

KANTOV NAUK O VRLINAH IN BUDISTIČNA PRAKSA VAJ

I. Uvod

199

Pierre Hadot, znameniti raziskovalec antične filozofije v Evropi, piše v svoji knjigi *Poti do modrosti – ali kaj nas uči antična filozofija?* o razmerju med evropsko in azijsko filozofijo sledeče:

Kot že omenjeno, sem bil do primerjalne filozofije dolgo sovražno nastrojen, ker sem mislil, da bi lahko povzročila zmedo in vodila k samovoljnim približevanjem. Pri branju del mojih kolegov /.../ pa se mi danes zdi, da obstajajo dejanske presegnetljive analogije med filozofskimi državami antike in orienta. Teh analogij se ne da razložiti z zgodovinskimi vplivi, dovoljujejo pa boljše razumevanje vsega tistega, kar je v filozofskih načinih vedenja, ki se na ta način medsebojno osvetlijo, lahko impliciranega ... /.../ Zato sem zgoraj omenil budistično besedilo in tudi z budizmom navdihneno besedilo Michela Hulina, ker sem privzel, da nam bosta lahko pomagala bolje dojeti bistvo grških modrecev.¹

Hadot je skozi pogovore s svojimi kolegi iz azijskih filologij odkril možnost povezave evropskih in azijskih filozofskih besedil, ki ima plodno učinkovanje filozofskih tekstov in misli iz različnih učinkovnih zgodovin, onkraj zgodovinskih vplivanj, za mogoče. Hadotovo oziranje po budističnih besedilih pri interpretaciji antično-evropskih filozofemov se lahko zdi najprej vprašljivo iz filološko-zgodovinske perspektive. Pomisleke, ki so docela upravičeni, se da

1 Hadot 1999: 318 isl.

odpraviti le, če tak postopek lahko izkaže prepričljivo plodnost za filozofsko mišljenje samo. Indolog in filozof Stanislaw Schayer je že na začetku 20. stoletja storil še korak naprej, ko je dejal:

Glavno vrednost /indijske filozofije/ za sodobnost vidim v tem, da lahko študij indijskih misli postane »techné maieutike«, da nas prisili, da pretečene nazore podvržemo vsestranski reviziji, razgrnemo enostranskosti zahodne tradicije na področju spoznanja in naposled: da nas postavi pred nove probleme in duhovno življenje zahoda obogati z novimi možnostmi.²

Upanje na razsvetljujoče součinkovanje, ki je pri Hadotu in Schayerju povezano z vključevanjem azijskih filozofskih tradicij, je potrebno vedno znova izvajati na posameznih miselnih konstelacijah in ga izkazovati v njegovi plodnosti. V drugem in tretjem delu tega prispevka bom poskušal to preizkusiti na Kantovem nauku o vrlinah in budističnih vajah pozornosti.

200 Pri tem bo šlo predvsem za povezavo med utemeljitvijo etike in prakso kultiviranja. Kant v svojem nauku o vrlinah veže »kategorični imperativ«, ki pri njem nastopa v najrazličnejših formulacijah, na človekov končni smoter, ki je v »kulturi« vse čudi za svobodno življenje oz. za življenje v in iz svobode. Kultura pomeni pri Kantu prakso človekovega kultiviranja na različnih ravneh njegove eksistence. Pri njem se stari Cicerov pojem »*cultura animi*« zaostri in je mišljen kot končni smoter človeka. Kultiviranje in svoboda sta na ta način najožje medsebojno povezana. Svoboda, ki jo živimo, ima vedno konkretno obliko, ki je ne moremo ločiti od vaj kultiviranja, ki so pripeljale do realizacije te oblike svobode.

Čeprav Hadot v svojih knjigah vedno znova napotuje na to, da je bila antična filozofija »pot« ali bolje »vadbena« oz. »življenjska pot« in da se je na širokem področju filozofije 20. stoletja na to skoraj v celoti pozabilo, se je ta komponenta v evropski tradiciji – v primerjavi z azijskimi potmi mišljenja in vaj – le malo razvijala. Pri mnogih – ne vseh – azijskih miselnih nastavkih zbudi pozornost, da so pogosto vdelani v pot vaj, ki lahko vključuje tudi telesne vaje, kot so meditacije ali gibalne vaje. [Primerljivo] podobna kompleksnost, s kakršno se v določenih miselnih nastavkih v Aziji *miselno* prakso povezuje s *telesno* prakso, se v Evropi prevladujočem toku filozofije ni razvila. Šele danes se začnemo v Evropi in Severni Ameriki počasi zavedati, da ima »meditativna« ali »kontemplativna znanost duha« lahko znaten pomen tudi za filozofsko prakso.³ Na-

2 Schayer 1928: 60.

3 Prim. Singer/Ricard 2008.

tanko tu so tudi možnosti za razširjeno motrenje etike in etične prakse ter kultiviranja.

Kant je s svojo etiko poskušal misliti človekovo ravnanje [*Handlung*] tako osvobojeno od vsebine, kot je le možno. S kategoričnim imperativom je izoblikoval miselno figuro, ki se zdi na prvi pogled zgolj formalna. Vendar pri natančnejšem pogledu nanjo lahko odkrijemo, da je povezana z njegovimi refleksijami o moralni razsodnosti, ki naj vsakokratno posamično situacijo poveže s splošnim zakonom. Kantov obet je, da bo z razvojem moralne razsodnosti kategorični imperativ tudi konkretno privedel do »moralnega« ravnanja⁴ ljudi v vsaki posamezni situaciji. Kant pa vendar poudarja, da naposled ne moremo nikdar vedeti, ali je bilo posamezno dejanje moralno v čistem smislu ali ne. Da bi zvišal *stopnjo* »moralnega ravnanja«, vključuje vedno znova kulturo in kultiviranje. Kajti človek deluje vedno [le] bolj ali manj moralno, saj nikdar nima popolnega pregleda nad kompleksno zgradbo motivov za svoje ravnanje. Da bi zvišali čistost moralnega ravnanja, je po Kantu nujno *kultiviranje* vse čudi. Prav na tej točki vidim možnosti za vzpostavitev povezave z budistično meditativno in miselno prakso. Kant sicer pokaže na različne ravni kultiviranja, a ne da skoraj nobenega napotka, kako jih lahko vadimo. To spada za Kanta k »pragmatičnemu« vidiku mišljenja, ki se ga, po njegovih merilih, ne da izvajati v strogi obliki. »Teoretično« in »pragmatično« ostajata zato pri Kantu nasprotji, ki sta ob tem še hierarhično ovrednoteni glede na njuno filozofsko vrednost. Natanko tega se v določenih azijskih nastavkih ne dela. Teoretično in pragmatično se medsebojno pogojujeta in prežemata predvsem na področju etike. Kajti ravno na področju etike se vedno znova zastavlja vprašanje: kaj nam pomaga najboljša in najbolj kompleksna utemeljitev etike, če ta ne more razviti svojega učinkovanja v človeškem ravnanju?⁵

Glede na orisano perspektivo se zdi ponovno branje Kantove etike iz budistične perspektive vredno preizkusa, s katerim bi videli, do katere mere

4 Wille 2008.

5 Natanko to vprašanje je postalo v novejših raziskavah Kanta, predvsem v ZDA, zelo pomembna tema. Tako o novih smereh raziskav Kanta pravi Paul Guyer, ki je dal pomembne prispevke pri raziskavah Kantove pozne filozofije: »Medtem ko je bila v sodobni moralni filozofiji rekonstrukcija in razvoj temeljnih principov Kantove praktične filozofije bistven, morda celo najpomembnejši projekt, je v najnovejšem raziskovanju te filozofije postal Kantov lastni poskus, da bi premostil razdaljo med temeljnim moralnim principom in konkretnimi danostmi človekove eksistence, vzpenjajoča se žarišče.« (Guyer 2004: 20) Da bi to tendenco raziskav Kanta plodno razvijali naprej, tu uporabljamo budistično perspektivo kot tujekulturni resonančni prostor, zato da bi tako lahko še bolj izostreno pogledali na osrednje motive Kantove pozne filozofije.

zbližanje daje spodbude za praktično preobrazbo etike.⁶ Moj poskus torej ni preprosto primerjalen in mi tudi ne gre za to, da bi hermenevitično zadostil posameznim pozicijam iz zgodovinske perspektive. Moja namera je bolj, da oba nastavka v součinkovanju razširim in vzgibam. Gre za vajo v »transformativni fenomenologiji«,⁷ pri kateri gre za – glede rezultatov odprto – poizvedovanje o posameznih fenomenih ali celotnih kompleksih fenomenov. Pri tem ni v ospredju kritika posameznih pozicij, temveč gre bolj za namero, da zajamem tisto, kar se vsakokrat izkaže kot prednost določene pozicije in da to prednost vnesem v produktivne povezave. Filozofi v Evropi in drugje so vedno že vzpostavljali takšne povezave znotraj tradicij. Na ta način se je platonsko in aristotelsko misel povežalo s krščanskimi vsebinami, zaradi česar sta se spremenili obe, naposled pa nastalo nekaj novega. Toda tudi ponovno Heideggrovo branje predsokratikov v povezavi z Mojstrom Eckhartom in Husserlovo fenomenologijo je pripeljalo do premestitve miselnih perspektiv, kar je v Evropi ustvarilo odprtost za azijsko mišljenje. Pri teh postopkih ravno ne gre zgodovinsko korektno stapljanje horizontov, temveč za produktivno transformacijo s povezovanjem dotlej nepovezanega.

202

Na področje etike nam je Francisco Varela v svoji knjigi *Etično umetje* [*Ethisches Können*] odprl izglede, da z recepcijo azijskih filozofij na področju etike morda stojimo pred renesansi podobno menjavo dob.⁸ Če naj bi dejansko šlo za takšno menjavo dob, pa je tudi jasno, da ta zahteva čas. Ker se te menjave kot celote v njenih številnih majhnih spremembah ne da videti vnaprej, je nujno vedno znova začenjati pri malem. Glede na Leibnizov čas, ko se je le zelo malo mislecev v Evropi ukvarjalo z azijskimi nastavki, smo danes v tem pogledu »dlje« le v tem oziru, da se v primerjavi s tistim časom ukvarja s »komparativno«, »medkulturno« ali »transkulturno« filozofijo večje število ljudi. Toda

6 Volker Gerhardt je na *Christian Wolff-Vorlesung* na univerzi v Marburgu leta 2008 pod naslovom *Eksemplarična etika v globalni odgovornosti – primer Christiana Wolffa* [*Exemplarische Ethik in globaler Verantwortung - Das Beispiel Christian Wolffs*] poskušal svoj, iz Kanta izhajajoči zastavek »etike zgleda« povezati z recepcijo Konfucija pri Wolffu. Po Gerhardtovi interpretaciji je Konfucij eden zgodnjih zunajevropskih predstavnikov takšnega nastavka v etiki. Z »eksemplarično etiko« razume Gerhardt etiko, ki se ne izčrpa v racionalnem utemeljevanju, temveč mora po njej vsak posamezni človek postati zgled [*Exemplum*] etične prakse, tako da se racionalnega utemeljevanja etike ne more ločiti od njene praktične uresničitve. Etika se izpolnjuje navsezadnje le v individualnem učinkovanju živete prakse. Ravno zato, da bi prav ta motiv še okrepili, v pričujočem prispevku vključujemo budistično prakso vaj.

7 Od leta 2000 poskušam preizkusiti in razvijati to vrsto fenomenologije z vključitvijo bistvenih spodbud azijskih mislecev. Za kratko seznanitev prim. Elberfeld 2007: 26–29.

8 Varela 1994: 31.

v primerjavi s prevladujočim tokom evropske ali severnoameriške filozofije je teh še vedno malo. Nazadnje šteje miselna in filozofska evidenca, ki se jo s plodnostjo transformacijskih miselnih poti da ustvariti. Če se to institucionalno priznava, pa je drugo vprašanje.

Da bi povezavo Kantove etike vrlin in budističnih vaj pripeljal še korak naprej, sem v četrtem in zadnjem delu poskusil perspektive za koncipiranje etike, ki postanejo vidne v drugem in tretjem delu, ponovno povezati nazaj s prakso kultiviranja v občem. Če gre pri moralnem delovanju vedno znova zato, da se podamo tako konkretno, kot je le možno – z vsemi človeško možnimi senzoriji in ravnmi refleksije –, v samo situacijo, to za prakso kultiviranja pomeni etično zahtevo, da človeka izoblikujemo tako odprto, kot se le da, v vseh njegovih možnostih. V zadnjem delu bo ta misel orisana na primeru določenih razlikovanj, da bi tako videli konkretne možnosti kulturno-odprte in kritične prakse kultivacije v kontekstu različnih kultur.

II. Kultura, vadba in vrlina pri Kantu

203

1. Kultura in kultiviranje pri Kantu

Kant sprejme besedo *kultura* – v njegovem času je postala v Nemčiji ravno domača – v nekem oziru, ki ga danes komaj še razumemo in uporabljamo. Pri njem pomeni kultura izvršitev kultiviranja človeka z ozirom na različne ravni, ki so kultivaciji dostopne. Kultura je pri Kantu v glavnem istopomenska z omiko [*Bildung*] v širokem smislu. Govori o – v njegovem času se jo je pisalo še s »C«, kar je besedo *Cultur* označevalo kot tujko – »kulturi človeškega uma [*Cultur der menschlichen Vernunft*]«, »kulturi volje [*Cultur des Willens*]«, »kulturi moralnega občutja [*Cultur des moralischen Gefühls*]«, »kulturi vrline [*Cultur der Tugend*]«, »kulturi okusa [*Cultur des Geschmacks*]«, »kulturi talenta in spretnosti [*Cultur des Talents und der Geschicklichkeit*]« in povzemajoče o »kulturi čudi [*Cultur der Gemütskräfte*]« kot tudi o »kulturi umskih, duševnih in telesnih moči [*Cultur der Geisteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte*]«. Izhajajoč iz mnogovrstnih ravni kultiviranja, Kant misli človeka kot živo bitje, ki si mora svojo človeškost s trajnim kultiviranjem različnih zmožnosti šele pridobiti in jo uresničiti. Pri tem se enkrat pridobljena »kultura« lahko ponovno izgubi, zaradi česar mora človeka trud za kultiviranje spremljati celo življenje. Sicer so ljudje že *qua* rojstvo zmožni človeškosti, vendar ta človeškost ob rojstvu še ni uresničena kot po naravi dano dejstvo. V tem smislu kultura pove, da morajo vsi ljudje po naravi dane zmožnosti za svoje učlovečenje razviti in je zato »*Cultur*« hkrati tudi »poslednji smoter« človeka:

Od vseh njegovih smotrov v naravi torej preostane samo formalni, subjektivni pogoj, namreč zmožnost [*Tauglichkeit*] – samemu sebi smotre sploh postavljati in (v določitvi svojega smotra od narave neodvisno), naravo sploh primerno uporabljati kot sredstvo v skladu z maksimami svojih svobodnih smotrov – to lahko doseže narava v namerjenosti na končni smoter, ki je izven nje in na katerega lahko torej gledamo kot na njen zadnji smoter. *Proizvajanje* [*Hervorbringung*] *zmožnosti umnega bitja za poljubne smotre nasploh (posledično torej v njegovi svobodi) je kultura. Torej je lahko le kultura zadnji smoter, ki ga lahko naravi, z ozirom na človeški rod, pridamo z razlogom /poud. avtor/.*⁹

Kant razločno pove, da je »kultura« »proizvajanje [*Hervorbringung*]«. Kultura ni že dana, temveč ostane naloga za celo življenje – in tu skrajšujem različna določila, ki jih na tem mestu daje Kant (zmožnost, umno bitje, poljubni smotri) –: ustvariti in uresničiti »svobodo« v človekovem ravnanju. Svoboda pri tem ravno ne pomeni samovoljnega ravnanja, temveč je človekova zmožnost zastavljanja smotrov, ki se izvršuje le refleksivno glede na sebe in zmožnost zastavljanja smotrov vseh drugih v konkretni situaciji.

204

Na tem mestu v tesno zvezo stopita dva pojma, ki pri utečeni interpretaciji Kanta nista posebej poudarjena. Če sta, kakor nam to citat približa, pri Kantu kultura kot kultiviranje in svoboda najtesneje povezani druga z drugo, je človekovo svobodno delovanje možnost, ki lahko postane resnična le z izvrševanjem moralne določitve volje, in sicer vedno v povezavi s kultiviranjem vse njegove čudi. Kantovo pojmovanje svobode je postavljeno v napetost med možnostjo in resničnostjo svobode, pri čemer se resničnost svobode lahko stopnjuje in ohranja pri življenju le s pomočjo kulture in kultiviranja na vseh ravneh. Kakor hitro namreč posameznik popusti pri kultiviranju *svojih* oblik uresničevanja svobode, prevzameta oblast nad delovanjem navada in rutina. Ker »kultura« in »kultiviranje« vedno znova porajata svobodnost človeškega delovanja, predstavljata nazadnje za Kanta potrebni pogoj za uresničitev morale v človeškem življenju. Kajti živa in konkretna izvršitev svobode je pri Kantu temeljni fenomen svobode nasploh. Da bi to dosegli, velja kultivirati zlasti »lastno popolnost«.

2. Lastna popolnost kot smoter, ki je hkrati dolžnost

V svojem nauku o vrlinah razlikuje Kant dva smotra, ki sta hkrati dolžnosti. Ti dolžnosti vrline [*Tugendpflichten*]¹⁰ sta: »lastna popolnost« in »srečnost

⁹ Kant, *KRU*, 431.

¹⁰ *Officia honestatis*. Op. prev.

drugega«. Lastna popolnost kot smoter, ki je hkrati dolžnost, je tesno povezana s pojmom kulture. Kultura človekove čudi in »njegove zmožnosti« je dolžnost, saj le s kultiviranjem človek postane človek. Ker je človeškost [*das Menschsein*] dejanski in zadnji cilj človeka, je kultura človeka in negovanje lastne popolnosti v okviru človeških možnosti osrednja človekova dolžnost. S kulturo vsakič lastne popolnosti – in k tej ni poklicano obče »človeštvo«, temveč vsak posamezni človek – se razvija človeštvo v vsakem posameznem človeškem življenju tako, da si ljudje na svoboden način sami zastavljajo smotre delovanja in te uresničujejo v skladnosti s smotri, ki si jih zastavljajo drugi ljudje. Vsak posameznik lahko tako na eksemplaričen način uresničuje in živi »človeštvo« v najbolj oposameznjeni obliki:

S smotrom človeštva v naši lastni osebi je povezana torej tudi umna volja, z njo pa dolžnost, da si s kulturo pridobimo zasluge za človeštvo nasploh, da si pridobimo ali spodbujamo zmožnost, kolikor je to možno najti v človeku samem, za izvršitev vsakršnih možnih smotrov, tj. dolžnost do kulture /.../¹¹

205

Tu in na drugih mestih nauka o vrlinah jasno vidimo, da Kant s »kulturo« in »kultiviranjem« primarno ne misli na določene oblike spodobnosti, ki naj bi jih obvladal vsak človek, temveč bolj na seznanjenost z lastnim umom, lastno voljo, lastnim občutjem, lastnim okusom in tudi z lastnim telesom ter živ na odnos do teh. Prav seznanjenost z živimi močmi človeškega življenja posamezniku priskrbi »zmožnost za izvršitev vsakršnih možnih smotrov«. Vendar pri tem ne gre le za določene smotre, temveč za vajo svobodnega zastavljanja smotrov nasploh, ki se lahko s »kulturo« in »kultiviranjem« omogoči in uresniči in tako ljudje v karseda veliko situacijah svojega življenja lahko delujejo svobodno. Dolžnost do kulture zato ne daje nobenih vsebinskih napotkov, temveč je človeku naložena kot maksima njegovega delovanja. V tem smislu Kant piše:

Edino ta dolžnost je samo etična, tj. široko zavezujoča. Kako daleč naj gremo v delu na svojih zmožnostih [*seiner Vermögen*], natančno ne predpisuje noben umni princip; tudi zaradi različnosti razmer, v katere lahko pridejo ljudje, je izbira vrste zaposlitve, za katero naj izgradi svoj talent, zelo poljubna. — Tu torej ni umnega zakona za ravnanja, temveč le za maksimo ravnanj, ki se – v negotovosti glede tega, kateri smotri bi utegnili kdaj postati tvoji – glasi: >Izgrajuj moči svoje čudi in telesa v zmožnost za vse smotre, na katere lahko naletiš<.¹²

11 Kant, *MdS*, TL, 392.

12 Kant, *MdS*, TL, 392.

Človek, kakor ga tu zasnavlja Kant, je svoboden v – kolikor je le možno – vsaki situaciji. Ljudje, ki delajo na lastnem kultiviranju, so vsestransko izobraženi glede lastnega uma in telesa, tako da lahko dosežejo najvišjo možno stopnjo svobode v vsaki situaciji.

3. Vrlina kot moč za svobodno ravnanje

206 Vrlina je s kulturo in kultiviranjem proizvedena moč, ki človeku omogoča izvrševanje svobodnega ravnanja. To se pri Kantu glasi takole: »Vrlina je moč človekove maksime pri sledenju njegovi dolžnosti.« Kantov pojem dolžnosti nas – v določenih formulacijah – nagne bližje temu, da kot dolžnosti razumemo le *zunanje* dolžnosti, ki jih je potrebno izvrševati kot vnaprej določeno ravnanje. Kot pa je že bilo razvidno iz zgoraj navedenega citata, pa je npr. osrednja dolžnost do samega sebe kultura [= omika / = *Bildung*/] samega sebe, da bi mogli ravnati svobodno. Vrlina s tem ravno ni izvrševanje že vnaprej oblikovanega ravnanja, temveč moč za svobodno ravnanje v vsaki situaciji. Dolžnost je pri Kantu navsezadnje vedno dolžnost svobode; ta nam je sicer dana kot možnost v povezavi z našim stanovitnim prizadevanjem za kulturo in kultiviranje, a vendar jo v konkretnem ravnanju vedno znova zgrešimo. Kajti v številnih primerih je človek vpleten v sebične potrebe ali nagonske želje. Obe ravni velja pri kultiviranju presvetliti zato, da ne bi bili prisilno določeni z njima pri delovanju. Vrlina, ki jo je potrebno izgraditi, je moč, da se vedno znova postavimo na distanco do lastnih želelnih vpletenosti in se miselno zberemo za lastno svobodno ravnanje, ki samo sebe lahko zastavi na novo. Vrlina je moč, da moremo ravnati tudi drugače [kot sicer].

Kant vidi predvsem dve veliki oviri za svobodno ravnanje človeka. Po eni strani je to zunanja »navada«, ki človeku dopušča le še mehansko odzivanje. Kajti, če človek dela »dobro« le iz navade, potem sta izgubljena živa povezanost in živo aktualizirana »dobra volja«, ki sta dejanski vir »dobrega«. Če se dobro odvija le še mehansko, človek poleg tega tudi ni več v stanju, da bi se primerno odzival v spremenjenih okoliščinah. Zato se vrlina ravno ne sestoji iz navad, na katere se gleda kot na dobro ravnanje. Kajti vrlina je moč vsakega posameznika, da v vsaki situaciji deluje svobodno, na nezamenljiv način.

Vrline tudi ni za razlagati in ceniti – kot zgolj spretnosti in /.../ – za dolgotrajno, z vajo pridobljeno navado moralno dobrih ravnanj. Kajti če ta ni učinek premišljenih, trdnih in vse bolj obvladanih temeljnih izhodišč, potem tako, kot

vsak mehanizem tehnično-praktičnega uma, ni niti opremljena za vsakršne prilike, niti zadosti zavarovana pred spremembo, ki bi jo lahko prinesle nove skušnjave.¹³

Druga velika ovira za svobodno ravnanje človeka, ki jo vidi Kant, so čutni afekti, zaradi katerih se človek odziva vedno znova na enak način, saj so mehanski in navsezadnje ne puščajo nobenega odprtega prostora. Čutni afekti so izhodišče najrazličnejših odvisnosti, ki se lahko razvijejo pri človeku. Bolj ko postajajo motiv človekovega ravnanja, manjša postajajo *prizorišča* za svobodno ravnanje. Na tej točki je zdaj ključnega pomena, da Kantu navsezadnje ne gre samo za negiranje vseh čutnih želja in afektov, ampak za to, da bi pridobil svobodno razmerje do njih samih. Gre za to, da se – pri kultiviranju vse čudi – čutnim željam in afektom ne bi morali pustiti določati. Prisilni značaj ravnanja je tisti, ki ga z ozirom na želje in afekte velja spremeniti. Da bi opisal to stanje, se mi zdi smiseln prenos znamenite formule o »nezainteresiranem ugajanju« iz Kantove estetike v kontekst nauka o vrlinah. Pri uživanju v lepem je vsebovano visoko čutno veselje, ki pa se odlikuje po tem, da je nezainteresirano. To veselje je veselje brez zunanjega smotra. Prav zato se pri Kantu povezuje estetika in etika, saj je z »nezainteresiranim ugajanjem« podana oblika uresničitve svobode, h kateri, izhajajoč iz zadnjega smotra človeka, stremljiva vsako človeško ravnanje, tudi najbolj vsakdanje. S tem bi lahko dejali, da etično ravnanje v določenem smislu razumemo kot »nezainteresirano ravnanje« [in] v širšem smislu kot vsakokratno uresničitev svobode.

»Nezainteresirano ravnanje« je sledenje dolžnosti in zakonu, vendar ne kot oblika brezsmiselne poslušnosti, temveč svobodnega, od omejujočih navad in od čutnih želja odvezanega ravnanja. Besedi »dolžnost [Pflicht]« in »zakon [Gesetz]« v nemščini že sami po sebi približata pomen in občutek sile in prisiljenosti. K posebnostim Kantove terminologije sodi, da poskuša s tema besedama misliti ravno nasprotno, namreč svobodo v individualnem in družbenem pogledu. A nazadnje gre Kantu za to, da na očeh obdrži prepadnosti človeškega ravnanja, zato da bi v vsaki situaciji uresničil svobodo lastnega ravnanja onkraj navad in afektov. S tem v zvezi piše:

Globine človekovega srca so nedoumljive. Kdo, ko začuti gonilo izpolnjevanja dolžnosti, ve za sebe zadosti dobro ali izhaja povsem iz predstave zakona ali pa pri tem ne sodelujejo mnogi drugi, čutni vzgibi, naravnani na korist (ali na preprečevanje kake zgube) in bi ob kaki drugi priliki lahko služile tudi pokvarjenosti?

13 Kant, *MdS*, TL, 383.

V tesni zvezi z »dolžnostjo do kulture« formulira Kant, izhajajoč iz vedno navzočih zapletanj človeškega ravnanja v čutne ali sebične porive »prvo zapoved vseh dolžnosti proti samemu sebi«:

Spoznaj (raziskuj, pridi do dna) samega sebe – ne glede na tvojo fizično popolnost (zmožnosti ali nezmožnosti za vsakršne tebi ljube ali tudi zapovedane smotre) – temveč glede na moralno, z ozirom na tvojo dolžnost – tvoje srce, – ali je dobro ali slabo, ali je vir tvojih dejanj čist ali nečist in kaj lahko – bodisi kot izvorno k človekovi substanci spadajoče bodisi kot izvedeno (pridobljeno ali pritegnjeno) – pripišemo njemu samemu in kaj spada morda k moralnemu stanju. Moralno samospoznanje, ki hrepeni pronikniti v težko dojemljive globine (brezno) srca, je začetek vse človeške modrosti.¹⁴

208

Nazadnje se na tem mestu poveže začetek človeške modrosti s kulturo in kultiviranjem svobode pri človeku. Modrosti brez nenehnega prizadevanja za spoznanje samega sebe ne moremo razviti. Modrost zato tudi ni neko enostavno stanje, temveč – po točni vzporednici s svobodo – prosojnost in prepustnost vse človekove čudi, ki jo je potrebno vedno znova izvrševati v njem samem. Ta vsakokratna prosojnost in prepustnost omogoča človeku, da v celovitem smislu ravna svobodno.

4. Svoboda drugih

Razvoj vselej lastne svobode poteka, če vsi drugi ljudje tudi dolžnost kulture in kultiviranja vzamejo resno vzporedno z razvojem svobode pri vseh drugih. Ker pri kulturi lastne popolnosti ne gre za nek solipsistični postopek, temveč za kultiviranje v kontekstu družbenega ravnanja, se razvoj vselej lastne popolnosti že od vsega začetka nanaša na razvoj popolnosti vseh drugih ljudi. Moja svoboda in svoboda vseh drugih ljudi sta s tem soustvarjalno vezani druga na drugo, tj. stopnja svobode ljudi raste vzajemno. Razvoj moje svobode v okviru kategoričnega imperativa tudi drugim najprej daje možnost, da živijo svojo svobodo. Ker so oblike uresničitve svobode pri ljudeh zelo različne, govori Kant o »tuji blaženosti« in s tem misli to, da drugim ljudem ne moremo predpisati, kako naj uresničujejo svojo svobodo, pod predpostavko, da tudi oni oblike »tuje blaženosti« povezujejo s svojim vsakokratnim načinom svobode. Oblike medsebojnega nanašanja različnih oblik uresničitve svobode se pri Kantu povežejo v »maksimo dobre volje«.¹⁵ V tej maksimi ni vsebovana le

¹⁴ Kant, *MdS*, TL, 441.

¹⁵ Kant, *MdS*, TL, 449; 450.

dobra volja do vseh drugih, temveč tudi dobra volja do mene samega, saj sicer dobra volja ne bi bila vsestranska. Dobra volja je torej predpostavka za to, da se moja lastna svoboda in svoboda drugih lahko izrazi. Rekli bi lahko: dobra volja je »atmosfera« svobode. Atmosfera v tem oziru, da se z njo celovito razvija svoboda vseh. Saj moja svoboda lahko obstaja le skupaj s svobodo drugih, tako da je razvoj moje svobode šele tedaj razvoj moje svobode, če tudi svoboda vseh drugih postane pogoj možnosti moje lastne svobode. Če variiramo formulo kategoričnega imperativa, lahko rečemo: razvijaj svojo svobodo tako, da se bo razvijala tudi svoboda vseh drugih. To lahko pomeni tudi, da se s posebnimi načini, na katere vsak posameznik razvija svobodo, možnost oblikovanja svobode razširi.

5. Kultiviranje vrline in svobode

Ne vrlina ne svoboda po Kantu nista preprosto dani. Obe se morata vedno znova izkazovati v vsaki situaciji človekovega ravnanja. Ne pri realizaciji vrline ne pri realizaciji svobode se človek ne more zanašati na že doseženo ali pa zgolj na znanje o vrlinah in svobodi. Kant zato v prvem razdelku drugega dela *Metafizike nravi – Nauka o metodi etike* – pod naslovom *Etična didaktika* piše:

209

Ker pa zgolj z naukom o tem, kako naj bi se vedli, da bi zadostili pojmu vrline, še ni pridobljena moč za izvajanje pravila, so stoiki s tem le menili, da se vrline ne da naučiti zgolj s predstavami dolžnosti, z opominjanjem (parenetično), temveč jo je potrebno (asketsko) kultivirati, vaditi s poskusi boja proti notranjemu sovražniku v človeku; kajti ne zmoremo takoj vsega, kar hočemo, če svojim moči nismo prej preizkusili in urili.¹⁶

Kant poseže tu, kot pogosto v svoji etiki, nazaj k stoikom. Pri tem vstopi v igro motiv, ki je bil v evropski filozofiji, predvsem v antični filozofiji, osrednjega pomena, kakor je izpostavil Pierre Hadot zlasti v svojem delu *Exercices spirituels et philosophie antique*. Osrednja misel je ta, da določenih vsebin vedenja ali predstav o pravilnem ravnanju brez konkretnih vaj ne moremo povezati z življenjem ljudi. Kant na citiranem mestu in tudi na drugih mestih *Metafizike nravi* govori o »vajah« [Übungen]. V *Nauku o metodi etike*, ki je sestavljena iz dveh delov, *Etične didaktike* in *Etične asketike*, pa najdemo le zelo rudimentarna napotila, kako se kultiviranje čudi lahko praktično vadi za okrepitev vrline.

16 Kant, *MdS*, TL, 477.

Enkrat omeni zgled učitelja in »kulturo uma« (torej filozofiranje). Drugič priporoča kot »vajo v vrlini (*exercitiorum virtutis*) stoiški izrek: »Navadi se na to, da prenašaš naključne nevšečnosti življenja, in odrekati se enako nepotrebni uživanjem.« Ta napotila nas ne morejo zadovoljiti in zato jih pri raziskavah Kanta tudi komaj kdo opazi in obravnava. Delujejo naključno in ne preveč filozofsko. A tudi če je tako, se po mojem skriva v ozadju *Nauka o metodi etike* za etiko osrednje vprašanje: kako je možno utemeljitev etike, ki je pri Kantu na določenih ravneh formalna in vsebinsko odprta, povezati z ravnanjem ljudi. Kant s tem v zvezi govori o »vajah«. Vendar ne pove, katere »vaje« natanko to so. Tu se zastavlja vprašanje, kako je moč dati konkretna napotila za primerno določitev volje, ne da bi se odpovedali vsebinski odprtosti. Za vsako konkretno vajo se zdi, da že implicira opredelitev vsebine, čemur se je potrebno v vsakem primeru izogniti. Na kateri ravni naj bodo torej zastavljene vaje, da lahko s hkratno vsebinsko odprtostjo, konkretnostjo in refleksivnostjo vadiamo svobodo? To bi morale biti vaje, pri izvrševanju katerih bi lahko pogoje možnosti tega ravnanja sproti spremljali in reflektirali. Vaje, ki bi najpoprej naredile prosojno motivacijsko strukturo človekovega ravnanja pri ravnanju samem, da bi se tako odpravilo zapletanje med ravnanjem. Vaditi je torej potrebno *nastajanje* ravnanj v teku ravnanja, in sicer hkrati kot vsebinsko odprto in refleksivno. Ta vadba bi morala predreti vse navade in bi se morala vedno znova refleksivno nanašati nazaj na pogoje možnosti *in* pogoje nastanka vsakokratnega konkretnega ravnanja.

V polje razmisleka na tem mestu vstopi budistična praksa vaj, ki je v jedru *etična* praksa vaj. S prehodom nanjo ne delam nobene primerjave – ta je že opravljena –, temveč poskušam filozofski problem, ki je zrastel ob obravnavi Kantove etike, spremljati še naprej in ga poglobiti na horizontu budizma. Tu se kaže možnost budistične transformacije Kantove etike, s katero lahko v novi luči pogledamo tako na Kanta kot tudi na budizem.

III. Budistična vadba in Kantova etika

1. Budistična praksa vaj kot razvoj etične moči v človeku

V nadaljevanju se ne moremo ukvarjati s tem, da bi naštevali vse oblike prakse vaj v budizmu ali jih zgolj samo omenili.¹⁷ Tu bi rad izpostavil pomembno

17 Za poglobljene informacije o praksi pozornosti in meditacije v budizmu prim. Nyanaponika 2000, Kuan 2007, Bielefeldt 1988. To je le majhen del komaj pregledne literature o oblikah prakse v budizmu. Da se je v budizmu razvila tudi meditativna praksa, ki se odvija primarno v mediju mišljenja, je le malo znano. Prim. glede tega Kantor 2004.

zgodnjo obliko budistične vaje zato, da bi jo obravnaval v povezavi s Kantovo etiko, ki sem jo razvil v drugem razdelku.

Temeljni cilj vsake budistične prakse vaj je zmanjšati trpljenje oz. povsem odpraviti človekovo trpljenje. Temeljno trpljenje človeka je v tem, da je nazadnje vse v življenju minljivo in da v življenju nikjer ni dana nobena nadčasovna opora. Da bi se lahko s to situacijo trpljenja soočili, so se v budizmu razvile duhovne in telesne vaje, s katerimi lahko vsak posameznik spoznava samega sebe v pogojih svojega lastnega nastajanja. Vaje torej na začetku nočejo doseči ničesar drugega kot prosojnost in prepustnost za vse ravni lastne eksistence. Eno zgodnjih in osrednjih besedil budizma, *Mahasatipatthanasuttam* iz *Digha-Nikaye* iz *Palijskega kanona*, razlikuje med štirimi ravnmi vaje: telo (*kaya*), občutja (*vedana*), um (*citta*), danosti (*dhamma*). Besedilo za vajo daje konkretne napotke. Napotki so tako konkretni, da je opisana tudi drža telesa:

/.../ menih se poda v gozd, pod drevo ali na neko samotno mesto. Sede na tla, s prekrizanimi nogami, s pokončno vzravnanim telesom in krog sebe vzpostavi pozornost. Pozorno vdihuje, pozorno izdihuje.¹⁸

211

To je začetna drža, izhajajoč iz katere posameznik postaja pozoren najprej na dih. Dih je temeljno gibanje telesa, ki se odvija tako samoumevno, da ga le redko opazimo. Ko se zmožnost za pozornost pri vaji poveča, se da pri motrenju telesnih potekov opaziti različne ravni telesa: roke, noge, krvni obtok, trebuh, hrbtenico itd. Gradeč naprej se da potem pozorno opazovati nastajanje in odhajanje občutkov s pomočjo vprašanja: kako v meni nastane poželenje, sovraštvo in jeza? Kako v meni nastane ljubezen, spoštovanje in dobra volja? V praksi vaj se z opazovanjem razlikuje vedno nove ravni pozornosti, tako da meni samemu postane mreža mojih občutij in nians občutij, zaznav, telesnih vzgibov in gibanj zavesti vse bolj prosojna.

In menih spozna: takšna je oblika; takšno je nastajanje oblike; takšno je nehanje oblike. Takšno je občutje; takšno je nastajanje občutja; takšno je nehanje občutja. Takšno je zaznavanje; takšno je nastajanje zaznavanja; takšno je nehanje zaznavanja. Takšne so oblikujoče moči; takšno je nastajanje oblikujočih moči; takšno je nehanje oblikujočih moči. Takšna je zavest; takšno je nastajanje zavesti; takšno je nehanje zavesti.«¹⁹

18 Gāṅg 2003: 19.

19 Gāṅg 2003: 43.

Omenjeni budistični praksi vaj gre za pozorno opazovanje vseh motivov in motivacij v času njihovega nastajanja in učinkovanje ter za njihovo hkratno transformacijo. V nadaljevanju *sutta* priporoča, da usmerimo pozornost na vse umske poteke in danosti. Lahko si je predstavljati, da se možnosti razlikovanja ravni pozornosti višajo z intenziviranjem samega opazovanja. Kajti kolikor bolj sam – v nenehnem motrenju pogojev mojega lastnega nastajanja – pronicam v splet mojih lastnih telesnih, občutenjskih in umskih vzgibov kakor tudi v splet načinov danosti zadev, se kot toliko kompleksnejše pokaže tudi součinkovanje sil, iz katerih sam nastajam in izhajam, in sicer v vsaki posamezni situaciji.

212

Odločilno za učinkovitost te budistične vaje je, da proces pozornosti ne more imeti svojega konca. Dokler človek živi, se spreminjajo vsakokratni pogoji nastajanja trpljenja; tako na osvoboditev od trpljenja v samem življenju nikdar ne moremo gledati kot na nekaj zaključenega.²⁰ Kar pa se pri nepretrgani vaji mene samega le spremeni, je moje nanašanje na mene samega na vseh ravneh moje eksistence. Kolikor bolj se praksa vaje mene samega v meni samem širi, toliko bolj jasno lahko v vsaki situaciji gradim odnos do mojega lastnega nastajanja kot dinamičnega ansambla misli, občutij, zaznav, fantazij itd. Ta kompleksen odnos do mene samega mi omogoča, da si pridobim svobodo nasproti lastnim impulzom. V praksi vaje mene samega kot odvisnega nastajanja se povečuje svobodnost mojega lastnega nastajanja, saj sem sam vedno manj navezan na predstave, ki sem si jih o samem sebi ustvaril sam. Nastajam vedno bolj kot »jaz sam« v svobodnem situacijskem gibanju. Ne identificiram se več primarno s predstavami o samem sebi, temveč sam [tudi] nisem nič drugega kot pogojeno nastajanje v vsaki situaciji. Da bi lahko nastajali kot to gibanje, so vedno osrednjega pomena vse ravni človeškega prebivanja, tako je z vidika budistične vaje vedno potrebno ohranjati vse ravni v gibanju in medsebojni prosojnosti.

Kant pravi: »/.../ Moralno samospoznanje, ki hrepeni pronikniti v težko dojemljive globine (brezno) srca, je začetek vse človeške modrosti.« Kant sicer vidi nalogo, da proniknemo v brezno srca, daje pa le malo napotkov, kako natančno se to more zgoditi. Poznavanje svojega lastnega brezna je za Kanta nujna predpostavka moralnega ravnanja. Kajti po Kantu lahko že najmanjše sebične namere ali z željami pogojeni motivi, ki se vmešajo v ravnanje, to diskreditirajo kot *moralno* ravnanje, saj maksima ravnanja potem postane neka druga.

20 Številnih možnih interpretacij te možnosti ali nemožnosti budizma na tem mestu ne bi rad obravnaval.

Kant vedno znova napotuje na to, da moje ravnanje ne sme postati »igra mojih lastnih nagnjenj«, kajti le iz notranje svobode izvršeno ravnanje je moralno. Natanko to, da ne postanemo žogica v igri lastnih nagnjenj, je smisel in cilj skicirane budistične vaje. Pri Kantu so ta nagnjenja pripisana »živalskemu« (oz. naravi) v nas in zato zavrnjena. V budizmu pa ta razmejitev z živalmi ni potrebna, temveč je razlog zavrnitve v tem, da igra nagnjenj, če se ji enostavno le prepustimo, po budističnem gledanju neizogibno poraja trpljenje. Kantovsko rečeno, se mora vsako ravnanje, če naj bo moralno, zgoditi iz notranje svobode, ki je hkrati povezana s svobodo vseh drugih. Budistično rečeno, ne sme nobeno ravnanje, če naj služi meni in vsem drugim, porajati trpljenja. Kantova misel je vezana na pozitivno idejo (»kraljestvo smotrov«). Budistično izhodišče je vsakdanje trpljenje ljudi, ki se manifestira v številnih majhnih, pogosto neprosojnih zapletanjih. Pri obeh držah gre za to, da motive lastnega ravnanja [s]poznamo vse do najfinejših struktur občutenja zato da uresničimo svobodo kot idejo oz. kot osvoboditev od trpljenja.

2. Moje trpljenje in trpljenje drugih

213

Budistična praksa vaj je v zgodnih vadbenih tradicijah močno vezana na posameznika. Vsak je v svojem lastnem življenju sam pristojen za odvezovanje od trpljenja. Pogled se ne osredotoča prednostno na trpljenje drugih. Šele v kasnejših razvitjih budizma se razvije misel, da je lastna osvoboditev od trpljenja najgloblje povezana z osvoboditvijo vseh drugih od trpljenja. Po tej misli velja: dokler se vsi ostali ne osvobodijo od trpljenja, tudi moja lastna osvoboditev ne more v celoti uspeti.²¹ Na ta način pridobi osvobajanje od trpljenja družbeno potezo, ki najgloblje povezuje vsa bitja v njihovi praksi vaje osvobajanja od trpljenja. Ta misel izhaja iz zakona »[so]odvisnega nastajanja«, po katerem poteka vsako realno izvrševanje oz. vsako ravnanje v odvisnosti od vseh drugih izvrševanj in ravnanj. To pomeni, da v praksi vaj ni potrebno pretvoriti le pogojev mojega lastnega nastanka v vsej njihovi kompleksnosti, temveč tudi odnose do vseh drugih bitij. V sleherni situaciji nisem le jaz sam v sebi kompleksno nastajanje v odvisnosti, temveč sem tudi moment situacije (h kateri lahko spadajo drugi ljudje, živali itd.), ki nastopi kot nastajanje v odvisnosti. Situacija se širi, vse dokler v njej ne najde svojega mesta celotno človeštvo. Z gledišča te budistične pozicije je vse moje ravnanje spleteno z ravnanjem vseh drugih in ravno na tej trpljenje porajajoči spletenosti je potrebno delati. Če bi, v tej perspektivi, vsa bitja uresničila »prebujenje« v budističnem smislu, trpljenje

21 Prim. Dayal 1932.

ne bi moglo več nastajati. Ta vizija se natančno ujema s tem, kar Kant imenuje »kraljestvo smotrov«. ²² V kraljestvu smotrov ravna vsak v popolni svobodi, ki je hkrati skladna s svobodo vseh drugih. Kajti moja svoboda se lahko uresniči le pod pogojem svobode vseh drugih. Kant izhaja iz »zakona svobode«, ki ga izvaja iz univerzalno pojmovanega uma. Budizem izhaja iz konkretne situacije trpljenja in njegovega prenehanja, ki preko zakona odvisnega nastajanja vodi do univerzalnega motiva osvoboditve.

3. Etika »od zgoraj« in etika »od spodaj«

214 Kant poskuša vzpostaviti vpogled v umno dane zakone »od zgoraj«, tako da je njegovo etiko moč označiti kot etiko dolžnosti iz vpogleda v umne zakone. Da pa bi mogli po eni strani uvideti čistost zakona in po se po drugi strani po njem mogli tudi ravnati, mora človek natančno poznati vso svojo čud. Kant dela predvsem na tem, da umne zakone naredi prosojne, zato da bi se, izhajajoč iz vpogleda v zakone uma, lahko zgodila moralizacija. Zelo razločno vidi, da so za – kolikor je le možno čisto – uresničitev morale ovira mnogovrstne zapletenosti človeka v samega sebe. Da bi se te zapletenosti rešili, priporoča kulturo vse čudi, ne da bi zasnul program vaj za različne ravni. Raven, ki jo je predvsem razdelal – glede na evropsko tradicijo filozofije –, je raven mišljenja, na kateri ljudje morejo in morajo spoznati zakone uma. Kar se tam spozna, je univerzalni zakon uma, ki je kot tak pred vsem konkretnim ravnanjem in s tem dvignjen nad čas.

Budizem nasprotno poskuša »od spodaj«, izhajajoč iz konkretne situacije trpljenje povzročajoče zapletenosti človeka v njegova občutja, gone, sebične namere itd., narediti prosojne strukture njegove pogojenosti v njem samem in z drugimi z vajami pozornosti na vseh ravneh njegove eksistence. Pri tem se pokaže, da nisem le sam v sebi ansambel kompleksnih odnosov, temveč sem določen tudi z razmerji do vseh drugih bitij. Kolikor bolj lahko živim te odno-

22 »Iz tega zdaj nesporno sledi: da mora biti možno, da se vsako umno bitje kot smoter na sebi, z ozirom na vse zakone, ki jim je kdaj lahko podvrženo, na sebe ozre kot na obče zakonodajno, saj ga prav ta ustreznost njegovih maksim za občo zakonodajo odlikuje kot smoter na sebi kakor tudi, da to njegovo dostojanstvo (prerogativ) pred vsemi zgolj naravnimi bitji prinaša s seboj, da svoje maksime vselej mora vzeti z vidika samega sebe, hkrati pa tudi z vidika vsakega drugega umnega bitja kot zakonodajnega bitja (ta se zato tudi imenujejo osebe). Na ta način je zdaj možen svet umnih bitij (*mundus intelligibilis*) kot kraljestvo smotrov in sicer preko lastne zakonodaje vseh oseb kot členov. Torej mora vsako umno bitje ravnati tako, kot da bi bilo s svojimi maksimami vselej zakonodajen člen v občem kraljestvu smotrov. Formalni princip teh maksim je: ravnaj tako, kot da naj bi tvoja maksima hkrati služila kot obči zakon (vseh umnih bitij).« (Kant, *GMS*, 438)

se do samega sebe in do drugih kot čiste odnose, brez vsakega substancializirajočega preostanka, toliko bolj se poraja svoboda znotraj odvisnega nastajanja v meni samem in z vsemi drugimi. Budistična praksa vaj s tem ne izhaja iz neke nadčasovne umne strukture, temveč vedno znova napotuje na konkretno situacijo kot na vajo v odvisnem nastajanju. V budizmu ne zadostuje, da dosežemo umni vpogled v situacijo v mišljenju, temveč se mora ta vpogled razširiti tudi na vse ravni občutenja, zaznavanja in telesa.

4. Etika na podlagi »odnosa«

Globinska povezava, ki poteka med Kantovim in budističnim tolmačenjem svobode, je po mojem mnenju v poudarku na čisti zmožnosti za odnos. Gledano kantovsko se po kategoričnem imperativu moja avtonomija pri vsakem ravnanju povezuje z avtonomijo vseh drugih *ljudi*. Kategorični imperativ ni zakon, ki vsebinsko določa, kaj je potrebno narediti, temveč odnosni zakon, ki vsako posamezno ravnanje in vsako maksimo povezuje z avtonomijo vseh drugih v *odnos*. Ravnati se po zakonu pomeni tedaj vaditi se v odnosu do svobode drugih in do lastne svobode. Kant torej v svoji etiki na ta način preklopi z vsebinskega določanja na svoboden odnos. V Pölitzovih poznih zapiskih s predavanj tako beremo:

215

Svoboda je najvišja stopnja delovanja in življenja /.../ Če zdaj čutim, da se sklada nekaj z najvišjo stopnjo, torej z duhovnim življenjem; tedaj mi ugaja. To ugodje je intelektualno ugodje. Pri tem imamo ugajanje, ne da bi nam bilo v veselje. Takšno intelektualno ugodje imamo le v morali. Odkod pa morali takšno ugodje? Vsa moralnost je soglasje svobode s seboj. /.../ Kar pa se sklada s svobodo; to se sklada s celotnim življenjem. Kar pa se sklada s celotnim življenjem; to ugaja. To pa je vendarle samo reflektirano ugodje; tu ne najdemo veselosti, temveč odobravamo z refleksijo; vrlina torej nima veselja, zato pa pritrjevanje; kajti človek čuti svoje duhovno življenje in najvišjo stopnjo svoje svobode.²³

Dejali bi lahko: morala je soglasje moje svobode s svobodo drugega. Natančno to pa je možno premisliti naprej na podlagi budistične temeljne misli o nastajanju v odvisnosti. Bolj ko se je budizem širil iz Indije preko Kitajske do Japonske, bolj je ta misel v določenih šolah stopala v ospredje tudi kot izhodišče budistične prakse vaj. Kitajski budist Fazang (643–712) glede najvišje stopnje interpretacije nastajanja v odvisnosti piše:

23 Pölitz 1821.

Darma [realnost /-Realität/], v kateri so vsa [navezujoča /*anhaftenden*/] občutja izčrpana in se pokaže bistvo, na neprosojen način tvori del [sovisje/*einen Zusammenhang*/]. Tam je v mnogovrstnem razcvetanju velika Uporaba [*Anwendung*] in, kar tam nastaja, je nujno v celoti resnično. Vsako od desetisočih oblikovanj ima svojo različno takšnost [*Sosein*]. Soudeležujejo se, a ne pomešajo. Celota je hkratna s posameznim. Vsa so identična v svojem ne-bistvu [*Nicht-Wesen*]. Posamežno je hkratno s celoto. Temelj in učinek razvijeta kot sovisje vsakokratno takšnost. Sila in uporaba druga drugo vzameta v sebe. Njuno razširjanje in krčenje je samodoločeno in svobodno.²⁴

216 Glavna pridobitev filozofskega zbližanja Kantove etike vrlin in budistične prakse vaj je v tem, da se med teoretsko utemeljitvijo in praktičnimi oblikami vaj vzpostavi tako medsebojno nanašanje, da se obe perspektivi lahko močneje prepleteta. Nasprotje med teoretsko etiko principov (Kant) in uporabnostno etiko koristi (Mill), o katerem se vedno znova razpravlja, bi se lahko odzrcalilo na nov način in se s pomočjo budistične pozicije drugače usmerilo. V etiki se upravičeno napotuje na to, da so etične utemeljitve smiselne le tedaj, ko so dostopne kar se da velikemu številu ljudi in imajo priložnost, da postanejo učinkovite v ravnanju. Po drugi strani pa se tudi z dobrimi razlogi držimo tega, da etična pravila brez teoretične utemeljitve vse prehitro zapadejo v etični dogmatizem, ki še posebej ne more zadostiti moderni, pluralistični situaciji.

Prevedel Robert Simonič

Bibliografija

- Bielefeldt, Carl (1988): *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, University of California Press: Berkeley.
- Böhme, Gernot (1997): »Gefühl«, v: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Christoph Wulf (ur.), Weinheim: Beltz.
- (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in praktischer Hinsicht*, Küsterdingen: Die Graue Edition.

24 »Die dharma [-Realität], in der alle [anhaftenden] Gefühle erschöpft sind und das Wesen in Erscheinung tritt, bildet in undurchsichtiger Weise ein Stück [einen Zusammenhang]. Im vielfältigen Erblühen gibt es dort die große Anwendung, und das dort Entstehende ist notwendig gänzlich wahr. Die zehntausend Gestaltungen haben alle ein verschiedenartiges Sosein. Sie nehmen teil, aber vermischen sich nicht. Das Ganze ist zugleich mit dem Einzelnen. Alle sind identisch in ihrem Nicht-Wesen. Einzelnes ist zugleich mit dem Ganzen. Grund und Wirkung entfalten als Zusammenhang das jeweilige Sosein. Kraft und Anwendung nehmen einander in sich auf. Ihr Ausdehnen und ihr Zusammenziehen sind selbstbestimmt und frei.« (Fazang 2000: 132)

Damasio, Antonio R. (2000): *Ich fühle, also bin ich*, München: List.

Dayal, Har (1932): *The Bodhisattva Doctrin in Buddhist Sanskrit Literature*, London: Routledge & Kegan Paul.

Elberfeld, Rolf (2000): »Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang«, v: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao - Jizang - Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld et al., Köln: Edition Chora.

---- (2002): »Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik«, v: *Komparative Ethik. Das »Gute Leben« in Asien und Europa*, Rolf Elberfeld in Günter Wohlfart (ur.), Köln: Edition Chora.

---- (2003): »Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen«, v: *Denkformen - Lebensformen*, Tilman Borsche (ur.), Hildesheim: Olms.

---- (2004): *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden des interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

---- (2007): »Transformative Phänomenologie«, *Information Philosophie*, Nr. 5.

Fazang (2000): »Der goldene Löwe«, prev. Rolf Elberfeld, v: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao - Jizang - Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld et al., Köln: Edition Chora.

Gäng, Peter (ur.) (2003), *Meditationstexte des Pāli-Buddhismus I*, Berlin: Buddhistischer Studienverlag.

Gerhardt, Volker (2009): »Menschheit in der Person des Menschen«, v: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Heiner F. Klemme (ur.), Berlin/New York: De Gruyter.

Guyer, Paul (2004): »Zum Stand der Kant-Forschung«, *Information Philosophie*, Nr. 1.

Hadot, Pierre (1999): *Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt a. M.: Eichborn.

Hamaguchi, Eshun (1990): »Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – 'Inter-subjekt' und 'Zwischensein'«, v: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, Jens Heise (ur.), Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

Heine, Steven/Wright, Dale S. (ur.) (2000): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.

Humboldt, Wilhelm von (1996): *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

---- (1998): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache*, Paderborn: Schöningh.

Jullien, Francois (1999): *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*, prev. Andreas Hiepko in Joachim Kurtz, Berlin: Merve.

Kant, Immanuel (KdU): *Kritik der Urteilskraft*, ur. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1990.

---- (MdS): *Metaphysik der Sitten*, ur. v. Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner, 1986.

---- (GMS): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ur. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1971.

- Kantor, Hans-Rudolf (2004): »Contemplation. Practice, Doctrine and Wisdom in the Teaching of Zhiyi (538–597)«, v: *Creeds, Rites and Videotapes. Narrating Religious Experience in East Asia*, Elise Anne DeVido u. Benoît Vermander (ur.), Taipei: Ricci Institute.
- Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, prev. in ured. Elmar Weinmayr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kuan, Tse-fu (2007): *Mindfulness in early Buddhism. New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*, New York: Routledge Curzon.
- Linck, Gudula (2001): *Leib und Körper. Zum Selbstverständnis im vormodernen China*, Frankfurt a.M.: Lang.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Das Primat der Wahrnehmung*, ur.. Lambert Wiesing, prev. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nitschke, August/Wieland, Hans (ur.) (1981): *Die Faszination und Wirkung außereuropäischer Tanz- und Sportformen*, Ahrensburg bei Hamburg: Czwalina.
- Nyanaponika, Mahathera (2000): *Geistestraining durch Achtsamkeit*, 5. izd., Stammbach: Beyerlein & Steinschulte.
- Obert, Mathias (2000): *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg: Meiner.
- Pöhlitz, Karl Heinrich Ludwig (1821): *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt.
- Pörtner, Peter (1985): »Notizen zum Begriff des Ki«, v: *Referate des VI. Deutschen Japanologentags in Köln 1984*, Geza S. Dombrady et al. (ur.), Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- Porkert, Manfred (1982): *Die chinesische Medizin*, Düsseldorf/Wien: Econ.
- Schayer, Stanislaw (1928): »Indische Philosophie als Problem der Gegenwart«, v: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Europa und Indien.
- Schlieter, Jens (2000): *Versprachlichung – Entsprachlichung. Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, Köln: Edition Chora.
- Shustermann, Richard (1999): »Somaesthetics: A Disciplinary Proposal«, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 57:3.
- Singer Wolf/Ricard, Matthieu (2008): *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*, Frankfurt na. M.: Suhrkamp.
- Varela, Francisco J. (1994): *Ethisches Können*, prev. Robin Cackett, Frankfurt na .M./New York: Campus.
- Wille, Katrin (2008): *Moralische Urteilskraft: Zur Pragmatik der kantischen Ethik*, Vortrag auf dem XXI Deutschen Kongress für Philosophie, 15.9.-19.9.2008, <http://www.uni-marburg.de/fb03/philosophie/institut/mitarbeiter/wille/moralische-urteilskraft-homepage-dgphil.pdf> 20. 10. 2010).
- Wohlfart, Günter (2001): »Wuwei – Tun ohne Tun. Materialien zu einem daoisti-

- schen Ethos ohne Moral«, v: *Der philosophische Daoismus*, Günter Wolfart, Köln: Edition Chora.
- Yamagouchi, Ichiro (1997): *Ki als leibhaftige Vernunft. Beiträge zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München: Fink.
- Zur Lippe, Rudolf (1978): »Aikido, Ein Weg zur individuellen Arbeit an der gesellschaftlichen Subjektivität«, v: *Am eigenen Leibe: Zur Ökonomie des Lebens*, Frankfurt a. M.: Syndikat.
- (2000): *Sinnenbewußtsein. Grundlagen einer anthropologischen Ästhetik*, 2 zv., Hohengehren: Schneider.