

*Andrej Ule*

## Pojem (ne)-sebstva v budizmu



*Trije vidiki Absoluta*  
Džodhpur, Radžastan, Indija, 1823  
(vir: Mehrangarh Museum Trust, Džodhpur; javna last)

Iz zgodovine religije in filozofije je znano dejstvo, da si hinduizem in budizem ostro nasprotujeta glede obstoja in narave sebstva, tako glede pojmovanja vsakdanjega ega oz. zavesti kot tudi glede transcendentalno-transcendentnega Sebstva (čista zavest samobitnosti). Za avtorje upanišad (skrt. *upaniṣad*) obstaja večno Sebstvo, atman (skrt. *ātman*, pal. *anattā*), ki je notranji absolut v zavestnih bitjih in je enak bistvu vsega živečega, brahmanu (skrt. *brahman*). To idejo v kratki formuli izraža znana trditev iz upanišad *Tat tvam asi* (,To si ti').<sup>1</sup> ,*Ti*' se nanaša na atmana v nas, ,*tat*' pa na brahmana. Stavek tako pravi: »Atman je brahman.« Poznejši misleci vedante (skrt. *vedānta*), zlasti Šankara (skrt. *Śaṅkara*), so to misel razumeli kot identiteto posamezne zavesti v človeku in kozmične zavesti. Ta identiteta obstaja na transcendentalni ravni, ne pa na fenomenalni (empirični) ravni. Vendar imata empirični ego (skrt. *ahaṃ*) ali empirična duša (skrt. *jīva*) svoj relativni obstoj. Ego obstaja v življenju posamezne osebe in umre s smrtjo te osebe. Empirična duša je nekoliko bolj resnična kot ego, ker se seli skozi številna življenja. Jaz in samozavedanje sta podobna »mentalnim projekcijam« atmana v posamezno bitje.<sup>2</sup> Po besedah upanišad je atman večno bitje. Živi v srcu človeka in je zaznavalec, počelo in poznavalec. Nekatere upanišade so v opisu atmana še bolj »realistične«: ima obliko, analogno moškemu, večinoma prebiva v srcu, včasih pa gre iz telesa (npr. v spanju ali transu). Ob smrti uide iz telesa in nadaljuje večno življenje. Vendar se vrne v novo telo, če se pokojni človek ni ovedel njegove resnične večne narave, to je identitete z brahmanom. Če človek preseže svojo prirojeno nevednost o lastnem jazu, potem njegov atman »ostane« v svoji naravi. Ostane namreč kot čisto bitje (skrt. *sat*), zavest (skrt. *cit*) in blaženost (skrt. *anānda*). Vendar je v nekaterih upanišadah jasno navedena transcendenca atmana. Znamenita izjava iz *Upaniṣade Čhandogja* (skrt. *Chāndogyopaniṣad*) *neti neti* (,niti to niti ono') kaže, da ideja o atmanu ni bila metafizično naivna. Mnogi stavki so le metafore za nekaj, česar ne moremo pravilno izraziti.<sup>3</sup>

Po nauku zgodnjega budizma ni nobenega atmana, nobenega sebstva, ki bi lahko obstajal ob posamezni zavesti. Budizem zavrača vse vrste večnih bitij ali ne-bitij in postavlja tezo o nesebstvu. Po tej tezi je sebstvo prazen pojem, ker je vsako živo bitje spremenljiv in prehodni kompleks komponent, ki nima lastne substance. Tako se pojavi vtis konflikta med hinduizmom na eni in budizmom na drugi strani.

1 Olivelle, *The Early Upaniṣads*, 166–169.

2 *Tat tvam asi* je le eden od temeljnih izrekov (skrt. *mahāvākya*) o nedualnosti brahmana in atmana v upanišadah. Poleg tega se denimo pojavijo še *ahaṃ brahmāsmi* (,Jaz sem brahman'; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 1.4.10), *ayam ātmā brahma* (,Ta atman je brahman'; *Māṇḍūkyaopaniṣad*, 1.2) in *prajñānam brahma* (,Zavest/dih je brahman'; *Aitareyopaniṣad*, 3.3) (*Mahāvākya*s, 2021).

3 Glej De Smet, »Towards an Indian View of the Person«. Jasno je, da bom zaradi neizmerne zapletenosti koncepta nesebstva v budizmu podal samo skico te teme.

Za budiste obstajajo samo procesi, ali bolje, subsistirajo. Vse je nestalno, vse povzroča in/ali doživlja trpljenje in nima sebstva. To so tri značilnosti obstoja. Kot rezultat razumevanja teh treh značilnosti se naučimo razvijati odrekanje ali meditativno odmaknjenost. Ko enkrat razumemo, da so za obstoj splošno značilni nestalnost, trpljenje in ne-jaz, odpravimo svojo navezanost na obstoj. Ko odstranimo svojo navezanost na obstoj, dosežemo prag nirvane oz. nibbane (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*). Ves kozmos je sestavljen iz vrste vzrokov in posledic, brez začetka. Vsako bitje je zamišljeno kot trenutna »vsota« različnih vzrokov, zato ima vse le pogojeni in relativni obstoj (skrt. *pratītyasamutpāda*, pal. *paṭiccasamuppāda*).

Buddha je nekoč dejal: »Pet sestavin, menihi, je nestalnih; kar je nestalno, to je nezadovoljivo; kar je nezadovoljivo, to je brez sebstva. Kar je brez sebstva, to ni moje, to nisem jaz, to ni moje sebstvo. S popolno modrostjo bi morali gledati na to, kakor dejansko je. Kdor gleda s popolno modrostjo – nepojmovno – stvari, kot dejansko so, je ločen od nesreč, ta je osvobojen.«<sup>4</sup> Malezijski budistični menih Sayadaw U Silānanda v svoji knjigi *No Inner Core: An Introduction to the Doctrine of Anatta* (,Ni notranjega jedra. Uvod v doktrino anatte‘) o trpljenju, tj. dukkhi (skrt. *duḥkha*, pal. *dukkha*), pravi takole:

Dukkha pomeni več kot le boleče. Dukkha izvira tudi iz naše želje po stalnosti. Dukkha pomeni težavo pri duševnem ali fizičnem prenašanju, zato imenujemo nestalnost vseh pojavov dukkha. [...] Podobno z dukkho ne mislimo običajne bolečine ali bolezni. S tem mislimo na stalni pritisk pri nastajanju in izginjanju, in to lahko uvidimo le v meditaciji vipassana (pal. *vipassanā*, dod. av.), celo če gre za pojave, ki jih imamo za prijetne.<sup>5</sup>

Buddha govori tudi o cikličnih povezavah med prvobitno nevednostjo (skrt. *avidyā*, pal. *avijjā*), voljo, zaznavanjem, videzom imen in oblik, dotikom in občutkom, željo in razumevanjem, postajanjem, rojstvom, bolečinami, starostjo in smrtjo. Noben dejavnik človeškega obstoja ni večen; ima svoj začetek in konec. Vsi nujno proizvajajo sansaro (skrt., pal. *saṃsāra*), empirični svet in različne vrste trpljenja.

V dobro znanem besedilu o kači (pal. *Alagaddūpamasutta*, ,Govor o primerjavi s kobro‘) je podan dolg Buddhov govor o različnih pogledih na sebstvo. Temeljna točka tega govora je morda v naslednjem odlomku:

4 *Samyutta-nikāya*, 22.45, v: *The Three Basic Facts of Existence*, na: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html>, prevod Nāṇaponika Thera.

5 U Silānanda, *No Inner Core. An Introduction to the Doctrine of Anatta*, 46–47.

Menihi, če bi bilo sebstvo, ali bi bilo kaj, kar bi mi pripadalo? – Da, prečastiti Gospod. – Ali če bi bilo kaj, kar bi mi pripadalo, to moje sebstvo? – Da, prečastiti Gospod. – Menihi, ker sebstvo in to, kar pripada sebstvu, ni razumljeno kot resnično in utrjeno, ali so potem ta stališča, namreč »To je sebstvo, to je svet«, »Po smrti bom stalen, nenehen, večen, ne bom predmet sprememb«, »Trajal bom tako dolgo kot večnost«, povsem nor nauk? – Le kaj drugega bi lahko bilo to, prečastiti Gospod? To bi bil povsem nor nauk.<sup>6</sup>

Mi, nerazsvetljeni ljudje, se navezujemo na te ali one »nore« nauke in smo »obsojeniki« na večinoma mučno preseljevanje v sansari. Ločiti moramo med preseljevanjem (duš) in ponovnim rojstvom. Ponovno rojstvo (reinkarnacija) pomeni le prehod duševnih dogodkov iz enega življenja v drugo, vendar ni nujno, da gre za stabilno substanco, ki bi omogočila ponovno rojstvo. Pri hinduizmu obstaja ponovno rojstvo s preseljevanjem, pri budizmu pa gre bolj kot za ponovno rojstvo s preseljevanjem za proces postajanja. Budizem ne zanika kontinuitete zavesti v našem življenju in relativne kontinuitete toka zavesti skozi številna zaporedna življenja, zanika pa domnevo o kaki trajni duševni substanci, ki bi se selila iz življenja v življenje.

Kako lahko razumemo to stališče, ne da bi sprejeli nekaj, kar ostane nespremenjeno v celotnem procesu ponovnega rojstva ali vsaj v enem življenju? Budistično predstavo o toku zavesti lahko primerjamo z Wittgensteinovo idejo o kontinuiteti dane jezikovne igre. Wittgenstein to kontinuiteto primerja z vrvico. Trdnost vrvice ni vedno odvisna od tega, ali obstaja en sam pramen, ki poteka od začetka do konca; včasih je odvisen tudi od medsebojnega razmerja med prekrivajočimi se vlakni, od katerih nobeno ne poteka po celotni dolžini vrvice.<sup>7</sup> Na zgodnjo budistično doktrino o ponovnem rojstvu je mogoče gledati tako: ni stalnega in nespremenljivega atmana, ki bi zaporedna življenja povezoval s svojimi neprekinjenimi psihičnimi vlakni, kljub temu pa obstaja kontinuiteta, ki jo zagotavljajo prekrivajoča se vlakna. Budisti pri ponazoritvi slednjega včasih uporabljajo metaforo plamena, saj se plamen nenehno in neprekinjeno spreminja.

Zgodnji budisti so uporabljali koncept toka zavesti, ki nima kognitivnega subjekta. Zavest, tj. vidžnjana (skrt. *vijñāna*, pal. *viññāṇa*), je bolj ali manj pasivna, netrajna, brezoblična in trenutna. Deluje kot pasivna sila življenjskega kontinuuma. Nima notranje kontinuitete, vendar karmični vpliv povzroči kontinuum vidžnjane. Zanimivo je, da je bilo v zgodnjem budizmu in tudi v budizmu *zen* le malo ali nič zanimanja za ponovno rojstvo, več zanimanja je bilo za odpravljanje navezanosti na obstoj, ki vodi v ponovno rojstvo.

6 *Alagaddūpamasutta*, v: *Majjhima-nikāya*, 232.

7 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 67.

Tok zavesti je torej enak toku postajanja. Pri tem je pomembno vprašanje: kaj prispeva k enotnosti zavesti neke osebe? Budisti sprejemajo idejo o petih osnovnih sestavinah osebe, tj. khandhah (pal. *khandha*): oblika (pal. *rūpa*), občutek (pal. *vedanā*), zaznavanje (pal. *saññā*), vtis (pal. *saṅkhāra*) in zavest (pal. *viññāṇa*). Kaj jih veže v posamično zavestno bitje? Je to eden od teh dejavnikov ali kaj zunaj njih? Zgodnji budisti zanikajo obe možnosti. Enotnost zavesti temelji le na medsebojnih povezavah njegovih delov ali »elementov«, khandh. Tako imamo idejo o enotnosti bitja in kontinuiteti procesa brez potrebnega zavezujočega elementa, sile, stanja itd. Vsaj zgodnja budistična kritika ideje o čistem sebstvu ne pomeni zanikanja ideje o sebstvu kot take, ampak le kritiko metafizične ideje o Sebstvu kot večnem notranjem bitju vsakega zavestnega posameznika. Budisti prav tako zavračajo idejo o Sebstvu kot skritem ali zasebnem »lastniku« (posedovalcu, poznavalcu) duševnega življenja in izkušenj, sprejemajo pa idejo o osebi ali empiričnem duševnem bitju, ki začasno in pogojeno živi v dani obliki. Natančneje rečeno, le izraz »oseba« združuje kompleks sestavnih delov človeka v celoto.

Pojav trpljenja kaže na nestalnost in brezsebnost vseh ravni bivanja. To je rezultat naše temeljne nevednosti. Le z izkoreninjenjem nevednosti prek meditacijske prakse in s pomočjo osemčlene poti je mogoče preseči temeljno nevednost in na videz neskončno verigo vzrokov in posledic. Natančneje rečeno – pravzaprav nihče ne bo prost in nihče ne bo vstopil v nibbano, ker konec koncev ni osebe ali sebstva po sebi, ki bi bilo vezano ali svobodno. Ta misel je bila dobro izražena v Buddhaghosevem delu *Visuddhimagga* (,Pot očiščenja‘): »Kajti trpljenje je, a ni trpečega, / dejanje je, a ni delujočega, / ugasnitev je, vendar ni ugasnjenega; / čeprav obstaja pot, ni popotnika.«<sup>8</sup>

Opozarjam pa, da te misli ne smemo razumeti tako, kot da na ravni vsakdanje realnosti ni delujočih, trpečih popotnikov, saj so to le sklopi pojavov, tj. khandh, ki jih skupaj veže navezanost na bivanje in strah pred ne-bivanjem. Res je, da se ti sklopi v toku duhovnega poglobljanja izkažejo za soodvisne glede na druge dejavnike nenehnega prerajanja v sansari in se končno razvežejo v nibbani, vendar pa so ti isti sklopi, ki ustrezajo delujočim osebam, zaradi navezanosti na določeno sansarično nit kljub vsemu odgovorni za svoja dejanja in podvrženi zakonu karme (skrt. *karma*, pal. *kamma*). Zato še vedno velja izrek, ki ga najdemo v besedilu *Dhammapada* (,Besede modrosti‘): »Ne počenaj zla, / delaj samo dobro, / očisti svoje misli – / tako učijo *budde*.«<sup>9</sup>

8 Buddhaghosa, *Visuddhimagga* (,Pot očiščenja‘), 529.

9 *Dhammapada*, 14.5. Prevod Primož Pečenko.

Nekateri zahodni in indijski interpreti Buddhovega nauka in budistične kritike esencialnega Sebstva ugotavljajo, da ta kritika meri na empirično, osebno sebstvo, ali bolje – na empirično doživljanje samega sebe, vendar ne na »višje« (transcendentno, transcendentalno) Sebstvo, kot je npr. atman (npr. George Grimm, Kamaleswar Bhattacharya, Joaquín Pérez-Remón, Heinrich Karl Anton von Glasenapp, Ananda Coomaraswamy, Sarvepalli Radhakrishnan, John Blofeld idr.). Po tem razumevanju Buddha ni želel zagovarjati nobene metafizične teze, a ne le o Sebstvu, temveč tudi o svetu ali celo o svojem lastnem obstoju po smrti. Buddha je verjel, da navezanost na takšne teze lahko podaljša mučno sansarično življenje, zato je zavračal vse mogoče »pozitivne« ali »negativne« teoretične poglede o teh predmetih, ali pa je, še raje, molčal o njih.<sup>10</sup>

Mislím, da obstajajo globlji razlogi za Buddhov molk glede prave resnice o Sebstvu. Strinjam se z namigom, ki ga je podal Alexander Wynne v sestavku o atmanu, namreč da vse manifestacije subjektivnih vidikov samozavedanja – jaza kot kva-zi-neodvisnega opazovalca pojavov – nastajajo v odvisnosti od miselne dejavnosti uma, in da se subjektivni vidik samozavedanja konceptualno konstruira v procesih odvisnega nastajanja zavesti in torej nima nobene neodvisne realnosti. Wynne dalje piše: »Končna resnica potemtakem ni v tem, da ‚sebstvo‘ ne ‚obstaja‘, temveč prej v tem, da različni pojmi individualnega obstoja in intrinzične identitete nastajajo v odvisnosti, in torej nobeno oblikovanje takšnih pojmov ne more biti dokončno resnično; takšni pojmi ne ustrezajo načinu, kako stvari stojé.«<sup>11</sup> Na osnovi tega sklepa, da so »vsi pojmi obstoja, neobstoja in časa odvisni od kognitivnega delovanja osebe, osvoboditev ‚od‘ pa implicira prenehanje zavedanja osebe o individualnem obstoju v prostoru-času.«<sup>12</sup>

Če je temu tako, napor za kakšno konceptualno rešitev problema sebstva (in podobno vseh drugih metafizičnih problemov) ne vodi nikamor, ampak le podaljšuje človekovo žejo po bivanju in njegov strah pred izničenjem. Prava rešitev je v izničitvi neznanja in usvojitvi nauka o neodvisnem nastajanju, v prenehanju naše psiho-kognitivne »mašinerije«, ki podpira iluzorni občutek individualnega obstoja. Pri tem se strinjam z ugotovitvijo, ki jo je podal Mircea Eliade:

10 V pogovoru z modrecem po imenu Vacchagotta Buddha ni odgovoril na njegovo neposredno vprašanje o obstoju ali neobstoju sebstva. Buddha je pozneje svoj molk utemeljil s tem, da ga ni hotel zmeti (*Saṃyutta-nikāya*, 4.8, v: Wynne, »The *ātman* and Its Negation«, 139).

11 Wynne, »The *ātman* and Its Negation«, 142.

12 Prav tam, 163.

Če [Buddha] privzema neusmiljeno analizo, kateri sta predklasični *sāṃkhya* in *yoga* podvrgli pojma »osebe« in duševno-mentalnega življenja, je bilo to zato, ker »sebstvo« nima ničesar opraviti s človeško dušo, to iluzorno bitnostjo. Vendar je Buddha šel še dlje kot *sāṃkhya* in *yoga*, saj je odklonil sleherno postuliranje obstoja puruše (skrt. *puruṣa*, dod. av.) ali atmana. Dejansko je zavnil možnost razprave o kakršnemkoli absolutnem počelu, kakor je zavnil tudi možnost posedovanja celo približnega doživljanja resničnega Sebstva, in sicer tako dolgo, dokler se človek ne »prebudi«. <sup>13</sup>

Kljub vsem razlikam med budizmom in hinduizmom ter ne glede na budistično kritiko ideje o esencialnem Sebstvu, poznejši budizem in hinduizem izkazujejo določeno konvergenco. Nekateri misleci šole advajta vedanta (skrt. *advaita vedānta*) in budizma mahajana (skrt. *mahāyāna*) so se še posebej tesno približali konceptu Sebstva. Nekateri filozofi mahajane, kot npr. Vasubandhu (skrt. *Vasubandhu*), predstavnik šole jogačara (skrt. *yogācāra*) in eden od začetnikov filozofije »le uma oz. le zavesti« (skrt. *citta mātra*), so razvili koncept čiste temeljne zavesti (skrt. *vijñaptimātratā*) ali temeljnega uma (skrt. *citta, vijñana*), ki je resnična podstat obstoja. Vasubandhu meni, da temeljne zavesti ne moremo dojeti z razumom, kajti razum sam ne obstaja, saj je le iluzorna miselna moč. Vendar ta trditev ne pomeni, da temeljna zavest ne obstaja; Vasubandhu zavrača realni obstoj sveta in brani njegovo konstrukcijo v polju toka čiste zavesti. Podobno zamisel je pozneje podal Šankara, vodilni filozof nedualne vedante. Vasubandhu in Šankara sta razvila celo podobna argumenta v prid obstoju temeljne zavesti oz. Sebstva, kot ga je pozneje podal Descartes v svojem argumentu o *cogitu*. <sup>14</sup>

Temeljna zavest je neizpodbitna, ker sam proces njenega zanikanja temelji na moči samoosvetljujočega in samoumevnega toka zavesti. Je edina resničnost in jo je mogoče neposredno spoznati z duhovno izkušnjo, ki presega dvojnost subjekt-objekt. <sup>15</sup> Nediskurzivno skupno spoznanje praznine narave zavesti in vseh vrst predmetov zavesti vodi v nirvano. Temeljna zavest in realnost sta brez substance in sebstva. Sta dva vidika praznine vsega (skrt. *śūnyatā*), presegata tako bit kot tudi ne-bit. Temeljna zavest je duhovna zavest, ki je bistveno neopisljiva in neumljiva prek pojmov. Podobno

13 Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, 163.

14 Argumenta Vasubandhuja in Šankare predstavljata dva primera transcendentalnih argumentov, ki skušata prikazati nekatere potrebne pogoje za možnost obstoja zavestnih (mentalnih) dejanj in zavestnih (mentalnih) pojavov. Več o transcendentalnih argumentih v indijski in evropski filozofiji glej Ule, Andrej. »Transcendental Arguments on the Self in Indian and in European Philosophy«. V: Ule, Andrej. *Circles of Analysis. Essays on Logic, Mind and Knowledge*, 192–205.

15 Tripathi, *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*, 333.

je atman za nekatere pripadnike vedante duhovna zavest, ki je bistveno neopisljiva in nepredstavljljiva. Eden najboljših, t. i. pozitivnih opisov, bi bil: to je *sat cit ānanda* (,re-snica, zavest, blaženost‘). A ta opis je samo metaforičen, ne dotika se samega bistva atmana. Logično gledano pa gre pravzaprav za negativen opis: *sat* namreč prej pomeni ne-nič kot bit, *cit* prej pomeni ne-nezavest kot zavest in *anandā* prej pomeni ne-bolečino kot radost. Ne moremo reči, kaj predstavlja pozitivno vsebino atmana in njegovo identiteto z brahmanom. Izraz »sebstvo« je podobno metaforičen in paziti moramo, da ga ne zamenjujemo s konceptom posamezne snovi, duše, osebe ali celo Boga.

Pomembna razlika v pojmovanju temeljne zavesti večine filozofov šole jogačara in metafizičnega Sebstva pripadnikov nedualne vedante je v tem, da je temeljna zavest zasnovana kot čisti tok zavesti, metafizično Sebstvo pa kot večno prisotno in neintencionalno samozavedanje. Budistični misleci šole jogačara so zelo natančno analizirali um. Predstavili so psevdoustvarjalno potencialnost uma pri konstruiranju pojavov, niso pa sprejeli substancializma Sebstva in identitete individualne zavesti z absolutnim Sebstvom. Budizem na splošno ne sprejema substancialnosti sebstva in identitete individualne zavesti z absolutnim Sebstvom. Vendar so nekatere izjeme. Skupina poznejših mahajanskih suter (skrt. *sūtra*), ki spada v skupino besedil, znano kot *Tathāgatagarbha*, je razvila pojem univerzalne Buddhove narave, o kateri je rečeno, da »prebiva« v vseh živih bitjih in je potencial njihovega razsvetljenja. Ta univerzalna Buddhova narava zavzema obliko absolutne sebnosti, ki se zdi kot vedantski pojem Sebstva oz. atmana. Osrednje besedilo omenjene skupine je *Mahāparinirvāṇasūtra*, ki zlasti v tretjem poglavju vsebuje številne trditve o Sebstvu, ki jih tradicionalno pripisujejo samemu Buddhi. Vendar je vprašljivo, ali je Buddha zagovarjal zamisel o Sebstvu kot neodvisni realnosti. V zadnjem poglavju poda natančnejšo opredelitev Sebstva: »Plemenito rojeni, nikoli nisem učil, da je šest notranjih in zunanjih sfer čutov in šest zavesti Večno, Blaženo, Čisto Sebstvo; vendar pravim, da se prenehanje šestih notranjih in zunanjih sfer čutov in šestih zavesti, ki izvirajo iz njih, poimenuje kot Večno, Sebstvo in Blaženo. Kajti to, kar je Večno, Sebstvo in Blaženo, se imenuje Čisto.«<sup>16</sup>

Večno Sebstvo je torej razumljeno kot »rezidualni« izraz, ki označuje neizgovorljivo Realnost, ki »preostane« tedaj, kadar »preminejo« vse sansarične sestavine našega bitja, in ne kot ideal absolutnega bitja, ki je zunaj pojavnega sveta. Prav ta točka je izražena tudi v Nagardžunovi (skrt. *Nāgārjuna*) kritiki ideje o neodvisnem sebstvu. Nagardžuna, slavni utemeljitelj dialektične filozofije srednje poti, tj. madhjamake (skrt. *madhyamaka*), zavrača vse pojme sebstva kot posebne realnosti, kot

16 *Mahāparinirvāṇasūtra* (,Govor o véliki parinirvani‘), 43, 474.



posebne bitnosti, ki bi imela samostojen ontološki položaj v strukturi biti. Kritiziral je vse pojme absolutnega, ki bi bili onstran pojavnega sveta, sansare. Njegova kritika implicitno zadeva tudi teorijo jogačare o temeljni zavesti kot bistvu realnosti in idejo o svetu kot iluziji glede na Absolutno. Predstavil je vrsto razmišljanja »brez stališča«, saj je prazno tudi vsako stališče in ne označuje nekaj nespremenljivega v svetu; ne potrebuje nič Absolutnega poleg sveta, vključno z nirvano.<sup>17</sup> Nagardžunova kritika substancialnega sebstva, ki jo je podal v delu *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘), ne pomeni, da zanika kakršenkoli koncept sebstva, ampak nas s svojo argumentacijo vodi do razumevanja praznine sebstva, tj. do sebstva, ki je povsem soodvisno glede na vse pojave, tj. dharme (skrt. *dharmā*). Edina racionalna ideja o sebstvu je vzajemno odvisen obstoj sebstva in elementov osebnega obstoja, kot sta dejavnik in dejanje: »Delujoči je odvisen od dejanja, dejanje od delujočega. Le kako, povej, bi ju lahko drugače utemeljil?«<sup>18</sup> To razumevanje lahko privede do osvoboditve iz sansare, osvoboditve od našega »oklepanja« pojavov. Poleg tega za razsvetljenega ne moremo reči niti da obstaja niti da ne obstaja – ampak gre za neko stanje obstoja na način srednje poti. Nagardžuna pravi: »Ko premineta ‚moje‘ in ‚jaz‘, ki temeljita na ‚zunanjem‘ in ‚notranjem‘, premine prisvajanje. Zaradi preminutja prisvajanja pa premine tudi rojstvo.«<sup>19</sup>

Čandrakīrti (skrt. *Candrakīrti*), slavni tolmač Nagardžune, v svojem komentarju dela *Mūlamadhyamakakārikā* z naslovom *Prasannapadā* (,Prodorna razlaga srednje poti‘) navaja nekaj Buddhovih besed v podporo Nagardžuni: »Dejavniki osebnega obstoja nimajo samo-obstoja in nimajo biti. Razsvetljenje je brez samo-obstoja in brez biti. Tisti, ki je vpleten v oboje, nima samo-obstoja. Pomislite torej na modre, ne pa na neumne [...]. Ko se jaz in občutek ‚moje‘ izsušita, tako navznoter kot navzven, se konča posesivna navezanost, in z njenim prenehanjem se konča tudi ponovno rojstvo osebe.«<sup>20</sup>

17 Tu želim opozoriti na zgodnjega Wittgensteina, ki je razvil sintezo absolutizma in njegove kritike, ki presega misli in jezik. Zapoved molka na koncu *Traktata* izraža mejo govora in jo obenem zanika. Wittgenstein je tu še vedno predpostavljal skupno logično obliko jezika in sveta kot nekakšno absolutno bistvo. Pozneje je Wittgenstein v svoji analizi vsakdanjega jezika podal še en izraz te sinteze. Poskušal je razviti nenavezanost na katerokoli določeno teoretično stališče. Ni predpostavljal bistvene korespondence jezika s svetom. »Ni ga toliko zanimala zasnova stavbe, kot to, da bi imel jasen pogled na temelje možnih stavb« (Wittgenstein, MS 109: 304–307, navedeno po: Hilmy, *The Later Wittgenstein*, 191). Neizrekljiv »pravilen pogled« na koncu *Traktata* deloma ustreza »jasnemu pogledu« na naše rabe vsakdanjega jezika v poznejši Wittgensteinovi filozofiji.

18 Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘), 8.12. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič.

19 Prav tam, 18.4.

20 Candrakīrti, *Prasannapadā*, v: Candrakīrti, *Lucid Exposition of the Middle Way*, 170.

Za Nagardžuno je razlika med iluzornim svetom (skrt. *māyā*) in praznino še vedno teoretično stališče in je teza, ki bi ji lahko ugovarjali. Tu gre še vedno za relativno resnico. Ne predstavlja neizrekljive absolutne resnice, ki presega vsa stališča, vključno z izjavo o iluzorni naravi sveta in dvema resnicama (tj. o nižji, empirični, in višji, duhovni resnici). Občutek jaza ne obstaja kot realnost; je kot odsev nečesa drugega v ogledalu našega uma. Sebstvo lahko razumemo kot odraz kompleksa psihofizičnih sestavin osebe v njeni mentalni realnosti. Čeprav so po Nagardžuni naša svoboda in naša dejanja enako soodvisna (prazna) kot drugi pojavi, pa to ni le iluzija. Brez svobode bi bilo vsako upanje na razsvetljenje prav tako zgolj iluzija. Nagardžuna zanesljivo ni zagovarjal takšne trditve. Morda je modro reči, kot je dejal nek japonski zenbudistični mojster, ko je odgovarjal na vprašanje, ali je Buddha vezan s svojo karmo; odgovoril je, da je Buddha identičen s svojo karmo (ali še bolje, ni različen od nje).<sup>21</sup> Buddha kot povsem razsvetljen človek nima *svoje* karme, ker nima *svojega* sebstva: zato je lahko ne-različen od celotne karme vseh živih bitij. Ta pogled se ujema z mahajanskim pogledom na bodhisattve (skrt. *bodhisattva*): so živa bitja, ki ne želijo »vstopiti« v nirvano, preden ne bodo vanjo vstopila vsa druga živa bitja. To naziranje morda lahko demitologiziramo z razumevanjem, kako uvid v nesubstancialnost oseb in njihovih dejanj nujno sovпада z razširitvijo mreže medsebojnih odvisnosti živih bitij, za katere se kdo čuti odgovornega.

Pomembna konceptualna in duhovna težava ne-dvojnih pogledov na Sebstvo ali čisto zavest (um) je, da ti implicitno ali eksplicitno težijo k ideji trans-moraličnega ali celo a-moraličnega pogleda na človeško življenje in vedenje v kontekstu ne-dvojnega Absoluta, naj bo to čisto sebstvo ali čista zavest. Vendar je »nasprotni« problem v budističnem pogledu ta, da »ne ve« za dejanski subjekt delovanja, ki bi bil moralno odgovoren za svoja dejanja, in ni le vzročno, tj. po karmi, vezan na posledice svojih dejanj. Menim, da oba pogleda predstavljata enako možni in omejeni obravnavi človekovih večnih vprašanj. Ležita na nasprotnih lokih istega kroga človekovega prizadevanja po doseganju temeljne Resnice in Smisla življenja, vendar ju ne moreta dejansko prikazati ali doseči. Opisi numinozne Resnice se zdijo podobni različnim tangentam na tem krogu. Vendar lahko iz njihovih »vrhuncev« in »padcev« zaslutimo pravokotnice na tangente, ki merijo v dejansko Središče kroga. Takšnih pravokotnic ni mogoče izreči ali pojmiti, vendar verjamem, da je možno pustiti vse konceptualizacije in teoretične poglede izza nas in se *obrniti k Središču*. Konec koncev je to nenehno počel Buddha Šakjamuni (skrt. *Śākyamuni*, ‚Molčeči modrec iz rodu Šakja‘) s svojim »bobnečim molkom«. Morda je bil njegov molk

21 Katz, »Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility«, 26.

prisoten celo tedaj, ko je govoril in razpravljajal o kakšni temi, vendar mi ne znamo slišati njegovega odmeva.

Nagardžuna tako dopušča možnost obstoja čistega procesa znanja (in samospoznavanja) brez fiksne subjekta ali »posestnika« znanja, ki se osredotoča na notranje izkušanje praznine in nirvane. Zdi se paradoksalno, da obstaja znanje brez dejanja znanja in brez subjekta. Ta ideja je v globokem soglasju z nekaterimi zenovskimi zgodbami in paradoksi o sebstvu in znanju. Naj zaključim z Nansenovo zenovsko kitico:

Slišati, videti, razumeti, vedeti –  
nič od tega ni ločeno.  
Gore in reke se mu  
ne prikazujejo v ogledalu.  
Ko zaide luna zaledenelega neba  
in se bliža polnoč –  
čigavo senco z menoj  
bo odseval bister mrzel ribnik?<sup>22</sup>

## Bibliografija

- Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimagga*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
- Candrakīrti. *Lucid Exposition of the Middle Way (Prasannapadā)*. Prevod Mervyn Sprung (v sodelovanju z V. Murti in U. S. Vyas). London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- De Smet, Richard. »Towards an Indian view of the Person«. V: *Contemporary Indian Philosophy* (Series II), ur. Margaret Chatterjee, 51–75. London: Allen and Unwin, 1974.
- Dhammapada: besede modrosti*. Prevod Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.
- Eliade, Mircea. *Yoga, Immortality and Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Hilmy, Stephen. *The Later Wittgenstein: The Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell Publishing, 1987.
- Katz, Nathan. »Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility«. *Bulletin of Tibetology* 11, št. 1 (1974): 24–26.
- Mahāvākyas*. Na: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mah%C4%81v%C4%81kyas>; dostop dne: 18. april 2023.
- Miura, Isshu, in Ruth Fuller Sasaki. *The Zen Koan*. New York: Harcourt Brace, 1965.
- Nāgārjuna. *Temeljni verzi o srednji poti*. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

22 V: Miura, Fuller Sasaki, *The Zen Koan*, 59.

- The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation.* Prevod Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- The Mahayana Mahāparinirvāna Sūtra.* Prevod Kōshō Yamamoto, ur. Tony Page. London: Nirvana Publications, 1999.
- The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.* Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications, 1995.
- The Three Basic Facts of Existence. I. Impermanence (Anicca).* Na: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/various/wheel186.html>; prevod Ñāṇaponika Thera; dostop dne: 24. 5. 2023.
- Tripathi, Chhote Lal. *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism.* Varanasi: Bharat-Bharati, 1972.
- U Silānanda, Sayadaw. *No Inner Core. An Introduction to the Doctrine of Anatta.* Penang: Inward Path, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations.* New York: Macmillan, 1968.
- Wynne, Alexander. »The ātman and Its Negation. A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought«. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33, št. 1–2 (2010): 103–171.

## Izveček

V prispevku na kratko soočim budistični koncept sebstva kot procesa in pogojene resničnosti s konceptom substancialnega metafizičnega Sebstva v hinduizmu. Predstavim Buddhovo kritiko in kritiko budističnih mislecev, kot je Nāgārjuna, ki zavračajo ideje o metafizičnem Sebstvu. Zanikajo namreč idejo Sebstva kot samo-bitnosti ali kot posestnika duševnih dejanj, vendar ne zavračajo občutka sebstva. Dopuščajo čisti proces znanja (predvsem samospoznavanja) brez fiksnega predmeta ali posestnika znanja. Ta ideja je v globokem soglasju z nekaterimi zenovskimi zgodbami ter paradoksi o sebstvu in znanju. Menim, da substancialistični in procesni pogledi na sebstvo predstavljajo dve enako možni in omejeni obravnavi večnih človekovih vprašanj. Ležita na nasprotnih lokih istega »kroga« človekovega prizadevanja po doseganju temeljne Resnice in Smisla življenja, vendar ju ne moreta doseči. Morda pa jih lahko pokaže molk, podoben Buddhovemu.

**Ključne besede:** (ne)-sebstvo, samospoznavanje, Resnica, molk

## O avtorju

**Dr. Andrej Ule** je upokojeni profesor z Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Diplomiral je iz tehnične matematike na Fakulteti za naravoslovje in tehnologijo Univerze v Ljubljani. Med študijem matematike je vpisal tudi študij filozofije. Leta 1982 je bil imenovan za docenta in leta 1987 za izrednega profesorja za področje logike in teorije znanosti. Leta 1991 je bil imenovan za rednega profesorja za analitično filozofijo in filozofijo

znanosti na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Kot Humboldt-ov štipendist je gostoval pri Inštitutu za logiko, teorijo znanosti in statistiko na Univerzi v Münchnu, kjer je proučeval strukturalno teorijo znanosti in filozofijo Ludwiga Wittgensteina. Septembra in oktobra 1995 je gostoval na instituciji Augsburg College v Minneapolisu v ZDA. V svojem raziskovalnem delu se med drugim ukvarja tudi z indijskimi in kitajskimi filozofsko-religijskimi sistemi.

## Abstract

### The Concept of (Non)-Self in Buddhism

I contrast the Buddhist concept of self as a process and a conditional reality with the concept of the substantial metaphysical Self in Hinduism. I present the Buddha's criticism and that of the Buddhist thinkers, such as Nāgārjuna, who rejected any idea of the metaphysical Self. They deny the idea of the Self as an own-being or as an owner of its mental acts. However, they do not reject any sense of self. They allow a pure process of knowledge (first, Self-knowledge) without a fixed subject or owner of knowledge. This idea is in deep accord with some *Zen* stories and paradoxes of the Self and knowledge. I believe that substantialist and processual views on the Self represent two equally possible and limited treatments of the eternal human questions. They lie on the opposite curves of the same "circle" of human endeavours to reach the fundamental Truth and Meaning of life, but they cannot really reach it. But perhaps a silence like the Buddha's can show this.

**Keywords:** (non)-self, self-knowledge, Truth, silence

## Author

**Dr. Andrej Ule** is retired professor from the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He graduated in Technical mathematics at the Faculty of Sciences and Technology at the University of Ljubljana. In addition, he matriculated philosophy during his study of mathematics. In 1982 he was appointed assistant professor and in 1987 as associate professor for analytic philosophy and philosophy of science at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. He got Humboldt scholarship at the Institute for Logic, Theory of Science and Statistics in Munich, where he studied the structural theory of science and the philosophy of Ludwig Wittgenstein. In September and October 1995 he was a guest lecturer at the Augsburg College in Minneapolis in USA. His research focuses also on Indian and Chinese philosophical and religious systems.