

Sloboda i problem djelovanja iz azijskih perspektiva - Buddha i Konfucije

Kardaš, Goran; Buljan, Ivana

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2021, 41, 65 - 87**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

<https://doi.org/10.21464/fi41105>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:771002>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2023-12-03**



Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb](#)
[Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Goran Kardaš,¹ Ivana Buljan²

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb

¹ gkardas@ffzg.hr, ² ibuljan2@ffzg.hr

**Sloboda i problem djelovanja iz
azijskih perspektiva – Buddha i Konfucije**

Sažetak

Članak raspravlja o nekim aspektima Buddhine i Konfucijeve filozofije koji bi mogli biti relevantni za opću filozofsku diskusiju o problemu slobode, slobodnoga djelovanja i o povezanim filozofskim temama. Premda je njihovo filozofsko mišljenje oblikovano u posve različitim jezično-kulturnim i filozofskim okolnostima i pozadinama, obojica se slažu u makar dvije, ali ključne točke. Prvo, mogućnost slobode i slobodnoga djelovanja nije suprotstavljena prirodnom poretku stvari, dapače, ona je omogućena njime; drugo, ta se mogućnost razvija i ostvaruje neprestanim samokultiviranjem i »ugađanjem« prema svijetu »kako biva«. U kontekstu suvremenih diskusija o problemu odnosa između slobodne volje i determinizma, možemo reći da su Buddha i Konfucije bili na poziciji »kompatibilizma«, dapače, na poziciji da je slobodno djelovanje uopće moguće jedino u kontekstu (mekog) determinizma koji svijet promatra pod vidom uvijek mijenjajućih i uvjetujućih okolnosti i »obrazaca«, a ne pod vidom čvrstog (mehaničkog) i linearnog determinističkog kauzaliteta.

Ključne riječi

Buddha, Konfucije, djelovanje, samokultiviranje, intencionalnost, ugađanje, *wuwei*

Uvod

Valja na početku istaknuti da kompleksu problema naznačenih u naslovu, kao i iz njih izvedenih i s njima povezanim problemima, Buddha (6. – 5. st. pr. n. e.) i posebno Konfucije (551. – 479. pr. n. e.), prilaze iz izrazito drugačijeg misaonog horizonta nego što je to činila i čini zapadna filozofijska tradicija, premda se neki aspekti njihove filozofije, barem na *prima facie* razini, mogu prepoznati (pogotovo u slučaju Buddhine) u različitim učenjima nekih zapadnih filozofa o istome problemu, naročito u okviru antičke (posebno helenističke) filozofijske tradicije. Ono, međutim, što bi obojici filozofa bilo krajnje neprihvatljivo jest Kantovo radikalno razgraničenje kauzaliteta prirode i »kauzaliteta slobode«. Ukoliko je uopće moguće govoriti o slobodi, slobodnome djelovanju i sl., to je moguće jedino unutar dane strukture zbilje ili stvarnosti, koja u slučaju Konfucija uključuje i »tradiciju«, kako god se ovi razumijevali. Za obojicu bi krajnje »arogantno« bilo uopće pomišljati da čovjek u cjelini, ili neki njegov »aspekt«, nadilazi područje »prirodnih zakona« odnosno njezinih »kauzalnih« mehanizama, što u slučaju Konfucija obuhvaća i uvjetujući svijet ljudskih relacija, tradiciju i sl.

Premda, kako ćemo vidjeti, Buddha i Konfucije na posve različiti način analiziraju i tretiraju za ovaj rad relevantne filozofske probleme, možemo uvodno reći da su Buddha i Konfucije bili na poziciji »kompatibilizma«, to jest na poziciji da mogućnost slobodne volje (slobode djelovanja ili izbora) nije u sukobu s općim »kauzalitetom« ili strukturom koja vlada u prirodi čiji je čovjek u svojoj cijelosti sastavni dio.¹ Na mnoge načine, ostvarenje »slobode« za

obojicu i nije ništa drugo nego jedna cjelovita »usklađenost« s tokom svijeta do koje se prispjewa stupnjevito, kroz cjeloživotni proces samokultiviranja i samotransformiranja. Taj proces kod obojice filozofa podrazumijeva jednu neprestanu promjenu i bistrenje »kognitivne« osnove našega razumijevanja svijeta i s njim povezanim djelovanjem.

1. Buddha

1.1. Djelovanje bez djelatnika

Središnju »nevolju« za zapadnog filozofa, a i za onodobne indijske ne-buddhističke filozofe, pri pokušaju razumijevanja buddhističke filozofske pozicije, predstavlja činjenica da Buddha odbija procese i fenomene, uključujući i »čovjeka«, analizirati pod vidom »nositelja svojstava«, supstancije, »bića« i sl. »Dogadaji« se nižu jedan za drugim prema određenim »kauzalnim« obrascima, no oni nisu usidreni u nikakvim trajnim ontološkim/metafizičkim danostima. Svako »ontologiziranje« zbilje nije ništa drugo nego jedno mentalno pripisivanje nereferentnih, upravo subjektivnih i arbitrarnih svojstava na »prirodni tok fenomena« (*dharmatā*).² U slučaju onoga što se naziva »čovjekom« ili »svjesnim bićem«, to se pripisivanje najčešće ogleda u imputirajućim konceptima poput »jastva«, »duše«, »subjekta« i sl., u kontekstu rane indijske ontologije, »sebstva« (*ātman*). Buddha, međutim, tvrdi da je čovjek, jednako kao i bilo koji drugi fenomen, »lišen sebstva« (*anātman*).

Velika većina zapadnih, ali i klasičnih indijskih (ne-buddhističkih) interpretacija ove tvrdnje svjesno ili nesvjesno u nju učitava ontološku dimenziju pa *anātman* shvaćaju u značenju »sebstvo ne postoji«. Ovako shvaćena tvrdnja neminovno priziva nihilističku interpretaciju, dok su mnogi analitički nastrojeni indijski filozofi tu tvrdnju često karakterizirali kao logičko-semantički paradoks.³ No Buddha je prilično eksplicitan u odbacivanju ontološke interpretacije ove tvrdnje. Budući da je za njega sebstvo puki »koncept« (*prajñapti*), poput »Marsijanca«, njegova »negacija« ne čini ništa drugo nego poziva na »odustajanje« od toga koncepta kao redundantnog pri analizi iskustva ili zbilje. Drugim riječima, to da je čovjek »lišen sebstva« (*anātman*) ne znači da »sebstvo ne postoji« (*nāsti ātmā*), nego da ne bi trebalo »prijanjeti« (*upādāna*) uz koncept sebstva. »Sebstvo ne postoji«, shvaćeno u ontološkom smislu, za Buddhu je jednako neprihvatljiva tvrdnja kao i oprečna, »sebstvo postoji«.⁴ »Jest« i »nije« dva su konceptualno-ontološka ekstrema (pāli: *koṭi*) koji potpuno i jednako ne govore ništa o stvarnosti »kako biva« (pāli: *yathābhūtam*).

Model kojega Buddha nudi umjesto metafizičkog modela *supstancija – atribut* u bilo kojoj njegovoj inačici primijenjenoj na »čovjeka« (duša – svojstva duše i sl.), jest model određenih psiho-fizičkih (*nāma-rūpa*) »nakupina« (*skandha*) koje se pojavljuju u odnosu uvjetujuće – uvjetovano i koje neprestano oblikuju i pre-oblikuju ono što nazivamo iskustvom svjesnoga bića pa otuda Buddha ono što se konvencionalno naziva »čovjekom«, »osobom« (*puruṣa*) i sl. primjereno naziva »tokom/bujicom bivanja/postajanja« (pāli: *bhavasota*). Te su nakupine imenovane prema pretežitim funkcijama koje vrše u iskustvenome toku: svijest (»osvješćavanje«), zamjedba (»zamjećivanje«), osjet (»afektiranje«), tvar (tjelesni oblik, fizičko-fiziološka osnova iskustva) i sastavnice⁵ (»postvarivanje«). Te nakupine, međutim, ne posjeduju nikakav specijalan ontološki status, one su, kao i svi drugi fenomeni, »netrajni« (*ani-*

tya) i »lišeni sebstva« (*anātman*) i Buddha ih, očito, postavlja i uvodi kao najistaknutije (prepoznatljive) funkcije koje se mogu identificirati i prepoznati ili verificirati u iskustvu. Naizgledno prvenstvo svijesti (*vijñāna*) čisto je fenomenološke naravi, kao »principijelnog« kognitivnog elementa, »izljuštenog« iz bujice iskustva jedino radi analize iste, dok je *in concreto* »ona« uvijek uvezana u ostale kognitivne, konativne i afektivne aspekte iskustva koji konkretno oblikuju »tipove« svijesti odnosno osvještavanja. Svijest nije ništa drugo nego proces osvještavanja zbivanja u toku (pāli: *vijñānātīti viññānam*) i »ona« je odgovorna za činjenicu ili bolje, osjećaj kontinuiteta iskustva. Kada se taj kontinuitet, međutim, hipostazira nastaje zabluda o nekoj čvrstoj i »neiskustvenoj« osnovi iskustva (*ātman*, ego, jastvo). Svijest je uvijek osvještavanje nečega, nekog sadržaja. »Čista« svijest za Buddhu je puka apstrakcija. Iz ovoga, ponešto pojednostavljenoga, pokušaja »situiranja« Buddhina odbacivanja sebstva⁶ i sličnih iskustvo-unificirajućih koncepata, a s obzirom na središnju temu ovoga rada, prirodno se postavlja pitanje o tome ima li u takvoj deskripciji stanja stvari mjesta za slobodu djelovanja, slobodnu volju, moralnu odgovornost itd., a ako ima, čemu se ti fenomeni u ljudskoj konstituciji uopće mogu pridružiti? U zapadnoj filozofiji, rasprava o tim problemima nužno pretpostavlja zbiljsku egzistenciju »osobe« (ili kantovskog uma, duše, subjekta, jastva itd.).⁷ Pa ipak, Buddha je, vjerojatno prvi u povijesti mišljenja, jasno ocrtao mogućnost (relativno) slobodnoga i voljnoga djelovanja, kao i metodu njihovoga kultiviranja i razvijanja. Dapače, naizgled paradoksalno,

1

Stav da je Konfucije bio na poziciji kompatibilizma također zagovaraju D. C. Lau, David Hall, Roger T. Ames i Kyung-Sig Hwang.

2

Jedini indijski jezik na kojem je sačuvan buddhistički kanon (Tripiṭaka, »Tri košare«) jest pālijski u recenziji škole theravāda. Ostale ranobuddhističke škole upotrebljavale su sanskrit, no fragmentarne ili cjelovite (škola sarvāstivāda) recenzije kanona tih škola sačuvane su jedino u prijevodima (kineskim i tibetskim). Oblici riječi u oha jezika prilično su podudarni, npr. pālijski *dharmatā* – sanskrtski *dharmatā*; pālijski *atta* – sanskrtski *ātman* itd. Mi ćemo koristiti pālijske oblike kada je riječ o citatima iz pālijskog (theravādskog) kanona, dočim ćemo u svim ostalim slučajevima, ukoliko nije istaknuto drugačije, utoliko koristiti sanskrtske oblike riječi.

3

Indijska realistička škola nyāya posebno je inzistirala na formalnoj neodrživosti iska-za »sebstvo ne postoji«, usp. *Nyāyavārttika* uz *Nyāya sūtra* 3.1.1. (uvod); izdanje teksta: Vindhyeśvarī Prasād Dvivedin (ur.), *Nyāya-Vārttikam: A gloss on Vāstyāyana's commentary of the Nyāya Aphorisms*, Eastern Book Linkers, Delhi 1986.

4

Usp. Ānanda-sutta, *Saṃyutta nikāya* (u daljnem tekstu: S), 4. 400; izdanje teksta: M. Léon

Feer (ur.), 6 sv., The Pāli Text Society, London 1884. – 1898. (reprint: 1969.).

5

Pāli: *sankhārā*, *sile* ili *unutarnje* »dispozicije«, silno važan, ali zamršen i kompleksan termin u Buddhinoj analizi iskustva. *Sankhāre* se mogu shvatiti kao sile ili energije koje neprestano »rekonstruiraju« ostale četiri nakupine, a posljedično i sebe same, određujući uvijek iznova njihov oblik i svojstvo. Detaljnije o *sankhārama* u: Mathieu Boisvert, *A study of the five aggregates in Theravāda Buddhism: their order and their relation to the doctrine of the paṭiccasamuppāda*, doktorska disertacija, McGill University 1992., str. 151–157.

6

Detaljnije o tome vidi u: Goran Kardaš, »No-Self View in Buddhist Philosophy«, u: Boran Berčić (ur.), *Perspectives on the Self*, University of Rijeka, Rijeka 2017., str. 191–203.

Tako McGinn posve eksplicitno konstatira da je subjekt slobodnoga izbora konstantno sebstvo ili osoba, premda priznaje da nije posve jasna veza između toga dvoga. Usp. Colin McGinn, *Problems in Philosophy: Limits of Inquiry*, Oxford University Press, Oxford 1993., str. 79.

jasno je ukazao da pristajanje uz koncept »sebstva« radikalno zaprječuje mogućnost slobodnoga djelovanja. U nastavku ćemo pokušati situirati Buddhinu poziciju o navedenim problemima s obzirom na onodobne, njemu suprotstavljene, indijske filozofske tendencije, a potom ćemo pokušati predstaviti smjer analize koji Buddhu dovodi do postuliranja mogućnosti slobode djelovanja u kontekstu njegovog općeg razumijevanja stvarnosti.

1.2. Indijske filozofske inačice apsolutizma, fatalizma i indeterminizma u Buddhino vrijeme

U Buddhino vrijeme u Indiji su, čini se, postojale dvije osnovne filozofijske tendencije, a koje su imale različite reperkusije na problem slobodnoga djelovanja. Prva je, barem stoljeće-dva prije Parmenida, oblikovala jednu radikalnu ontologiju bića (*sat*), sačuvanu u drevnim tekstovima koji se nazivaju upanišade, koja je izvedena iz još ranijih spekulacija o prirodi obreda i žrtvovanja (*yajña*) u kontekstu arhajske vedske brahmanističke religije, dok se druga, izrazito suprotstavljena prvoj tendenciji, »distribuirala« u različite i međusobno nepovezane filozofske sljedbe i pojedince od kojih su najpoznatiji bili skeptici (Buddha ih slikovito naziva »koji migolje poput jegulje« (pāli: *amarāvikkhepikai*), ukazujući na njihovu praksu odbijanja da se očituju o filozofskim pitanjima), fatalisti (sljedba *ājīvika*), i indeterministi (*yadr̥cchāvāda*, »teorija o slučajnosti«, pāli: *adhiccasamuppādavāda*, »teorija o slučajnom nastajanju«).

Najstarija upanišadska (i ujedno indijska) ontologija koju su, prema najstarijim upanišadima (Bṛhadāraṇyaka upaniṣad i Chāndogya upaniṣad), objelodanili mudraci Yajñavalkya i Uddālaka, postavlja nauku o nepropadljivom načelu bića (*sat*) kojega nazivaju *brahman*. On je izvor i podrijetlo svih stvari i bića, oni su njime održavani i podržavani, ali ih on ujedno i transcendirira. Kao takav, *brahman* ne može biti predmet uobičajene osjetilne ili umne spoznaje jer »kako vidjeti onoga koji gledanje (tek) omogućuje; kako spoznati onoga koji spoznaju (tek) omogućuje«? Svaka moguća kvalifikacija, iskaz ili predodžba o »njemu« nije ništa drugo nego, rječnikom kasnije vedāntinske filozofije, imputiranje (*adhyaśa*) limitirajućih (*upādhi*) kvalifikacija na ono neuvjetovano. Stoga, Yajñavalkya u pogledu svih mogućih određenja *brahmana* jasno kazuje »via negativa« *neti neti* (»ne tako, ne tako«). No, načelna mogućnost spoznaje *brahmana* proizlazi iz činjenice da je to »biće kao biće« ujedno prisutno kao najdublja bit pojedinačnih bića. Iz perspektive pojedinačnih bića *brahman* se »očituje« kao *ātman* (sebstvo). Oni su zapravo jedno (*tat tvam asi*, »to ti jesi«, *aham brahmāsmi*, »ja sam brahman«). Dubinska spoznaja sebe samoga (*ātman*) ujedno je i spoznaja zbilje kao takve (*brahman*). Na ovoj točki, potraga za ontološkim temeljem svijeta preoblikovana je u potragu za radikalnom sebe-spoznajom. Sve ostale »predmetne« spoznaje proglašene su pogreškama koje neprestano proizvode patnju zato jer se ne ravnaju »prema sebstvu«, nego prema osobnim sklonostima, strastima, pojedinačnim stvarima itd.

Često »određenje« sebstva jest da je on unutarnji upravljač ili »kontrolor« (*antaryāmin*). On nadgleda (*sākṣin*, »svjedok«) procese i zbivanja, ali njima nije ni vezan ni »uprljan«. Kao takav, on je posve lišen predmetnosti i mogućnosti opredmećivanja. Na mnogim mjestima upanišadi ističu da onaj koji spozna toga »upravljača« i sam zadobiva moć ovladavanja svim stvarima, tj. cijeloga svijeta i postiže što god hoće.

Na mnoge načine onaj koji posjeduje tu spoznaju udovoljava temeljnom »kriteriju« apsolutne slobode i apsolutne slobode djelovanja: on je potpuno neuvjetovan promjenjivim unutarnjim (mentalnim, afektivnim itd.) i vanjskim (prostorno-vremenskim) stvarima; on i samo on je autonoman i sebe-određujući. No to stjecanje apsolutne slobode podrazumijeva potpuno dokidanje individualne egzistencije ili »empirijske« osobe. Empirijska osoba (osjećaj identiteta ili jastva) zapravo je iluzija koju proizvode su-djelovanje osjetila i razuma združenih s tijelom, Oni konstituiraju ono što upanišadi nazivaju »uživatelj« (*bhoktr*), tj. prividnim nositeljem (i »uživatelj«) iskustva. Cijeli »nesporazum« nastaje kada se ta empirijska osoba ili »uživatelj« poistovjeti sa sebstvom. Uvid da ta empirijska osoba ili »ja-osjećaj« ne predstavlja bit svjesnih bića, pretpostavka je spoznaje sebstva. To, nadalje, znači da je to sebstvo ne- i nad-individualno. Rane upanišadi inzistiraju na tome da je to sebstvo jedno jedino (»jedno-bez-inoga«), ali ujedno prisutno u svim bićima. Bića koja su lišena te spoznaje bivaju robovima vlastitih strasti i predmetnim spoznajama koje samo produbljuju neznanje, patnju i samo-obmanu. To će reći, sva bića, osim onih koji su »na poziciji« sebstva, dubinski su neslobodna. Pitanje je u kojoj se mjeri, i da li uopće, Buddhina teza »ne-sebstvo« (*anātman*) obraća ovakvo radikalno ontološkom razumijevanju sebstva. Buddha se nigdje u sačuvanim tekstovima ne osvrće na upanišadsku ontologiju ili općenito na tu arhajsku filozofsku tradiciju. Također, nigdje ne specificira značenje termina »sebstvo« koje »negira«. Buddha je vjerojatno pod »sebstvom« shvaćao bilo koju koncepciju koja u sebi uključuje ideju neke trajne i nepromjenjive podloge iskustva, neko jastvo ili »subjekt«, koji se precizno dadu izlučiti kao nešto samosvojno i zasebno, autonomno ili »slobodno« (neuvjetovano) iz »bujice bivanja« (pāli: *bhavasota*).

S druge strane, Buddha prilično intenzivno raspravlja sa suprotnim polom onodobne indijske filozofijske scene koju su zaposjeli, kako smo već istaknuli, različiti pobornici skepticizma, fatalizma i indeterminizma. Jedini tragovi njihovoga učenja sačuvani su upravo u Buddhinim osvrtima na njihovu poziciju, kao i u tekstovima druge onodobne, i uz buddhizam, jedine preživjele indijske »heretičke« (*nāstika*) sljedbe, jinizma.

Najekstremniji oblik determinizma (apsolutna pre-destinacija, fatalizam) zastupala je sljedba ājīvika, ili barem njezin najistaknutiji predstavnik, Makkhali Gosāla. Po njegovu mišljenju, ne postoji nikakav (bliži, uočljivi) uzrok ili kauzalni uvjet moralnoga onečišćenja ili čistoće bića. Nikakva ljudska djela i stremljenja ne mijenjaju tok unaprijed zadane putanje egzistencije. Ne postoji navlastiti agent činjenja (»činjenje iz sebe samoga«, *attā-kāra*), niti je što god drugo (izvanjsko sebi samome) agent činjenja (*para-kāra*), ne postoji (plodonošno) ljudsko činjenje (*purisa-kāra*), ne postoji ljudska sposobnost, ne postoji ljudsko nastojanje:

»Sve stvari (*sattā*), sva bića obdarena dahom (*pāṇā*), sve živuće (*bhūtā*) i postojeće (*jīva*),⁸ lišeno je sile, lišeno je snage, lišeno je moćnosti; (naprotiv), oni (bića) se mijenjaju (razvijaju)

7

Ova su četiri termina praktički sinonimi. No buddhistički komentator Buddhaghosa smatra da ti termini referiraju na različite tipove ili vrste bića, ne dajući jasnu metodu klasifikacije: *sattā* – bića poput deva, volova, majmuna itd.; *pāṇā* – bića s jednim osjetilom, dva osjetila itd.; *bhūtā* – bića rođena iz jajeta, iz

maternice itd.; *jīva* – riža, žito i druge slične biljke. – *Dhammasaṅgani atṭhakathā* 1. 161 (u daljnjem tekstu: DA); izdanje teksta: Edward Müller (ur.), The Pāli Text Society, London 1897.

prema (pre-determiniranoj) sudbini (*niyati*), vrsti (kojoj pripadaju, *saṅgati*)⁹ i (vlastitoj, unutarnjoj) prirodi (*bhāva*).«¹⁰

Ovu posljednju tvrdnju možemo možda shvatiti u smislu, uvjetno rečeno, »općeg i pojedinačnog uzroka« koji određuju kretanje i razvijanje bića, naravno, u kontekstu opće fatalističke (pre-determinističke) pozicije: Sudbina (*niyati*) je, takoreći, opći uzrok zbivanja koji je sve-prožimljući. Pripadnost vrsti bića (*saṅgati*) i, konačno, pojedinačna priroda (*bhāva*) svakog pripadnika određene vrste bića, također (pred)određuju kretanje (razvijanje svakoga bića), ali su ti »pojedinačni uzroci« posve usklađeni s općim uzrokom koji je sudbina.¹¹

Rani (kanonski) buddhistički tekstovi, na žalost, ne kazuju eksplicite tko su bili zagovornici arhajskog indijskog indeterminizma (*yadṛcchāvāda*, *adhiccasamuppavadāda*) koji se spominju i u jednoj upanišadi (Švetāśvatara-upanišad, I. 2–3) gdje se ta pozicija jasno razlikuje od teorije o »sudbini« (*niyati*). Tu je poziciju možda zastupao Pūraṇa Kassapa prema kojemu uopće nije moguće uspostaviti nikakav odnos između čina i njegovih posljedica:

»Nikakvo djelo, dobro ili loše, ne proizvodi nikakav učinak niti na bilo koji način utječe na budućnost.«¹²

Njegovo učenje Buddha naziva »teorija o nedjelovanju« (*akiriyavāda*), možda u smislu da u jednom indeterminističkom ili »slučajnom« (*yadṛcchā*) svijetu nema potrebe i smisla nastojati moralno ili »ispravno« djelovati jer naravno nije »osiguran« učinak takvog djelovanja.

Tako je glavina ne-vedskih filozofijskih pozicija u Buddhino vrijeme bila (vjerojatno) oštro podijeljena na različite varijante (pre)determinizma (fatalizma) i apsolutnog indeterminizma. Jinizam se ovdje pojavio kao neka vrsta filozofskog posrednika, kao što je, uostalom, slučaj i kod ostalih »panindijskih« doktrinarnih tema. Ova filozofsko-religijska sljedba zagovarala je od svojih početka »perspektivističku« ili kondicionalnu teoriju istine prema kojoj: x je y ako p ; x nije y ako $ne-p$ (tj. ako q). Ta je teorija postala poznata pod nazivom *anekānta-vāda* ili teorija o ne-dogmatizmu (istine, propozicije itd.).

U kontekstu rasprava o determinizmu i indeterminizmu jinisti su tipično zauzeli poziciju »i«. *Locus classicus* jinističke teorije kauzaliteta nalazi se u kanonskom djelu Sūtrakṛtāṅga (1. 1. 3–3)¹³ gdje Mahāvīra, jinistički vođa i Buddhin stariji suvremenik, kritizira, očito fatalističku, teoriju prema kojoj patnja (*dukkha*) nije ni samo-uzrokovana (*sayaṃ kaḍaṃ*), niti je uzrokovana putem (nečega) drugog (tj. izvanjskoga, *anna kaḍaṃ*), nego je uzrokovana vlastitom sudbinom ili pripadnošću »vrsti« (*samgaiyam = saṅgati*). Jinistički komentator Śilāṅka (9. st.) frazu »učinjen po sebi« (*sayaṃ kaḍaṃ*) objašnjava u smislu »uzrokovano vlastitim naporom« (*ātmanā puruṣakāreṇa kṛtam*). Śilāṅka odbacuje ovo objašnjenje ako se apsolutizira jer se stvari ponekad odvijaju mimo ljudskoga napora. »Uzrokovano putem drugoga« (*anna kaḍaṃ*) tumači u smislu različitih mogućih »izvanjskih« uzroka poput Boga (*īśvara*), sudbine (*niyati*), vremena (*kāla*), (izvanjskoga) čina (*karman*) i sl., pri čemu, zanimljivo, poistovjećuje sudbinu (*niyati*) s »vrstom bića« (*saṅgati*). I ovu poziciju, ukoliko se shvati apsolutistički, Śilāṅka jednako odbacuje.

Mahāvīra u nastavku diskusije potom ističe da su stvari »dijelom determinirane, a dijelom nedeterminirane« (*niyayāniyam samtam*) (Sūtrakṛtāṅga 1. 1. 2. 4.). Śilāṅka tumači ovu poziciju na sljedeći način: stvari su (dijelom) (pre)

determinirane (*niyatikṛta*) i nastale na nužan način (*avasyambhāvvyudaya-prāpitam*), a dijelom ne-(pre)determinirane (*aniyata*), nastale putem vlastitog (ljudskog) nastojanja, boga¹⁴ itd. Na primjeru ljudske patnje, to znači da je jedan njezin dio uzrokovan »sudbinom« (*niyatita eva bhavati*), (predeterminiran) zbog nužnoga očitovanja (nekog prošlog) čina (*karman*) kao uzroka (*kāraṇa*) u nekom trenutku, dočim je drugi njezin dio nedeterminiran, tj. uzrokovan ljudskim nastojanjem (*puruṣakāra*).¹⁵ Stoga je i ljudsko nastojanje, po mišljenju jinista, kauzalni faktor u oblikovanju nekog činjenja ili čina (*karman*).

Buddha sve odreda navedene teorije kritizira i na teorijskim i na praktičko-etičkim osnovama. S obzirom na potonje, Buddha kazuje da su sve te teorije pogubne za moralno i svako drugo kultiviranje zato jer ne ostavljaju mjesta za osobnu odluku ili »inicijativu« (*ārabhadhātu*) i osobni napor (*attākāra*) koji su, naravno, ključni za mogućnost samokultiviranja. Što se tiče jinističke pozicije, Buddha kritizira njihovu tvrdnju da je sadašnje iskustvo posve determinirano prošlim činovima ili radnjama. Tu teoriju Buddha naziva *pubbekatahetu* (»uzrok u prijašnje učinjenom«).¹⁶ Naime, sama činjenica da je nešto determinirano isključuje mogućnost promjene. Ukoliko je patnja »u sadašnjosti« posve determinirana prijašnjim činjenjima, utoliko nema nikakve mogućnosti utjecanja na nju u smislu njezina mogućeg poništenja:

»Ako je nečije iskustvo ugone i patnje u ovisnosti o učinjenom u prošlosti (*pubbekatahetu*), onda on plaća svoj dug, naime prošle 'grijehe' (*pāpa*). No, tko bi, kada otplati dug, onda bio umrljan (*lippati*) njegovim 'griješima'?«¹⁷

Stoga, po Buddhinu mišljenju, premda jinisti teorijski uvode »slobodno« ljudsko djelovanje kao kauzalni faktor u djelovanju, njihovo strogo determinističko shvaćanje utjecaja prošlih činova na ljudsku egzistenciju zapravo prevenira mogućnost utjecaja »osobnoga napora« (*attākāra*) na tok bivanja.

8

Tako termin shvaća Buddhaghosa: »kretanje/ razvijanje u skladu s jednim od šest vrsta/ 'klasa' bića« [*channam abhijātīnaṃ tattha tattha gamaṇaṃ*]. – DA I. 161.

9

Sāmaññaphala-sutta, *Dīgha nikāya*, 2; izdanje teksta: Thomas William Rhys Davids, Joseph Estlin Carpenter (ur.), 3 sv., The Pāli Text Society, London 1890. – 1911.

10

Usp. David J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1975., str. 35–36. Buddhaghosa (5. st.) ovako sumira fatalističko-(pre)deterministički nauk Gosāle: »Što god se treba dogoditi, to će se dogoditi upravo na takav način (kako se treba dogoditi); što se ne treba dogoditi, to se neće dogoditi.« [*yena hi yathā bhavitabbaṃ so tatheva bhavati, yena na bhavitabbaṃ so na bhavatīti*]. – DA I. 161.

11

Sāmaññaphala-sutta.

12

Izdanje teksta: A. S. Suri, C. Ganindra (ur.), *Sūtrakṛtāṅga. With commentary of Śīlāṅka*, 2 sv., Vijaydeva Sura, Bombay 1950. – 1953.

13

Jinisti ne postuliraju ideju Boga; ovdje je naveden vjerojatno kao potencijalni »indeterministički« uzrok, možda u smislu njegove volje koja nije determinirana.

14

Usp. također D. J. Kalupahana, *Causality*, str. 45–47.

15

Majjhima nikāya 101 (u daljnjem tekstu: M); izdanje teksta: Vilhelm Trenckner, Robert Chalmers (ur.), 3 sv., The Pāli Text Society, London 1888. – 1899.

16

Jātaka, 5. 238, izdanje teksta: *Jātaka*, Viggo Fausbøll (ur.), 6 sv., The Pāli Text Society, London 1895. – 1907.

1.3. *Buddhine koncepcije »su-nastajanja u ovisnosti« i voljne usmjerenosti (intencionalnosti)*

Da bi na zadovoljavajući način riješio problem slobode djelovanja i očite činjenice sveopćega uzrokovanja koje vlada ljudskim (i ne-ljudskim) svijetom, kao i općenito problem generiranja ljudskog iskustva ili »toka bivanja« (*bhavasota*) u okolnostima odsutnosti njegovog žarišta (»sebstva«), Buddha u diskusiju uvodi dvije posve nove koncepcije: koncepciju uvjetovanja svih fenomena ili »su-nastajanja u ovisnosti« (*pratītyasamutpāda*, pāli: *paṭicca-samuppāda*; dalje u tekstu: PS) i koncepciju voljne usmjerenosti ili »intencionalnosti« (pāli: *cetanā*) kao bitnoga sastojka svakog činjenja (djelovanja). Tim se koncepcijama sada posvećujemo.

PS na mnoge načine predstavlja središnje Buddhino učenje, dapače, ishodište svih njegovih, naizgled zasebnih učenja. Tako, po jednome mjestu u buddhističkom kanonu,¹⁸ Buddhino uviđanje ovoga »načela« korespondira sa samim trenutkom njegovog »probuđenja« (*Buddha = probuđen, budan*). Premda je opće mjesto u mjerodavnoj literaturi da to Buddhino učenje ili načelo predstavlja njegovu formulaciju načela kauzaliteta, teško da se ono uopće može nazvati kauzalnom teorijom. Prvo, Buddha nigdje eksplicitno nije govorio o uvjetovanosti kao o odnosu uzroka i učinka, a to nije niti mogao s obzirom na netrajnu (pāli: *anicca*) i nesupstancijalnu (pāli: *anattā*) karakteristiku (pāli: *lakkhaṇa*) svih fenomena (pāli: *dhamma*). Drugo i važnije, on je to učenje ili načelo direktno suprotstavio samoj ideji kauzaliteta kao i svim teorijama kauzaliteta koje su se oblikovale u njegovo vrijeme (usp. S. II. 20) i koje su prihvaćene, uz daljnje elaboracije, i u kasnijem, klasičnom razdoblju indijske filozofije.

To se načelo u apstraktnom obliku naziva »uvjetovanost toga« ili »specifična uvjetovanost« (pāli: *idappaccayatā*), ukazujući na pojavljivanje (pāli: *uppāda*) fenomena ili događaja u ovisnosti o određenim uvjetima (pāli: *paccaya*). Na nebrojenim mjestima u Kanonu, Buddha daje opću formulu te uvjetovanosti:

»Kada je ovo, biva ono, s pojavom ovoga, pojavljuje se ono; kada ovoga nema, ne biva ono, s prestankom ovoga, prestaje ono.«¹⁹

Ta je formula ili obrazac univerzalno važeći pa je tako Buddhino učenje u bitnom smislu učenje o uvjetima koje je primjenjivo na sve aspekte i dimenzije iskustva i zbivanja općenito.

Načelo uvjetovanosti svakog događanja krajnje je objektivno (*tathatā*), nužno (*avithatā*), beziznimno i nepromjenjivo (*anaññathatā*) (S. II. 26) i taj »poredak« (*dhātu*) ne predstavlja nikakvu racionalnu ili umsku kategoriju kojom se opisuje i tumači poredak stvari (usp. S. II. 25). On jednostavno izvire iz same danosti fenomena (*dhammaṭṭhitatā, dhammaniyamatā*). Govoriti o fenomenima znači govoriti o uvjetima. Uvjetovanost i fenomen (događaj) zapravo su sinonimi.²⁰

Buddhina potraga za prirodom »stvari« dovela ga je tako do otkrića načela oblikovanja zbivanja i posebno, do čega mu je naročito bilo stalo, oblikovanja iskustva ili »toka bivanja«. Događaj se jednostavno samim sobom događa kao uvjet i(li) uvjetovano i sve što se naknadno može konstatirati jest »po uvjetu X, Y, po uvjetu Y, Z«, pri čemu tu formulu nipošto ne treba shvatiti u pukom linearnom ili vremenskom kauzalnom slijedu (»lanac uzrokovanja«). Ukratko, X ne proizvodi Y, već samim tim što je X »ovdje«, »ovdje« je i Y,

pri čemu ni X ni Y nisu »stvari«, nego prije tipovi događaja koji se redovito pojavljuju uzajamno (pāli: *paṭicca*), a što Buddha iskazuje kao »X paccaya Y« (»po uvjetu X, Y«).

S druge strane, formulaciju »X paccaya Y« ne treba shvatiti kao totalan opis događaja koji je u razmatranju. Y je, tako reći, najizrazitiji događaj koji se pojavljuje uz X, a vrijedi naravno i obratno. U stvarnosti, međutim, uvijek je prisutna cjelina uvjetovanosti (*idappaccayatā*) i to u »svim smjerovima«.²¹ No, kada govori o toj općoj uvjetovanosti Buddha se uvijek ograničuje na »relevantne« uvjete koji se tiču vođenja »ispravnoga života« i koje valja imati na umu ako se smjera konačnom cilju probuđenja (*nirvāna*).²² Svaki slučaj uvjetovanosti samo je »specijalan slučaj« (sve)opće uvjetovanosti (*idappaccayatā*). Drugim riječima, Buddha ne postavlja uzroke koji neizbježno proizvode odgovarajuće učinke, nego, ukazujući na međusobnu (često i recipročnu) uvjetovanost fenomena²³ razotkriva obrasce putem kojih se iz totaliteta uvjetovanosti (*idappaccayatā*) može objasniti pojedini događaj.

Na području »mentalnoga uvjetovanja« to znači da će se mentalni proces Y pojaviti jedino ako se pojavi mentalni proces X; i konveržno, ako se ne pojavi mentalni proces X, neće se pojaviti ni mentalni proces Y. Implikacija ovako shvaćenog uvjetovanja jest da Y nije determiniran X-om. Prije će biti da je Buddhino načelo uvjetovanosti fenomena odnosno procesa jedan opći kontekst zbivanja pod vidom kojega se odigrava pozornica svakog mogućeg iskustva. Jednom *odabrana* »strategija« bivanja, međutim, za sobom povlači neumoljive mehanizme oblikovanja iskustva koji se, pak, u svakom trenutku načelno mogu »rasformirati« i time započeti s oblikovanjem novoga »smjera« uvjetovanja.

PS tako uspostavlja svijet ili »zbilju« kao, tako reći, beskonačno polje mogućnosti bivanja (jer ne postoji bivstvena »hijerarhija«) koje se (načelno) uvijek i u svakom trenutku može iznova »izabirati«. Mogli bismo gotovo reći da nam

17

Udāna 1. 2; prema izdanju: *Udāna*, Paul Steintal (ur.), The Pāli Text Society, London 1885. (reprint 1982.).

18

»Imasmim sati idaṃ hoti, imass' uppāda idaṃ uppajjati; imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodha idaṃ nirujjhati.« – S. XII. 21, usp. također M. I. 263–264.

19

Usp. također Henry Cruise, »Early Buddhism: Some Recent Misconceptions«, *Philosophy East and West* 33 (1983) 2, str. 149–166, ovdje str. 155, doi: <https://doi.org/10.2307/1399099>. Kalupahana, međutim, razdvaja ta dva aspekta: » ... distinction between the causal relation (*paṭicca-samuppāda*) and the causally related (*paṭicca-samuppanna*).« Prvi aspekt obuhvaća »pravilo ili obrazac (pattern) u skladu s kojim se stvari mijenjaju«, a drugi »same stvari koje se mijenjaju«. Usp. D. Kalupahana, *Causality*, str. 68. Takvo razdvajanje, međutim, implicira da je sam zakon ili »obrazac« izvanjski stvarima na koje se odnosi. Cruise ispravno primjećuje da je to razlikovanje moguće postaviti jedino u svrhu analize, ako uopće.

Nastojeći istaknuti nelinearnost Buddhina shvaćanja uvjetovanosti, Streng rabi sintagmu »a multiple-directional convergence« [»mnogosmjerno približavanje«]. – Usp. Frederick Streng, »Reflections on the Attention Given to Mental Construction in the Indian Buddhist Analysis of Causality«, *Philosophy East & West* 25 (1975) 1, str. 71–80, ovdje str. 73, doi: <https://doi.org/10.2307/1398435>.

20

Usp. Edward Conze, *Buddhist Thought in India*, Allen und Unwin, London 1962., str. 146–147.

21

»Na taj način ovdje nemamo ni čisto temporalnu ni još čisto logičnu kauzalnost, nego živući, organski odnos, simultanu korelaciju, jukstapoziciju i uzastopnost svih karika, u čemu, takoreći, svaka predstavlja transverzivni zbroj svih ostalih (...).« – Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1961., str. 56.

se svijet (= iskustvo) očituje točno onako kako smo »odlučili« da nam se očituje. Buddha je, međutim, svojom analizom konstitucije »čovjeka« pokazao da je ta odluka najčešće neosvijestena i da najčešće proizlazi iz nerazumijevanja i neraspoznavanja temeljnih gradbenih obrazaca iskustva od kojih je najpresudniji obrazac »prianjanja« (*upādāna*) kao »psihološki (nekultivirani) refleksi« duboke ljudske sklonosti prema »egzistenciji i(li) ne-egzistenciji«.

Mentalni procesi uvjetovanja su, dakako, u krajnjoj analizi »impersonalni« i mogu se, po Buddhinu mišljenju, analizirati pod vidom su-odnošenja, u fenomenološkom smislu, različitih mentalnih »funkcija« koje neprestano konfiguriraju i re-konfiguriraju iskustvo ili »tok bivanja«. Jedna od ključnih mentalnih funkcija koje oblikuju tok bivanja jest voljna usmjerenost ili »intencionalnost« (*cetanā*).

Središnja važnost ove mentalne funkcije jest ta što ona određuje i usmjeruje djelovanje (*karman*). Dapače, Buddha voljnu usmjerenost izjednačuje s djelovanjem samim.²⁴ Djelovanje označuje voljnu ili intencionalnu »usmjerenost« (*cetanā*) koja može biti povoljna (*kusala*), nepovoljna (*akusala*) ili »neutralna« (*avyākata*), tj. bez »učinaka«.²⁵ Stoga je svjesna intencija ili namjera ključna kategorija za razumijevanje Buddhine koncepcije djelovanja. Premda je u osnovi bujanja karmičkih procesa (*kamma-bhava*) neznanje (*avijjā*), oni se realno formiraju i usmjeruju ovisno o voljnoj intenciji (*cetanā*) ili »motivaciji« koja se nalazi u podlozi čina. Ta se voljna intencija nadalje »postvaruje« (*abhisankharoti*) u formi *sankhārā*, čime započinje *circulus vitiosus* bivanja.²⁶

Procesi oblikovanja »toka bivanja«, stoga, nisu puki mehanički ili deterministički mehanizmi uzroka-i-učinka, nego prije ukazuju na tendencije ili obrasce događanja koji se mogu (a možda i hoće), ali i ne moraju (a možda i neće) dogoditi.²⁷ To što se »intencionalnost« kao voljni element nalazi u osnovi oblikovanja toka bivanja otvara mogućnost iskazivanja »slobodne volje« (*attā-kāra*) ili »osobnoga npora« (*purisa-kāra*) i njihovog utjecaja na procese toka bivanja, a što u konačnici otvara beskrajne mogućnosti transformacije vlastite prirode i okoline. Ti se mentalni procesi mogu shvatiti kao »specijalni slučaj« opće uvjetovanosti (*idappaccayatā*), kao uostalom, kako smo već istaknuli, i svi procesi bivanja općenito.

Voljna usmjerenost ili intencionalnost (*cetanā*) je tako, u fenomenološkom (ne, naravno, i u »bivstvenom« smislu), stvarni »pokretač« toka bivanja. Ona usmjeruje djelovanje »u tijelu, govoru i mišljenju« koje uvjetuje pojavljivanje habitualnih unutarnjih dispozicija (*saṅkhāre*) koje, opet, povratno uvjetuju voljnu usmjerenost – i tako u krug. Po kasnijem buddhističkom modelu, cijeli se taj proces fenomenološki očituje kao određeni »tip« svijesti (*citta*) koji, uvjetovan navedenim procesima, specifično »osvjetljava« svoja predmetna područja.²⁸ Jedna od implikacija ovako analiziranoga procesa jest ta da je autonomna ili slobodna svijest (um) »po sebi« čista iluzija. Određeni tip svijesti (koji u konačnici proizvodi odgovarajuće svjetonazore, ideologije, vrijednosti, stavove itd.) tek je vrh satne leda jednoga zamršenog sustava uvjetovanja kojega mi uopće nismo svjesni upravo zbog toga jer uspostavljamo (i ispostavljamo) ideju jastva ili sebstva (ili uma) kao »prvog pokretača« (i utoliko »slobodnog«) u oblikovanju iskustva.

1.4. Kontemplacija i upravljanje tokom bivanja

No, kako govori Buddhin koncept »su-nastajanja u ovisnosti«, svi se prethodno opisani mentalni procesi u svakome trenutku, načelno, mogu preusmjera-

vati, mijenjati itd., jedino je »regulatorni« obrazac uvijek isti, »ako ovo, onda ono«, »ako ne ovo, onda ne ni ono«. No, upravljanje uvjetujućim procesima koji generiraju iskustvo nije moguće putem pukoga »mišljenja« ili »svjesnoga« odlučivanja, koji su posve uvjetovani navedenim procesima i koji zapravo, kako smo rekli, predstavljaju učinak dubinskih procesa uvjetovanja koji se neumoljivo odvijaju »ispod« površine svijesti i mišljenja. To je moguće jedino ustrajnim kultiviranjem i razvijanjem specijalnih i metodičkih kontemplativnih praksi (*dhyāna*, *bhāvanā*). »Analitičko« (ras)poznavanje uvjeta (okolnosti) ključno je kontemplativno spoznajno oruđe za zahvaćanje, praćenje, a onda i transformiranje zbivanja ili procesa koji se odvijaju u iskustvenom toku. Ta vještina nije puko misaono (»teorijsko«) razlučivanje nego se odvija u okolnostima viših stupnjeva zadubljenja i zapravo je izraz najvišeg kontemplativnog postignuća (*dhyāna* = »motrenje«), uvida u »kako« iskustva. Ono se, stoga, razvija postupnom i ustrajnom kontemplativnom praksom.

Općenito govoreći, buddhistička kontemplacija može se shvatiti kao specifična metoda unutarnjeg analitičkog »rašćlanjivanja« bujice iskustva na uvjete i okolnosti putem kojih se može »objasniti« geneza pojedinih mentalnih događanja (a koji se reflektiraju kao određena stanja ili tipovi svijesti) i samo takvo znanje ili vještina omogućuje istovremeno spoznavanje, kontroliranje i »manipuliranje« iskustvom u smislu mogućnosti promjene toka bivanja. U procesu kontemplacije praktikant mora biti u stanju motriti i razmotriti neposredni »kontekst« pojavljivanja određenih mentalnih procesa i razlučiti ono što se pokazuje kao neposredan razlog i povod upravo tih mentalnih procesa, a ne nekih drugih, a kako bi mogao njima ovladati i preusmjeravati ih. Budući da se ukupnost svih mentalnih procesa u danome trenutku očituje kao određeni »tip« svijesti, svrha je kontemplacije postupno bistrenje »prirodnog« (nekultivirane) svijesti, sve učinkovitijom regulacijom mentalnih procesa koji je neprestano oblikuju, i njezino (idealno) uzdizanje do »nirvaničke« svijesti

22

»Voljna usmjerenost (*cetanā*), prosjaci, ono je što ja nazivam djelovanjem (činjenjem, *kamma*). Htijući (bijući voljno usmjeren, *cetayitvā*), (čovjek nešto) čini s tijelom, govorom i razumom.« »Cetanā 'ham bhikkhave kammaṃ vadami cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vacāya manasā.« – *Āṅguttara nikāya* III. 415; izdanje teksta: *Āṅguttara nikāya*, Richard Morris, Edmund Hardy (ur.), 5 sv., Pāli Text Society, London 1885. – 1900. (reprint: 1961.).

23

Za razliku od jnističkog učenja o *karmanu*, »neintencionalni« ili nenamjerni činovi (npr. nenamjerno gaženje mrava) u osnovi ne proizvode nikakve posljedice djelovanja (*kamma-vipāka*); usp. Peter Harvey, *Introduction to Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 40–41.

24

»Prosjaci, gdje se voljno usmjeruje (*ceteti*), usredotočuje/odlučuje (*pakappeti*) i gdje se okupljaju nepovoljnosti [u podsvjesnom toku] (*anuseti*), sve to postaje predmetom [u smislu uvjeta] održavanja svijesti (ārammaṇam

hoti viññāṇassa t̥hitiyā). Kada je taj predmet [ta tri uvjeta] prisutan, svijest nalazi potporu/utemeljenje u njemu (ārammaṇe sati patit̥thā viññāṇassa hoti) [u smislu očitovanja svijesti]; i kada je svijest utemeljena ondje i dozrije, događa se novo rođenje u budućnosti (tasmim patit̥thite viññāṇe virūl̥he āyatim punabbhavābhimbhatti hoti) i skupa s njim starost-i-umiranje, jad, tjelesna bol, pomutnja uma [...]. Tako nastaje ta cijela nakupina patnje.« – S. II. 65.

25

Ova pozicija se u suvremenim filozofskim raspravama naziva »probabilistički kauzalitet«.

26

Po kasnijoj sistematizaciji Buddhina učenja (*abhidhamma*) u okviru škole theravāda, voljna usmjerenost (*cetanā*) jedan je od sedam »općih mentalnih čimbenika« (*sabbacittasādhāraṇa*) koji u svakom trenutku »okružuje« svaki akt svijesti, tj. uvijek se pojavljuju zajedno sa sviješću (*citta*) u procesu spoznaje. Usp. Bhikkhu Bodhi (ur.), *The Abhidhammattha sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, BPS, Kandy 1993., str. 78–81.

koja je posve lišena nepovoljnih mentalnih impulsa i »zapriječka« (*kleśa*) te je tako slobodna od svih uvjetovanja. Kontemplacijom se poništavaju nepovoljna stanja (npr. odbojnost, mržnja, tupost, žudnja itd.) i kultiviraju povoljna (npr. obestrašćenost, mentalna sabranost/fokusiranost, pažnja, energičnost itd.) i, posljedično, povoljna stanja ili tipovi svijesti. U tome procesu voljna usmjerenost ili »intencionalnost« (*cetanā*) postaje sve izoštrenijom i sve manje ometanom raznim nepovoljnim stanjima. Drugim riječima, ona sve više kontrolira i »autonomno« usmjeruje procese u toku bivanja. Sve te mogućnosti upravljanja iskustvom podrazumijevaju kultiviranje epistemološke pozicije »su-nastajanja u ovisnosti«, što ujedno dokida epistemološku poziciju subjekta, sebstva, jastva itd. koja generira neznanje, obmanu i, u konačnici, »patnju« (*dukkha*).²⁹

Voljna usmjerenost ili intencionalnost (*cetanā*) tako je jedan od »kauzalnih« faktora koji u svakome trenutku oblikuju iskustvo ili »svijest«. Poput ostalih faktora ona nije determinirana u svojoj prirodi, nego se očituje kao neprekidno mijenjajući proces ili funkcija. Kao takva, ona je uvijek otvorena prema novim »obascima« su-uvjetovanja. I poput svih ostalih faktora koji oblikuju iskustvo, ona se pojavljuje u dvostrukoj ulozi, kao ono što uvjetuje i kao ono što je uvjetovano (među-ovisnost). To će reći, »volja« izabire svoj predmet, ali je ona ujedno i uvjetovana (ne, naravno, i determinirana) da tako čini u tom trenutku, odnosno u tom stanju ili tipu svijesti. Kroz proces kontemplacije ona, međutim, sve manje postaje uvjetovanom, a sve više uvjetujućom, sve do postignuća »nirvaničke« svijesti koja je posve neuvjetovana, tj. »slobodna«.

Rezimirano, možemo istaknuti sljedeća obilježja Buddhina tretiranja slobode djelovanja i s njim povezanim problemima:

- Budući da je obrazac ili »načelo« uvjetovanosti (PS, *idappaccayatā*) univerzalno važeći, ni jedna stvar, fenomen ili proces ne mogu postojati »po sebi«. Stoga, ne može postojati ni sebstvo ili jastvo kao neki neovisni ili autonomni nositelj iskustva, kao ni njemu pridodana svojstva poput apsolutno slobodne volje koja »proizvodi« apsolutno slobodno djelovanje. Ono što se naziva svjesnim bićem ili »čovjekom« samo je »specijalan« slučaj obrasca uvjetujuće-uvjetovano ili »tok bivanja/postajanja« (pāli: *bhavasota*) psiho-fizičkih »nakupina« (*skandha*).
- Sistem uvjetovanja, međutim, nije isto što i determinističko kauzalno proizvođenje. On predstavlja formu ili obrazac, ne i sadržaj zbivanja. Budući da su fenomeni prazni vlastite prirode (*anātman*), oni se neprekidno pojavljuju i(li) nestaju u ovisnosti o uvjetima koji ih oblikuju ili razobličuju.
- U tom sistemu, u slučaju »čovjeka«, pojavljuje se i faktor voljne usmjerenosti ili intencionalnosti (*cetanā*). On, međutim, ni na koji način nije nadređen sistemu uvjetovanja, nego je njegov sastavni element. Kao i svi drugi faktori on se u iskustvu pojavljuje i kao uvjetujuće i kao ono uvjetovano. On proizvodi određeni tip svijesti koji usmjeruje djelovanje »u tijelu, govoru i mišljenju«, a koje povratno utječe na i dalje oblikuje voljnu usmjerenost. Razumijevanje procesa koji oblikuju iskustvo od presudne je važnosti za mogućnost ovladavanja ili »kontroliranja« toka bivanja i ono otvara beskrajne mogućnosti transformiranja iskustva. U tom smislu voljna usmjerenost ili intencionalnost (*cetanā*) je, poput drugih mentalnih faktora, nešto što se može kultivirati, ojačavati, bistrirati itd.
- To, međutim, nije moguće činiti na razini »prirodne« habitualne svijesti ili mišljenja koji su posve određeni primarnijim ne-kognitivnim (osjetilnim, afektivnim i voljnim) impulsima.³⁰ Razumijevanje i ovladavanje siste-

mom uvjetovanja moguće je jedino putem specijalnih »tehnika« kontemplacije (*dhyāna*, *bhāvanā*), gdje praktikant jasno razvija generiranje mentalnih stanja te ih, budući da se ovi oblikuju na uvjetovani način, može preusmjeravati, ojačavati ili poništavati.

2. Konfucije

2.1. Ugođenost uha i slijeđenje srca/uma

Retrospektivno sagledavajući svoj životni put, Konfucije kaže:

»Od petnaeste godine posvetio sam svoje srce/um učenju; od tridesete godine zauzeo sam stav; od četrdesete godine lišen sam sumnje; od pedesete godine prihvatio sam nalog Neba; od šezdesete godine, moje se uho ugodilo; od sedamdesete godine moje srce i um slobodno slijede svoje želje, bez prekoračivanja granica.« (*Analekti*, 2.4.)³¹

Za razumijevanje Konfucijevog poimanja »slobodnog« djelovanja ovaj (auto) biografski osvrt, koji se nalazi u zbirci njegovih izreka *Analekti* (*Lunyu*),³² vrlo je značajan. Naime, Konfucije opisuje svoje šezdesete kao razdoblje u kojemu je »njegovo uho bilo ugođeno« (*er shun* 耳順), a svoje sedamdesete kao razdoblje u kojemu je mogao »slijediti želje/aspiracije/nagruća svoga srca/uma, bez da prekoračuje granice« (*cong xin suo yu, bu yu ju* 從心所欲, 不踰矩). Ove dvije etape kineska tradicija uzima i komentira zajedno. One predstavljaju postignuća koja se vežu za mudraca, tj. za najviši oblik egzistencije. U dijelu članka koji slijedi, razmotrit ćemo koncepte koji se nalaze u podlozi ova dva egzistencijalna postignuća, počevši s njihovim situiranjem u kontekstu cjelokupnog Konfucijeva puta, ocrtanoga u gornjemu citatu.

27

Po kazivanjima mnogih buddhističkih tekstova, što se, kroz kontemplaciju, osvajaju i spoznavaju sve dublje razine uvjetovanih iskustvenih procesa, to više »kopni« osjećaj jastva ili »subjekta kontemplacije«, a njegovo mjesto zauzima uređeni tok uvjetujućih-i-uvjetovanih mentalnih fenomena ili, po kasnijoj buddhističkoj terminologiji, »trenutaka svijesti« (*cittakṣana*).

28

Usp. M. I. 108: »Vidna svijest (*cakkhaviññāna*), braćo, nastaje u ovisnosti o oku (*cakkhu*) i tvarnom obliku (*rūpa*); susret tih triju jest dodir (*phassa*); po uvjetu dodira nastaje osjet (*vedanā*); što (čovjek) osjeća (*vedeṭṭi*), to zamjećuje (*saññānāti*); što zamjećuje, o tome razmišlja (*vitakkeṭṭi*); o čemu razmišlja, to 'umnaža' (*papañceti*, konceptualno 'proliferira'); što umnaža, zahvaljujući tome, napadaju (*samudācaranti*) ga pojmovi (proizašli) iz zamjedbe (i karakterizirani) množenjem (*papañcasaññāsankhā*) s obzirom na stvarne oblike spoznatljive putem oka koji pripadaju prošlosti, budućnosti i sadašnjosti [...].« Ista se formulacija ponavlja s obzirom na slušnu, njušnu, okusnu, opipnu i mentalnu svijest.

29

Analekti se citiraju prema izdanju: Dim Cheuk Lau, Zhihua He, *ICS Lunyu: Lun yu zhu zi suo yin = A Concordance to the Lunyu*, Shang wu yin shu guan, Xianggang 1995.

30

Analekti nisu djelo jednog autora, već je riječ o kompozitnom tekstu koji je vrlo vjerojatno nastao iz više pisanih i usmenih izvora u razdoblju od nekoliko generacija. Djelo se ne pojavljuje prije dinastije Rani Han. Više o kompilaciji teksta *Analekti* vidjeti u: John Makeham, »The Formation of *Lunyu* as a Book«, *Monumenta Sérica* 44 (1996), str. 1–24, doi: <https://doi.org/10.1080/02549948.1996.11731286>; E. Bruce Brooks, A. Taeko Brooks, *The Original Analects*, Columbia University Press, New York 1998.; Tae Hyun Kim, Mark Csikszentmihalyi, »History and Formation of the *Analects*«, u: Amy Olberding (ur.), *Dao Companion to the Analects*, Springer, New York 2014., str. 21–36, doi: https://doi.org/10.1007/978-94-007-7113-0_2.

2.2. Proces samokultiviranja

Sagledaju li se unutar konteksta Konfucijeovog puta, razvidno je da su postignuća »ugodenog uha« i slobodnoga slijeđenja onoga što srce/um želi rezultat cjeloživotnoga procesa samokultiviranja. Ona se nadograđuju na prethodna postignuća i u tome je pogledu proces samokultiviranja proces akumulacije koji svoju kulminaciju ostvaruje u posljednja dva životna razdoblja. Početnu i temeljnu etapu na putu samokultiviranja obilježava posvećenost učenju. Iz čitanja cjelokupnih *Analekata* razvidno je da je ovdje naglasak na izučavanju starih i autoritativnih tekstova, kao što su *Knjiga pjesama* i dr.³³ U tom procesu Konfucije naglašava uzajamnost učenja i razmišljanja, ističući važnost reflektiranja onoga naučenoga (*Analekti* 2.15.). Također, tu je riječ i o učenju »šest umijeća« (rituali, glazba, streljaštvo, vožnja kola, kaligrafija i matematika). Od ovih šest umijeća, posebno mjesto u procesu samokultiviranja imaju prakticiranje rituala (*li*) – pravila prikladnog ponašanja, učtivost – i glazbena naobrazba jer za pojedinca, a i zajednicu, imaju transformativno djelovanje te pridonose skladu u zajednici. Oni su otuda i izvorište moralnoga nastojanja koje uključuje permanentno preispitivanje vlastitih misli, riječi i djela (*Analekti* 1.4.).

Uloga rituala nije nužno integracija pojedinca u društvo i zauzimanje društvene pozicije, već je i oslobođenje i ispravljanje obrazaca i rutina koje je čovjek sklon ponavljati. Nakon posvećenosti učenju, drugu etapu obilježava zauzimanje stava, a višu etapu obilježava odsutnost sumnje/zbrke. One se mogu razumjeti kao postignuće epistemološke »zrelosti«, kao nadgradnja početne faze učenja u kojoj pojedinac, reflektirajući ono naučeno, zauzima svoj stav. Narednu etapu procesa samokultiviranja obilježava kozmološki moment: prihvaćanje, spoznaja i ostvarenje »naloga Neba« (*tian ming*). Ovaj moment implicira da je prihvaćanje/spoznaja onoga što je izvan ljudske kontrole (»nalog Neba«) važan dio procesa samokultiviranja. Ovdje započinje svojevrсно »usklađivanje« djelovanja s načinom na koji svijet ili kozmos biva i djeluje, što, u konačnici, rezultira »ugodeñošću uha« kao pretposljednjom etapom koja omogućuje krajnju etapu u životu mudraca, spontano slijeđenje srca/uma, tj. kada je *ono što* (mudrac) *čini* u potpunom skladu s onim što želi činiti. Posljednje dvije etape predstavljaju ostvarenje praktične mudrosti na temelju prethodnih epistemološko-etičkih postignuća. Proces samokultiviranja tako obilježava rast od *neznajuće do znajuće individue* (epistemološko-etičko postignuće), sve do krajnje praktične mudrosti koja se ogleda kao *djelovanje bez napora i samoobuzdavanje*.

Ono što je važno za uočiti u ovome procesu samokultiviranja jest to da taj put nije određen imperativom »spoznaj sebe«, traganjem za svojim pravim »ja«, okretanjem prema »sebi« i »težnjom za samoodređenjem«, odnosno krajnji cilj nije pronalazak ili konstruiranje identiteta jer Konfucije, slično Buddhi, ne analizira »čovjeka« pod vidom »nositelja svojstava«, supstancije, »bića« i sl., niti mu imputira koncepte poput »jastva«, »duše«, »subjekta« ili »sebstva«. Slično Buddhi, Konfucije polazi od pozicije da je čovjek nakupina tvari, emocija, želja i dispozicija, koje se pojavljuju u odnosu *uvjetujuće* – *uvjetovano*, ali bez neke unutarnje jezgre. Njegove reakcije (u odnosu na *uvjetujuće* – *uvjetovano*) postaju obrasci prema kojima čovjek djeluje i koje ponavlja.

2.3. Odsutnost napora i lakoća postojanja

Metaforički izraz »moje uho je ugođeno« (*er shun*) u *Analektima* se spominje samo jednom, bez dodatnog objašnjenja, što je izazvalo komentatorsku polemiku u kineskoj tradiciji. Sabirući tradicionalne kineske komentare, Edward Slingerland istaknuo je da većina shvaćanja podrazumijeva da Konfucije u ovom trenutku odmah prihvaća učenje mudraca koje je čuo i/ili pak da ne postoji sukob između njegovih stavova i učenja mudraca. Neki od komentatora kombiniraju oba objašnjenja. Na primjer, Li Chong iz dinastije Jin 晉 (265. – 420.) smatra da:

»U ovome razdoblju čovjek uživa u iskušenjima starih i tako se s njima slaže u stanju bez napora. Ta radost i osjećaj lakoće zauzvrat služi jačanju osjećaja sigurnosti proisteklog iz razumijevanja Nebeskoga mandata, koji zauzvrat podstiče odlučnost i dodatno oslobađa od sumnje i odvlačenja pažnje.«³⁴

Kako bismo rekonstruirali značenje izraza *er shun*, početi ćemo s etimologijom znaka *shun* 順. Jedan od prvih kineskih etimoloških rječnika *Objašnjenje složenih i analiza jednostavnih znakova* (*Shuowen jiezi* 說文解字), autora Xu Shena 許慎 (otp. 58. – 147.), analizira znak *shun* u njegove dvije komponente – *chuan* 川, što znači »rijeka«, »potoci se spajaju«, i *ye* 頁, što znači »glava«. Radikal »rijeka« ukazuje na izvorno značenje znaka »slijediti/slijedeći tok rijeke«. *Shun* je sinoniman s glagolom *cong* 從, »slijediti«, koji se nalazi u izričaju »slijediti srce/um« i suprotan je od glagola *ni* 逆, »ići suprotno«. Istoznačnost ova dva pojma navodi na povezanost Konfucijevih dviju životnih etapa. *Shuowen* definira pojam *shun* kao *li* 理 »organizirati«, »dovesti u red« – »*Shun* znači dovesti u red.« (順, 理也).³⁵ Ova definicija upućuje na to da *shun* također nosi konotacije procesa koji je uređen i skladan. Znak *shun*, u svom glagolskom značenju, često se prevodi kao »slijediti uzduž«, »teći usklađeno (s čime)«. Kao pridjev, *shun* znači »ugodan (s nečim)«, »usklađen« s objektom ugađanja koji je često implicitan. U istoj uporabi, s objektom ugađanja koji nije eksplicitan, *shun* se pojavljuje i u izrazu *er shun*.

Edward Slingerland pokazuje da metafore *shun* i *cong* pripadaju konceptualno višoj metafori, metafori *wuwei* (*wu* – odsutnost; *wei* – djelovanje). *Wuwei* doslovno znači odsutnost djelovanja, ne činiti ništa, a metaforički se odnosi na radnju koja se, paradoksalno, čini bez činjenja. Nedjelatna djelatnost radnja je koja se događa unatoč tome što subjekt ne vrši napor/silu. Slingerland smatra da se metafore *wuwei* mogu svrstati u dvije kategorije: one koje upućuju na slijedeće (*following family*) i one koje upućuju na spokojnost (*at ease family*), uvrštavajući pri tome *shun* i *cong* u prvu kategoriju. To ukazuje na to da se Konfucijeve šezdesete i sedamdesete odnose na ono stanje egzistencije u kojem je »subjekt slobodan od napora jer je sebstvu dopušteno da obavlja

31

Važnost *Knjige pjesama* (*Shi jing*) u *Analektima* očita je i iz njenog učestalog spominjanja od strane Konfucija. Jedno je od mjesta koje je ostavilo veliki utjecaj na kinesku tradiciju i referenca na *Knjigu pjesama* u *Analektima* 2.2.: »Učitelj kaže: 'Knjiga pjesama sadrži tristotinjak pjesama, a može se obuhvatiti jednom rečenicom: Nemoj imati loše misli.'« – *ICS Lunyu* 2.2.

32

Prema: Edward Slingerland, »Crafts and Virtues: The Paradox of *Wu-wei* in the *Analects*«, u: David Jones, *Confucius Now: Contemporary Encounters with the Analects*, Open Court, Chicago 2008., str. 109–134, ovdje str. 116.

33

Xu Shen, *Shuowen jiezi*, Zhonghua shuju, Peking 1963., 9.3, str. 182.

sva činjenja».³⁶ Taj se subjekt *lišio samo-kontrole, predaje se i slobodno i spontano slijedi (cong)* poticaje i želje svoga srca/uma u lakoći postojanja.

2.4. Nedjelatna djelatnost kao kozmičko djelovanje

Nedjelatna djelatnost (*wuwei*) najviši je oblik bivanja koji je po svojoj naravi sličan kozmičkom djelovanju. Naime, nebo (*tian*) je u ranim kineskim tekstovima poimano kao temeljna kozmička sila koja, premda ne djeluje, svejedno omogućuje rađanje, nastajanje i nestajanje. Ova je ideja vidljiva i u jednom Konfucijevom razgovoru sa svojim učenicima:

»Učitelj kaže: Mislim da ću prestati govoriti! Ukoliko ne govorite, kako ćemo mi, Vaši sljedbenici, znati pravi put?, odgovara Zigong. Konfucije odgovara: Govori li Nebo? Pa ipak, četiri godišnja doba izmjenjuju se i deset tisuća stvari rađa se i raste unutar njega. Što Nebo ima za reći?!« (*Analekti* 17.19.)

Kao što nebo (*tian*) ne čini ništa, a sve se rađa, nastaje i razvija, tako je i za čovjeka nedjelovanje (*wuwei*), paradoksalno, najviši vid djelovanja, ujedno stvaralački i transformativan. Nedjelatna djelatnost način je djelovanja koji oponaša kozmos pa je takva djelatnost ujedno i čin usklađivanja s prirodnim poretkom, tj. kozmičkim redom stvari.³⁷

Upravo taj vid djelovanja Konfucije pripisuje tek nekolicini najvećih. Pa tako, za mudraca-vladara Shuna kaže:

»Onaj koji je djelotvorno vladao pritom ne čineći ništa, nije li to Shun? Što je činio? Nije učinio ništa drugo nego li dostojanstveno i s poštovanjem zauzeo svoje kraljevsko mjesto.« (*Analekti* 15.5.)³⁸

Za mudraca-vladara Yaoa tvrdi »samo je Yao imao Nebo za svoj model« (*Analekti* 8.19.). Oponašanje kozmosa najviše je postignuće samokultiviranja. Što je netko više kultiviran, tim je sličniji kozmosu, što znači da djeluje (nenamjernim) nedjelovanjem. Iz ovoga koncepta nedjelatne djelatnosti, može se izvesti i značenje Konfucijevih dviju posljednjih etapa života. Razvidno je da je riječ o bivanju koje se, budući da je usklađeno s kozmičkim redom i poretkom, temelji na djelovanju koje je spontano i bez napora.

2.5. Nedjelatna djelatnost kao ars contextualis

Važan moment u razumijevanju koncepta nedjelatne djelatnosti nadaje se iz temeljne metafore prema kojoj je modeliran, a to je metafora vode. Sarah Allan ističe kako je *wuwei* »ono što čini voda; ona nema volje i ne vrši radnju, ali se spontano slijeva slijedeći konture krajolika i razbistravajući se kad je mirna«.³⁹ Angus C. Graham primjećuje da *wuwei* ukazuje na način odnošenja sa situacijom i okolnostima, a taj se način može opisati kao prirodan ili spontan, u opreci spram pokušaja uspostavljanja kontrole i nadvladavanja situacije.⁴⁰ Dok um koji je usmjeren na ispunjavanje nekog partikularnog cilja nastoji kontrolirati konkretnu situaciju, djelovanje na način nedjelovanja znači reagirati na stvarnost kakva jest. Pretjerano razmišljanje, analiza, interes i napor uzrokuju iskrivljeno gledanje na stvarnost.

U doslovnom značenju i riječ *shun*, na što smo već prije ukazali, upotrebljava se za rijeku koja slijedi geografske uvjete, prati dispozicije terena, slijedi tlo u svom protoku. Uzmemo li vodu, tj. riječni tok, kao primarnu sliku prema kojoj se modelira metafora »ugodenog uha«, njeno značenje postaje jasnije: ona ukazuje na radnju čiji je tijek poput rijeke koja prirodno i »bez napora« teče

niz korito. Riječ je o načinu djelovanja koje ne ide protiv konkretne situacije, već se prilagođava danim promjenjivim okolnostima, koegzistirajući s njima i reagirajući na njih. Iz ovoga se može izvesti to da metafora ugođenog uha ukazuje na sposobnost evaluiranja, receptivnosti, prijemčivosti i reagiranja na stalno mijenjajuće uvjete. Dana situacija može biti ili vanjska ili unutarnja, s »poroznim« granicama između toga dvoga. Stoga se »ugodenost uha«, ali i »slobodno slijeđenje srca«, mogu shvatiti kao *ars contextualis* koja zahtijeva kreativan i dinamičan odnos spram stvarnosti, a ne puko pridržavanje nekog pravila ili normi.

Ovo umijeće kontekstualizacije temelji se na etičkom rasuđivanju, tj. na činjenju onoga što je *ispravno/pravično* (*yi* 義). Ovdje dolazimo do Konfucijeve poimanja mudrosti kao znanja onoga što je ispravno:

»Fan Chi se raspitivao o mudrosti (*zhi*). Učitelj je odgovorio: 'Posvetiti se onome što je ispravno za ljude (*yi*) i pokazati poštovanje [...]'.« (*Analekti* 6.22.)

Mudrost je, dakle, znati/činiti ono što je ispravno i smisleno za određenu osobu u konkretnoj situaciji i okolnostima što podrazumijeva, kako smo već istaknuli, evaluaciju, reagiranje i prijemčivost na uvjete koji se stalno mijenjaju. Pri tom, društveni su rituali medij tog činjenja jer, kao što Jiyuan Yu ističe, učiniti ispravno »znači znati zahtjeve društvenih rituala (*li*), a također i shvatiti kada i kako moći odstupiti od njih bez napora«. Djelovati u skladu s društvenim ritualima i činiti ono što je primjereno i ispravno znači zahvatiti dobro (*ren*) koje odražava put neba, kaže Yu.⁴¹ Stoga, imati ugođeno uho i slijediti svoje srce/um bez prekoračenja predstavljaju epistemološko-etička postignuća jer pretpostavljaju *etičko znanje* o onome što treba učiniti koje je,

34

E. Slingerland, »Crafts and Virtues«, str. 112.

35

Tradicionalno, *wu wei* se smatrao izvorno daoističkim pojmom koji su potom posudili i tekstovi drugačijih provenijencija. Pa tako, tekst *Daode jing* kaže: »道常無為而無不為« (»Put ne čini ništa, a ipak ništa ne ostaje nedovršeno.«), *Daodejing* 37. Dostupno na: <https://ctext.org> (pristupljeno 20. 8. 2020.). Ova općepoznata teza potkopana je recentnim filološkim istraživanjima koja pokazuju da tekst *Daodejing* nije toliko star, koliko se prije mislilo, a koncept *wuwei* nalazi se i u tekstovima koji mu prethode. – Herrlee G. Creel, *What is Taoism?*, The University of Chicago Press, Chicago 1970., str. 48–78. Reference na *wuwei* mogu se naći kod mnogih autora i tekstova iz razdoblja Zaraćenih država i dinastije Han, kao što su *Daodejing*, Shen Buhai, Shen Dao, *Han Feizi*, *Zhuangzi* i dr. Važno je napomenuti da koncept *wuwei* ima različite konotacije u tim tekstovima.

36

Premda se koncept *wuwei*a više puta implicitno spominje u *Analektima*, eksplicitno se spominje tek na ovome mjestu. Filološka istraživanja ukazuju na to da je riječ o kasnijem umetanju u tekst. Postoje tri načina interpretiranja ove rečenice. Po jednoj interpretaciji, vladar ne

čini ništa, već delegira zaduženja vrlim ministrima. Ukoliko su radna mjesta ispunjena pravim ljudima, utoliko će država biti uređena. U potkrijepu ove teze citiraju se *Analekti* 2.1., koji se implicitno referiraju na koncept *wuwei*: 子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」 Učitelj kaže: vladati putem kreposti (*de*) biti je poput Zvijezde Sjevernjače. Sjevernjača zauzima svoje mjesto, a mnoštvo zvijezda odaje joj počast.« Drugi način interpretiranja drži da se *wuwei* referira na vladanje putem karizmatičnog utjecaja njegove vrline (*de* 德) kojom on bez napora transformira sve oko sebe. Treći način interpretiranja sintetizira ova dva načina, naglašavajući da čak i vladar sa karizmom zahtijeva asistente.

37

Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, State University of New York Press, Albany 1997., str. 92.

38

Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, New York 1989., str. 232.

39

Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, Routledge, New York 2013., str. 167.

dakako, relacijsko i kontekstualno. Osim što *zna* što je ispravno i primjereno, mudrac i *umije, lakoćom* čineći ono što je prikladno. U tom pogledu valja razumjeti Konfucijevu izreku da se boji da će čuti ono što je ispravno, a da neće postupiti u skladu s tim (*Analekti* 7.3.). Čini se da je upravo u zadnjoj etapi svoga života Konfucije lišen te bojazni jer tek tada ono čemu njegovo srce/um teži uvijek je i ono što je prikladno, ispravno i čovječno.

2.6. Od samokontrole do spontaniteta

Toj lakoći djelovanja/življenja, odnosno moralnom spontanitetu prethodi proces koji je obilježen samo-kontrolom (*ke ji* 克己). Samokontrola, koja podrazumijeva trud i napor, štoviše, leži u središtu Konfucijeva etičkog puta. Riječ je o konstantnom zauzdavanju, ispravljanju i mijenjanju vlastitih instinkata, želja i obrazaca ponašanja koji nisu u skladu s onime što je prikladno, o čemu govori sljedeći citat:

»Pokoriti vlastito ja i vratiti se ritualima čini čovječnost. Kad bi čovjek mogao na samo jedan dan pokoriti sebe i vratiti se ritualima, sve pod nebom pripisalo bi mu čovječnost.« (*Analekti* 12.1.)

Što se tiče koraka toga procesa, Konfucije kaže:

»Ne gledaj ni u što što je suprotno od rituala; ne slušaj ništa što je protivno ritualu; ne govori ništa što je suprotno ritualima; ne čini nikakav pokret koji je u suprotnosti s ritualima.« (*Analekti* 12.1.)

Iz ovoga citata nadaje se da je u procesu samokontroliranja i samokultiviranja važna voljna usmjerenost prema činjenju u skladu s ritualima. Štoviše, upravo voljna intencionalnost i usmjerenost (*zhi*) označava polazišnu točku na putu samokultiviranja:

»Neka volja (*zhi*) bude usmjerena k putu (*dao*).« (*Analekti* 7.6.)

U tom kontekstu, treba se shvatiti Konfucijeva izreka da onima koji ne misle uložiti napor ne će iznijeti vlastito učenje:

»Ja ne otkrivam istinu onome koji ne žudi za znanjem, niti pomažem onome tko se ne trudi objasniti sebe. Kad nekome izložim jedan aspekt stvari, a on sam iz njega ne može naučiti ostala tri, ne ponavljam svoju lekciju.« (*Analekti* 7.8.)

Kod Konfucija, volja je usmjerena k etičkom idealu čovječnosti. Pa tako, Konfucije kaže:

»Je li čovječnost nešto daleko/nedostižno? Čim poželim biti čovječan, čovječnost je već na dlanu.« (*Analekti* 7.30.)

Slično Buddhi, voljna usmjerenost (*yu*) i intencionalnost (*zhi*) te promišljenje (*si*) kontrolira i usmjerava tok bivanja, a što u konačnici otvara beskrajne mogućnosti transformacije vlastite prirode i okoline. Pa tako Konfucije kaže:

»Čovjek je taj koji širi (svoj) put (*dao*), nije *dao* ono što širi osobu!« (*Analekti* 15.29.)

To što se voljni elementi i napor nalaze u osnovi oblikovanja (etičkoga) puta otvara mogućnost iskazivanja »slobodne volje« i njenog utjecaja na procese. Buddha, kao što smo već spomenuli, eksplicira kako voljna usmjerenost ili intencionalnost u fenomenološkom smislu usmjerava djelovanje »u tijelu, govoru i mišljenju« koje, pak, povratno djeluju na voljnu usmjerenost. Konfucije bi se složio s tom tezom, nadodajući kako ponavljajuće ritualizirano djelovanje ne samo da povratno izoštrava volju nego i utječe na transformiranje instinkata,

emocionalnih reakcija i slično. Ono se tako usađuje u cjelokupno tijelo, u kod, habitus, transformirajući stare obrasce ponašanja. U posljednjoj etapi samokultiviranja, voljna intencija i usmjerenost želja/instinkata u potpunom su skladu te postaju jedno. I zato Konfucije kaže da si je dopustio da slobodno slijedi tako transformirane želje/instinkte svoga srca/uma. Put samokultiviranja tako počinje od namjere/truda do djelovanja bez namjernog/voljnog djelovanja.

2.7. *Ming: od tenzije do pomirenja*

I dok su voljna usmjerenost, promišljanje i napor »pokretači« samokultiviranja, Konfucije ukazuje i na unutarnje i vanjske čimbenike koji su izvan ljudske kontrole na putu samokultiviranja. Na taj je način Konfucijeva pozicija kompatibilizma građena na konfliktu/tenziji između determinizma i autonomije, što se očituje i u njegovoj teoriji samokultiviranja. Kyung-Sig Hwang dobro primjećuje kako u pozadini Konfucijeve teorije o samokultiviranju stoji i Konfucijeva teorija o *mingu*.⁴² Koncept *ming*, često preveden kao *nalog/mandat neba* ili *sudbina*, može se razumjeti kao uvjeti i mogućnosti koji definiraju pojedinačnu ljudsku egzistenciju te označava unutarnje i vanjske sile koje stoje izvan ljudske kontrole. *Ming* ukazuje na kauzalnu uvjetovanost fenomena, splet okolnosti. Primjerice, držeći Bo Niuovu ruku, Konfucije je lamentirao: »Silom prilika (*ming*) gubimo ovog čovjeka, jao!« (*Analekti* 6.10.). Kao što ljudi ne mogu u potpunosti kontrolirati vlastito stanje, na što ukazuje ovaj citat, isto tako nečije urođene predispozicije izvan su ljudske kontrole. Konfucije tako u svoju teoriju kompatibilizma, s jedne strane, ugrađuje koncepte mišljenja, voljne intencije, a s druge strane, »moralnu sreću«, odnosno elemente koji su izvan ljudske kontrole. Upravo to dvoje čini konflikt i tenziju na ljudskom putu samokultiviranja. Pomirenje, prihvaćanje i, na kraju, ostvaranje *minga* rezultat je samokultiviranja. Upravo prihvaćanje i implementiranje onoga što je izvan kontrole čini razliku između plemenite osobe – *junzi* – i sitne duše – *xiaoren* (*Analekti* 16.8.).⁴³ Tek u svojim šezdesetima Konfucije dolazi do stadija da prihvaća i razumijeva *ming*.

2.8. *Metafora ugođenog uha kao virtuoznost komunikacije*

Premda su metafore ugođenog uha i slobodnog slijedenja srca/uma, kako smo istaknuli, objedinjene u pojmu nedjelatne djelatnosti (*wuwei*), ideja se »ugodenosti« kod Konfucija specifično pojavljuje u kontekstu komunikacije. Termin *shun* se u *Analektima* pojavljuje svega tri puta. Osim u izrazu *er shun* (2.4.), dva se puta nalazi u sklopu izraza *yan bu shun* 言不順 – »jezik nije ugođen/tečan« (13.23.) – »[a]ko imena nisu ispravljena, jezik se neće pravilno koristiti [dosl. »neće biti tečan/ugoden«]; ako se jezik ne koristi pravilno [dosl. »nije tečan/ugoden«], stvari neće biti dovršene«. Jednom je pojam *shun* povezan s umijećem slušanja, drugi put s umijećem govora, dakle, oba se puta odnose na umijeće komunikacije. Stoga se može zaključiti da metafora ugođenog uha opisuju najviši čin komunikacije, način na koji mudrac komunicira

40

Kyung-Sig Hwang, »Moral Luck, Self-cultivation, and Responsibility: The Confucian Conception of Free Will and Determinism«, *Philosophy East and West* 63 (2013) 1, str. 4–16, ovdje str. 7, doi: <https://doi.org/10.1353/pew.2013.0010>.

41

Za nekultiviranu osobu *ming* je nešto strano, izvanjsko: »Zigong ne prihvaća svoj *ming* i umjesto toga se posvetio zarađivanju novaca. I na svojem putu on je uvijek na istom mjestu.« – *Analekti* 11.19.

sa svijetom oko sebe. Mudrac je »virtuoz komunikacije«, koji prikladno i učinkovito koristi jezik. Majstorstvo u komunikaciji tako je prikazano kao jedno od najviših dostignuća i kao rezultat dugoga procesa samokultiviranja. Roger T. Ames tvrdi da je čin ugađanja ostvarenje harmonije među onima koji komuniciraju. To je rezultat aktivne i učinkovite komunikacije između komunikatora i primatelja, bez smetnji.⁴⁴ Po Amesovu mišljenju, mudrac, ugađajući svoje uho, ugađa svoj jezik na način koji može pobuditi dispozicije kod ljudi na djelovanje. Riječi, glazba i obredi načini su putem kojih djeluje mudrac. Kroz ove načine vladar-mudrac vlada, uređuje i mijenja svijet, u skladu s tradicijom. Štoviše, zbog njihove važnosti za zajednicu, Konfucije smatra da je samo »plemenita osoba« (*junzi*) kompetentna voditi ceremonijalne obrede (*li*) i izvoditi glazbu (*Analekti* 11.26.). Čovječnost (*ren*) je, po njegovu mišljenju, temeljna vrлина nužna za pravilno izvođenje rituala i glazbe, a ta spona vldjiva je i u ovoj Konfucijevoj izreci:

»Što onaj koji nije čovječan, ima s ritualima? Što onaj koji nije čovječan, ima s glazbom?« (*Analekti* 3.3.)

Samo istinski čovjećnoj osobi dana je radost i užitak muziciranja i izvođenja rituala.⁴⁵ Iz ovoga se nadaje da se u metafori ugođenog uha isprepliću epistemološke, etičke i estetske komponente. »Ugođeno uho« istrenirano je u vršenju rituala i izvođenju glazbe, kao medijima izražavanja čovjećnosti, a oni se prakticiraju bez napora, spontano, zaneseno i s radošću.

Ono što je važno za uočiti, a već smo ranije spomenuli, jest da samokultiviranje ne ide u pravcu konstruiranja individualnog »ja«, nego se razvija u odnosu spram drugog ljudskog bića, ono je usmjereno prema, da se izrazimo riječima Jane S. Rošker, »interaktivnoj relacionalnosti«. »Ova sposobnost omogućuje ljudima da djeluju u rezonanciji sa svemirom, ali i u skladu s članovima vlastite skupine«, kaže Rošker.⁴⁶ Samokultiviranje, tako, podrazumijeva kultiviranje epistemološke-etičke pozicije, da se poslužimo Buddhinom sintagmom, »su-nastajanja u ovisnosti«, što ujedno dokida epistemološku poziciju subjekta, sebstva, jastva.

Zaključno, premda pojam »slobode« ne nalazimo eksplicitno tretiranoga kod Konfucija, ideja nedjelatne djelatnosti (*wuwei*) nosi neke konotacije i aspekte koji mogu biti zanimljivi i poticajni za razmatranje ideje slobode. Nedjelatna djelatnost najviši je oblik egzistencije, u njemu je osoba toliko iskultivirana da etičko djelovanje čini spontano, bez napora. Ono što srce/um hoće i ono što je ispravno, primjereno i čovjećno postaje jedno. Riječ je o moralnom spontanitetu, mudrac djeluje iz sebe nastajućim djelovanjem koje je uvijek moralno i najviši je oblik slobode, ali ujedno djeluje i iz prirodnoga reda stvari. U tom nenamjernom djelovanju, djelovanju iz spontaniteta, čovjek je sukladan djelovanju kozmosa. Put koji je upravo građen voljnim i intencionalnim samokontroliranjem, svršava krajnjom slobodom. Iz njega, tako čineći, tj. kada postupa po iskultiviranim nakanama srca/uma, isijava krepost prožeta radošću.

3. Zaključak

Pokušali smo prikazati i interpretirati neke aspekte filozofskog nauka Buddhe i Konfucija za koje smatramo da bi mogli biti relevantni (i aktualni) za suvremene filozofske diskusije o problemu slobode, slobodne volje i djelovanja, a naročito za 'perenijalni' problem odnosa slobode i determinizma. Odabrali smo ova dva drevna i stožerna azijska mislitelja zato jer su oni po svojem

općem misaonom habitusu prilično udaljeni jedan od drugog, a opet, kako nam se čini nakon provedenog istraživanja, u krajnjim implikacijama njihova misao rezultira sličnim pozicijama s obzirom na središnju temu ovoga rada. Razlike među njima isuviše su brojne da bismo ih ovdje iole detaljnije elaborirali, no vjerujemo da se jasno ističu i u ovome radu. Svejedno, istaknimo ovdje još neke: posve različiti jezici na kojima oblikuju svoju misao (srednje-indoarijski odnosno starokineski); Buddhino odbacivanje (ili bolje kazano: ne slijeđenje) prethodeće tradicije za razliku od Konfucija koji je posve uronjen u kineske »klasike«; s tim u vezi, izraziti Buddhin individualizam (»sâm sam došao do spoznaje, na koga da se oslonim?«) u razlici spram Konfucijeva socijalno-etičkog angažmana i konačno, pretežiti etički moment koji prevladava u Konfucijevim analizama u razlici spram Buddhine koji inzistira da je jedino introspekcijom (kontemplacijom) moguće razmrsiti »čvorove« egzistencije. Dakako i fundamentalno, i sam filozofijski vokabular koji obojica razvijaju, kako je razvidno iz ovoga rada, posve je različit.

Pa ipak, ako apstrahiramo od njihova različitog filozofskog vokabulara, vidjet ćemo da obojica mislitelja u konačnici dijele mnoge zajedničke pozicije. Ovdje ćemo istaknuti za našu temu one najvažnije.

1. Obojica mislitelja polaze od uvjerenja da je čovjek »nakupina« određenih psiho-fizičkih manifestacija (emocije, dispozicije, voljni impulsi, instinkti, kognicija itd.), koje u svojim interakcijama oblikuju ono što nazivamo svjesnim bićem. Te manifestacije prema obojici mislitelja u cijelosti iscrpljuju prirodu čovjeka, što znači da odbijaju postulirati neku iskustvo-unificirajuću dimenziju koja nadilazi te manifestacije, poput jastva, sebstva, duše i sl. Za Buddhu, sebstvo nije ništa drugo nego koncept (*prajñapti*) koji se oblikuje pod »dojmom« usklađene interakcije navedenih fenomena, dok se kod Konfucija, slično tome, može govoriti o »relacijskom ja«.
2. Tako shvaćeni »čovjek« samo je poseban slučaj onih »globalnih« i uvjetujućih interakcija koje u svojem totalitetu nazivamo svijet, zbilja, kozmos itd. Otuda obojica mislitelja ispred sebe postavljaju zadatak pronalazjenja Puta (kineski *dao*; sanskrtski *mārga*), koji se može shvatiti kao put usklađivanja čovjekove izvorne konstitucije s općim kozmičkim redom bivanja.
3. »Princip« na kojem počiva kozmički red bivanja Buddha naziva »sunastajanje u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*), a Konfucije »nedjelatna djelatnost« (*wuwei*), prema drevnoj kineskoj predodžbi o Nebu (*tian*), temeljnoj kozmičkoj sili, koja ne čineći ništa omogućuje svako činjenje.

42

David L. Hall, Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, NetLibrary, Inc., Boulder 1999., str. 249.

43

O povezanosti rituala i glazbe te o šamanističkom porijeklu ritualiziranog društva vidjeti vrlo zanimljive opservacije Jane S. Rošker. Rošker diskutira Li Zehouvo viđenje šamanističke kulture kao važnog izvora kineske tradicije. U tom kontekstu, upravo se Konfuciju pridaje uloga »transformativnog stvaratelja« koji je »značajno oblikovao dugotrajnu šamanističku tradiciju, koja je

još prevladavala u Kini za vrijeme dinastije Zhou«. U tom su procesu, tvrdi Li Zehou, šamanističke ceremonije transformirane u konfucijansku ritualnost. – Jana S. Rošker, »Li Zehou's ethics and the importance of Confucian kinship relations: the power of shamanistic rituality and the consolidation of relationalism (關係主義)«, *Asian Philosophy* (2020), str. 1–12, ovdje str. 1, doi: <https://doi.org/10.1080/09552367.2020.1780736>.

44

Ibid., str. 2.

- Iz naše analize tih dvaju koncepata proizlaze neke temeljne podudarnosti među njima. Prvo, oni ne transcendiraju fenomene, naprotiv, govoriti o njima znači govoriti o fenomenima samim; drugo, oni ne impliciraju nikakvu determinističku strukturu, nego prije jedan sustav mogućnosti bivanja koji je promjenjiv, ali i uređen. Za Buddhu, razumijevanje fenomena istoznačno je sposobnosti razumijevanja njegove »pozicioniranosti« u totalitetu sustava neprekidnog uvjetovanja; za Konfucija je to, slično tome, stalno prilagođavanje uvijek mijenjajućim okolnostima; treće, dovesti se na »epistemološku poziciju« tih dvaju principa (Buddha: motrenje svijeta »kako biva«, *yathābhūtam*; Konfucije: »ugodečnost uha«, *er shun*) te moralnog spontaniteta predstavlja konačni cilj znanja i mudrosti, usklađenost sa svijetom kako biva.
4. Za postizanje toga cilja obojica mislitelja oblikuju određene »metode« što implicira da čovjek u svojoj (prirodnoj) danosti često neprikladno i nepovoljno (afektivno, voljno i kognitivno) reagira na okolnosti, a to čini zato jer se ne ugađa stvarnosti, nego stvara individualno žarište bivanja (sebstvo, jastvo) koje postaje iskrivljena mjera i kriterij mišljenja što dovodi do nepovoljnog i habitualnog djelovanja. Za Buddhu je »osvajanje« epistemološke pozicije »su-nastajanja u ovisnosti« moguće jedino primjenom ustrajnih i specijalnih kontemplativnih praksi (*bhāvanā*, *dhyāna*) koje razobličuju poziciju sebstva i ugađaju tok bivanja (*bhava-sota*) prema svijetu »kako biva«. Za Konfucija istu funkciju vrši prakticiranje ritualno kodificiranih ponašanja (*li*) i glazbe koji ispravljaju rutinizirane obrasce mišljenja i djelovanja. Kontemplacija odnosno prakticiranje rituala i glazbe kao temeljnih medija samokultiviranja, dakle, impliciraju ideju da se mentalni/ponašajni obrasci i procesi mogu preusmjeravati i mijenjati, a to (idealno) znači da mogu i »pogoditi« način na koji se odvija stvarnost.
 5. U tom procesu samokultiviranja obojica mislitelja uvode ideju voljne usmjerenosti ili intencionalnosti (Buddha: *cetana*; Konfucije: *yu*, *zhi*) kao ključnih sposobnosti u konstituiranju mišljenja i djelovanja. Dapače, Buddha i Konfucije, kako smo vidjeli, izjednačavaju voljnu usmjerenost s djelovanjem samim. To će reći, jedino djelovanje koje je pokrenuto nekom voljnom usmjerenošću proizvodi određene učinke. U kontekstu kontemplacije za Buddhu je silno važno kultiviranje i izoštravanje ove sposobnosti zato jer ona neposredno usmjeruje mišljenje i način analize iskustva. Što je više izoštrava, to je manje sklona usmjeravati mišljenje prema nekim partikularnim ili »subjektivnim« ciljevima temeljenim na poziciji sebstva, i sve više usmjeruje mišljenje prema nepristranom motrenju procesa »kako bivaju«. Za Konfucija voljna usmjerenost (*yu*, *zhi*) ima funkciju usmjeravanja prema činjenju koje je u skladu s ritualima čije vršenje povratno izoštrava volju, što u konačnici dovodi do transformiranja instinkata, emocionalnih i drugih reakcija. Na kraju dana, uvjetujuća interakcija između voljne usmjerenosti i ritualiziranoga djelovanja dovodi do »kozmičkog« obrasca djelovanja – nedjelatnog djelovanja (*wuwei*).
 6. Time obojica mislitelja otvaraju mogućnost iskazivanja »slobodne volje« u djelovanju (i mišljenju) koja je omogućena upravo njihovim nedeterminističkim shvaćanjem stvarnosti. To će reći, mogućnost slobodnoga ili »prikladnoga« djelovanja nije suprotstavljena prirodnom poretku stvari, nego je upravo omogućena njime. To nadalje znači da nije moguća

apsolutna sloboda djelovanja (autonomija) koja bi bila posve odvojena od prirodnoga reda stvari ili njemu suprotstavljena. Samokultiviranje i voljna intencija koja mu stoji u podlozi mogući su jedino u horizontu općeg poretka stvari kao progresivno ugađanje ili usklađivanje s istim. I za Buddhu i za Konfucija postoji nešto u ljudskoj konstituciji što je posve izvan njezine kontrole. To je zakon *karmana* (učinci prijašnjih djelovanja) za Buddhu odnosno »mandat Neba« (*ming*) za Konfucija. Oni se mogu razumjeti kao uvjeti i mogućnosti koji »situiraju« pojedinačnu ljudsku egzistenciju i »osjenčavaju« njezine napore u procesu usklađivanja s poretkom svijeta.

7. Stoga, u kontekstu suvremenih diskusija o problemu slobodne volje i determinizma, možemo reći da su Buddha i Konfucije bili na poziciji »kompatibilizma« između toga dvoga, dapače, na poziciji da je slobodno djelovanje uopće moguća jedino u kontekstu »mekog determinizma« (sustav uvjetovanja kod Buddhe, prilagođavanje okolnostima kod Konfucija) koji isključuje predeterminizam i čvrsti linearni kauzalitet, jednako kao i apsolutni indeterminizam (neodređenost). U određenom smislu Buddhina i Konfucijeva pozicija slična je Spinozinoj, u smislu da »sloboda«, ako uopće, nije ništa drugo nego sve dublje razumijevanje procesa koji vladaju u prirodi, čiji je čovjek sastavni dio, ali i neprestano razumijevanje ili ugađanje spram istih.

Goran Kardaš, Ivana Buljan

**Freedom and the Problem of Action from
Asian Perspectives – Buddha and Confucius**

Abstract

The paper discusses certain aspects of Buddha's and Confucius' philosophy that could be relevant for the general philosophical discussion on the problem of freedom, free action and related philosophical themes. Although their philosophical thinking was shaped in a rather different linguistic, cultural and philosophical milieu and background, both thinkers are in agreement at least twofold. Firstly, the possibility of freedom and free action is not opposed to the natural order of things, quite contrary, it is enabled by this order. Secondly, this possibility is being realised through never-ending self-cultivation and attunement to the world as it is. In the context of contemporary discussions on the problem of the relationship between free will and determinism, it could hence be said that both thinkers are on the position of "compatibilism", nay, on the position that free action is possible only in the context of (soft) determinism that sees nature (or the world) as ever-changing and conditioning circumstances and "patterns", and not bound to strict (mechanical) and linear deterministic causality.

Keywords

Buddha, Confucius, action, self-cultivation, intentionality, attunement, *wuwei*