

Olga Markič

Budizem in svobodna volja



Buddha prihodnosti (Miroku Bosatsu)
Japonska, pozno 6. stoletje (obdobje Asuka)
(vir: The Cleveland Museum of Art; javna last)

Danes živimo v globalnem svetu, v katerem prihaja do dialoga med različnimi filozofskimi tradicijami. Kako voditi razpravo ob upoštevanju razlik in hkratnem vzpostavljanju skupnega teoretskega jezika, je vprašanje, na katerega ni enotnega odgovora. Naj tu navedem misli dveh slovenskih strokovnjakinj, ki se ukvarjata s kitajsko in indijsko kulturo in filozofijo ter odlično obvladata jezike, v katerih so dela napisana. Jana Rošker je svojo vizijo modelov medkulturnih interakcij v filozofiji poimenovala »sublacijska filozofija oziroma filozofija sublacije«,¹ pri čemer se je naslonila na angleški neologizem *sublation* za prevod Heglovega izraza *Aufhebung*. Kot poudarja, pri tem meri predvsem na to, da ta izraz zaobjema vse tri pojme (vstajanje oz. dvigovanje, izničenje in ohranjanje), ki so pomembni za proces »ustvarjanja nečesa novega iz interakcij med dvema ali več različnimi objekti ali pojavi«. ² Izziv je predvsem v iskanju novih filozofskih uvidov, do katerih bi nas filozofija sublacije lahko pripeljala. Sama je v knjigi *Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi* predstavila razlike in podobnosti med zahodnimi in sinitskimi (oz. evropskimi in kitajskimi) etičnimi sistemi in izpostavila temelje, na katerih so različno kulturno pogojeni sistemi osnovani. »Šele na osnovi razumevanja različnosti teh temeljev je namreč možna njihova tvorna sublacija in s tem sinteza, ki vsebuje tudi individualne teoretske inovacije teoretičark in teoretikov, ki iščejo lastne poti do takšnih novih oziroma prenovljenih etičnih sistemov.«³

Tamara Ditrich⁴ je ob raziskovanju staroindijskih kognitivnih modelov poudarila, da raziskovanje staroindijske kulture, religije in filozofije spremlja veliko izzivov, pri čemer je izpostavila, da težave pri prevajanju niso le jezikovne, »temveč predvsem kulturne, kajti številni vidiki in komponente staroindijskih religij in filozofij so v veliki meri nesoizmerljivi z zahodnimi postavkami.«⁵ A dodaja, da oba diskurza kljub temu nista neprimerljiva. Da pa bi lahko v tem uspeli, postavlja zahtevo po »kulturni dvojezičnosti«. ⁶

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev in jogini v Ladakhu« (J6-50211), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

1 Rošker, *Kriza kot nevarnost in upanje*, 34.

2 Prav tam.

3 Prav tam, 35.

4 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 140–141.

5 Prav tam, 140.

6 Prav tam.

To je še posebej pomembno pri raziskavah staroindijskih kognitivnih modelov, kajti njihove osnove in ključni koncepti se bistveno razlikujejo od zahodnih in jih ni mogoče preprosto razložiti z nekompatibilnimi koncepti zahodnega diskurza, temveč jih je treba raziskovati v njihovem lastnem okviru. Drugače povedano, pri takšnih raziskavah bi morali raziskovalci najprej postati dvojezični, ne le jezikovno, ampak predvsem kulturno, tako da bi lahko oba diskurza ponotranjili in se v njiju prosto gibali.⁷

Sama take dvojezičnosti nimam, zato se ob povedanem postavlja vprašanje, ali se sploh lahko lotim teme, ki naslavlja budistično filozofijo. Jasno je, da nisem *scholar*, strokovnjakinja za budistično filozofijo. A glede na to, da so danes dostopni strokovni prevodi s komentarji in da je veliko filozofinj in filozofov, ki so filozofsko dvojezični, bom z njihovo pomočjo kljub temu poskusila. V spodbudo mi je tudi intervju z Janom Westerhoffom,⁸ ki ugotavlja, da cilj indijskih mislecev pri oblikovanju komentarjev na predhodna besedila ni bil zgolj njihova obravnava, ampak so želeli avtorje in njihova razmišljanja približati svoji publiki. Podoben pristop zagovarja tudi za sodobno ukvarjanje s starimi besedili indijske filozofije.

Jasno je, da je bistveno, da mora biti študij teh besedil osnovan na trdnih filoloških temeljih, kar vključuje zanesljive izdaje, natančne prevode in bogato zgodovinsko kontekstualizacijo. A poleg tega moramo biti sposobni pokazati, kako se ta besedila povezujejo z našimi filozofskimi vprašanji, pa naj bodo to vprašanja metafizike, etike, epistemologije ali kakega drugega področja filozofije. [...] A ne zato, da bi vzpostavili tekmovanje za prvenstvo ali za določanje, kdo je imel prav, temveč zato, da bi izkoristili možnost, da napredujemo v odgovarjanju na zadana filozofska vprašanja.⁹

Eno od vprašanj, ki že dolgo izziva filozofe, je med drugim problem svobodne volje, verjetno eden izmed problemov, ki je bil v zahodni filozofiji deležen največ razprav. O tem priča veliko število člankov in knjig, ki ne nehajo izhajati. Različna stališča so podrobno razdelana in argumentirana, za vsak argument pa se hitro najde protiargument. Izdelali bi lahko podroben zemljevid možnih stališč in argumentov, kar pa seveda znatno presega domet tega članka. Zato bom v prvem razdelku le na kratko predstavila osnovna stališča glede združljivosti in nezdružljivosti svobodne volje z determinizmom in indeterminizmom, ki so se oblikovala v zahodni tradiciji, in so v zadnjem času deležna natančne obravnave predvsem v povezavi z novimi odkritji v naravoslovnih znanostih in kognitivni znanosti.

7 Prav tam, 140–141.

8 Westerhoff in Marshall, »Emptiness and No-Self«, dostop na: https://www.academia.edu/37158040/3_AM_magazine_interview_Emptiness_and_No_Self_N%C4%81g%C4%81rjunas_Madhyamaka.

9 Prav tam.

Ko si zastavimo vprašanje, kako je ta problematika razdelana v budizmu, hitro opazimo, da se vprašanja o svobodni volji v budizmu, in sicer v takšni obliki, kot ga poznamo na Zahodu, niso postavljala. Do nedavnega tudi zahodni filozofi, raziskovalci budistične misli, temu vprašanju niso posvečali pozornosti. V zadnjem času pa je izšlo nekaj knjig in člankov, ki se ukvarjajo s to problematiko.¹⁰ V osrednjem delu se bom tako vprašala, kakšen je odnos med budizmom (oz. bolje rečeno budističnim tradicijami) in svobodno voljo. Čeprav v budizmu pojem svobodna volja ni bil uporabljen, to ne pomeni, da razprave v budističnih šolah ne ponujajo razmišljanj, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji. Denimo, zastavlja se vprašanje, kako razumeti, da imamo določeno mero izbire ali nadzora nad dejanji (kar bi ustrezalo pojmovanju svobodne volje), hkrati s sprejemanjem nauka o ne-jazu, ki zanika, da obstaja avtonomen dejavnik (akter), ki povzroča dejanja.

1 Problem (ne)združljivosti (in)determinizma in svobodne volje

Brez kakšnega globljega premisleka bi v našem okolju običajen posameznik verjetno menil, da lahko vsaj včasih svobodno izbira, kako se bo odločil in kako bo deloval. Če bi bil pri tem fizično oviran ali bi bil v delovanje prisiljen, bi to sprejel kot omejevanje svoje svobode. Za tako delovanje se ne bi čutil odgovornega, saj bi izvor delovanja pripisoval nečemu izven sebe.¹¹ Takšno naivno zdravorazumsko pojmovanje svobode pa ob bolj natančni analizi odpira številna vprašanja, ki si jih lahko zastavljamo na različnih ravneh, npr. pri obravnavi svobode kot političnega problema, v okviru katere se sprašujemo o svobodi posameznika ali določenih skupin v družbenopolitičnem sistemu. V tem članku pa nas bo zanimal metafizični problem, pri čemer se sprašujemo, ali svobodno voljo sploh lahko imamo. Je združljiva z deterministično ali indeterministično naravo sveta? In kaj to pomeni za naše moralno in družbeno delovanje?¹²

Tradicionalno se je postavljalo predvsem vprašanje o združljivosti svobodne volje z determinizmom. Kane determinizem opredeli takole: »Dogodek (dejanje ali izbira) je determiniran, kadar obstajajo predhodni pogoji (recimo volja usode, božja vnaprejšnja določenost, predhodni vzroki in zakoni narave ...), in sicer tako, da njihov

10 Npr. Repetti, *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will*, in Dasti in Bryant, *Free will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*.

11 Podobno tudi Hodgson, »A Plain Person's Free Will«, 3.

12 Glej npr. Šuster, »Problem svobode«, in Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*.

nastop zadosti pogoju za nastop tega dogodka. Z drugimi besedami – nujno mora biti res, da če nastopijo ti predhodni pogoji, potem nastopi determiniran dogodek.«¹³

Zdi se, da če želimo imeti idejo metafizične svobode, tj. da smo izvor svojega dejanja, imamo nad njim nadzor in smo ga izbrali po predhodnem razmisleku ter smo posledično zanj resnično moralno odgovorni, ta ni združljiva z determinizmom. Posameznik, ki bi posedoval tako močno svobodo, bi moral biti izvzet iz naravnega reda. Tako stališče nam na primer predstavi Pico della Mirandola:

Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih bil predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.¹⁴

Dobimo dve inkompatibilistični stališči: trdi determinizem, ki zanika svobodno voljo in zatrjuje determinizem in neizogibnost dogodkov, ter libertarizem, ki zatrjuje metafizično svobodo in zanika determinizem, pri čemer se opira ali na indeterminizem¹⁵ ali na posebno vzročnost dejavnika.¹⁶ Ker pa sta tako indeterminizem, razumljen kot naključje in arbitrarnost,¹⁷ kot tudi posebna vzročnost dejavnika problematična podpornika svobode, je v zadnjem času pomemben tok razprave posvečen skeptikom in argumentom za nemožnost svobodne volje, ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen.¹⁸

Stališče, da je svobodna volja iluzija, se dandanes pojavlja tudi pri interpretacijah raziskav v kognitivni znanosti. Nevroznanost ponuja vedno boljšo sliko o tem, kako deluje živčni sistem in kako delovanje možganov vodi do misli, občutkov in vedênja. Mnogi se na osnovi tega sprašujejo, ali je svobodno, zavestno racionalno

13 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 6–7, citirano po Šuster, »Problem svobode«, 11.

14 Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu*, 7.

15 Npr. Kane, *The Significance of Free Will*.

16 Npr. O'Connor, »Dejavnik kot vzrok«.

17 O drugačnem razumevanju indeterminizma kot podpori za svobodo izbire v Markič, »Možni svetovi, razvejan čas in izbira«.

18 Npr. Pereboom, »Determinizem *al dente*«, in Strawson, G., »Nezmožnost moralne odgovornosti«; glej tudi Cotman, *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti – s posebnim ozirom na osnovni argument Galena Strawsona*.

odločanje sploh mogoče. Ali so naše intuicije, da so naše izbire in dejanja vsaj v nekaterih primerih svobodni, zgolj iluzija? Kajti – če bo nevroznanost odkrila vzročne mehanizme, po katerih se odločamo – ali bomo še lahko govorili o svobodni izbiri? Daniel Wegner v knjigi *The Illusion of Conscious Will* (‘Iluzija zavestne volje’)¹⁹ analizira nevrološke motnje in psihološke prakse ter predstavi eksperimente, s katerimi pokaže, da nas občutek zavestne volje lahko vara. »Občutek, da zavestno hočemo storiti neko dejanje, ni neposreden znak, da je zavestna misel povzročila dejanje.«²⁰ Gre zgolj za navidezno mentalno vzročnost. Wegner razvije model mentalnega sistema, v katerem določeni nezavedni mentalni procesi privedejo do zavestnih misli o dejanju (npr. namera, prepričanje), drugi nezavedni procesi pa vodijo do prostovoljnega dejanja. Med tema dvema podsistemoma sicer lahko obstajajo povezave, a ker poti niso neposredno dostopne, niso v zavesti. Občutek zavestne volje nastopi, ko oseba sklepa na navidezno vzročno pot z misli na dejanje. Ljudje tako lahko občutijo zavestno voljo in interpretirajo svoje misli kot vzroke za svoja dejanja, čeprav to dejansko niso. Za občutek zavestne volje morajo biti izpolnjeni trije pogoji: *predhodnost* – misel mora nastopiti v določenem intervalu pred dejanjem, *skladnost* – misel mora biti skladna z dejanjem, in *izključenost* – misel ne sme nastopiti v spremstvu drugih vzrokov.²¹ Wegner podpora svoji tezi, da je zavestna volja iluzija, najde tudi v slavnih Libetovih eksperimentih, po katerih naj bi zavestni občutek volje zamujal približno 400 milisekund – v možganih so na osnovi potenciala pripravljenosti izmerili delovanje, ki napoveduje npr. premik roke, še preden je oseba začutila zavestno željo po premiku. Libet zato zavestni volji odvzema vlogo vzroka za dejanje, pusti pa ji zmožnost, da dejanje prepreči (nekakšen veto).²²

Kaj Wegnerjeva trditev o iluziji zavestne volje dejansko pomeni, ni povsem jasno.²³ Ena od možnih sugestij, podprta tudi z njegovim člankom »Self is Magic« (‘Jaz je magičen’), je, da želi zanikati prevladujoče dualistično zdravorazumsko stališče: »Delovanje našega uma in telesa nas je zavedlo v prepričanje, da smo ljudje ‚nepovzročeni vzroki‘, izvor svojih dejanj. Vsakemu umu se njegov jaz zdi čaroben. Žal pa je ta čarobni jaz v korenitem nasprotju z znanstvenim razumevanjem psiholoških, nevroloških in socioloških izvorov našega vedénja in mišljenja.«²⁴

19 Wegner, *The Illusion of Conscious Will*.

20 Prav tam, 2.

21 Prav tam, 67–69.

22 Libet, »Ali imamo svobodno voljo?«.

23 Več o tem v Markič, *Kognitivna znanost*, 122–127.

24 Wegner, »Self Is Magic«, 226.

Tudi Owen Flanagan²⁵ je opozoril na neskladje med človekovo samopodobo in znanstvenim razumevanjem. Izrazil jo je kot napetost med »humanistično podobo« in »znanstveno podobo«. ²⁶ Prvo opiše kot množico prepričanj o nas samih, ki se opira na domnevo, da smo duhovna bitja s svobodno voljo, ki lahko živimo moralno in smiselno življenje. Svoje korenine ima v zahodni filozofski tradiciji (Platon, Aristotel, sv. Avguštin, Akvinski, Descartes, Hume, Kant in Hegel) in religiji²⁷ ter se navezuje na pojme, kot so duša, bog in nesmrtnost. Druga, »znanstvena podoba«, pa na ljudi gleda kot na biološka bitja, ki so se razvila po načelih evolucije in so podvržena zakonom narave. Zavest, kognicija in volja so naravne sposobnosti utelešenih bitij z določeno genetsko zasnovo in živčnim sistemom, ki živijo v naravnem in družbenem okolju.

Zagovorniki tradicionalne humanistične podobe menijo, da znanstvena podoba vodi v oslABLJENO podobo, ki ne more podpreti pojma osebe in njenega svobodnega, moralnega in smiselnega delovanja. A zakaj bi omenjene znanstvene raziskave neposredno vodile k takim zaključkom? Zdi se, da se v tem primeru že omenjeni dualistični intuiciji pridružujeta še inkompatibilistično stališče in strah pred determinizmom, pri čemer pa se spregleduje, da to ni edino možno stališče. Na zemljevidu predlogov je tudi kompatibilizem, ki zagovarja združljivost determinizma in moralne odgovornosti. Med sodobnimi kompatibilisti sta na primer Peter F. Strawson²⁸ in Harry Frankfurt,²⁹ ki menita, da moralna odgovornost in determinizem nista tako močno povezana, kot bi si mislili. Odgovornost izhaja iz človekovih želja in naravnosti, ne pa iz vzročnih izvorov njihovih dejanj. Svobodni in odgovorni smo, tudi če je želje oblikovala serija vzročnih procesov. Človeška svoboda pomeni moč delovanja v skladu z določitvami lastne volje, njenih motivov, ne pa zaradi zunanjih sil. Frankfurt zagovarja hierarhično teorijo volje, pri čemer se v hotenjih drugega ali višjih redov manifestira oseba, ki je sposobna tudi refleksivnega samooblikovanja in samovrednotenja.

Argumenti in protiargumenti za posamezna stališča nas vpeljejo v precej zapleteno razpravo, pri kateri se izkaže, da se težko izvijemo svojim intuicijam. Le-te v precejšnji meri odslikavajo vpliv kulturnega okolja. Zato je dobro, da pogledamo tudi k drugim tradicijam, ki nam morda lahko pomagajo osvetliti lastne zagate.

25 Flanagan, *The Problem of the Soul*.

26 Prav tam, ix.

27 Npr. že omenjeni citat Pica della Mirandole.

28 Strawson, P., »Svoboda in zamera«.

29 Frankfurt, »Svoboda volje in pojem osebe«.

2 Odnos med budizmom (budističnimi tradicijami) in svobodno voljo

Kot sem omenila že v uvodu, Buddha v svojih učenjih ni uporabljal pojma svobodna volja. Vprašanje za raziskovalce danes pa je, ali se, ne glede na to, tudi v budizmu porajajo vprašanja in argumenti, ki jih lahko uvrstimo v širše diskusije o svobodni volji. Še več, morda nam pristopi različnih budističnih šol lahko pomagajo bolje razumeti to razvejano diskusijo.

Christopher Gowans³⁰ svoj prispevek o tem, zakaj Buddha ni razpravljal o problemu svobodne volje, utemeljuje s tem, da se budizem osredotoča predvsem na praktični vidik, na tisto, kar prispeva k osvoboditvi od trpljenja in k razsvetljenju. Pomemben je torej soteriološki moment, ne pa teoretska, metafizična razprava. Pri tem se opira na štiri nikaje (pal. *nikāya*), košare palijskega kanona. Svoje stališče podkrepi s primerom iz dela *Cūḷamāluṅkyasutta* (,Droben govor o Malunkjaputti³¹). V tekstu Malunkjaputta z neodobravanjem ugotavlja, da Buddha ni zavzel stališča do desetih »spekulativnih pogledov« oz. metafizičnih vprašanj, ki se nanašajo na vprašanja o končnosti ali neskončnosti sveta, o odnosu med telesom in dušo in o posmrtnem obstoju tathagate (pal. *tathāgata*).

Ko je bil ugleden Mālunkyāputta sam v meditaciji, so v njegovem umu vzniknile naslednje misli: »Ti pogledi Blaženega so nejasni, so potrjeni in hkrati zavrjeni, namreč: ‚Svet je večni in svet ni večni‘, ‚Svet je končen‘ in ‚Svet je neskončen‘, ‚Duša je isto kot telo‘ in ‚Duša je ena stvar, telo druga‘, ‚Po smrti *tathāgata* obstaja‘, ‚Po smrti *tathāgata* ne obstaja‘, ‚Po smrti *tathāgata* hkrati obstaja in ne obstaja‘ in ‚Po smrti *tathāgata* niti obstaja niti ne obstaja hkrati.«³²

Učenec od učitelja pričakuje, da bo do teh trditev zavzel stališče oz. bo vsaj potrdil, da ne ve, kaj bi rekel. V odgovoru mu Buddha pove, da nikoli ni trdil, da bo zavzel stališče glede teh pogledov. V podkrepitev in razlago poda naslednjo prisposobo:

Predstavlja si, Mālunkyāputta, da je bil moški ranjen s puščico, na debelo premazano s strupom, in njegovi prijatelji, sopotniki in sorodniki so pripeljali zdravnika, da bi ga ozdravil. Moški bi lahko dejal: »Ne bom dopustil zdravniku, da mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, plemenitnik, svečenik, trgovec ali delavec.« In moški bi lahko dejal tudi: »Ne bom dopustil zdravniku, da

30 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ‚the Problem of Free Will and Determinism‘«, 11.

31 Pal. *Mālunkyāputta*, Buddhov učenec.

32 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 427, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 188.

mi izvleče puščico, dokler ne bom vedel imena družine tistega, ki me je ranil; [...] dokler ne bom vedel, ali je bil tisti, ki me je ranil, velik, majhen ali srednje velik; [...] dokler ne bom vedel, ali tisti, ki me je ranil, živi v vasi ali mestu [...].« In tega možki morda nikoli ne bi izvedel, vmes pa bi umrl.³³

Nauk prispodobе se zdi jasen. Malunkjaputtova zahteva, da se mora Buddha opredeliti do desetih metafizičnih vprašanj, je enako nerazumna kot zahteva ranjenca, da mora pred zdravljenjem spoznati dejstva o napadu. Da bi preživel napad, ranjenec potrebuje ustrezno nego. Podobno, pravi Buddha, mora Malunkjaputta poznati štiri plemenite resnice, ki govorijo o neprijetnosti bivanja, o izvoru in prenehanju neprijetnosti in o poti, ki vodi k prenehanju vseh neprijetnosti.³⁴ Spoj teoretskega znanja in praktične izkušnje bo pripeljal do izkustvene modrosti, pri kateri gre za »neposredno, globoko in intuitivno raven dožemanja, ki je onkraj misli, pojmov, idej«. ³⁵ To je pot, ki bo pripeljala do cilja – razsvetljenja in nirvane (skrt. *nirvāṇa*, pal. *nibbāna*). Buddha metafizična vprašanja pušča neodgovorjena, ker niso relevantna in niso povezana s ciljem, ali kot zapiše Nina Petek, »za človekovo eksisten-co so namreč povsem nepomembna, saj ne vodijo do premoščanja *dukkhe*«. ³⁶ Ali kot je učencu odvrnil Buddha: »Zakaj sem to pustil nepojasnjeno? Ker je nekoristno, ker ne pripada bistvu svetega življenja in ne vodi v nerazočaranje, nestrastnost, mir, modrost, razsvetljenje, *nibbāno*.« ³⁷

Sebastjan Vörös in Ana Bajželj v spremni besedi k prevodu Nagardžunovega (skrt. *Nāgārjuna*) dela *Mūlamadhyamakakārikā* (,Temeljni verzi o srednji poti‘) poudarita: »Budova drža priča o načelni nepripravljenosti zapletanja v metafizične dispute, ki naj bi po njegovem mnenju zgolj prilivali olje na ogenj želje in s poglobljanjem nevednosti spraševalce odmikali od eksistencialnih vprašanj, ki so bistvena za človekovo osvoboditev.« ³⁸

Gowans izpostavi še en pomemben vidik, namreč to, da Buddha svoje učenje primerja z zdravniško prakso. »Tako kot zdravnik zdravi fizične bolezni telesa, tako Buddha zdravi širše bolezni, povzete z izrazom ,trpljenje‘ (*dukkha*).« ³⁹ Ta zdravniška

33 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 431, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

34 Pečenko, *Pot pozornosti*, 31.

35 Prav tam, 38.

36 Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

37 *Cūḷamāluṅkyasutta*, 431, v: *Majjhima-nikāya*, 2.2.63, citirano po Petek, »Mnogi svetovi budizma«, 189.

38 Vörös in Bajželj, »Vstop v filozofijo praznine«, 22.

39 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 12.

analogija je podkrepljena tudi z analogijo, v kateri se nirvana primerja z zdravim stanjem, Buddha pa z zdravnikom.⁴⁰ Gowans meni, da je to v ozadju Buddhaghoseve (pal. *Buddhaghosa*) uporabe zdravniške prispodobe pri interpretaciji štirih plemenit resnic: »Resnica o trpljenju je kot bolezen, resnica o izvoru je kot vzrok bolezni, resnica o prenehanju je kot zdravilo za bolezen in resnica o poti je kot zdravljenje (medicina).«⁴¹

Buddhovo učenje poudarja praktično znanje, ki vodi do usvojitve cilja: »[...] je program duhovne vadbe, ki je usmerjena k doseganju razsvetljenja«,⁴² osnovan pa je na razumevanju narave sveta in še posebej človeške narave. Tudi Buddha in njegovi učenci so pokazali pripravljenost za teoretsko filozofsko diskusijo, ko so bili izzvani z vprašanji o koherenci svojih učenj in glede konsistence s splošno sprejetimi prepričanji ali priznanimi filozofskimi pogledi drugih tradicij.⁴³ Pri tem so bile mišljene predvsem druge indijske šole, ki pa so si z budizmom vseeno delile veliko skupnega. Toda – ali lahko razpravo upravičimo tudi v primeru razprave o svobodni volji?

Jay Garfield⁴⁴ in Richard Flanagan,⁴⁵ dva izmed avtorjev že omenjene Repetti-ijeve monografije o budističnih perspektivah svobodne volje, menita, da zaradi zahodne geneze pojma svobodna volja, ki izhaja iz monoteistične tradicije krščanstva, vprašanje o svobodni volji in njeni združljivosti z determinizmom ni relevantno za budizem. Garfield zahodno pojmovanje svobodne volje pripiše sv. Avguštinu in njegovi rešitvi teološkega problema, ki je nastalo ob padcu Adama in Eve iz raja. Da bi ohranil božjo dobrotljivost in boga oprostil povzročanja neubogljivosti Adama in Eve, jima je pripisal sposobnost ne-povzročene, svobodnega delovanja. S tem ju je prepoznal kot avtorja svojih dejanj. In samo dejanja, ki so rezultat takega svobodnega delovanja, so lahko moralno hvalevredna ali zaslužijo grajo.⁴⁶ Avtor meni, da se tak pogled implicitno ohranja tudi pozneje in da ljudje na Zahodu ostajamo vpeti v ta tok razmišljanja, ki preveva družbo in njen pravni sistem. Kot smo omenili v prejšnjem razdelku, Flanagan to imenuje humanistična podoba. Pri problemu svobodne volje naj bi torej šlo za specifičen problem, ki izvira iz določene (zahodne) filozofske in

40 *Majjhima-nikāya*, 1.510–512, 2.260.

41 Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 16.87, citirano po Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 12.

42 Gowans, »Why the Buddha Did Not Discuss ,the Problem of Free Will and Determinism‘«, 13.

43 Prav tam, 12.

44 Garfield, »Just Another Word for ,Nothing Left to Lose': Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas« (2013, 2016).

45 Flanagan, »Negative Dialectics in Comparative Philosophy: the Case of Buddhist Free Will Quietism«.

46 Garfield, »Just Another Word for Nothing Left to Lose: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas« (2013), 166.

religijske tradicije. Za to, da problem sploh vznikne, moramo imeti predpostavke o volji, o možnosti ne-povzročene vzročnosti dejavnika (*agent causation*) in tezo vzročnega determinizma. Šele potem se lahko vprašamo, ali je ta volja podvržena univerzalnemu determinizmu in ali je zmožna povzročati dejanja, ne da bi bilo njeno delovanje samo povzročeno. Kot pravi Garfield, filozofija nato izvede intelektualni trik, podoben triku z vrvjo (angl. *rope trick*), in se vpraša, ali je svobodna volja združljiva z determinizmom ali ne.⁴⁷ To, da se budizem s tem problemom ne ukvarja, preprosto pomeni, da z zahodno tradicijo ne deli njenih predpostavk. Ali je torej poskus, da bi se spraševali o svobodni volji v budizmu, že vnaprej obsojen na neuspeh?

Rick Repetti se s tem ne strinja in ponuja drugačen odgovor. Kot ugotavlja,⁴⁸ je Buddha eksplicitno zavračal neizogibno vzročnost, zato iz njegovega učenja ne moremo izpeljati bojazni, v katero vodita trdi determinizem in fatalizem oz. skepticizem svobodne volje. Po njegovem mnenju Buddha implicitno sprejema, da imamo določen nadzor nad sabo, kar bi lahko predstavljalo tiho prepričanje v svobodno voljo in razložilo, zakaj ni razprave o tem, kar je že zavrnil. Svoje razmišljanje podkrepi tudi s tem, da je Buddha zavračal idejo, da bi bila dejanja rezultat neizogibne nujnosti bogov, usode, materije (skrt. *prakṛti*) ali naključja. To se npr. kaže v Buddhovem vprašanju fatalistu, ali njegove noge hodijo naprej in nazaj same od sebe.⁴⁹ Repetti tako meni, da so budistični filozofi dolgo in zavzeto razmišljali o idejah, kot so delovanje (pal. *kamma*, skrt. *karma*), vzročnost, nauk o ne-jazu (pal. *anattā*, skrt. *anātman*), duševna svoboda in nirvana, ki so povezane s svobodo, čeprav niso eksplicitno razpravljali o »svobodni volji«.

Če sprejmemo, da zavračanje neizogibnosti izloči trdi determinizem in fatalizem, pa vseeno ostaja odprto vprašanje, ali v budizmu lahko govorimo o avtonomiji oz. svobodni volji. Če menimo, da je lahko svoboden samo dejavnik, ki poseduje posebno vzročnost, a hkrati sam ni vzročno pogojen (*causa sui*), potem takega dejavnika v budizmu ne more biti. Buddha namreč poudarja soodvisno porajanje (pal. *paṭiccasamuppāda*, skrt. *pratītyasamutpāda*) in medsebojno pogojevanje: »Ko obstaja to, se poraja ono; če se to ne zgodi, ne zgodi se niti ono.«⁵⁰ In drugič, budizem poudarja nauk o ne-jazu/ne-sebstvu in zavrača hindujsko idejo, da je jaz/sebstvo, tj. *atta* oz. *atman* (pal. *attā*, skrt. *ātman*), nespremenljiva, večna, substancialna in

47 Prav tam, 165.

48 Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*, 92–93.

49 Prav tam, 97.

50 *Assutavāsutta* („Govor o nevednežu“), v: *Samyutta-nikāya*, 12.61, citirano po Vörös in Bajželj, »Vstop v filozofijo praznine«, 18.

neodvisno obstajajoča entiteta. Toda prav tako zavrača tudi nihilizem, tj. materialistični pogled, namreč da se jaz ob smrti popolnoma izniči. V svojem učenju predlaga srednjo pot, ki pa je z besedami ni lahko izraziti.

Nejasnost, opozarja Repetti, se kaže v tem, da v budistični literaturi zasledimo dve vrsti odgovorov. Po eni strani nas vzpodbuja, da druge vidimo *neosebno*, kot pomanjkanje samostojnega delovanja, po drugi pa nam svetuje, da se vidimo osebno, kot zmožne delovanja pri nadzoru misli, volje, čustev, govora in dejanja, pri čemer razvijamo vedno večje ravni nadzora uma na poti do mentalne svobode.⁵¹

Pri razumevanju te dvojnosti igra pomembno vlogo budistična analiza duševnih procesov. Buddhova učenja so bila v zgodnjem budizmu sistematizirana v zbirki besedil palijskega kanona, znani pod imenom *Abhidhamma* (pal. *Abhidhamma*). V njih je opisana kompleksna struktura medsebojno povezanih in soodvisnih komponent, tj. dhamm (pal. *dhamma*). Gre za hipne fenomene brez intrinzičnega bistva, ki so udeleženi v toku mentalnih in fizičnih pojavov. Izkušnja je v *Abhidhammi* predstavljena kot interakcija omejenega števila dhamm, ki so uvrščene v štiri kategorije: zavest (pal. *citta*), mentalni faktorji (pal. *cetasika*), materialnost (pal. *rūpa*) in *nibbāna*.⁵² »To, kar imenujemo doživljanje ali izkušnja, je na globoki ravni (onkraj konceptov) le izjemno hitro zaporedno pojavljanje in izginjanje različnih *citt* in *cetasik*, pri čemer ni nobenega opazovalca ali referenčne točke, ki bi bila zunaj tega procesa.«⁵³

V *Abhidhammi* ima pomembno vlogo razlika med konvencionalno resnico/realnostjo in ultimativno resnico/realnostjo.⁵⁴ Šele pravilno razumevanje teorije dveh resnic omogoča doseganje nibbane. Znanje o konvencionalni resnici nam pove, kako so stvari z vsakdanjega, zdravorazumskega vidika ter ozemljijo našo epistemsko prakso v njenem jezikovnem in pojmovnem konvencionalnem okviru. Znanje o ultimativni resnici pa nam pove, kako stvari dejansko so z ultimativnega analitičnega vidika, ki naše ume popelje prek omejitev pojmovnih in jezikovnih konvencij. Med različnimi šolami (npr. *sarvāstivāda* (*vaibhāṣika*), *sautrāntika*, *madhyamaka* in *yogācāra*) so se vnele razprave, kako interpretirati ti dve resnici.⁵⁵ Diskusija se je dotikala tudi vprašanj o metafizičnem statusu jaza in njegovih gradnikov. Odnos med dvema ravnema bi lahko primerjali z odnosom med »manifestno«

51 Repetti, *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*, 97.

52 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 142–143.

53 Prav tam, 143.

54 V budizmu *mahāyāna* sta znani kot skrt. *saṃvṛtisatya* (konvencionalna, relativna resnica) in skrt. *paramārthasatya* (poslednja, vrhovna resnica).

55 Thakchoe, »The Theory of Two Truths in India«.

in »znanstveno« podobo, ki ju je predlagal Wilfrid Sellars.⁵⁶ V vsakdanjem življenju govorimo o vsakdanji resničnosti miz in stolov, kot znanstveni raziskovalci pa se ukvarjamo z realnostjo molekul in atomov.

V filozofiji duha se je razprava o odnosu med dvema ravnema nanašala predvsem na vprašanje odnosa med mentalno in fizično ravnjo. Če predpostavimo, da je mentalna raven realizirana na fizični ravni (oz. da mentalna raven supervenira na fizični), se nam postavlja vprašanje, ali ima potemtakem mentalna raven vzročno moč. Razprave so se nanašale predvsem na to, ali lahko višjo raven brez preostanka zvedemo na nižjo (redukcionizem), ali višja raven poseduje vzročne moči, ki jih nižja nima (emergentizem), ali pa je brez svojih vzročnih moči (epifenomenalizem). Ta vprašanja so se postavljala tako v indijski kot tudi v zahodni tradiciji. Za našo tematiko je posebej zanimivo vprašanje emergentizma, tj. ali imajo sistemi z ustrezno organizacijsko kompleksnostjo vzročne moči, ki jih komponente, posamezno ali skupaj, nimajo. Kot je pokazal Ganeri, so britanski emergentisti najverjetneje poznali ideje indijskega filozofa Brhaspatija (skrt. *Brhaspati*) in iz njegovih naukov izhajajoče prebudistične šole skeptikov *cārvāka*, ko so oblikovali stališče, po katerem je um odvisen od fizičnega, a je vseeno avtonomen.⁵⁷ Šolo *cārvāka* so budisti ostro kritizirali zaradi njenih neortodoksnih idej in fizikalizma. V *Abhidhammi* so komponente tako fizične kot mentalne, a zdi se, da je sistemsko vprašanje zanimivo za obe tradiciji in odmeva tudi v sodobnih razpravah.⁵⁸

Vsekakor bi bilo treba bolj natančno argumentacijo opreti na besedila posameznih filozofskih šol in razlike v interpretaciji dveh resnic pri tem igrajo pomembno vlogo. Po drugi strani se lahko osredotočimo na tisto, kar je vsem skupno. Repetti⁵⁹ tako poda tri argumente, s katerimi podpira idejo, da bi v budizmu morali imeti teorijo o svobodni volji. V prvem argumentu izpostavi budistično pot do mentalne svobode, ki predpisuje meditacijo in metode za kultiviranje virtuozne ravni povečevanja zmožnosti samo-regulacije, tj. sposobnosti nadzora uma, regulacije na voljni in meta-voljni ravni, zmožnosti, ki jih lahko povežemo z (naturalistično) svobodno voljo. Bolj večč ko je meditator, do večje svobode pride, in, paradoksalno, do zmanjševanja občutka sebstva. Končni cilj, nibbana oz. nirvana, pa pomeni popolno mentalno svobodo, ki je prosta pogojevanja in je zaznamovana z ugasnitvijo občutka sebstva. Ta argument zanika skepticizem in nezmožnost svobodne volje. V drugem argumentu

56 Glej Garfield, *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy*.

57 Ganeri, »Emergentisms, Ancient and Modern«.

58 Prav tam.

59 Repetti, »Introduction: Hermeneutical Koan – What Is the Sound of One Buddhist Theory of Free Will?«

odpre vprašanje delovanja in pravi, da je pravo razumevanje delovanja konstitutivno za razsvetljenje. V tretjem pa se opira na budistična učenja, ki s predpisano soteriološko potjo peljejo novinca od konvencionalne ravni, ki predpostavlja delovanje, do razumevanja ultimativnih neosebni ravni. Po njegovem mnenju je to pot najboljše razumeti kot terapevtsko prakso za običajne ljudi na konvencionalni ravni, ne pa kot zanikanje pragmatično nujnega prepričanja v zmožnost delovanja.⁶⁰

Takšno pragmatično stališče poudarja tudi Emily McRae,⁶¹ pri čemer se osredotoča na čustveno življenje, vidik človeške izkušnje, ki se pogosto razume kot precej nesvoboden. Pri tem obravnava tibetanskega jogija (skrt. *yogi*) in filozofa Tsongkhapo ter tradicijo vadbe uma (tib. *blo sbyong*), katere cilj je zmanjševanje čustvenih izkušenj jeze, zavisti, sovraštva in kultiviranje pozitivnih čustev, npr. ljubezni, sočutja in umirjenosti. Nadzor in izbiro čustvenih odgovorov je po njenem mnenju najboljše razumeti kot nameren poseg, ki je odvisen tako od moči čustev kot tudi od ozadnjega znanja o naravi čustvenih izkustev in sposobnosti opazovanja naših čustvenih stanj, kot se pojavljajo. To omogoča razlago, kako smo lahko bolj svobodni v naših dejanjih, mislih in občutkih.⁶²

3 Sklepne misli

V članku sem poskušala povezati razpravo o svobodni volji, ki je eden temeljnih problemov v zahodni filozofiji, s filozofijo budizma. Vprašala sem se, ali je v budizmu sploh smiselno govoriti o svobodni volji, glede na to, da Buddha v svojih naukih tega pojma ni uporabljal. Na vprašanje o tem, kako voditi razpravo ob upoštevanju razlik in hkratnem vzpostavljanju skupnega teoretskega jezika, ni enotnega odgovora. A to ne pomeni, da ni vredno poskusiti. Čeprav v budizmu pojem »svobodna volja« ni bil uporabljen, to ne pomeni, da razprave v budističnih šolah ne ponujajo razmišljanj, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji v zahodni filozofiji. Med slednjimi bi izpostavila predvsem vprašanja, ki so jih odprla raziskovanja v kognitivni znanosti. Ta so ponudila drugačno razumevanje pojma svobodne volje, ki se ne sklicuje na dejavnik kot na ne-povzročeno substanco, temveč ga skuša razumeti kot biološko bitje, ki je vpeto v okolje in sposobno izbirati lastne odgovore na izzive okolice ter ima določen nadzor nad svojimi notranjimi stanji. To po mojem mnenju odpira več

60 Prav tam, 2.

61 McRae, »Emotions and Choice: Lessons from Tsongkhapa«.

62 Prav tam, 170.

možnosti za dialog z budistično tradicijo, brez vsiljevanja zahodnih metafizičnih in teoloških skrbi v sam budistični kontekst.

Ko smo v drugem razdelku govorili o razlikah med humanistično in znanstveno podobo, podprto z odkritji v kognitivni nevroznanosti, se je kot ena večjih bojazni pred izgubo humanistične podobe in njeno nezdružljivostjo z znanstveno izpostavila prav bojazen, da z zanikanjem substancialnega jaza, izvzetega iz vzročno-posledičnih zakonov, izgubimo tudi svobodo odločanja in delovanja ter posledično moralno odgovornost.

Če sodite med tiste, ki mislijo, da je svobodna volja *dejansko* svobodna samo, če izvira iz nesnovne duše, ki prostodušno lebdi v vaših možganih in strelja puščice odločitev v vašo motorično skorjo, potem menim – glede na to, kar *vi* razumete pod svobodno voljo –, da svobodna volja ne obstaja. Če pa se vam po drugi strani zdi, da je svobodna volja moralno pomembna, a ni nič nadnaravnega, potem sem mnenja, da je svobodna volja nekaj dejanskega, vendar ne točno to, kar ste mislili, da je.⁶³

Kompatibilisti zavračajo močno metafizično svobodo in argumentirajo, da je tudi šibka svoboda še vedno dovolj močna, da podpre moralno odgovornost ter svobodo odločanja in delovanja, kot ju potrebujemo v vsakdanjem življenju v družbi. Iz povedanega v drugem razdelku se zdi, da je tudi budizem najbližje takemu stališču. Inkompatibilisti menijo, da je »cena« za takšno šibkejšo stališče ta, da tovrstno pojmovanje svobodne volje ne more podpreti ultimativne moralne odgovornosti in se mora zadovoljiti s pragmatičnimi in utilitarističnimi pristopi. Zaradi naše kulturne zgodovine, v kontekstu katere je morala temeljila na močni, metafizični svobodi, to vzbuja nelagodje. Po drugi strani pa dolga zgodovina budizma kaže, da je tudi šibkejšo pojmovanje lahko dovolj za razvoj moralnega posameznika in družbe. A pri tem je treba upoštevati, da je že sama »buddhistična praksa v veliki meri usmerjena v prepoznavanje in globoko razumevanje pogojenosti in narave neetičnih stanj z namenom, da jih omeji ter začasno ali dokončno ustavi.«⁶⁴

63 Dennett, *Freedom Evolves*, 223.

64 Ditrich, »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov«, 154.

Bibliografija

- Cotman, Blaž. *Vprašanje (ne)možnosti metafizične svobode in moralne odgovornosti – s posebnim ozirom na osnovni argument Galena Strawsona* (magistrsko delo). Ljubljana: 2021.
- Dasti, Matthew R., in Edwin F. Bryant, ur. *Free will, Agency, and Selfhood in Indian philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2014.
- Dennett, Daniel. *Freedom Evolves*. London: Allen Lane, 2003.
- Ditrich, Tamara. »Etična izhodišča staroindijskih kognitivnih modelov: Predstavitev problema strahu in pohlepa v Abhidhammi«. V: *Pandemija covid-19 v Aziji: tradicionalni humanizmi, moderna odtujenost in retorike sodobnih ideologij: slavnostni zbornik ob 25. obletnici ustanovitve Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani*, ur. Jana S. Rošker, 137–157. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2021.
- Flanagan, Owen. *The Problem of the Soul: Two Visions of the Mind and How to Reconcile Them*. New York: Basic Books, 2002.
- Flanagan, Owen. »Negative Dialectics in Comparative Philosophy: the Case of Buddhist Free Will Quietism«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 59–71. London: Routledge, 2016.
- Frankfurt, Harry. »Svoboda volje in pojem osebe«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 117–131. Maribor: Aristej, 2007.
- Ganeri, Jonardon. »Emergentisms, Ancient and Modern«. *Mind* 120, št. 479 (2011): 671–703.
- Garfield, Jay. »Just Another Word for Nothing Left to Lose: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas«. V: *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, ur. Matthew R. Dasti in Edwin F. Bryant, 164–185. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Garfield, Jay. »Just Another Word for ‚Nothing Left to Lose‘: Freedom, Agency, and Ethics for Mādhyamikas«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 45–57. London: Routledge, 2016.
- Garfield, Jay. *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy*. New York: Routledge, 2019.
- Gowans, Christopher W. »Why the Buddha Did Not Discuss ‚the Problem of Free Will and Determinism‘«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 11–21. London: Routledge, 2016.
- Hodgson, David. »A Plain Person’s Free Will«. *Journal of Consciousness Studies* 12, št. 1 (2005): 3–19.
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.
- Kane, Robert. »Svobodna volja: nove smeri starodavnega problema«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 265–287. Maribor: Aristej, 2007.
- Libet, Benjamin. »Ali imamo svobodno voljo?«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 303–317. Maribor: Aristej, 2007.

- Majjhima-nikāya. V: *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Prevod Bhikkhu Ñāṇamoli in Bhikkhu Bodhi. Montana: Kessinger Publishing, 2010.
- Markič, Olga. *Kognitivna znanost: filozofska vprašanja*. Maribor: Aristej, 2011.
- Markič, Olga. »Možni svetovi, razvejan čas in izbira«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič, 81–99. Ljubljana: Slovenska matica in Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2023.
- McRae, Emily. »Emotions and Choice: Lessons from Tsongkhapa«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 170–181. London: Routledge, 2016.
- O'Connor, Timothy. »Dejavnik kot vzrok«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 191–298. Maribor: Aristej, 2007.
- Pereboom, Darek. »Determinizem *al dente*«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 171–199. Maribor: Aristej, 2007.
- Pečenko, Primož. *Pot pozornosti: osnove budistične meditacije*. Nova Gorica: Založba Eno, 2014.
- Petek, Nina. »Mnogi svetovi budizma med malim in velikim vozom«. V: *Vzdržati različnost: filozofske razprave o mnogih svetovih*, ur. Maja Malec in Marko Uršič, 187–211. Ljubljana: Slovenska matica in Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2023.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *O človekovem dostojanstvu*. Prevod Brane Senegačnik. Ljubljana: Tretji dan, Družina, 1997.
- Repetti, Rick. »Introduction: Hermeneutical Koan – What Is the Sound of One Buddhist Theory of Free Will?«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 1–10. London: Routledge, 2016.
- Repetti, Rick. »Why There Should be a Buddhist Theory of Free Will?«. V: *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ur. Rick Repetti, 22–33. London: Routledge, 2016.
- Repetti, Rick. *Buddhism, Meditation and Free Will. A Theory of Mental Freedom*. New York: Routledge, 2019.
- Rošker, Jana S. *Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2021.
- Strawson, Galen. »Nezmožnost moralne odgovornosti«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 203–220. Maribor: Aristej, 2007.
- Strawson, Peter E. »Svoboda in zamera«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster, 91–113. Maribor: Aristej, 2007.
- Šuster, Danilo. »Problem svobode«. V: *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, ur. Danilo Šuster. Maribor: Aristej, 2007.
- Thakchoe, Sonam. »The Theory of Two Truths in India«. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (poletje 2022), ur. Edward Zalta. Na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/twotruths-india/>; dostop dne: 18. 1. 2024.
- Vörös, Sebastjan in Ana Bajželj. »Vstop v filozofijo praznine: bivanjsko idejno ozadje Nāgārjunovih *Temeljnih verzov*«. V: Nāgārjuna. *Temeljni verzi srednje poti*. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič, 7–46. Ljubljana: KUD Logos, 2018.

- Wegner, Daniel. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2002.
- Wegner, Daniel. »Self Is Magic«. V: *Are We Free?: Psychology and Free Will*, ur. John Bear, James Kaufman in Roy Baumeister, 226–247. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Westerhoff, Jan, in Marchall Richard. »Emptiness and No-Self: Nāgārjuna's *Madhyamaka*« (intervju). 3: *AM Magazine*. Na: https://www.academia.edu/37158040/3_AM_magazine_interview_Emptiness_and_No_Self_N%C4%81g%C4%81rjunas_Madhyamaka; dostop dne: 18. 1. 2024.

Izvlaček

Buddha v svojih učenjih ni uporabljal pojma svobodna volja, zato se postavlja vprašanje, ali je o problemu svobodne volje, kot ga pozna zahodna filozofija, smiselno govoriti tudi v okviru budistične tradicije. Poleg tega se budizem osredotoča predvsem na praktični vidik, tj. na tisto, kar prispeva k osvoboditvi od trpljenja in vodi k razsvetljenju. Pomemben je namreč soteriološki moment, ne pa teoretska, metafizična razprava. V članku vseeno poskušam pokazati, da razprave v budističnih šolah kljub temu ponujajo razmišljanja, ki jih lahko vzporejamo z razpravami o svobodni volji. Buddha je zavračal neizogibnost in tako bi lahko izločili trdi determinizem in fatalizem. Postavlja pa se vprašanje, ali v budizmu lahko govorimo o avtonomiji oz. svobodni volji. Kako naj razumemo to, da imamo na konvencionalni ravni določeno mero izbire ali nadzora nad dejanji (kar bi ustrezalo vsaj šibkemu pojmovanju svobodne volje), hkrati s sprejemanjem nauka o ne-jazu, ki zanika, da obstaja avtonomen dejavnik (akter), ki povzroča dejanja?

Ključne besede: problem svobodne volje, budizem, soodvisno porajanje, *Abhidhamma*, teorija o dveh resnicah, ne-jaz

O avtorici

Dr. Olga Markič je redna profesorica na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer se v svojem pedagoškem in raziskovalnem delu ukvarja s področji logike in teorije argumentacije, filozofije duha, filozofije kognitivnih znanosti, filozofije športa in analitične filozofije.

Abstract**Buddhism and Free Will**

The Buddha did not use the term free will in his teachings, so the question arises whether it makes sense to talk about the problem of free will, as known in Western philosophy, within the framework of the Buddhist tradition. In addition, Buddhism focuses primarily on the practical aspect of life, on what contributes to liberation from suffering and leads to enlightenment. Important here is the soteriological moment, not the theoretical, metaphysical discussion. In the article, I try to show that despite this the teachings of the Buddhist schools offer some ground for discussions of free will. The Buddha rejected inevitability so it seems we could eliminate hard determinism and fatalism. However, the question arises whether we can talk about autonomy or free will. Moreover, how should we understand that we have a certain degree of choice or control over our actions (which would correspond to at least a weak conception of free will) at the conventional level, while accepting the doctrine of non-self, which denies that there is an autonomous agent that causes actions?

Keywords: the problem of free will, Buddhism, dependent origination, *Abhidhamma*, theory of two truths, non-self

Author

Dr. Olga Markič is a full professor at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where her teaching and research interests include logic and argumentation theory, philosophy of mind, philosophy of cognitive science, philosophy of sport, and analytic philosophy.