *apriorní*, neboli něco, co existuje *apriori* – před naší zkušeností. Proto lze filozofického vědění skrze ideje dosáhnout zmíněným rozpomínáním. Naše duše tu totiž byla již před tímto životem v tomto světě – ve světě idejí. Duše je pro Platóna nesmrtelná. Viděla věci zde, na tomto světě, i v Hádu (podsvětí). Proto v sobě nese již předem pravdu a je schopna si rozpomenout na věci, jako třeba *ctnost*.⁷⁴

⁷² PLATÓN. *Ústava*. 2. vyd. Praha: Oikoyomenh, 1996. Oikúmené (OIKOYMENH). Str. 315 - 319

⁷³ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 123

⁷⁴ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Str. 218

Ve svých dialozích prosazuje Platón tzv. jednotu ctností. Ctnost může být jak „lidová“, tedy taková, která je za ctnost jakožto tendence konat dobro obecně přijímána mezi lidmi, nebo filosofická, která je pro nás právě tou důležitou, jelikož tou může disponovat jediné filosofická duše. Ta je sídlem pro takové ctnosti. Jejich rozvíjení se nazývá *arété*. Jde o jakousi vyšší ctnost, o kterou je potřeba pečovat.⁷⁵

2.4.4 Pojetí duše

Filosofický pud, *erós*, který je nutností pro myšlení, není chtíčem ve smyslu vášně. Touhu jako takovou, po materiálních věcech, tělesné touhy obecně aj., označuje Platón jako *žádostivost*, což je ta nejnižší ze tří složek lidské duše. Rozdělení duše na tři složky ukazuje na svém přirovnání ke dvojspřeží s vozatajem.

Žádostivost jakožto nejnižší složka je černým, neposlušným koněm. Neposlouchá svého vozataje, míří přímo za svou tělesností a neohlíží se na zbylé dva. Vozataj představuje ten kontrast, *rozum*, který vede oba koně. Rozum má též svou intelektuální touhu, chce se oprostít od smyslů, na základě vjemem vyvolané vzpomínky si teprve uvědomuje, co vlastně chce. Aby svého cíle dosáhl, musí svou žádostivost nejprve zkrotit. Bílý kůň, poslušný, je *vznětlivost*. Podléhá sice rozumu a je v podstatě na stejné úrovni, jako kůň druhý, ale jeho poslušnost ho dostává na úroveň mezi tyto dvě složky. Vznětlivá složka rozumu značně pomáhá, je-li rozum oslaben a potřebuje svou žádostivost zkrotit.⁷⁶

Vysvětlení: duše do svého smyslového světa promítá svoji žádostivost, naopak ve světě filosofickém dosahuje poznání pomocí rozumu. Mezi těmito dvěma póly stojí *vznětlivost*, to jest strach nebo stud, ale též např. ctižádost. Je to jakýsi pud, který není rozumovou složkou, avšak je to právě to, co nás definuje jako lidi, co nás již odlišuje od říše rostlin, jakýsi důkaz o tom, že máme duši. Stojí přirozeně na straně rozumu. *Žádostivost* duši strhává, je to ta nejnižší složka, brání onomu filosofickému myšlení rozumu. Je to proto určitá hierarchie tří složek v naší duši.⁷⁷

⁷⁵ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorci lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Str. 48

⁷⁶ PLATÓN. *Faidros*. 5., opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2000. Knihovna antické tradice. Str. 43-44

⁷⁷ Platón o duši | Platón bez idejí. *Informační systém* [online]. Copyright © Michal Peichl [cit. 23.07.2020]. Dostupné z: https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/tema2_C_a.html

2.4.5 Pohyb duše a idea dobra

Člověk v sobě musí mít *erós*. K pravdivému poznání je však potřeba ještě zmíněná dialektická metoda. Dialektikou se ve společném rozhovoru hledá to, co je všeobecně platné. Aby v rozhovoru přišla odpověď, musí být nejdříve položena otázka. Díky takové dialektice společně s *erós* se pomocí neustálého tázání a proudu myšlenek pohybuje naše duše. „*Duše je především životním pohybem, pohybem od vnějších určení člověka a od našich nevědomých předpokladů nevdělaného stavu ke svobodě ve vztahu k pravdivému jsoucnu, ve směřování ke zdroji pravdivosti a jsoucnosti.*“⁷⁸

Duše jakožto *psyché* je pro Platóna oním životním pohybem. Vztahuje se k celku a je součástí našeho těla. Tento pohyb nazývá *to agathon*, příklon k dobru, samotnou ideou Dobra. Dobrem je sama možnost být schopen rozlišovat, co je na tomto světě dobré a co ne. Tuto zkušenost v sobě máme již apriorně, víme, co je dobro, že nějaké dobro je, jinak bychom tuto možnost vůbec rozlišovat dobré od zlého neměli. Neříká, co vskutku dobré je. To je ve výsledku velmi subjektivní věc. Myslí se tím zdroj dobra obecně, zdroj jsoucnosti, myslitelnosti a pravého poznání. Proto je idea Dobra tou nejvyšší, je to vlastně samotné bytí. V říši idejí je pravda a je to právě to, na co se naše duše snaží rozpomenout.⁷⁹

To poznávané, ona pravda, které se snaží filosof dobrat, se nazývá *alétheia*. Je to pravda v neskrytosti, kdy se věci ukazují v našem rozumu tak, jak jsou. To se děje prostřednictvím rozpomínání. Dle podobenství o jeskyni je to moment, kdy se setkává duše s tou nejvyšší ideou Dobra (ta symbolizuje to slunce, nejvyšší, k čemu se člověk může dostat.)⁸⁰

⁷⁸ KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 22

⁷⁹ GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Str. 219

⁸⁰ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorové lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Str. 48

2.4.6 Tělesnost a nesmrtelnost duše

Lidské tělo Platón chápe jako pouhou schránku, vězení pro duši, zároveň však neodděluje duši od těla v onom karteziánském smýšlení, jak tuto problematiku chápeme dnes. Smyslový svět se nabízí duši právě skrze tuto tělesnost, ve které je duše uvězněna. Onen pohyb *to agathon* to ale překračuje.⁸¹

Duše je v centru Platónovy filosofie. Naše duše – my si jsme vědomi naší smrtelnosti. Sókrates jakožto opět hlavní postava jeho dialogu *Faidón* je toho názoru, že sami nemáme nárok vztáhnout na sebe ruku. Nejsme totiž svým majetkem. Naše duše má na tomto světě mnohem vyšší, filosofický úkol. On sám si počíná tak, jako by byl ve své existenci přímo povolán nalézáním lidské moudrosti, jako by hledáním dobra bylo vyplněno vše, čeho je člověk schopen. V posmrtný život určitým způsobem věří – je to jakési bytí, které je lepší pro ty dobré a horší pro ty špatné. Avšak to, co je po našem životě, není vůbec podstatné. Nejdůležitější je naše duše, jejíž lék je logos, všechno ostatní jsou jen relativnosti našeho života.⁸²

Filosofie a věčný život jsou pro Platóna to samé. Duše není jen substance, člověk není jen předmět. Podstatu lidského života tvoří dialektika vnitřního života. Podle toho, která složka duše v nás převažuje, je možno k tělu přistupovat dvojím způsobem – buď se s ním ztotožňovat, nebo tuto vázanost na tělesnost překonat a pochopit životní princip, ve kterém je tento život jako nepravý, stínový (viz podobenství o jeskyni).⁸³

Jednou ale toto dialektické napětí našeho života musí skončit. Smrt je jasný fakt. Mrtvé tělo se stává pouhým předmětem. Duše je již vymaněna z této schránky jakožto svého vězení, život vyprchal. Avšak ona podstata přetrvává dál. V tom je nesmrtelnost naší duše. Je to onen filosofický život, co přesahuje tělesnost a který překonává a přesahuje bezprostřední smyslový život. Tělesný život pravému pochopení nijak nepomáhá, stejně tak pochopení věčného nám smyslová rovina nenabídne.⁸⁴

⁸¹ KRATOCHVÍL, Zděnek. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 25

⁸² PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. Přednáškový cyklus ze školního roku 1971/72*. 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 2012- Str. 225

⁸³ Tamtéž, str. 227

⁸⁴ Tamtéž, str. 227

Existuje věčné jsoucno, to je v Platónově pojetí právě idea. Sem patří dobro o sobě, krásno o sobě, spravedlivé o sobě. Vše zachytitelné jedním – v sobě samým logem. Věčné bytí stojí v kontrastu tělesného jsoucna. K tomuto bytí se děje pohyb naší duše. Člověk by takto měl přistupovat i ke svému životu sám. Je zcela přirozené, že se smrti většinou bojíme. Přejeme si, aby tato naše banální a věčná existence byla věčná, ať už v této podobě, nebo v nějakém jiném fantasijním světě jako pokračování naší existence. Zde má být ale naše duše nalezena a usídlena ve své pravé podstatě. Jen takto je nesmrtelnost naší duše možná. Duše je pak tím, co trvá a co působí. Na to věčné máme v sobě vzpomínku díky říši idejí.⁸⁵ „Cena nesmrtelnosti je určována z obsahu filosofického života.“⁸⁶

Platón má proto vesměs kladný vztah ke smrti. Vzorem je mu i Sókratés, jenž se smrti nebál a povýšil svůj filosofický úkol nad svou vlastní existenci uzavřenou v této tělesnosti. Prostřednictvím idejí dokazuje nesmrtelnost duše, což je nakonec i argumentem pro tento kladný vztah. Ideje jsou totiž jediná pravá jsoucna, načež jejich existence je důvodem proti strachu ze smrti. Díky nim o nich vlastně i víme, jejich poznání jsme nemohli získat žádným smyslovým vjemem, významově proto stojí nad samotnou smrtí. Víme o tom, že tu naše duše byla již dříve. Věci tohoto světa se idejím pouze nedokonale přibližují, pouze na ně odkazují.⁸⁷

Otázka nesmrtelnosti je i otázkou rozumu, ideje je něco nadčasového. Taková otázka překračuje tento přirozený svět, stejně jako otázky, kterým jde o samotnou ideu rozumu. Platónská filosofie čerpá svou jednotu z nerozlučné jednoty veškerého jsoucna a ze společně pojatého řádu bytí, *logu*.⁸⁸

⁸⁵ PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. Přednáškový cyklus ze školního roku 1971/72.* Str. 229

⁸⁶ Tamtéž, str. 231

⁸⁷ *Filozofická fakulta MU* [online]. [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: https://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/ideje_v_dialozich.htm#phd

⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie.* Vyd. 2., (repr. 1. vyd.). Praha: Academia, 1996. Filozofická knihovna. Str. 31

2.4.7 Péče o duši

Proč s něčím takovým Platón vůbec přišel? Jednoduše byl přesvědčen, že nejlepší možnou vládnoucí složkou ve společnosti jsou právě filosofové, ti moudří. U filosofů převládá nejvíce rozumová složka, vládne jim *logos*. Tito moudří by pak měli své vědění předávat dál. „Nuže, nepřísluší-li složce rozumové, aby vládla, poněvadž jest moudrá a má péči o celou duši, složce pak vznětlivé, aby byla této poslušna a jí nápomocna? Ovšemže.“⁸⁹

V této citaci se Platón opět vrací ke svému přirovnání duše ke dvojspřeží a vozataji. Význam těchto tří složek přenáší na lidstvo obecně a rozděluje jej dle toho, která složka u člověka převažuje. V Ústavě se sice zabývá formou zákonů a společenské obce, avšak zmiňuje zde i péči o duši. Přirozeně, protože vzdělaný člověk je schopen se adaptovat a začlenit do společnosti jakožto nositel tradice. Podle Patočky je tato péče vůbec základním určením filosofie.⁹⁰

Péči v obecném smyslu se myslí „*nenechat něco (nebo někoho) napospas, ale nějak to (nebo jej) pozvednout z přirozeného stavu.*“⁹¹ Platón k této péči používá výraz *epimeleia*. Je to vnitřní růst člověka, který se ve filosofii označuje jako *fysis*. Tímto pojmem se myslí přirozenost nás všech, trvalou podstatou jsoucna, na základě čehož provádíme péči o duši.⁹²

Vesměs lze mluvit o výchově - *paideia*. Te je základem a zároveň i výsledkem péče o duši. Dle myšlenky *animal rationale* (tvor rozumný) je člověk jakožto *zoon logon echon* bytostí schopnou rozumět řádu světa, ptát se po povaze věcí a hledat pravdu samotnou. Podstata věcí je člověku dána rozumem. Duše je ale vždy jednotou oněch tří složek – rozumu, vášně a žádostivosti. Takového poznání může dosáhnout jen ten, kdo v sobě má nutkavou potřebu a touhu po dobru a lásku ke kráse (*erós*).⁹³

⁸⁹ PLATÓN. *Ústava*. Str. 135

⁹⁰ KRATOCHVÍL, Zděnek. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Str. 20

⁹¹ Tamtéž, str. 20

⁹² Tamtéž, str. 71

⁹³ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorci lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Str. 48

Platón zemřel roku 347 př. n. l., dožil se (paradoxně) stejného věku jako Siddhártha Gautama, úctyhodných 80 let.⁹⁴

Tyto dosavadní rozbory se mohou zdát poměrně náročné a částečně mimo téma, ale tato jinakost obou tradic v jejich počátcích je právě tím základním úkolem, před kterým stojíme dnes, ve 21. století vědy. Jedním z filosofů, kdo se pokusil půdu pro úlohu porozumět jinakosti tradic, je Edmund Husserl. Proto se v poslední části práce pokusíme vyjít z jednoho z jeho textů tomuto tématu věnovanému a pokusíme se provést srovnání po vzoru tohoto fragmentu.

⁹⁴ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 118

3 Sókratés a Buddha

3.1 Edmund Husserl

Snahou o porovnání evropské tradice a indické filosofie se již v minulosti samozřejmě zabývali různí badatelé a filosofové. Prací ovšem není mnoho. Pojem buddhismus je námi uměle vykonstruovaný koncept se zřetelem na klasickou tendenci západního světa vše pojmenovávat. Jako předmět našeho bádání je v povědomí teprve necelá dvě staletí.⁹⁵ Jedním za takových filosofů, již se tímto tématem zabývali, je například Edmund Husserl.

3.1.1 Husserlova fenomenologie

Husserl se narodil r. 1859 v Prostějově. Byl žákem T. G. Masaryka. Původně se věnoval matematice a logice, jeho práce mu ale byly vytýkány pro jeho psychologičnost a obě tyto protikladné vědy propojoval, což se později ukazuje i v jeho filosofii. Je nejznámější především jako zakladatel fenomenologie.⁹⁶

Fenomenologie je vlastně v překladu zkoumání jevů. Je založena na tzv. fenoménech – fenomén je to, co se člověku nějak ukazuje určitým způsobem. Věci na sebe navzájem odkazují, odkazuje jedna k druhé, ukazují se nám horizontálně. Ty věci nám nějak dávají smysl. Takový smysl nám dává i samotný svět. Pro pochopení světa nám ale toto nestačí a nemůžeme se obracet k objektivní vědě v pozitivistickém smyslu. Musíme se zaměřit na to, jak se člověk vlastně se světem vůbec setkává a jak se nám jeví.⁹⁷

Takový svět, v jakém se nám věci ukazují, nazval *přirozeným*. V tomto pojetí můžeme svým způsobem spatřit návaznost na Platóna a jeho rozlišení světa smyslového a světa teoretického. U Husserla tomuto pochopení není jinak, svět „teoretický“ je pro něj však již trochu něco jiného. Dává do kontrastu svět přirozený a svět vědy. Snažil se tím ukázat, že světu předem nějak rozumíme, věda přichází až potom. Přirozeně se nám věci ukazují úplně jinak, než jak je zkoumá věda. Kvantifikací vědy dochází

⁹⁵ FIŠER, Ivo. *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Str. 9

⁹⁶ STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. Str. 441

⁹⁷ Pojmy z filozofie: Fenomenologie - YouTube. *YouTube* [online]. Copyright © 2020 Google LLC [cit. 23.07.2020]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=gnA1ruwScvE>

pro fenomenology k tzv. vyprázdnění světa. Ukazuje na tomto problému odtrženost vědy od běžného lidského života.

Husserlova fenomenologie se označuje za „transcendentální“. Jeho filosofie nemá „naivní“ charakter v tom smyslu, že se dívá na předměty tak, jak jsou mu dány, aniž by se zajímal o způsob zkušenosti, jež k nim otevírá přístup. Takový přístup ke zkušenosti je pro něj stěžejní. Jeho základní tezí tak je: *„Přístup k předmětům jakékoli zkušenosti lze studovat jedině tenkrát, když tento přístup učiníme svým předmětem tak, že sledujeme čistě tento přístup samotný a nepřipustíme do svého studia nic jiného, co by je mohlo ovlivnit. Musím vyřadit v platnosti jakoukoli víru týkající se předmětu této zkušenosti.“*⁹⁸

Takovou zkušenost je možné studovat v jejím přístupu k věcem, nemusí však v jejich existenci věřit. Stále budou tyto zkušenosti předmětným. Stejně tak je pro něj předmětné vědomí, jež je nezávislé na existenci světa. Filosofie pro něj má být vědou, která je schopna vše, co tvrdí, zodpovědět, dokázat každý svůj kok, a to právě díky zkušenosti o věci samé a věci, jak se sama ukazuje.⁹⁹

Fenomenologie se zabývá bytím v prostoru. Prožívající v prostoru se nějak orientuje, prostor je nám společný, věci se nám musí nějak objevit a vztahovat se k nám. Takto se orientujeme díky tělesnosti, která je dynamická a je s naším „já“ v rovnováze. Nejde pouze o subjektivní prostor jako součást života. Jsme subjektivně tělesní. Jsme jednoduše součástí přirozeného světa a naše tělesnost se již neodtrhuje od naší existence, nýbrž je s námi přímo spjata.¹⁰⁰

Na půdě přirozeného světa, jak se nám jeví bez vědeckých konstrukcí a nánosů tradic, je možné získat předpoklady smysluplné zkoumání toho, v čem jsou dvě různé tradice odlišné. Skrz Husserlovu fenomenologii máme přes všechny vědecké konstrukce, i přes tradici v obecném smyslu přístup k společnému prostředí pro srovnání jiných tradic, jak se o to snaží tato práce.

⁹⁸ PATOČKA, Jan a Jiří POLÍVKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na filosofické fakultě University Karlovy*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. Oikúmené. Str. 61

⁹⁹ Tamtéž, str. 62

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 58

3.1.2 Rukopis *Sókratés a Buddha*

Srovnání obou přístupů vychází z jeho textu s názvem *Sókrates a Buddha*. Jedná se o článek, jenž byl publikován v časopise *Husserl Studies* v lednu r. 1926. V rámci jeho tvorby se i v tomto textu zabývá rozbořem žitého světa, respektive apriorní analýzou konstituce takového světa. Husserl „zde (alespoň v obrysech) objevuje problém genetické konstituce vědeckého horizontu s jeho nekonečným úkolem, a to jako kontrastovaný vůči myšlení indickému, které je představeno ve své horizontové omezenosti „světem“ jakožto možnostíním polem náhod a osudových zvrátů znemožňujícím radikálně konsekventní rozumový život a principiálně nekonečnou kontinuitu duchovně-vědeckého úsilí. Proti tomu stojí pro Husserla v evropské tradici odhalený universální horizont logu ve smyslu nekonečného nasměrování a postupu teoretického náhledu.“¹⁰¹

Text je značně ovlivněn jeho celkovým pohledem na aktuální vědu a filosofii. A, dodejme, též Husserlovými představami o Buddhově učení, získanými především četbou *Buddhových rozprav* v překladu Karla Eugena Neumanna, německého překladatele pálijského kánonu, ale nikoliv jeho vlastní odborností. Ve své knize *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* odkrývá Husserl to, co považuje za scestí vědy: totiž nedotázaný předpoklad platnosti světa. Tento předpoklad zahaluje zdroje této platnosti, které ani v přirozeném, ani ve vědeckém postoji nejsou zkoumány. Husserl se vrací ke kořenům filosofie a přístupům již v této práci probíraným. Filosofie se v tradici stává teoretickou disciplínou, vědou, jež se zabývá jsoucny. Z filosofie pak vychází všechny vědy, je jakousi vědou „královskou“. Od Descarta ji chápeme jakožto vědu teoretickou, která je schopna obsáhnout veškeré smysluplné otázky.¹⁰²

Rukopis *Sókratés a Buddha* je tímto přístupem značně prostoupen. Husserl se zde zabývá přístupem k člověku ve světě z hlediska západní tradice ve snaze pochopit „filosofii“ buddhistickou. Jeho cílem ale není primárně porozumět Buddhovi a buddhismu, ale daleko spíše odhalit klíčové rysy evropské tradice, tak jak jsou výsledovatelné na kontrastu s cizí – buddhistickou. *Sókratés a Buddha* jsou pouze

¹⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Sókratés a Buddha*. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 2

¹⁰² HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2., (repr. 1. vyd.). Praha: Academia, 1996. Filozofická knihovna. Str. 30

ústředními a zakládajícími postavami těchto filozofických koncepcí, jsou proto jejich reprezentanty, na kterých se snaží ukázat rozdíl přístupu k vědě, k poznání a k člověku a jeho existenci ve světě vůbec. Nejinak je tomu i v této práci.

Husserl používá výraz „indické myšlení“, v rukopise však sleduje pouze buddhismus jakožto jeden ze směrů indické filosofie. Jak bylo řečeno již v Úvodu, jsme si vědomi toho, že tento rozbor je velice omezený, vrhá však úplně nové světlo na naši evropskou tradici. Pro tento text byl buddhismus vybrán jakožto zástupce indického myšlení – stejně tak jako Sókratés pro evropskou tradici.

Cílem indického myšlení je vysvobození, podle Husserla též blaženost, které Ind může dosáhnout skrze radikální poznání. Věří nejprve, že existuje pravda platná o sobě a že pravdivé poznání vede ke správnému jednání. K takovému autonomnímu poznání vede kulturní indický život. Sókratés má také pravé vědění, teorii o vědění, snahu vytvořit „*teorii pravdivé praxe a jejích norem*.“¹⁰³ Takovou pravdu však nepovažuje za poznatelnou.

Jak již bylo zmiňováno, základem evropské tradice je filosofie jako vědění o bytí. Oproti tomu myšlenka nauky o vysvobození v buddhismus podle Husserla není odlišena od přirozeného postoje. V řecké filosofii se naopak filosofické myšlení od přirozeného životního postoje vyděluje. Sókratés, potažmo Platón, je právě ten, kdo v tomto principu udělal první krok. Jeho poznání idejí skrze ideje dalo za vznik „*teoretickému poznání a vědě v novém smyslu vědeckého poznání prostřednictvím idejí – k logické vědě*.“¹⁰⁴

Filosofové dnes se již nestarají o svou vlastní spásu, není jejich cílem starat se o dobro obce nebo zajímat se o správný život. To přenechávají jiným, jejich úkolem na tomto světě je zabývat se filosofickou vědou.¹⁰⁵ To je právě v kontrastu s původní, antickou filosofií. Husserl zde kritizuje odtržení se od původní filosofické vědy.

Z hlediska přirozeného společenství vrůstáme do nějaké obecné tradice, do nějaké jednoty světónázoru. Někdy se takové tradice mohou individuálně lišit, nad těmito

¹⁰³ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 2

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 3

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 3

rozdíly je však pravda jakožto jednota. Rodiče určitou tradici předávají svým dětem, starší mladším obecně, stejně tak ale vidí Husserl dějinné předávání filosofického hlediska a tvoří se takto společně vědomí. Na základě této tradice je možné poznat svět a jeho poznání v tradici udržovat.¹⁰⁶

V další části textu Husserl věnuje tématu vědy a umění, poznání by mělo být něco krásného, vést ke krásnu, stejně jako umění. Vědce však přirovnává ke staviteli chrámu jakožto umělce, jehož cíl byl sice krásno, ale také tvořil za nějakým účelem, stává se to užitečným. A tak i věda je vlastně užitečná. Nakonec – užitečné by tedy mělo být také krásné. Vědec má své osobní cíle, má touhu po slávychtivosti, což v sobě nese horizont nekonečnosti. Věda se stává povoláním, načež vědcem se může stát každý jedinec. *„Věda se stává praktickým povoláním v rámci tradičního společenství, tradiční formou zaměstnání, které je ovšem význačné v tom, že se v něm mnoho vědců podílí na vytváření neustále postupujícího jednotného díla, které je užitečné pro nesčetné další účely společenství a jeho členů.“*¹⁰⁷

Věda se nakonec osvobozuje od tradice. Chce se pozdvihnout k autonomnímu poznání, oprostít se od všeobecného pojetí světa ve vší tradičnosti. To se děje tzv. fenomenologickou redukcí. Od původního cíle srovnávání evropské tradice se zde Husserl zabývá vlastně svou fenomenologií, jež bezesporu prostupuje veškerou jeho práci. Věnuje se pak tomu, jak se takové poznání od tradice osvobozuje. Až díky této fenomenologické redukcí je možné hodnotit tento celý svět, i jako svět praktický. Člověk může usilovat v celku a tázat se po nejvyšším účelu svého života. Filosof usiluje o krásno a dělá to skrz svůj teoretický postoj, používá k tomu objektivní metody.¹⁰⁸

V praktickém postoji může podle Husserla vzniknout universální „věda“. A to taková, jejíž fakta mohou být následně zhodnocována a která zkoumá universální krásna, dobra a dobro nejvyšší. *Není to ale věda čistě z teoretického zájmu – svobodná věda. V universální pravdě, o kterou jde totiž indickému člověku, je zájem vázán*

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 3

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 6

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 7

na okruh praktického žití, jde mu pouze o vlastní blaženost v životě. Taková je „věda“ v přirozeném postoji.¹⁰⁹

Taková je ale právě věda v indické tradici. Ta je založena na subjektivních metodách poznání. To je základní rozdíl mezi těmito dvěma světy, indickým a řeckým. Proto se v indické filosofii z našeho pohledu nedá mluvit o vědě jako takové, totiž osvobozené z okruhu praktických zájmů. *„Praktický člověk vidí sám sebe v orientovaném osvětí, které pouze on kausálně ovlivňuje prostřednictvím (vermittels) své tělesnosti (Leiblichkeit) (jako centrálního objektu, kterým ale bezprostředně pohybuje) a skrze tuto zase může zakoušet působení tohoto osvětí.“*¹¹⁰

Ind totiž nepotřebuje teoretickou vědu, aby dosáhl nějaké výše postavené absolutní hodnoty v životě. Nezaujímá universální praktický postoj. Zajímají ho pouze jeho vlastní činy, jde mu o to, zda je jeho život následkem vůle a zda je ovlivněn jakýmkoli jeho rozhodnutím. Zda si tak může být jist i do budoucna. Věří, že člověk svou vlastní vůlí tvořící si svůj život ve svědě náhod ruší sám sebe. Usiluje o vlastní blaženost. Což následně Husserl hodnotí jako nemožné, vyplnění vůle nedává nikdy konečné uspokojení, to v takovém životě není možné, nýbrž pouze přechodné a nikdy konečné uspokojení.¹¹¹

*Jenomže vzhledem k tomu, že teprve v ryze teoretickém zájmu se odhalují věčně platné podstaty, zatímco v životním, praktickém zájmu se setkáváme jenom s pomíjivými platnostmi, nedosahuje z Husserlova hlediska Buddha k ničemu, co by bylo možné považovat za trvalé a o co by se náš život mohl opřít. „Minulá dobrá vůle byla sice chvilkově učiněna šťastnou, ale nové utrpení je teď pozitivní a znehodnocuje onu starou chvilkovou blaženost či ze vzpomínky a vnitřního souladu vzešlé uspokojení.“*¹¹² Husserl zde naráží na problematiku existence člověka na tomto světě z indického pohledu. Pro Indu není v podstatě život ničím jiným, než utrpením a strastí. Je to onen neklid

¹⁰⁹ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 8

¹¹⁰ Tamtéž, str. 8

¹¹¹ Tamtéž, str. 9

¹¹² Tamtéž, str. 9

volního života, jenž vede k utrpení. Základní ideou pro indickou filosofii je konečná platnost vůle a možnost volního života, který je určen právě touto konečností.¹¹³

Oproti teoretickému postoji západně smýšlejícího člověka, pro kterého je uspokojením teoretický postoj k životu, které nabízí jistotu, že je metodickým postupem dosažitelné, Ind podřizuje svůj život jeho konečné platnosti. Takový život je pro něj absolutní hodnotou, přičemž v této konečnosti jsou všechny hodnoty relativizovány.¹¹⁴

I v dalším pokračování Husserl nabízí pro Inda ve svém iracionálním pohledu jako řešení jeho transcendentální epoché.¹¹⁵ Epoché doslova znamená „zdržovat se soudů o vnějším světě“. V praxi to znamená, že člověk provádějící epoché přechází z přirozeného postoje k fenomenologickému. Zbaví se všech soudů a hodnocení, oprostí se od všech filosofických koncepcí a z čistého pozorování se mu zpřístupní pravá podstata předmětu. Synonymně se též tento proces nazývá „uzávorkování“. Díky fenomenologickému epoché máme podle Husserla přístup do sféry čistého vědomí.¹¹⁶

V indickém stanovisku stojí jenom vůle, ta je „*jedinou absolutně platnou a pravou pravdou: vůle k universálnímu odmítnutí světa.*“¹¹⁷ Vůle odvrací pohled od fenoménů, obrací se sama do sebe. Ind se zaměřuje především na iracionalitu ve své vůli; dokáže ale smířit racionalitu s iracionalitou v tom fenomenologickém světě. Řek oproti tomu přemýšlí racionálně, věří na absolutní hodnoty.¹¹⁸

„Každý pozitivní kategorický imperativ, každé absolutní „má být“ znamená pro nás absolutní, definitivní platnost a má zároveň nábožensko-metafyzický význam. Pro indického ducha není žádný takový imperativ skutečně kategorickým. Je určen odmítnutím všech světských motivů a všeho zvláštního chtění. Zůstává mu jediný imperativ: kategorický

¹¹³ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 10

¹¹⁴ Tamtéž, str. 10

¹¹⁵ Tamtéž, str. 11

¹¹⁶ *Epoché – Sociologická encyklopedie*. [online]. Copyright © Sociologický ústav AV ČR, V.V.I., hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Epoch%C3%A9>

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 12

¹¹⁸ Tamtéž, str. 12

imperativ odřeknutí. ¹¹⁹ Ono odřeknutí naznačuje právě zbavení se touhy, jež Buddha praví v jedné ze svých Čtyř ušlechtilých pravd. ¹²⁰

Vůle je do určité míry autonomní, morální zákony jsou subjektivní. My věříme v pravdivé bytí světa, až z našeho pohledu získává smysl věda. Ind chce také najít svým způsobem absolutní hodnoty a pravdu, zaměřuje je však pouze sám na sebe ve své vůli. Na žádné absolutní hodnoty ale nevěří. Odřeknutí světa je základem buddhistického postoje k životu. ¹²¹

¹¹⁹ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 12

¹²⁰ BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Str. 11

¹²¹ HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1). Str. 12

Závěr

Snažíme-li se odpovědět na otázky jako „Co je to buddhismus?“, používáme k tomu vždy „své“ pojmy a přístup z hlediska naší evropské tradice. Tohoto přístupu není možné se zbavit, jak dokazuje například Husserlův text. Můžeme se o to pokusit právě například pomocí fenomenologické redukce, buddhistická filosofie je však položena na úplně jiných základech a zcela odlišným způsobu myšlení, jako životní postoj je pro nás v podstatě nepochopitelný. Definujeme tento přístup svými problémy a vkládáme do něj sami sebe.

Nakonec, cílem takového srovnávání nebylo vysvětlit si buddhismus a snažit se jej pochopit v jeho vlastním smyslu. Tato metoda slouží k úkolu právě opačnému – získat náhled na naši tradici z úplně jiné perspektivy, než je nám vlastní, a udělat si jasno v základech evropské tradice samotné. Uvědomit si jinakost obou tradic a na čem je naše evropské smýšlení založeno.

Naše základy jsou opřeny o *logos*, rozum. Svět je myšlen rozumově. Vytvořili jsme si vědu jakožto smysluplné jednání v našem životě. Pro Buddhu rozum nemá platnost samu o sobě, neuznává žádnou jsooucnost, jež by existovala mimo naši zkušenost. Proto nemá vědu, jakou známe my, nemůže se odkazovat na objektivní rozum.

Našli bychom takto spoustu odlišností napříč spoustou otázek, stejně tak bychom ale našli i podobnosti, které obě tradice spojují. Zabývají se stejnými tématy a konkrétními otázkami, jen odpovědi na ně se liší. Zde jsme se však pokusili o porovnání v té nejjobecnější rovině obou přístupů k člověku a jeho vztahu ke světu.

Seznam použitých informačních zdrojů

- Antický svět. *Antický svět* [online]. Copyright © Antický svět [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: <https://www.antickysvet.cz/25899n-perikles>.
- BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. 560 s. ISBN 978-80-7380-040-6.
- BUDDHA. *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Překlad Miroslav Rozehnal. 1. vyd. Praha: DharmaGaia, 1994. 38 s. ISBN 80-901225-8-2.
- Epoché – Sociologická encyklopedie*. [online]. Copyright © Sociologický ústav AV ČR, V.V.I., hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Epoch%C3%A9>.
- Filozofická fakulta MU* [online]. [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: https://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/ideje_v_dialozich.htm#phd.
- FIŠER, Ivo. *Filozofická koncepce nejstaršího buddhismu*. 2. knižní vyd. Praha: DharmaGaia, 2000. 72 s. ISBN 80-85905-74-4.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh, 2000. Dějiny filosofie (OIKOYMENH). 448 s. ISBN 80-7298-019-X.
- HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2., (repr. 1. vyd.). Praha: Academia, 1996. Filozofická knihovna. 568 s. ISBN 80-200-0561-7.
- HUSSERL, Edmund. Sókratés a Buddha. *Paideia*. 2011, 8 (1), 1-12. ISSN 1214-8725.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann, 1995. 200 s. ISBN 80-238-0473-1.
- MILTNER, Vladimír. *Vznik a vývoj buddhismu*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2012. Světová náboženství (Vyšehrad). 376 s. ISBN 978-80-7429-156-2.

OTTAMA, Ashin. *Karma, přerozování, samsára: [soudobý pohled na tři témata Buddhovy nauky : cesta k novému chápání naší životní reality]*. Praha: DharmaGaia, 1999. Mangalam. 116 s. ISBN 80-85905-60-4.

PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. Přednáškový cyklus ze školního roku 1971/72*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2012. 313 s. ISBN 978-80-7298-476-3

PATOČKA, Jan a Jiří POLÍVKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět: ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na filosofické fakultě University Karlovy*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995. Oikúmené. 203 s. ISBN 80-85241-90-0.

PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorci lidství: filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha: Portál, 2010. 264 s. ISBN 978-80-7367-756-5

PLATÓN. *Faidros*. 5., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. Knihovna antické tradice. 85 s. ISBN 80-7298-015-7.

Platón o duši | Platón bez idejí. *Informační systém* [online]. Copyright © Michal Peichl [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps12/platon/web/tema2_C_a.html.

PLATÓN. *Ústava*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené (OIKOYMENH). 400 s. ISBN 80-86005-28-3.

Pojmy z filozofie: Fenomenologie - YouTube. *YouTube* [online]. Copyright © 2020 Google LLC [cit. 22.07.2020]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=gnA1ruwScvE>.

STÖRIG, Hans. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 653 s. ISBN 978-80-7195-206-0.