

DRAŽEN A. ŠUMIGA¹

Struktura fenomenalnega sveta in koncept nejaza v delu *Vprašanja kralja Milinde*

Izvleček: V članku obravnavamo vprašanje jaza, kot ga najdemo v zgodnjem budizmu. Prikažemo tudi strukturo fenomenalnega sveta in samega jaza. Vztrajamo na tezi, da jaz ni nikakršna večna "substanca", ki bi bila v ozadju vseh psihofizičnih dogodkov. Pridružujemo se Veljačičevi ugotovitvi, da budistična psihologija v svoji analizi strukture nejaza pride do pojma človeka kot "trenutka", "situacije". Jaz tako ni nekaj nespremenljivega. Dotaknemo se tudi zanimive analize jaza v delu *Vprašanja kralja Milinde*, ki skozi sokratovski dialog pripelje osebo do spoznanja nesubstancialnosti jaza in fenomenalnega sveta.

Ključne besede: jaz, subjekt, budizem, Milinda, zavest, epistemologija

UDK: 165:294.3

The Structure of the Phenomenal World and the Concept of the No-Self in the *Questions of King Milinda*

Abstract: The article discusses the question of the Self in early Buddhism. Outlining the structure of the phenomenal world and the notion of the Self, it asserts that the Self is no eternal substance underlying all psychic and physical events. Rather, the author agrees with the observation of Veljačić, who shows that Buddhist psychology, analysing the structure of the no-Self, arrives at the concept of a human being as a "moment" or a "situation". The article likewise touches upon an interesting analysis of the Self included in the *Questions of King Milinda*, where the reader is led to realise the insubstantial structure of the Self and of the World through a Socratic dialogue form.

Key words: Self, subject, Buddhism, Milinda, consciousness, epistemology

¹ Mag. Dražen A. Šumiga se ukvarja s področjem epistemologije, psihoanalize, etike in religije. E-naslov: drazen_sumiga@hotmail.com.

UVOD V PROBLEMATIKO SPOZNANJA JAZA

Eksplikacija konstitucije jaza je eno izmed ključnih vprašanj za razumevanje filozofskih, etičnih, soterioloških ter epistemoloških predpostavk zgodnjebudistične filozofije. Velika misel, ki je prisotna na različne načine v skoraj vseh Upanišadah, filozofskih besedilih, ki so nastala v času od 900 let pr. n. št. pa vse do 600 let pr. n. št., je postuliranje identitete med kozmičnim principom *brahmanom* in *atmanom* ali individualnim jazstvom. Individualno jazstvo je tako v okviru upanišadske filozofije večno in obstojno bistvo človeka (*atman*), medtem ko zgodnjebudistična filozofija v analizi fenomenalnega sveta zavrača sam proces substancializacije jaza. Seveda pa budistična filozofija in psihologija ohranjata nekatere poglede in filozofske predpostavke upanišadske filozofije, "idejo samsare, primordialnega neznanja glede resničnega stanja stvari (skt. *avidya*) kot osnovnega vzroka reproduciranja samsare; vesoljni moralni zakon ter možnost osvoboditve od karme in samsare, vendar brez dodatnih metafizičnih domnev o duši, sebstvu, absolutu, bogu".³ Vsekakor je treba že na samem začetku poudariti, da so Budo zanimala predvsem praktičnomoralna vprašanja in možnost osvoboditve posameznika od spon fenomenalnega sveta in empiričnega ega, katerega vzrok bivanja temelji v sami želji po eksistenci ali po različnih objektih. Manj pomembna so mu bila sama metafizična vprašanja, na katera ni moč ustrezno odgovoriti, ne da bi zašli v antinomije: 1. svet je večen – ni večen, 2. svet je neskončen – končen, 3. ali je duša identična s telesom ali pa se od njega razlikuje, 4. ali oseba živi po smrti ali ne.⁴ Ker metafizična razglabljanja ne vodijo v nobeno razrešitev vprašanj, saj presegajo posameznikovo spoznavno zmožnost, in ker lahko za vsako zgoraj navedeno tezo z isto logično in filozofsko temeljitost-

² Članek je dopolnjena verzija poglavja iz magistrske naloge z naslovom *Vprašanje strukture čistega jaza* na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. Besedilo skuša prikazati, da jaz ni nikakršna nespremenljiva "substancija", ampak gre pri njegovi konstituciji za proces in gibanje. Jaz predstavlja dialektično prepletanje biti in nebiti, vznikanje in hkratno vzročno porajanje oz. vznikanje nove strukture jaza. Ta struktura je hkrati identična, po drugi strani pa različna od prejšnje samosinteze jaza. Obravnavam tudi pomembno delo *Vprašanja kralja Milinde*, ki slikovito ponazarja idejo nesubstancialnosti jaza in hkrati priča o perečem problemu zapopadenja strukture jaza, ne da bi pristali na postuliranje transcendentalnega in nespremenljivega subjekta.

³ Ule, 1998, 18.

⁴ Chatterjee, 1984, 118.

jo zagovarjamo nasprotno tezo, je logično, da se je budistična filozofija usmerila v konkretna moralno-etična vprašanja. Ta so se nanašala na ukinitve (presejanje samega trpljenja oz. ukinitve ponavljajočega se rojevanja in umiranja) same želje po bivanju in empiričnem jazu – egu, ki je vzrok tega bivanja. Pred Budo in njegovim moralno-etičnim praktičnim naukom so obstajali trije miselni tokovi, ki se jim je izognil s t. i. "srednjo potjo": 1. prva pot je predstavljala magične rituale, s pomočjo katerih so duhovniki lahko manipulirali z realnostjo in dosegli želeno rezultate; 2. misel Upanišad, da je brahman absolutna, vrhovna realnost in bit tisto, kar je neodvisno od sprememb in je resnično; 3. nihilistične ideje, da ne obstaja noben univerzalni zakon in da ni nobene trajne realnosti, saj vse nastane zaradi neznane usode ali naključnega skupka okoliščin.⁵

Problematičnost zastavitve vprašanja o naravi jaza s sabo prinese tudi vprašanje same metodologije raziskovanja strukture jaza, saj je nemogoče, da bi jaz zajeli kot objekt, ker je prav jaz tisti, ki sam ne more biti hkrati objekt in subjekt. Spoznati jaz kot objekt je torej nemogoče. Jaz nam je torej "dan" le v refleksiji, v samem procesu ozaveščanja procesa izgradnje jaza in v "zrenju", kjer pa raziskovalec uvidi, da jaz sam ne pomeni nikakršne nespremenljive substance, ampak gre bolj za nenehen proces izgradnje samega jaza, in sicer na način diskontinuitete. Jaz tako ni stanje, je proces, gibanje in nemirovanje. Jaz pomeni dialektično prepletanje biti in nebiti, vznikanje in hkratno vzročno porajanje oz. vznikanje nove strukture jaza, ki je hkrati identična in po drugi strani različna od prejšnje strukture. Seveda pa osnovni zakoni logike ne dopuščajo, da bi ista stvar bila in ne bila, da je hkrati ista in da ni ista. Pa vendar je jaz prav ta nemogoča struktura, ki v sebi nosi svoje lastno nasprotje, iz katerega nastane nova struktura jaza. Zato bom raje uporabljal in razumel pojem jaza kot "proces" in "gibanje", kakor da bi jaz označil kot "stvar" ali substanco. Vprašanje je, ali jaz kot "stvar" (ali na način kontinuitete ali diskontinuitete) obstaja ali pa je le pojmovno-jezikovna umetna struktura. Na globlji ravni analize je kratkotrajna izkušnja jaza sam dinamičen proces, odvisen od medsebojno povezanih vzrokov, ki pa nimajo substancialne realnosti.⁶

Jaz kot tak ni nekaj enovitega, nespremenljivega, ki bi ontološko gledano bil različen od materialnih predmetov, ki so v nenehnem toku in spreminjanju. Galen Strawson predlaga nov metodološki okvir, s katerim bi lahko razumeli samo naravo in strukturo jaza. Jaz sicer razume kot enovito stvar, pa vendar na

⁵ Dasgupta, 1957, 80.

⁶ Hayward, 1998, 611–612.

način diskontinuitete – podaja podobo vrvice ali niti, na kateri so nanizani posamezni biseri. Hayward poudarja, da ta analogija jaza z nitko ali vrvico biserov zajema samo parcialni aspekt jaza, namreč njegovo diskontinuiteto, medtem ko je treba razložiti, ali obstaja nekakšno vezivo oz. struktura, ki drži te posamezne bisere (parcialne, neodvisne mentalne dogodke) skupaj. Ti naj bi v nas povzročili nastanek ideje, da se vsi mentalni dogodki nanašajo na eno in isto, enovito in metafizično entiteto – nit, vezivo (določen, konkreten jaz), ki je ontološko gledano različen od objektov.⁷

Poleg osnovnega postulata nesubstancialnosti jaza, njegovi diskontinuiteti, je treba omeniti tudi štiri resnice, ki tvorijo etično-filozofsko jedro zgodnjega budizma: 1. obstaja trpljenje (tako mentalno kot fizično); 2. obstaja vzrok trpljenja (vse ima določen vzrok, nič ne nastane iz nič); eksistenca vsakega posameznega dogodka je odvisna od drugih vzrokov, vse torej ima vzrok; 3. prenehanje trpljenja – vsa shema pogojenega pojavljanja fenomenov je vzročna, če je vzrok, tudi nastane ustrezen učinek; če odstranimo vzrok, učinki prenehajo eksistirati; 4. obstaja etična in duhovna pot, ki vodi k odrešitvi od samega trpljenja. Pot vodi preko osmero poti do same osvoboditve. Treba je omeniti, da Budo niso zanimala metafizična vprašanja o samem nastanku sveta, ker se je zavedal končnosti uma, ki v svojem razumevanju vzrokov presega svojo spoznavno zmožnost in zapade v antinomije. V okviru njegove filozofije, ki je ne moremo ločiti od etično-moralnega življenja in prakse, je poudarek predvsem na razumevanju ter odpravljanju vzrokov trpljenja in možnosti odrešitve.

DVA PRISTOPA K RAZUMEVANJU SAMEGA POJMA NEJAZA

Dva metodološka pristopa, ki ju lahko uberemo pri sami eksplikaciji in razlagi pojma nejaza sta, a) versko-eksegetske narave in pa b) filozofske narave. V nadaljevanju bom sledil interpretaciji Rade Iveković v delu *Rana budistička misao*. Pod prvo točko je ponavadi razumljen princip vzročno pogojenega pojavljanja fenomenov (*paticcasamuppado*), ki stremlji k pojasnitvi pojavljanja fenomenov brez kakršnegakoli nespremenljivega principa, duše ali jaza, ki bi bil v ozadju vsega psihofizičnega dogajanja. Pod drugo točko pa je razumljena teorija o praznosti oz. sam uvid v brezosebnost tako objektivnega sveta kot tudi mentalnih dogodkov in procesov. Kasnejša filozofija (zlasti Nagarjuna) je obširneje formulirala in opredelila pojem brezosebnosti, ki pa se razlikuje od pojma nihilizma, ker ni

⁷Hayward, 1998, 611–612.

ničesar, kar bi moralo biti izničeno (ne gre za izničenje eksistence in razpustitve biti v nič). Mnogi interpreti so prepogostokrat interpretirali praznino kot izničenje nečesa – biti, čeprav budistična filozofija poudarja, da zunaj našega toka zavesti ne obstaja ničesar. Zato Rada Iveković prevaja ta izraz z “nihilizacija”,⁸ ta pa se nanaša le na področje spoznanja in ne na področje biti, ki naj bi se izničila, saj ni nikaršne večne in nespremenljive biti.⁹

Nobena stvar, objekt, rastlina in drevo nima v sebi ali za sabo nobene skrite biti, esence. V ozadju ni nespremenljive substance, katere akcidence (naključne lastnosti: barva, dolžina, velikost, oblika) bi bile soudeležene v substanci, ampak so vsi pojavi nastali zaradi prisotnosti posameznih vzrokov. Ko govorimo o človeku, živalih in predmetih, imajo ti pojmi le relativno resničnost, saj v absolutnem smislu ni nobenih predmetov in stvari, ker “kvečjemu lahko govorimo o nenehnem, vendar hipnem nastajanju skupkov pojavov, ki jim takoj sledi tudi hipen razkroj teh skupkov in ponoven nastanek novih skupkov pojavov”.¹⁰ Pogasitev poželjenja in predvsem želje po sami eksistenci in po obstojnem jazu, ki je vzrok, kot bomo razložili kasneje, samega bivanja (nastajanja in smrti), privede do same *nirvane*, utrnitve (ugasnitve) oz. do osvoboditve. Vse to pa pomeni, da s pravilno metodo kontemplacije in uvidom – uzrtjem narave sveta, transcendiramo “iluzijo, zablodo, lažnivo upanje, da smo nekaj trajnega ali da smo sploh nekaj. Mi (ni)smo nič, to je meja, do katere gre Budov nauk o praznini, ta izjava pa se nanaša samo na področje spoznanja.”¹¹ Pojem praznine je bil prvotno kontemplativni pojem, ki se je nanašal prav na praznost pojavov in zavesti o teh pojavih, kasneje pa se je razširil tudi na področje kozmologije in ontologije.¹²

Čeprav budizem zanika sam obstoj substancialnega jaza in predstavlja krožno in vzročno shemo nastajanja vsega fenomenalnega, ne pristaja na nikakršen pojem prvega gibalca ali vzroka. Budizem ne sprejema predpostavke osebnega boga, ki bi bil nekakšno bitje zunaj vzročne verige pojavljanja fenomenalne realnosti oz. nad njo in je tako akozmičen in antiontološki.¹³ Prvi vzrok pogojenega pojavljanja fenomenov oz. vzrok bivanja je v samem neznanju o neobstojnosti

⁸ Andrej Ule prevaja to z “ničenje” (v nasprotju z nihilizmom), izraz nuliteta uporabi in predlaga Čedomil Veljačić.

⁹ Iveković, 1985, 72.

¹⁰ Ule, 1998, 29.

¹¹ Iveković, 1985, 75.

¹² Iveković, 1985, 76.

¹³ Iveković, 1985, 58.

trajnega jaza in praznosti ter nesubstancialnosti objektivnega sveta, torej predmetov. Prvi vzrok je tukaj predstavljen strukturalno, ker je nemogoče zajeti, razložiti prvotni vzrok in same vzroke stvari, ki presegajo našo spoznavno zmožnost (npr.: duša je večna – duša ni večna, duša obstaja – duša ne obstaja).¹⁴

Trije momenti, ki so med sabo povezani in so ključnega pomena za budistično analizo psihofizične relanosti, pomenijo uvid v samo minljivost (*anicca*), neprijetnost (*dukkha*) ter brezosebnost (*anatta*) vseh pojavov (tako fizičnih kot tudi mentalnih).¹⁵ Posamezne interpretacije (da se sama teorija nanaša na moralni ali kozmični red, vzrok eksistence je želja; drugje je spet karma) teorije pogojenega pojavljanja fenomenov se dostikrat razlikujejo, tudi ko gre za postavitev prvega vzroka samega bivanja, pa vendar je v osnovi prisotna ideja izraziti, neprekinjen in nenehen tok dogodkov, nenehno spreminjanje vse realnosti. Ta teorija razlaga predvsem "strukturno vzročnosti".¹⁶ Strukturni model je dostikrat upodobljen v obliki kroga, kar nakazuje ciklično dimenzijo eksistence in s tem tudi časa, vzrokov in učinkov – drugače od linearnega pojmovanja, kjer bi lahko na sami premici določili vzrok, ki bi predhodil svojemu učinku. Shema pogojenega pojavljanja fenomenov je takšna:

1. neznanje,
2. vsebine zavesti, tudi karmični vtisi, tisto, kar je pogojeno,
3. zavest,
4. ime in oblika, videz, pojav, mentalne podobe stvari,
5. šest čutov (šest čutil in njim pripadajoča področja),
6. dotik, stik (s predmeti čutov),
7. občutki,
8. želja,
9. hrepenenje po življenju – eksistenci,
10. bivanje (volja),
11. rojstvo,
12. starost in smrt.¹⁷

Rada Iveković opozarja, da je ta struktura sicer statična, pa vendar skuša razložiti samo spreminjanje in dinamičnost fenomenalnega sveta. Shema se

¹⁴ Iveković, 1985, 58.

¹⁵ Pečenko, 1990, 140.

¹⁶ Iveković, 1985, 59.

¹⁷ Sharma, 1987, 74.

lahko začne tudi pri hrepenenju po eksistenci, pri sami želji in se nadaljuje do smrti in ponovnega rojstva. Neznanje, ki je tukaj navedeno kot začetek, pomeni nerazumevanje vzročnega pojavljanja vsega fenomenalnega. Nèznanje pomeni nepravilen uvid v samo naravo jaza – v njegovo nesubstancialnost in netrajnost. Neznanje je povezano s samo željo oz. hrepenenjem po eksistenci, kar pomeni, da krog pogojenega pojavljanja fenomenov obstaja tako dolgo in ga ni moč preseči, dokler ni izničeno neznanje o pravi naravi fenomenalnega sveta. Zaradi tega človek misli, da ima dušo – to pa vodi v novo formacijo psihofizične strukture (torej novo rojstvo), katere podlaga je prav hrepenenje po eksistenci.

Mnogokrat je kritika budistične filozofije bila uperjena prav proti ideji, da ne obstaja nespremenljivi in večni atman, ker je ob sprejetju te hipoteze nemogoče razložiti, kdo ali kaj je tisti, ki zaznava, govori in misli ter bi moral biti odgovoren za svoja dejanja. Moralna odgovornost za storjena dejanja vsekakor obstaja, saj v okviru budistične psihologije vsako dejanje povzroči nastanek učinka, ki vodi k ustreznemu rezultatu, toda brez *atmana*, kar pomeni, da je atman ukinjen in nadgrajen s pojmom toka zavesti. V tem smislu velja: "Tisti, ki je storil neko dejanje ni niti isti niti drug, ker se ne prenaša nikakršna individualnost, tudi identiteta je relativna – nanaša se samo na nenehen, neprestan spremenljivi kontinuum, ki zamenjuje subjektivni individuum."¹⁸ Kdor seveda razume krog pogojenega pojavljanja fenomenov, ve, da ne obstaja nič nespremenljivega, ne na fizični ne na psihični ravni, s čimer pre-sega samo neznanje in izstopa iz samega kroga eksistence. Ta shema oriše vznikanje duha in telesa ter posameznih elementov, ki sestavljajo to psihofizično enoto na način vzajemne interakcije, povezanosti in odvisnosti. Shema postulira vez med samimi preteklimi psihofizičnimi dogodki in sedanostjo ter sedanost in prihodnostjo, in to brez vsakršnega primarnega vzroka, ker je shema neskončna, brezčasna in predpostavlja ne en vzrok, ampak mnoštvo različnih vzrokov in pogojev.¹⁹ Ker ni mogoče izslediti prvega vzroka, s katerim bi se začela vzročna veriga, kot nekakšnega transcendentalno-imanentnega vzroka vsega bivajočega, ki bi bil izven neskončne verige vzrokov, je upravičeno, meni Rada Iveković, da je prvi vzrok tukaj mišljen le v strukturalnem smislu. Veljačić opozarja, da je "veriga eksistence kot začarani krog brez enopomensko določenega prvega in zadnjega člena, čeravno se ukinjanje pojma "prvega vzroka" najpogosteje omeji na metafizično nevednost".²⁰

¹⁸ Iveković, 1985, 66.

¹⁹ Jayasuriya, 1963, 122.

²⁰ Veljačić, 1992, 238.

Zgoraj smo omenili formulacijo teorije pogojenega nastanka vsega fenomenalnega, ki se nadaljuje v ideji "trenutnosti" ali minljivosti fenomenov. Veljačić pravi, da "budistična psihologija brez duše nujno pride do pojma človeškega bitja kot 'situacije', ki je poleg tega trenutna (*khanika*), na osnovi načela minljivosti (*anicca*) vseh pojavov obstanka; realnost pa se tako sestoji iz niza trenutnih dogodkov (primerjaj Russillove "*events*"), ki jih šele zavest povezuje v celovitejše in subjektivno trajne strukture. Evropski avtorji so to budistično teorijo realnosti primerjali s Humovo *bundle theory* (teorijo svežnja).²¹ Upanišadska teorija atmana, ki je nespremenljivi princip, je v budistični psihologiji presežena. Ta predpostavka bitja, ki bi bilo ontološko gledano nekaj ločenega in bi obstajalo neodvisno od same realnosti, je zamenjana s predpostavko nenehnega razvoja vse psihofizične realnosti. Poudarek je na procesu in ne mirovanju. Zgodi se to, da je "*statično pojmovanje substance zamenjano z dinamičnim pojmom procesa*".²² Vzročna shema, ki skuša razložiti vznikanje in zamiranje vsakršnega mentalnega ali fizičnega dogodka brez vsakršnega jaza, subjekta, duše ali substance, temelji na ideji, da kjer je "dogodek (vzrok), mu sledi ustrezajoč dogodek (učinek) /.../, eksistenca vsega je pogojena in je odvisna od vzroka".²³

Buda se je, na kar je treba opozoriti, izogibal vsakršnim ekstremom. Na eni strani se je s teorijo pogojenega pojavljanja fenomenov izognil eternalistični poziciji, da obstaja jaz, ki je neodvisen od zunanjih vzrokov, in drugemu ekstremu – nihilizmu, da se bo nekaj, kar eksistira, tudi izničilo.²⁴ Poleg teorije nejaza, pa je pomemben tudi uvid v samo nesubstancialnost objektivnega, predmetnega sveta, ki je prav tako podvržen nenehnemu spreminjanju in toku. Tudi predmeti so v sebi neobstojni in prazni. Teorija "nestalnosti", kratkotrajnosti vsega fenomenalnega sveta je kasneje preformulirana v teorijo "momentalnosti" oz. "trenutnosti". To pa pomeni, da ni samo vsa realnost (tako mentalna kot fizična) podvržena zakonu vzročnosti, ampak da vsi objekti (tudi mentalni dogodki) trajajo le kratek čas in potem zamrejo. Posamezen objekt je v nenehnem toku in spreminjanju, če pa bi bil stalen in nespremenljiv, bi moral proizvesti vedno iste učinke, moral bi biti isti, identičen, kar pa je nepredstavljivo, ker ni nič nespremenljivo.²⁵

²¹ Veljačić, 1992, 237.

²² Veljačić, 1992, 229.

²³ Chatterjee, 1984, 133.

²⁴ Chatterjee, 1984, 134.

²⁵ Chatterjee, 1984, 136.

Zanikanje načela nespremenljivosti v samem človeku povzroči novo vprašanje. Ali je človek skozi različne časovne izseke isti ali drugačen? Če med prej in potem ni nobene povezave oz. ne obstaja jaz, ki je nespremenljiv in se zaveda vseh sprememb, kako potem razložiti zavedanje o kontinuiteti osebe skozi čas? Da bi se ponovno izognili eternalistični in pa nihilistični poziciji, je budistična filozofija pristala na koncept kontinuiranega toka zavesti oz. toka posameznih mentalnih stanj, kar pomeni, da je oseba ista in hkrati različna. Življenje je razumljeno kot neprekinjen tok posameznih mentalnih stanj brez samozavednega jaza. Vzročni mehanizem omogoča vnikanje novih učinkov – novih mentalnih stanj, brez substance ali duše. Analogija, ki je v budističnih tekstih pogostokrat uporabljena, da bi ponazorila kontinuiteto brez specifične identitete med posameznimi mentalnimi dogodki, je prav analogija svetilke, ki gori skozi noč. Ogenj vsakega posameznega trenutka (dogodka) je odvisen od prejšnjega pogoja svojega obstoja in se razlikuje od svojega vzroka (dogodka), čeprav obstaja neprekinjena sukcesija različnih plamenov. Z enim plamenom lahko povzročimo nastanek drugega, ki pa se seveda razlikujeta, čeprav sta vzročno povezana in dajeta občutek istosti in nespremenljivosti.²⁶ Za budistično filozofijo je tako sprejemljiv le tok zavesti, ki pomeni kontinuiteto mentalnih procesov oz. dogodkov. Toka zavesti pa ne smemo, kar so nekateri interpreti vseeno storili, enačiti s samim pojmom nespremenljivega *atmana*. Kot smo že omenili, oseba ni niti ista niti različna. Vsakršna substancializacija jaza je za zgodnjebudistično filozofijo nesprejemljiva, tudi sam pojem identitete je varljiv in relativen, kar obstaja, je prav "relativna identiteta kontinuuma, toka (*santanam*) in samo to je za budiste sprejemljivo. Ta tok je nosilec moralne odgovornosti in pokriva pod istim imenom in pod isto relativno identiteto tako tistega, ki je storil dejanja, kot tistega, ki trpi posledice svojih dejanj. določene rezultate. Ta kontinuum deluje kot cikel *kamma* in *vipako* (delovanje in posledica), kot dialektika *paticca-samuppade*."²⁷

ZGRADBA POJAVNEGA SVETA

Upanišadski pojem *atmana* temelji predvsem na dveh predpostavkah, ki ju moramo sprejeti, če naj razložimo možnost sveta izkušnje in samo možnost spoznanja: 1. predpostavka, da je to bitje (*atman*) izvorno "čisto" in da pogojenost (stik s fenomenalnim svetom) predstavlja prekrivanje posameznih plasti, ki so ustvarjene skozi

²⁶ Chatterjee, 1984, 137.

²⁷ Iveković, 1985, 73.

percepcijo pluralnosti; 2. predpostavka, da je čisti duh ali zavest o jazu nespremenljiva in da je večni "opazovalec" vsega, kar se dogaja v nestalni čutni izkušnji.²⁸

Radhakrishnan se kritično dotakne prav pojma identitete in nespremenljivosti jaza, kar kasneje tudi David Hume v svojem delu *Razprava o človeškem razumu* postavi pod vprašaj. V svetu so dogodki in stvari spremenljivi. Noben predmet v različnih časovnih izsekih ni absolutno isti, pa vendar v svet pojavov projiciramo istovetnost, identiteto in nespremenljivost. Po njegovem mnenju obstaja samo osem relativnih pojmov, in sicer: *začetek, prenehanje, kontinuiteta, diskontinuiteta, enost in mnoštvo, prihod in odhod* za absolutne, čeprav so vsi ti pojmi vzročno odvisni drug od drugega. En pojem je mogoč samo v odnosu do drugega, vsi ti odnosi so naključni in ne nujni. Življenje ni stanje, ampak kontinuirano gibanje ali spreminjanje.²⁹ Istovetnost in identičnost nekega objekta je abstrakcija, saj istovetnost objekta ne sestoji le v neprekinjeni sukcesiji različnih delov, ki dajejo vtis identičnosti – med prej in potem, med objektom sedaj in objektom potem, kar pomeni, da: "istovetnost od trenutka do trenutka sestoji iz kontinuiranih trenutkov, ki jih lahko imenujemo s kontinuiteto ene istovetnosti, ki je v stalnem spreminjanju. Svet je niz dogodkov, ki se stalno spreminjajo /.../ istovetnost imena in oblike še ni dokaz za istovetnost notranje stvarnosti."³⁰ Z imenom oz. poimenovanjem objektivne stvarnosti ustvarjamo videz identitete, čeprav se je objekt že večkrat spremenil in ni isti. Tudi vezi med posameznimi predmeti so se spremenile, pa vendar naš razum v sam predmet projicira nespremenljivost in identičnost.

Budistična analiza pojavnega sveta ne pristaja na dihotomijo med duhom in telesom oz. fenomenalno realnostjo. Ne razbija realnosti na dva antagonistična in nedotakljiva svetova, ampak sprejema idejo psihofizične strukture osebnosti (*nama-rupa*), kajti duh nima nikakršne neodvisne realnosti od samega telesa. Povezanost med duhom in telesom obstaja, kar lahko opazimo tudi v dodelitvi funkcij in področij med obema elementoma realnosti: "Materija je stik z uporom in tisto, kar imenujemo duh, je 'stik s koncepti', v tem smislu je budizem reduciiral odnos med duhom in telesom na stik oz. zvezo."³¹ Oseba je v osnovi razumljena kot skupek petih agregatov eksistence ali konstitutivnih elementov, na podla-

²⁸ Kalupahana, 1987, 29.

²⁹ Radhakrishnan, 1964, 268.

³⁰ Radhakrishnan, 1964, 268.

³¹ Kalupahana, 1987, 15.

gi katerih zgradi podobo o sebi. Tako imamo ledeče agregate eksistence: materialna oblika, štirje elementi (voda, zrak, ogenj, zemlja), čuti, telo; občutek, percepcija, zaznava – konceptualno znanje; sintetična mentalna stanja, zavest.³² Človeško življenje je zgolj skupek zgoraj naštetih elementov eksistence in nič več. Za temi elementi in v teh elementih ni nobene neodvisne “stvari na sebi”, ki bi imela te elemente ter jih na različne načine usmerjala. Ni moč pritrditi ideji, da obstaja kakšna podlaga, substanca, ki bi te elemente povezovala skupaj v neko celovito in nespremenljivo strukturo.

Kot poudarja Andrej Ule, je pomembno prav to, da “budizem ne dopušča niti obstoja transcendentno-imanentnega sebstva izven svat pojavov ali za njim, niti obstoj kake duše, različne od psihofizične celote posamezne osebe, ki bi se selila od enega utelešenja k drugemu, dokler se ne bi razrešila v sebstvu.”³³ Materialna oblika, ki se lahko nanaša na samo telo ali pa na materialne objekte (objekti so sestavljeni iz različnih modifikacij in transformacij primarnih elementov: voda, zrak, ogenj, zemlja, vidni objekti, zvoki, čutni dražljaji), se nanaša na vso izkušnjo toplote, dolžine in predstavlja neko funkcijo. Predstavlja način, kako je telo od zunanjih vzrokov aficirano; kot drugo, pa je prav ta materialna oblika prepogostokrat zamenjana s samim jazom. Vsak čutni dražljaj, ki vpliva na naše telo ali na naše predstavno stanje, povzroči vznikanje ideje telesa, ki naj pripada njemu, torej jazu. Občutki ali zaznavanje kot proces, ki je konstitutivni del empirične, pojavne osebnosti, so lahko dobri, slabi in nevtralni. Prav ti občutki so na ravni fenomenalne izkušnje nujni, razen v sami utrnitvi oz. v nirvani, ki je “nekognitivno stanje”, ko prenehajo. Občutki nastanejo ob stiku ustrezajočega organa z materijo oz. obliko. Ti občutki so prepogostokrat pogojeni z navado in so mentalne reakcije, ki nastanejo ob stiku: npr. očesa z materijo. Z odstranitvijo stika organa z materijo izgine tudi sam občutek.³⁴

Funkcija zaznavanja je kontinuiran proces, kjer oseba zaznava situacije, dogodke. Nevarnost, ki na tej stopnji nastane, je lahko identifikacija jaza s kontinuiranim procesom zaznavanja in z iluzorno predstavo, da so predmeti, ki vstopajo v spoznavno situacijo, identični in nespremenljivi – kar pomeni, da iz toka predmetnega sveta izoliramo parcialne objekte in jim vsilimo nespremenljivost. Reakcije na mentalne zaznave oz. sintetična mentalna stanja predstavljajo vse

³² Kalupahana, 1987, 18–20.

³³ Ule, 1998, 17.

³⁴ Yasui, 1994, 164.

področje občutkov, zaznav, čutnih vtisov in konceptov, ki so v toku sintetične aktivnosti obdelane v neko obliko.³⁵ Ta funkcija iz neskončnega števila informacij, občutkov in mentalnih stanj s pomočjo selekcije ustvari naše razumevanje sveta. S pomočjo funkcije sinteze se ustvari skupek telesa, skupek občutkov in skupek zaznav, ki se nanašajo na svet.

Zavest je prav tako odvisna in povezana z drugimi elementi eksistence. Zavest, ki bi bila ločena od drugih agregatov, zlasti od telesa, ne bi sploh nastala (zavest je, če uporabimo fenomenološko idejo, vedno intencionalna, nanaša se na svoj predmet) oz. ne bi funkcionirala. Zavest ni večna substanca ali niz aktov zavesti, ki bi bili poenoteni s strani neodvisnega agensa – duše ali jaza. Zavest ni substanca ali nespremenljivi jaz, ker je odvisna od samega stika z obliko – telesom; brez predmeta zavesti kot take sploh ne bi bilo.³⁶ Yasui je mnenja, da je zavest fenomen duha, ki nastane takrat, ko objekt vpliva na telesni organ; to velja tako za občutke in zaznavo. Če ni stika s predmetom oz. čutnega stimulusa, potem zavest o nekem objektu sploh ne vznikne.

Kalupahana ob koncu analize agregatov eksistence ugotavlja, da je telo pomembno za nastanek same funkcije identifikacije. Občutki in zaznave predstavljajo samo izkušnjo, tako emotivno kot kognitivno, mentalna stanja in sintetična aktivnost pa zajema funkcijo individuacije. Sama zavest se nanaša na funkcijo kontinuitete v izkušnji.³⁷ Kontinuiteta izkušnje v okviru te zgradbe pojavnega sveta (in z zanikanjem atmana ter s teorijo pogojenega pojavljanja fenomenov) privede do samega pojma toka zavesti. Vse, kar obstaja, so le agregati eksistence, tudi osebe in objekti so sekundarno izpeljani iz posameznih oblik – form. Ker pa je celotna realnost razumljena kot fenomen, fenomeni niso osebe niti predmeti in obratno. Osebe in predmeti so tako ideje, ki v sebi ne nosijo nobene substance. Vsakršna substancializacija oseb in predmetov vodi v napačne identifikacijske procese, ki se kažejo v reduciranju jaza na enega izmed elementov eksistence, kar pomeni, da postavimo enačaj med jazom in zavestjo, umom, telesom in občutki. Substanca ali nespremenljivi jaz je jezikovna oznaka, ideja, intelektualna abstrakcija. Ti elementi, vzeti vsak posebej ali pa kot celota, ne tvorijo neodvisnega in nespremenljivega jaza ali osebnosti.³⁸ Analiza jaza se tako zaključí z sle-

³⁵ Kalupahana, 1987, 19.

³⁶ Kalupahana, 1987, 20–21.

³⁷ Kalupahana, 1987, 21.

³⁸ Yasui, 1994, 175.

dečim citatom: "To ni moje (pet elementov – zavest, um, telo, občutki) to ni tisto, kar sem jaz, to ni moj jaz."³⁹ Če apliciramo teh pet elementov eksistence na empiričen jaz, dobimo dvajset identifikacijskih procesov. Ti nastanejo ob redukciji jaza na neko metafizično entiteto, ki je v ozadju fenomenov, torej "stvar na sebi", ali pa na enega izmed elementov, kjer je med elementom in jazom enačaj:

1–5: prepričanje, da je jaz identičen s telesom, občutki, zaznavnim procesom, zavestjo;

6–10: prepričanje, da je jaz vsebovan v teh elementih (telo, občutki itd.);

11–15: prepričanje, da smo neodvisni od teh elementov (telo, občutki itd.);

16–20: prepričanje, da (smo) lastniki teh elementov (telo, občutki itd.).⁴⁰

DELO *VPRAŠANJA KRALJA MILINDE*

Delo *Vprašanja kralja Milinde*, ki v mnogočem spominja na Sokratovo metodo dialoga, uporabi, da bi ponazorilo idejo nesubstancialnosti jaza, zelo znano prispodobno o kočiji. To delo, ki je nastalo v 1. stol. n. št., priča o stikih, tako kulturnih kot gospodarskih, med Grčijo in današnjim področjem Indije. Prispodoba o kočiji na podlagi analize vsega fenomenalnega sveta oz. empiričnega jaza, ki je sestavljen iz posameznih agregatov eksistence, povzame idejo, da kakor je kočija le agregat in skupek koles, ojnec, ogrodja itd., tako je tudi t. i. jaz le jezikovna oznaka za materialno obliko, občutke, zavest itd. Vsi ti agregati konstituirajo empirično pojavno osebnost. Človek ni razumljen le kot duh ali le kot telo, ampak je psihofizična matrika, struktura. Nagasena kategorično zanika, da bi ti elementi eksistence vsak posebej ali vsi skupaj tvorili jaz, prav tako pa človek ni neodvisen od teh elementov eksistence, ker je psihofizična enota. Pogovor je zelo zanimiv, zato bomo citirali daljši del, ker zajame bistvene probleme o vprašanju jaza:

"/.../ Prečastiti kako vam je ime? /.../ [P]oznan sem po imenu Nagasena, veličanstvo, in tudi menihi, ki živijo z mano, me poznajo po imenu Nagasena. Toda čeprav dajejo starši svojim otrokom različna imena, kot so Nagasena, Surasena ali Sihasena, so vse to samo prazne oznake, pojmi, nazivi in besede. Nagasena je samo ime in tu ni nobene osebe (*puggala*) (ki bi jo to ime označevalo), tu ni nikogar."⁴¹

³⁹ Yasui, 1994, 159.

⁴⁰ Yasui, 1994, 178.

⁴¹ Pečenko, 1990, 33.

Milinda nadalje postavi vprašanje kralju, ali je morda Nagasena oblika, morda občutek, zaznava ali mentalno stanje ali pa zavest oz. zavedanje, ki spremlja proces zaznave. Bistvo dialoga je prav v tem, da je težko določiti ali zajeti, kaj je jaz. Če ga skušamo opisati ali opredmetiti, nehote pride do redukcije jaza na agregat eksistence, ki pa ni jaz sam. Kralj se znajde v zagati, ko mu Milinda zastavi vprašanje, ali lahko na konkretnem primeru kočije pove, kaj kočija sploh je. Kralj pri-trdi temu, da kočija ni ojnica, gred, kolesa, ogrodje, vajeti, prav tako pa je kočija kot taka tudi nekaj drugega kot ojnice, osi, koles, vprege, vajeti. Paradoks je prav v tem, da je kočija le ime za nekaj, kar naj bi eksistiralo, vendar v absolutnem merilu ne eksistira, saj so vse stvari oz. predmeti le fenomeni in nič več. Za fenome-ni ni nobene Kantove noumenalne realnosti: "Kajti zaradi ojníc, osi, koles, ogrodja, droga, zastave, vprege, vajeti in biča obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz 'kočija', ki je v splošni rabi in je samo beseda, ime." Zaključek pogovora med Nagaseno in kraljem Milindo se izteče v ugotovitev da "zaradi telesne oblike, občutkov, predstav, mentalnih stanj, ki so odzivi na zaznave, in različnih zaznav obstaja oznaka, pojem, naziv, izraz Nagasena, ki je v splošni rabi in je v bistvu samo ime. Vendar pa v najglobljem smislu tu sploh ni nobene osebe."⁴² Zaključimo lahko s citatom iz *Dhammapade*, ki skuša opisati to kratkotrajno točko eksistence oz. empirični jaz, ki je spremenljiv in nê-trajen:

“Če pravilno sestavimo dele,
se pojavi beseda kočija,
če je prisotnih vseh pet skupin (*khanda*),
je dogovor, da (temu) rečemo človek.”⁴³

V tem kratkem izseku je moč opaziti, da po poti *via negativa* oz. z odstranjeva-njem vseh elementov eksistence in zanikanjem imena, ki naj bi označevalo isto in nespremenljivo osebnost, pridemo do mrtve točke, kjer se skoraj približamo nič. Seveda je treba pripomniti, da so tovrstni dialogi namenjeni prav uzrtju, da je vsa realnost fenomen in da je tu praznina mišljena v povezavi s substancial-nostjo predmetov in ne ontološko, kar poudarja tudi Rada Iveković. Kljub temu da je zanikan obstoj nespremenljivega jaza, ki ga Nagasena zavrne kot abstrakci-jo, pa ta dialog izpelje človekovo zavest o sebi na neko "prazno" strukturo, ki je razumljena kot neprekinjena kontinuiteta. In samo ime Nagasena ne označuje

⁴² Pečenko, 1990, 35.

⁴³ Pečenko, 1990, 36.

nič trajnega, stvari so imena, morda tudi pojmi.⁴⁴ Vsak individuum je duh – telo (*nama-rupa*). Radhakrishnan na tem mestu sledi tudi argumentaciji Davida Huma, ko poudari, da v sebi, če se poglobimo v svoja notranja duhovna stanja, ne moremo najti nobenega adekvatnega pojma o sebi, ker nimamo nobenega vtisa, ki bi v nas lahko povzročil nastanek resnične ideje o jazu. Vtisi, misli, občutki, so netrajni in kot taki ne morejo biti vzrok nastanka resnične ideje o jazu. Samozavedanje oz. zavest o sebi nima nikakršnega posebnega statusa glede na druge elemente eksistence.

Zgornje vprašanje (če ni nespremenljivega jaza) je vsekakor tehtno, ker postavlja pod vprašaj samo moralno odgovornost za storjena dejanja. Ker pa obstoj večnega jaza ni sprejemljiv, je predpostavljen vsaj neprekinjen tok zavesti, ki je podlaga za nastanek nove psihofizične strukture. Dobra dejanja vodijo k dobrim rezultatom in slaba k slabim, toda brez samozavednega jaza, duše ali substance.⁴⁵ To vprašanje so zastavili predvsem personalisti, ki so bili proti ideji, da je oseba le konvencionalna oznaka ali ime za nekatere elemente eksistence. Da bi sploh lahko govorili o odgovornosti za svoja lastna dejanja, je treba postulirati obstoj osebe. Zgodnji budizem se je zavedal tega argumenta, vendar ni sprejel ideje o substanci ali jazu, ampak je razumel osebo kot skupek mentalnih stanj, ki so med sabo vzročno povezani. Vsakršen trenutek eksistence je pogojen s prejšnjim, sam trenutek zamre in povzroči nastanek novega pogoja – učinka. V toku časa osebe ni “niti ista niti popolnoma različna”. Povezava med posameznimi rojstvi je, kot smo že omenili (na primeru svetilke, kjer z eno svečo prižgemo drugo), prenos mentalnih procesov in to brez substancialne entitete, ki bi bila nosilka teh procesov. Dejanja, ki so bila povzročena v preteklosti, po vzročni shemi nujno vodijo k ustreznim rezultatom, ker so bila dejanja povzročena od preteklega toka kontinuitete trenutne osebe in ne od drugega toka.⁴⁶ Pomembno je, da se je budizem zavedal teh problemov, zato je v delu *Vprašanja kralja Milinde* moč opaziti nekakšno “srednjo” pozicijo, ki se je skušala izogniti eternalizmu in nihilizmu: “Neki pojav se začne in neki drugi izgine v istem trenutku. Vse se odvija istočasno – niti prej

⁴⁴ Radhakrishnan, 1964, 283.

⁴⁵ Budizem uči, da se življenje (pojavi svet, neprestane spremembe) tudi po smrti nadaljuje: zavedanje in mentalna stanja umirajočega človeka se namreč v trenutku smrti tako povežejo z drugimi fizičnimi in mentalnimi procesi in pojavi se novo zavedanje in mentalna stanja, ki pogojujejo novo eksistenco.” (Glej Pečenko, 1990, 120.)

⁴⁶ Harvey, 1995, 66.

niti potem. In prav zato ni (noben pojav) niti isti niti nekaj (popolnoma drugega), kajti vsako naslednje stanje zavesti (*vinnana*) vsebuje tudi vsa prejšnja stanja).⁴⁷

ZAKLJUČEK: PROBLEMATIČNOST POJMA NEJAZA

Zaključimo lahko z mislijo, da nikakor ne moremo govoriti o identiteti nekaterih procesov oz. mentalnih dogodkov, ker ni nobenega nosilca, podlage, ki bi bila v ozadju psihofizičnih stanj in dogodkov. Obstaja le prehajanje, vznikanje in zmiranje različnih stanj, ki po shemi vzrok – učinek omogočijo nastanek nove psihofizične strukture. Ne obstaja nepretrgana nit, ampak le nepretrganost in individualnost posameznih tokov zavesti, ki jih zagotavlja medsebojno prekrivanje posameznih delnih duševnih nitk. Andrej Ule primerja tok zavesti z Wittgensteinovo prispodobo z vrvjo, kjer so posamezne niti prepletene med sabo in se dotikajo, podpirajo, toda v sami sredici, v sami vrvi, ni osrednje niti, ki bi bila podlaga in na katero naj bi se nanašale vse ostale prepletene niti. Tudi trdnost niti ni odvisna od osrednje podlage, ampak le od medsebojnega odnosa med nitmi.⁴⁸ Zgoraj navedena analogija lepo ilustrira možnost obstoja kontinuitete mentalnih procesov brez podlage ali večnega jaza. Problem, ki nastane takrat, ko se odrečemo pojmu jaza, je zaposloval tudi upanišadske mislece, ki so zavrnilo pojem nejaza kot nesprejemljivo predpostavko. Nekateri misleci so v filozofskih delih upanišad poskušali najti dokaze v prid dejstvu, da določen jaz vendarle obstaja, vendar ga z jezikovnimi oznakami ne izčrpamo oz. je neopisljiv (nikoli ne more postati predmet – niti v sami refleksiji), in da eksistira nad kategorijami eksistence in nêeksistence.

⁴⁷ Podobno idejo lahko zasledimo tudi v Jungovem delu o Sinhroniciteti, kjer je skušal dokazovati, da je nastanek nekega dogodka možno razložiti tudi akavzalno, kar pomeni, da dva dogodka, ki sta med sabo prostorsko in časovni ločena sovpadata, se lahko zgodita istočasno. Pomembno je, da ideja pogojenega pojavljanja fenomenov, ki je le shema za razumevanje vznikanja in zmiranja fenomenov ne smemo razumeti le kot zgolj vzročno sledenje in nastajanje fenomenov, ampak, če sledimo zgornjemu citatu – nastanek in izginotje nekega dogodek (mentalnega ali fizičnega) se ne odvija linearno, ampak gre za istočasnost vznikanja in zmiranja nekega dogodka. Lahko bi celo trdili, da je pojmovanje vzročnosti napačno, saj izginuli dogodek in novo nastali dogodek nista strogo gledano vzročno povezana, ampak sta se oba dogodka odvila istočasno. Klasična shema vzrok – učinek, je neustrezna za razumevanje fenomenalnega sveta, v katerega jaz projicira kategorije vzroka in učinka na podlagi linearnega razumevanja časa in izključevanja cikličnega pojmovanja časa, kjer ni moč določiti vzroka ali začetka nekega dogodka.

⁴⁸ Ule, 1998, 18–19.

V tem delu bom poskušal predstaviti nekaj klasičnih ugovorov, ki se nanašajo na pojem nejaza: 1. če predpostavimo, da jaza ali duha sploh ni in da je jaz le skupek mentalnih dogodkov, ki so seveda različni in so med sabo vzročno povezani, ter je jaz prav ta "paradokсна entiteta", ki je hkrati različna in enaka od prejšnjega mentalnega dogodka, potem je jaz sam reducirán na trenutek in je spoznanje nemogoče (sveta, predmetov); pri zaznavanju kot dinamičnem in aktivnem procesu je treba privzeti hipotezo, da jaz ni ta sam proces zaznavanja, ampak je neodvisen in različen od procesa zaznavanja in ga tudi omogoča (jaz sam je nujni in apriorni pogoj vsakršnega zaznavanja in spoznanja); brez samozavedajočega jaza, ki ve, da se zaveda predmetnega sveta, tudi ni nikakršnega znanja o predmetih in svetu; 2. če se vse spreminja, če je celotna realnost v nenehnem toku, potem je prav spoznanje nemogoče, ker da bi spoznanje česa (predmetov, sveta) sploh bilo mogoče, mora obstajati instanca, ki je nespremenljiva, da bi lahko uvidela spremembo mentalnih ali fizičnih dogodkov; mora obstajati, če sledimo Kantovi prvi analogiji, nespremenljiva struktura, ki se sicer lahko vzpostavlja šele s svojo lastno sintezo, pa vendar mora biti prisotna kot apriorni pogoj, ki poveže različne vsebine zavesti v eni zavesti; brez jaza oz. *transcendentalne apercpcije* bi svet bil skupek nepovezanih misli in občutkov; 3. četudi je sam pojem identitete med dvema jazoma neresničen, ker so med sabo podobno povezane različne predstave, ki govorijo o istosti predmeta, in četudi dvomimo o resničnosti objektivnega sveta in o samem jazu, identiteti, nespremenljivosti, je še vedno jaz tisti, ki dvomi; brez jaza tako ni sinteze raznolikih vtisov v en predmet, ne spoznanja in spomina; 4. glede moralne odgovornosti za storjena dejanja naj samo omenim, da moralna odgovornost predpostavlja nosilca dejanj, ki se zaveda svojih dejanj in je zanje odgovoren – kako torej razložiti zelo znano misel, ki pravi, da *obstaja dejavnost, toda ne obstaja akter, in da obstaja trpljenje in ne tisti, ki trpi*? Nemogoče si je zamisliti trpljenje brez nekoga, ki izkuša pozitivna, negativna in nevtralna stanja; 5. kako lahko razložimo samo, četudi navidezno kontinuiteto, če ni jaza; kaj je tisto, kar izkuša kontinuiteto in ustvarja različne konceptualne modele, ki naj bi razložili njegovo lastno eksistenco? Morda lahko pristanemo na idejo, da je vse, kar nam je dano, fenomen in da stvari za sebe in na sebi ne moremo spoznati; dano nam je le dejstvo "dajstva" – da nekaj je, samo "kajstvo" – kaj to nekaj je, pa je nespoznavno.

Rad bi poudaril, da je mogoče navesti tako argumente za obstoj jaza kot tudi argumente proti obstoju nespremenljivega jaza. Bistveno se mi zdi, da vsi ti argu-

menti zapadejo v *ontološke antinomije* in *epistemološke antinomije*, če si sposodim Kantova izraza. Vsakršna negacija ali afirmacija jaza povzroči nastanek novih tez in antitez, zato lahko v tem kontekstu razumemo zgodnjebudistično filozofijo ne kot negacijo pozicije *atmana*, ampak kot radikalen odmik od vsakršne izgradnje sistema jaza ali nejaza. Ti konceptualni modeli jaz popolnoma eliminirajo ali pa ga zreducirajo na samo zavest, čustvo, misel. Odvisno od materialistične ali idealistične filozofske smeri se skuša jaz razložiti iz same zavesti, transcendentalne apercipije, telesa, *cogita*, pri čemer je problematično prav to, da vsakršna pojmovno-jezikovna konstrukcija fiksira sam jaz, ga skuša narediti za predmet, kar pa je nedopustno. Jaz ne more biti dan na način predmeta, nedopustna je prav "objektivacija subjekta" – vprašanje je, kako misliti jaz na način odsotnosti jaza. Ni naključje, da je mogoče opaziti iskanje obzorja, iz katerega bi lahko razumeli naravo sveta prav iz same praznine, nič, ⁴⁹ ker jaz sam ni nič, kar bi bilo vnaprej dano. Jaz ni, če sledimo eksistencialni misli, esenca, ki bi bila dana vnaprej, pred samo eksistenco. Jaz sam je nič, iz katerega lahko nastane nekaj, je trenutek, uresničitev ene izmed množice brezštevilnih možnosti. Prav iz same praznine kot pojma odprtosti je mogoče razumeti nesubstancialnost, netrajnost pojavnega sveta in tudi jaza.

Pojmi, kot so *subjekt – objekt, materija – duh*, so konstrukcije, kulturno-zgodovinski produkti historične zavesti, ki v svet enosti vnaša (projicira) delitve, ustvarja svet množstva, delitve na zunaj (na objektivno stvarnost) in na znotraj (subjektivni svet), svet misli, čustev, medtem ko je realnost enovita, celostna. To pomeni, da ni mogoče ločiti spoznavajočega jaza od samega sveta. Razmerje med njima je zabrisano, nejasno, oba sta nenehno povezana, tako kot je v samem jazu prisoten svet, je v samem objektu neločljivo prisoten subjekt. Jasna in empirično-fenomenološka analiza mentalnih in fizičnih fenomenov avtorje zgodnjebudistične misli privede do ugotovitve, da so vsi elementi eksistence (misli, čustva, zavest) spremenljivi in da na njihovi podlagi ne moremo zgraditi adekvatne ideje o jazu.

Končali bomo z mislijo oz. metaforo jaza, ki predpostavlja kontinuiteto izkušnje brez samega jaza. Poskušajmo si zamisliti jaz kot tornado, ki se premika kot enovitost, celota, vendar sam ni nič substancialnega, ampak le gibajoči se vzorec nepretrgane igre molekul, in karkoli mu stoji nasproti, posrka vase. Videz enotnosti celote izhaja iz samega vzorca gibanja – podobno je navidezna kontinuiteta

⁴⁹ Kot to počnejo filozofi kjotske šole – Nishida Kitaro, Shinishi Hisamatsu in drugi, glej Shinichi Hisamatsu, *Polnost nič satori*, Založba Obzorja Maribor, 1995.

ta jaza le neprestana aktivnost ali tok elementov eksistence (zaznave, telo, zavest, občutki), ki se držijo skupaj kot začasna celota, enota.⁵⁰

BIBLIOGRAFIJA

- CHATTERJEE, S. (1984): *An introduction to Indian philosophy*, University of Calcutta.
- DASGUPTA, S. (1957): *A History of Indian philosophy* (Volume I, Volume II–IV), Cambridge.
- GILES, J. (1993): "The No-self Theory: Hume, Buddhism and Personal Identity", *East and West*, 43/2.
- HARVEY, P. (1995): *The selfless mind, Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*, Curzon Press.
- HAYWARD, J. (1998): A rDzogs-chen buddhist interpretation of the sense of self, *Journal of Consciousness studies*, 5/5–6.
- HIRIYANNA, M. (1980): *Osnove Indijske filozofije*, Naprijed, Beograd.
- IVEKOVIĆ, R. (1981): *Počeci Indijske filozofije*, izbor, predgovor, napomene, Bigz, Beograd.
- IVEKOVIĆ, R. (1985): *Rana buddhistička misao*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- JAYASURIYA, W. F. (1963): *Psychology and Philosophy of Buddhism*, Colombo.
- JEŽIĆ, M. (1999): *Rigvedske Upanišadi*, Matica Hrvatska, Zagreb.
- KALUPAHANA, D. J. (1987): *The Principles of Buddhist Psychology*, State of New York Press, New York.
- KATZKO, M. (2003): "Unity versus Multiplicity: A Conceptual Analysis of the term Self and its use in Personality theories", *Journal of Personality*, 71/1.
- PEČENKO, P. (1990): *Vprašanja kralja Milinde*, Mladinska knjiga.
- RADHAKRISHNAN, S. (1964): *Indijska filozofija I*, Beograd, Nolit.
- SHARMA, C. (1987): *A Critical Survey of Indian philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- ULE, A. (1998): "Sebstvo in meditacija", *Poligrafi*, 5/17–18.
- VELJAČIĆ, Č. (1992): *Ločnice azijskih filozofij*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- WERNER, K. (1996): "Indian Conceptions of human personality", *Asian Philosophy*, 6/2.
- YASUI, R. (1994): *Theory of Soul in Theravada Buddhism*, Calcutta.

⁵⁰ Hayward, 1998, 623.