Uvod u buddhističku filozofiju »ne-sopstva«

Dragoljević, Sara

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:238181

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-02**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

zir.nsk.hr

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

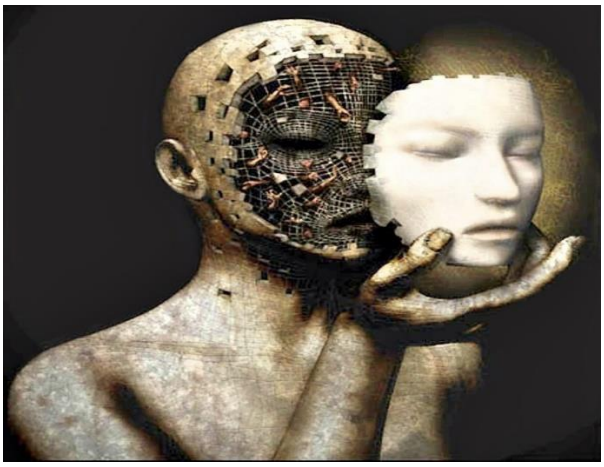
Filozofski fakultet

Odsjek za Indologiju i dalekoistočne studije

UVOD U BUDDHISTIČKU FILOZOFIJU NE-SOPSTVA

Ranobuddhistička doktrina o »Anatti«

Diplomski rad



Sara Dragoljević

Mentor: prof. dr. sc. Goran Kardaš

Zagreb, 2022.

Sažetak

Uvod u buddhističku filozofiju Ne-Sopstva

Doktrina o *anatti* predstavlja ključni pojam buddhističke filozofije i odnosi se na buddhistički stav da se ni u jednom postojećem fenomenu ne može pronaći nepromjenjivo, trajno sopstvo ili suština.

Rad je osmišljen kao jedna zaokružena cjelina koja bi mogla omogućiti lakše razumijevanju ove buddhističke filozofije ostvarene u jednoj potpuno različitoj kulturi, drugačijem vremenu i u vrlo specifičnom duhu. Upravo iz tog razloga u uvodu je dan kratak pregled zapadnjačkih teorija o sopstvu (*ātman*), od antičke do novovjekovne filozofije. Potom je prikazan i širi kontekst indijske misli i tumačenja indijskog pojma *ātmana* kroz razne tradicije indijske filozofije.

Ono što stoji u osnovi ovog rada je pretpostavljena intuicija prema kojoj ljudska bića razumiju sebe kao jedinstvene osobe, a upravo se u toj pretpostavci prema Buddhi krije velika zabluda koju je izložio u svojoj doktrini ne-sopstva. Središnji dio rada posvećen je analiziranju ove doktrine na primjerima kanonskih tekstova te objašnjavanju nesporazuma i problema koji se vezuju uz ovo kompleksno učenje. Objašnjeno je kako buddhizam bez takvog entiteta prikazuje osobu i njezin kontinuitet kroz vrijeme, pitanje osobne odgovornosti i problem slobodne volje.

Na samom kraju se pažnja ponovno usmjerava i vraća na zapadnu misao prikazom nekih teorija iz suvremenih kognitivnih znanosti koje se vrlo lako mogu povezati s onim što su Buddha i buddhistička tradicija *podučavali* dva i pol tisućljeća ranije.

Ključne riječi: ne-sopstvo, anattā, sopstvo, ātman, Buddha, buddhizam, indijska filozofija

Abstract

An introduction to the buddhist philosophy of Not-Self

The doctrine of *anatta* is a key concept of buddhist philosophy and refers to the buddhist view that no unchanging, permanent self or essence can be found in any existing phenomenon.

The thesis is designed as one complete whole which could allow a better understanding of this East Indian Buddhist philosophy, which has been realized in a completely different culture, at a different time and in a very specific spirit. With that aim, the introduction presents a brief overview of Western theories of self from ancient to modern philosophy. Then follows the wider context of Indian thoughts and interpretations of *ātman* concept through various traditions of Indian philosophy.

What underlies this study is the presumed intuition according to which human beings understand themselves as unique persons. According to the Buddha, it is precisely in this assumption that the great delusion lies, as exposed in his doctrine of non-self. The central part of the thesis is dedicated to analyzing this doctrine on the examples of canonical texts and explaining misunderstandings and problems associated with this complex teaching. It is also explained how Buddhism without such an entity depicts a person and its continuity through time, the question of personal responsibility and the problem of free will.

The final part of the thesis brings attention back to the Western thought by presenting some contemporary theories from the cognitive sciences which can easily be related to what the Buddha and Buddhist tradition taught two and a half millennia earlier.

Key words: not-self, no-self, anattā, anātman, ātman, self, buddhism, indian philosophy

Uvodna napomena:

Važno je naglasiti da je tumačenje doktrine *anatta* u raznim buddhističkim školama kao i kasnijim analizama bilo vrlo različito. Prikaz doktrine u ovom radu se ponajviše oslanja na theravādsku školu i pālijski kanon, te analizu britanskog buddhologa Petera Harveya u djelu *The Selfless Mind*. Rani buddhistički izvori iz kanona *Tipiṭaka* prema kojima je ovdje analizirana doktrina anatte su kolekcije iz Suttapiṭake, odnosno tekstovi iz Dīgha nikāye, Majjhima Nikāye, Saṃyutta Nikāye, Aṅguttara Nikaye, te tekstovi Khuddaka Nikāye; Dhammapada, Udāna, Theragāthā, Vimānavatthu i Milinda pañha.

Iako je ovaj rad najvećim dijelom posvećen ranobuddhističkoj tradiciji koja je temeljena na tekstovima sačuvanima na srednjoindijskome književnom jeziku pāli te se termini iz tog opusa uobičajeno navode na pāliju, u ovom će se radu simultano i bez razlike koristiti i sanskrtske i pālijske inačice uzimajući u obzir srodnost dvaju jezika i opće prihvaćeno korištenje sanskrtskih termina. Češće će se npr. koristiti skt. *nirvāṇa*, nego pāli *nibbāna*, a često će biti navedene obje verzije. Za oba jezika koristit će se standardna (IAST) transliteracija s Devanāgarī-a.

Osim kada je navedeno drugačije, odgovaram za prijevode svih citata u ovom radu.

Sadržaj

1. TEORIJE O SOPSTVU KROZ POVIJEST 1

1.1. Teorije u zapadnoj filozofiji 1

1.1.1. Antička filozofija 1

1.1.2. Novovjekovna filozofija 5

1.2. Pojam ātmana u indijskoj filozofiji 9

1.2.1. Predbuddhistička vedska tradicija 9

1.2.2. Buddhini suvremenici i ne vedska tradicija 15

1.2.3. Kasnija tradicija i brahmanistički filozofski sustavi 18

2. BUDDHISTIČKA DOKTRINA O ANATTI 26

2.1 Osnovni koncepti buddhističkog učenja 26

2.1.1. Koncept tilakkhaṇa (tri obilježja postojanja) 35

2.2. Pojam »sopstva« u buddhizmu 38

2.2.1. Sopstvo kao »nespoznatljivo« 40

2.2.2. *Mahānidāna sutta* (Veliki diskurs o uzročnosti) 42

2.2.3. Dokazi za nemogućnost »Sopstva« 43

2.2.4. Usporedba s upaniṣadskim »Sopstvom« 46

2.2.5. Buddha, anihilacionizam i eternalizam 47

2.2.6. Egocentristički »JA« stav 50

2.3 Značenje »ne-sopstva« (*anattā*) 52

2.3.1. *Anattalakkhaṇa sutta* (Diskurs o obilježjima ne-sopstva) 53

2.3.2. Uloga shvaćanja pojava kao »ne-sopstvo« 55

2.3.3. Kriteriji za sopstvo 57

2.3.4. Nirvāṇa i ideal sopstva 58

2.3.5. Ideal i razvijanje empirijskog sopstva 60

3. »PROBLEMI« VEZANI UZ DOKTRINU ANATTE 63

3.1. Kako buddhizam objašnjava osobu 65

3.1.1. Osoba kao kontinuitet.....67

3.1.2. Uvjetovano nastajanje individue 68

3.2. Pitanje kontinuiteta identiteta u procesu preporađanja 69

3.3. Kako se objašnjava stabilnost i jedinstvo u jednom životu 72

3.4. Pitanje osobne odgovornosti 74

3.5. Problem slobodne volje 76

4. ANALOGIJA U FILOZOFIJI D. HUMEA..... 78

4.1. Identitet kao *fikcija* 78

5. USPOREDBA SA SUVREMENIM ZNANSTVENIM TEORIJAMA 82

5.1. Psihologija 82

Kenneth J. Gergen - »Sopstvo« kao socijalna konstrukcija 87

Hubert J.M. Hermans – »Dijaloško Sopstvo« 89

5.2. Neuroznanost 95

António Damásio – utjelovljeni um i »neuralno sopstvo« 103

5.3. Filozofija 105

Daniel Dennett – »Narativno sopstvo« 108

Shaun Gallagher – Teorija »Sopstva« kao strukturalna matrica 111

Thomas Metzinger - Anti-realizam o »Sopstvu« 114

5.4. Kognitivna lingvistika.....117

5.5. Odnos s Buddhizmom.....122

6. ZAKLJUČAK 130

Popis kratica.....133

Popis tablica, grafikona i slika.....134

Popis literature 135

1. TEORIJE O SOPSTVU KROZ POVIJEST

1.1. Teorije u zapadnoj filozofiji

Antička filozofija

Pitanje sopstva kao jedno od ključnih pitanja filozofije i religije ima vrlo dugu povijesnu tradiciju. Ako započnemo s antičkom filozofijom treba imati u vidu da grčki filozofi nisu raspravljali o problemu sopstva unutar strukturirane i sistematizirane rasprave s točno određenim pojmovima i definicijama, ali se za pitanje ljudskog identiteta kao vrlo važan postavio koncept *duše*[1] (grč. *psyche).* Njime se u grčkoj tradiciji objašnjavala razlika između predmeta koji su živi i sposobni da se sami pokreću i onih koji to nisu, ali i temeljna priroda ljudskih bića pa je koncept obuhvaćao širi aspekt odnoseći se i na individualno sopstvo i na pitanje ljudskog identiteta općenito. Iako je u suštini koncept predstavljao istu ideju, među grčkim filozofima postojala je velika razlika u shvaćanju i tumačenju prirode duše i načina na koji ona djeluje.

Jedan od predstavnika antičke filozofije, Sokrat (469.- 399. pr. n. e.), bio je poznat po svome pogledu da je filozofija napor da se spozna samoga sebe. »Upoznaj samoga sebe« – prva je postavka i ujedno zaključak njegova filozofiranja. U Platonovu »Fedru« svoju predanost samospoznaji artikulira ovim riječima: »[…] ne mogu, kako delfijsko pismo naređuje, još ni sama sebe da spoznam, pa mi se čini smešno da, kad još ni to ne znam, ispitujem stvari koje me se ne tiču.« (Platon 1970: 81) Sokrat u Platonovim djelima esencijalno sopstvo promatra kroz koncept duše pa se samospoznaja prvenstveno odnosi na spoznaju o *duši*.

Za Platona je duša spiritualna supstancija, nematerijalna je i slična božanskom. U *Fedru* dijalogom između Fedra i Sokrata prikazuje njezinu besmrtnost, opisujući je kao onim što je uvijek u pokretu i što se samo pokreće pa time nema početka. To što se pokreće samo od sebe za Platona je izvor svega što se kreće, pa se na isti način to ne može ni uništiti, kada nešto nema

[1] Suvremena definicija *duše* u Hrvatskoj enciklopediji glasi: »*duša (grč. psyche; lat. anima: životni dah, »disanje«, duh), središte mišljenja, htijenja i osjećanja, poima se kao samostalna bît u čovjeku ili kao savjest, važan filozofski pojam i jedna od ključnih kategorija u teologiji. Obično duša predstavlja osobnost u budnom stanju svijesti, smještena je u glavi ili srcu, a nakon smrti živi u novom egzistencijskom obličju u onostranosti.*« (Hrvatska enciklopedija n.d.)

postanka ono nužno nema ni prestanka. Kako se sve duše pokreću iznutra, iz sebe, njihova besmrtnost je nužna. U istom djelu izlaže poznatu alegoriju o kočiji koju vuku krilati konji i njome objašnjava pojavni oblik duše:

»Ona liči na sraslu snagu krilate zaprege i uzdodrže. Konji bogova i njihove uzdodrže svi su i plemeniti i plemenita roda, a u ostalih je mešovito.« (Platon 1970: 98)

Kočijaš predstavlja intelekt, razum ili dio duše koji dušu mora voditi do istine; jedan konj predstavlja racionalan, moralni nagon ili pozitivni dio strastvene prirode; dok drugi predstavlja neracionalne strasti, apetite ili suvišnu prirodu duše. Kočijaš usmjerava čitavu kočiju (*dušu*) pokušavajući spriječiti konje da idu različitim putevima.

U *Fedonu,* svome djelu *o duši,* Platon kao glavne karakteristike duše navodi kognitivne i intelektualne sposobnosti; opažanje, želja, osjećaj emocija, rasuđivanje. Najvažnije obilježje duše je to što omogućuje rasuđivanje naglašavajući na taj način svoj racionalni aspekt kao nešto što regulira i kontrolira tijelo, njegove želje i sklonosti. Duša je nositelj moralnih svojstava kao što su umjerenost i pravednost te kao takva predstavlja moralni karakter osobe. Takav kontekst omogućava da dušu poistovjetimo sa sopstvom; ista osoba nastavlja postojati kroz vrijeme jer je ono što ostaje trajno i identično tijekom promjena duša koja je utjelovljena. Ona također implicira preživljavanje sopstva nakon smrti pa u tom smislu predstavlja esencijalno sopstvo.

U *Državi* Platon izlaže ideju da se duša sastoji od tri koegzistentna dijela »*tripartite*«: racionalnog (kojim upravlja razum i koji je u potrazi za istinom), duhovnog (ili emocionalnog, koji putem emocija pokreće djelovanje i koji osjeća ponos ili sram) i požudnog (koji se odnosi na tjelesne potrebe). Ova tri dijela duše mogu se tumačiti i kao tri djela sopstva: tijelo, razum i vrlina. Tijelo predstavlja tjelesnu osobinu sopstva i odnosi se na materijalni svijet. Razum je besmrtan, predstavlja svrhu tijela u svijetu i pokreće tijelo. Vrlina ili duh predstavlja moralne vrijednosti odnosno predstavlja koncept morala, i besmrtan je poput razuma.

Freud je koncept Platonova *triparte*-a koristio kao osnovu za svoju teoriju o tri aspekta ljudske osobnosti: *id, ego* i *superego,* gdje se id (primitivna i instinktivna komponenta osobnosti) može povezati s Platonovim požudnim ili tjelesnim dijelom duše; ego (razumna komponenta) s racionalnim dijelom te superego (moralna komponenta) s duhovnim dijelom.

Za razliku od Platonova dualizma u kojem je duša zarobljena u tijelu, za Aristotela (384.-322. pr. n. e.) je duša povezana s tijelom kao forma s materijom koje zajedno tvore cjelinu. Aristotel je svoj koncept duše izložio u djelu »*O duši*«[2] te je prema njemu ona shvaćena kao skup sposobnosti koje omogućuju živim bićima da postignu svoju ostvarenost. Duša je forma specifične materije koja ima život potencijalno i upravo ta forma je ono što omogućuje da specifična materija postane ono što je njezina aktualnost. Duša ostvaruje tijelo u njegovu potpunom smislu. Prva aktualizacija prirodnoga organskog tijela jest duša, odnosno biti živ, a druga je živjeti ispravno, odnosno najbolje moguće i ona se ostvaruje kroz rast (Barresi i Martin 2011: 35)

Prema Aristotelu sva živa bića imaju dušu koja je njihov vitalni princip i ono što ih čini živima, no njihova duša se razlikuje. Sva bića imaju osnovne sposobnosti; sposobnost njegovanja, rasta i reprodukcije. Bića koja imaju samo te sposobnosti su biljke i takva duša naziva se vegetativna duša. Životinje i ljudi imaju dodatne sposobnosti; sposobnost kretanja, žudnje i osjetilnog zamjećivanja. Ljudi, uz sve te sposobnosti imaju još dodatnu sposobnost da razmišljaju i razumiju (grč. *nous*) koju omogućuje razum pa se stoga ljudska duša naziva i racionalna duša. Sporno pitanje među raznim znanstvenicima je bilo da li je Aristotel smatrao da racionalni dio ljudske duše (grč. *nous*) može postojati i bez tijela, te pod pretpostavkom da može, nije jasno je li to također bilo dio njegova stava da *nous* može zadržati osobnu individualnost kad je odvojen od tijela. Neki su mislioci čak i sugerirali da je njegovo stvarno stajalište moralo biti tako da nijedan dio duše, pa čak ni *nous* ne može biti odvojen od tijela. (Isto)

Uz tradiciju grčke misli koja se prvenstveno vezuje uz Sokrata, Platona i Aristotela, u klasičnoj Grčkoj postojala je i tradicija materijalističkog atomizma koja je sopstvo promatrala kao materijalnu supstanciju.

Jedan od njezinih predstavnika bio je Epikur (341. – 271. pr. n. e.) koji je razvio racionalnu filozofiju užitka i poučavao da se dobro može izjednačiti s ugodom i zadovoljstvom, a zlo sa boli i nezadovoljstvom. Smatrao je da glavni uzroci nezadovoljstva proizlaze iz neistinitih uvjerenja; prvenstveno o Bogu i smrti. Problem koji predstavljaju nisu oni sami nego

[2] O duši (grč. »*Peri Psychēs*«; lat. »*De Anima*«): značajna Aristotelova rasprava, podijeljena u tri knjige, koja se bavi dušom u okviru biološke psihologije

strahovi od Boga i smrti. Takve je strahove smatrao iracionalnima, no iako su ga mnogi optuživali za to, nije nijekao postojanje Bogova, nego samo njihovu djelatnost u svijetu. Rješenje problema vidio je u prihvaćanju da je smrt upravo to što jest. Za njega je smrt predstavljala poništenje; tjelesno raspadanje kompleksa atoma koje čine nečije sopstvo koje rezultira prestankom bilo kojeg subjekta koji može doživjeti zadovoljstvo ili bol. Samim time njegovo učenje je negiralo postojanje posmrtnog života i ne-materijalne duše, pa u takvom kontekstu smrt nema nikakvog utjecaja na živa bića (Barresi i Martin 2011: 36)

Epikurejski koncept duše također je slijedio tradicionalno shvaćanje duše kao nositelja svih vitalnih i mentalnih funkcija živog bića, no u okviru materijalističkog shvaćanja duša se također sastoji od atoma i to ju čini tjelesnom. Teorija o čvrstoj međuzavisnost tijela i duše u suprotnosti je s Platonovim dualističkim shvaćanjem duše kao besmrtne, spiritualne supstancije.

Rimski filozof i pjesnik Lukrecije, izložio je poetski prikaz Epikurova filozofskog nauka u svojoj poemi *O prirodi (De rerum natura)*, negirajući postojanje ne-materijalne duše i preživljavanje tjelesne smrti. U poemi iznosi svoj stav da se nemamo razloga bojati smrti jer čak ni kada bi neki osjećaj ostao u umu ili duhu nakon što se odvojio od tijela to ne bi imalo nikakvog utjecaja na nas koji smo postali živi sjedinjenjem tijela i duha. Također je razmotrio mogućnost da se *materija* koja nas tvori nakon naše smrti ponovno sastavi i vrati u postojanje i pomišljao da ni tada to ne bi imalo nikakvog značaja za nas nakon što je naš mentalni kontinuitet, odnosno lanac našeg identiteta prekinut smrću. (Isto)

U klasičnoj grčkoj i rimskoj kulturi među ljudima nije postojala duboka čežnja za preživljavanjem tjelesne smrti. Takva čežnja da duša nakon tjelesne smrti nastavlja živjeti u nebeskom životu, na način da je taj život bolji nego onaj koji je bio u zemaljskom, ima porijeklo u kršćanstvu. Prema kršćanskom nauku ljudi preživljavaju tjelesnu smrt i to na tjelesni način kao posve jednaki ljudi koji su živjeli na zemlji.

Kritičari su kao problem isticali ideju da su tijela koja ljudi imaju u zagrobnom životu ista ona koja su imali i u vrijeme njihove smrti, iako su ta tijela u vrlo lošem fizičkom stanju. Teolozi su kao odgovor ponudili teoriju da je tijelo koje je uskrsnulo identično zemaljskom tijelu, ali je ono produhovljeno, uzvišeno i u najmanju ruku popravljeno (Barresi i Martin 2011: 37)

Kršćanski filozofi bavili su se pitanjem duše iz perspektive neoplatonizma unutar kojega su se razlikovala tri pogleda po pitanju osobnog identiteta. Prema prvom osobni identitet ovisi jedino o preživljavanju nematerijalne duše; prema drugom ovisi jedino o preživljavanju nematerijalnog tijela; prema trećem je osobna besmrtnost zahtijevala preživljavanje iste nematerijalne duše i istog materijalnog tijela što je postala cjelovita i trajna dogma kršćanstva. (Isto)

U kasnom srednjem vijeku među kršćanskim učenjacima Aristotel je postigao autoritativni status, no veliki je problem bio objasniti vezu aristotelovskih duša međusobno i s tijelom unutar okvira kršćanske dogme o osobnoj besmrtnosti, zato što su pogledi inspirirani Aristotelovim djelom *O duši* motivirali teorije da ne postoji samo jedna duša po osobi, nego više njih koje su na intiman način povezane s tijelom. (Isto, 38)

Novovjekovna filozofija

Ideja sopstva u novovjekovnoj filozofiji bila je vrlo različita od antičkih koncepcija. Antički koncept sopstva, smješten je u ontološki i etički okvir koji obuhvaća shvaćanje o ljudskoj prirodi općenito, kao i teleološku i eudaimonijsku pretpostavku prema kojoj je utemeljena grčka etika (Gavran Miloš 2017: 215). No iako koncept sopstva u antičkoj filozofiji nije potpuno isključivao individualistički aspekt (koji je ipak bio prisutan u etičkim pitanjima postizanja *vlastitog* blaženstva i načina na koji pojedinac može ostvariti najbolje iz *vlastitog* života) on je pretežno bio usmjeren na razumijevanje opće ljudske prirode. Za razliku od antičkog koncepta, moderne filozofske teorije bile su usmjerene isključivo na individualan teorijski okvir koji se ne pojavljuje prije Descartesa, te postaje standard nakon Descartesove formulacije koncepta *razuma* i samo-refleksivnog razumijevanja sebe.

Ideja sopstva počela se proučavati kroz dva osnovna pitanja: što znači biti osoba, odnosno što je sopstvo; i drugo, što je kriterij da se osoba smatra potpuno istom identičnom osobom kroz vrijeme, iako je materijalno gledano podložna konstantnoj promjeni. Ovakvo suvremeno shvaćanje individualnosti karakterizirano je subjektivnim, samorefleksivnim stavom prema sebi i izražava se osobnom zamjenicom *Ja. Ja* sam onaj koji imam sjećanje na *svoju* prošlost, koji brine o *svojoj* budućnosti i koji razmišlja o *svom* postojanju. (Isto, 203)

Descartes (1596. – 1650.) je prvi počeo koristiti izraz um (lat. *mens*) kao alternativu riječi duša (lat. *anima*). Smatrao je da je sopstvo zapravo um, odnosno neiscrpna supstanca čija je suština razmišljanje. Prema Descartesu središte ljudske osobnosti predstavlja samosvjesni pojedinac, odnosno agent s povlaštenim pristupom vlastitim mentalnim stanjima. Kada »ja« mislim o samome sebi, »ja« sam taj koji misli o svom kretanju, volji ili razmišljanju, i iz toga posredujem specifičnom osjećaju tko sam. U središtu takvog iskustva je samosvjestan subjekt svjestan vlastitih mentalnih stanja s povlaštenim pristupom svom umu i razumijevanju sebe. Ovo introspektivno istraživanje rezultiralo je Descartesovim slavnim zaključkom da je on *res cogitans*, odnosno da je njegovo istinsko »ja« identificirano s konceptom da razmišlja. Kartezijanski dualizam odnosi se na dvije supstancije *res cogitans* (mišljenje ili um) i *res extensu* (tjelesnu supstanciju) koja je prema njegovoj teoriji potpuno odvojena od uma i stoga predstavlja nemisleće tijelo koje je okarakterizirano tvarnošću i mehaničkim organima. (Isto)

Descartes inzistira na ideji da postoji temeljna sigurnost u načinu na koji smo svjesni vlastitih mentalnih procesa zbog kojih ne možemo ne znati da razmišljamo. Upravo to predstavlja ideju da u nama postoji vlasnik naših misli, što čini samosvijest osnovnim elementom razumijevanja sebe kao osobe. Kartezijanska metoda (samopromišljajućeg) samo-refleksivnog istraživanja postala je dominantna u post-kartezijanskoj tradiciji i oblikovala ovaj subjektivni okvir problema jastva gdje je osobna perspektiva polazna točka za svako ispitivanje osobnosti. (Isto, 204)

Unatoč činjenici da su Descartesovi nasljednici završili s prilično drugačijim zaključcima onoga što može biti sopstvo, mnogi primjeri u povijesti nakon Descartesa ukazuju kako kartezijanska pretpostavka ima ogroman utjecaj i kako je oblikovala raspravu u modernoj i suvremenoj filozofiji. Iako je sustavno kritiziran od strane Humea i u suvremenoj analitičkoj filozofiji, kartezijanski koncept sopstva čini se da zahvaća naše osnovne intuicije o razumijevanju sebe kao ljudi i kao pojedinaca.

Naturalizacija duše koja je započela početkom 17. st. u okviru Descartesova racionalizma nastavlja se krajem stoljeća u spoznajnoj teoriji empirizma Johna Lockea. Locke za pitanje sopstva uvodi termin osobnog identiteta i bavi se problemom njegove postojanosti kroz vrijeme. Ono što za Lockea čini istovjetnost neke osobe, odnosno ono što je nužno da bi se osoba smatrala identičnom tom osobom u različitom vremenu nije više niti duša, kao u antici, niti tijelo, nego

istovjetnost *svijesti*. Svijest je središnji pojam njegove teorije i u većini slučajeva odnosi se na sjećanje. (Barresi i Martin 2011: 40)

Iako je Locke razlikovao definicije pojmova *osoba* i *sopstvo*, prema njemu je *osoba* naziv za *sopstvo* i oba pojma bazira na svijesti. Prema Barresiu i Martinu on *osobu* opisuje kao misleće inteligentno biće koje razmišlja, ima razum i koje se može smatrati istim mislećim bićem u različitim vremenima i mjestima, a koje to čini isključivo putem *svijesti* koja je neodvojiva od razmišljanja. *Sopstvo* definira kao svjesno misleće biće, nevažno od koje supstancije sačinjeno (spiritualne, materijalne, jednostavne ili složene), koje je svjesno ugode ili boli, sposobno za zadovoljstvo ili tugu, te se na taj način bavi sobom dokle god se ta svijest proteže. (Isto)

Za Lockea je svijest poistovjećena s osobnim identitetom u smislu da ona uvijek prati mišljenje, i da je ona to što svakoga čini onim što nazivamo sopstvom, što ga razlikuje od svih ostalih razmišljajućih stvari. Svijest objašnjava istovjetnost racionalnog bića i dokle se ta svijest može proširiti unatrag do nekog prethodnog djelovanja ili misli, dotle obuhvaća identitet te osobe. (Isto)

Takav nekonvencionalni pogled u kojem osobe nisu u osnovi duše, niti su u osnovi tijela, nego su u osnovi na neki način njihova *svijest;* odnosno da je osobni identitet ondje gdje je svijest bez obzira na dušu ili tijelo, izazvao je mnoge kritičare koji su željeli pobiti teoriju *sjećanja* kao osobnog identiteta, kako bi zadržali stav da osobni identitet ovisi o trajnosti nematerijalne duše.

U zapadnoj antičkoj filozofiji nikada se nije razvilo pitanje je li sopstvo fikcija. Pojam duše prikazivao se kao realni entitet i nikada nije bilo nikakve sumnje da bi to mogao biti samo koristan koncept. Lockeova teorija o osobnom identitetu, u kojem sugerira da je osobni identitet »forenzički termin« otvorila je ideju da sopstvo i osoba nisu stvarni entiteti već samo korisna fikcija. (Isto, 42)

U 18.st. u izravnoj opoziciji racionalistima, posebice Descartesu, David Hume (1711.-1776.) izlaže svoju teoriju da je ideja o supstancijalnom, trajnom sopstvu iluzija. Prema njegovu tumačenju sve ideje nastaju iz impresija i ne postoji jedna impresija »jednostavnog i trajnog« sopstva stoga ne postoji ni ideja o takvom sopstvu. Prema njemu ljudi nemaju sopstvo, osim kao izmišljeni konstrukt. (Isto, 43)

Ovakva ideja, koja se tada po prvi puta pojavila u zapadnoj filozofiji, bliska je onoj koju je Buddha zagovarao u svojoj doktrini o anatti, pa će u kasnijem poglavlju ovog rada njegova teorija biti analizirana na malo detaljniji način.

Vrlo sličan pristup bio je i onaj filozofa Friedricha Nietzschea (1844.-1900.) koji je zastupao tezu da ne postoji jedinstvo svijesti već da postoji samo privid jedinstva mnogih sličnih stanja u nama koji tvore neki supstratum. Taj privid objašnjava tako da postavimo da u nama postoji mnoštvo subjekata, (umjesto jednog subjekta), čija je interakcija i borba temelj naše misli i naše svijesti općenito. Tvrdi da nema razloga vjerovati da postoji dominantan subjekt u odnosu na ovo mnoštvo i da su filozofi razvili takvu fiktivnu teoriju o sopstvu iz zaključka da ako postoji razmišljanje mora postojati i subjekt koji razmišlja. Nietzsche ističe da je društvo stvorilo veliku pogrešku apsurdnim precjenjivanjem svijesti u kojoj je ona pretvorena u jedinstvo, entitet, duh, dušu, nešto što osjeća, misli i želi. (Isto, 44)

Ovaj sažeti pregled zapadnjačke filozofije o pitanju Sopstva bit će upotpunjen u kasnijim poglavljima rada u kojima će se detaljnije analizirati filozofski stav Davida Humea i neke suvremene znanstvene i filozofske teorije.

1.2. Pojam ātmana u indijskoj filozofiji

Za raspravu o buddhističkim shvaćanjima sopstva i osobnog identiteta korisno je uzeti u obzir i pred-buddističku pozadinu ovih pojmova u Indiji. Sanskrtski izraz *ātman* (pāli. *attā* / *atta*) često se prevodi kao »sopstvo«, »duša« ili »dah«. U usporedbi s tim, *anātman* (pāli. *anattā*), kao njegov antonim, može se prevesti kao »ne-sopstvo«, »ne-duša« ili »ne-ego«.

U indijskoj filozofskoj tradiciji nije postojalo uniformirano značenje *ātmana* pa je pojam shvaćan različito u različitim kontekstima. Pojam se najranije javlja u Ṛgvedi, no tamo se pojavljuje u značenju daha. Prema Ježiću »On je za Arijce život. Od obreda pri rođenju do obreda za mrtve dah znači život, pa tako i u žrtvi.« (Ježić 1987: 199) Kasniji filozofski pojam *ātmana* kao sopstva vrlo vjerojatno se razvio iz ovog koncepta u kojem su dah i disanje ono što razlikuje živo od neživog, no kako dah sam po sebi nije mogao postati nosilac spoznaje »transcendentalni temelj sve spoznaje i počelo koje transcendira dah« (Andrijanić 2012: 12) počelo se shvaćati kao sopstvo. Riječ *ātman* počela se rabiti kao povratna zamjenica »sebe«, a kasnije i kao apstraktna imenica »sopstvo«.

1.2.1. Predbuddhistička vedska tradicija

Upaniṣadi – začetak indijske filozofije

Doktrina o »sopstvu« u indijskoj filozofiji prvo je formulirana u upaniṣadima te je ostala jedna od temeljnih misli indijske filozofije.

Upaniṣadi ne predstavljaju sustavnu filozofiju, nego odražavaju različita i često nesuglasna filozofska razmišljanja. Razlog tomu je vjerojatno taj što se vrijeme njihova nastajanja kreće u rasponu od više stoljeća te usmeno prenošenje u različitim vedskim školama. Prvu uniformiranost upaniṣadskih učenja nalazimo tek u klasičnoj vedānti koja tumači upaniṣadi kao jedinstven sustav. Ono što upaniṣadi predstavljaju jest začetak indijske filozofije jer se na njih nadovezuje, poziva i na njima se osniva gotovo sva kasnija indijska filozofija. Ključni problem svih indijskih filozofskih sustava jest put izbavljenja od ponovnog preporađanja (*saṃsāre*) ili kruga egzistencije (*bhava–cakra*) te je glavni cilj postići oslobođenje (*mokṣa*).

Misaoni i duhovni sadržaj upanišadi temelji se na istraživanju kozmologije, psihologije, fiziologije, eshatologije te čovjekove spoznajne i djelatne moći – odnosno sopstva (*ātman*). U upanišadima ātman ima više načina uporabe poput: tijela, daha, duha, duše (Andrijanić 2012: 15), no najčešće je shvaćen kao sopstvo, odnosno najdublja unutarnja suština pojedinca koja upravlja tijelom i održava život te ga nije moguće vidjeti ili osjetiti nijednom od čovjekovih osjetilnih sposobnosti.

Chāndogya-upanišad

Upanišadska tradicija koja se temelji na izjednačavanju analognih pojava u mikrokozmosu i makrokozmosu pojam bitka (sućа)[3] u Chāndogya[4] upanišadi izjednačuje se s duhovnim sopstvom, koje se može shvatiti kao subjekt spoznaje. Primjer tog učenja nalazimo u razgovoru u kojemu učitelj Uddalaka Āruna daje poduku svome sinu Švetaketuu:

»Bitak[5] *je, sinko, u početku bio ono jedno bez dvojstva. Neki kažu: „Nebitak je u početku bio ono jedno bez dvojstva a iz tog nebitka je nastao bitak.“ – No, zar bi zbilja, sinko, moglo biti tako? Kako bi iz nebitka mogao nastati bitak? Obrnuto, sinko, bitak je u početku bio ono jedno bez dvojstva. – Tad zaželi: „Da mi je postati mnoštvo, da mi se je umnožiti!“ – Tad iz njega probukti vatra. Ta vatra zaželi: „Da mi je biti mnoštvo, da mi se je umnožiti!“ – Tad iz nje izvrije voda. Zato kada se čovjek muči ili znoji , tad nastaje voda iz topline. – Ta voda zaželi: „Da mi je postati mnoštvo, da mi se je umnožiti!“ Tad iz nje proklija hrana. Zato, kada pada kiša, onda buja hrana. Tako hrana nastaje jedino iz vode. – Postoje samo tri porijekla tih bića: rođena iz jaja, rođena živa i rođena iz ogranka. – Ono božanstvo zaželi: „Da ja uniđem u ova tri božanstva kroz ovo životno svojstvo (ātman), pa da razvijem ime i obličje! Da učinim svako od tih triju trostrukim!“ – To božanstvo uniđe u ona tri božanstva kroz to životno svojstvo; pa razvije ime i obličja. Od svakog od tih triju napravi trostruko, a kako je svako od ta tri božanstva postalo trostruko, to, sinko, sada nauči od mene!«* (Veljačić 1982: 237-238)

---

[3] Suće (skt. *sat*) je ontološki pojam koji predstavlja srž svega, ono iz čega je sve nastalo. Spominje se u himni o postanku Bhāvavṛttam (Rv X 129).

[4] Chāndogya upanišad smatra se jednom od najstarijih upanišadi i pripada Sāmavedi.;
Deussen (izvorno: Deussen, Paul (1906.), The Philosophy of the Upanishads, Edinburgh, T. & T. Clark: 23-24) dijeli upanišadi na stare prozne upanišadi (najstarije su Bṛhadāraṇyaka i Chāndogya, zatim slijede Taittirīya, Aitareya, Kauṣītaki i na kraju Kena koja predstavlja prijelaz u nešto mlađe metričke upanišadi (Kāṭhaka, Īśā, Švetāśvatara, Muṇḍaka i Mahānārāyaṇa) i na kraju mlađe prozne upanišadi (Praśna, Maitrāyaṇīya i Māṇḍūkya). (Andrijanić 2012, 5)

[5] Bitak (skt. *sat*) – nebitak (skt. *asat)*

U njihovu razgovoru također je izložena vrhovna formula indijskog panteizma »*tat tvam asi*« (to si ti) koja izriče identitet najdubljeg sopstva (*ātman*) u svakoj individui ograničene egzistencije s apsolutnim duhovnim principom svemira (*paramātman*). Kratki primjer iz tog razgovora je sljedeći ulomak:

»*Stavi ovu sol u vodu, pa dođi u jutro k meni! – On učini tako. – Otac mu reče: Molim te, donesi ovamo onu sol, koju si sinoć stavio u vodu! – On je potraži, ali je ne nađe, jer se potpuno rastopila. – Popij gutljaj vode s ove strane! – Kako je? – Slano. – Popij gutljaj iz sredine! – Kako je? – Slano. – Popij gutljaj s druge strane! – Kako je? – Slano. – Prospi to, pa dođi k meni. – Tako je učinio, a sva je voda bila ista. Otac mu tada reče: Ti sinko, u tome doista ne primjećuješ bitak, no on je tu. Ono što je sićušna jezgra, to je svojstvo svega ovoga. To je bitno, to je ātman. To si ti, śvetaketo!*« (Veljačić 1982: 239-240)

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad

U Brhadāranyaka upanišadi navodi se da je u početku postojao samo *ātman* koji se smatra temeljnim principom svemira. U toj upaniṣadi mudrac Yājñavalkya izlaže jedno od svojih učenja o ātmanu kada potkraj života odlazi u pustinjaštvo i treba raspodijeliti svoju imovinu između svojih žena Maitreyī i Kātyayānī. Pošto se Maitreyī izjasnila da ne želi Yājñavalkyino blago (*vitta*), već znanje koje je jedino može učiniti besmrtnom, Yājñavalkya joj izlaže sljedeće spoznaje:

»*Zbilja, nije nam muž drag iz ljubavi prema mužu, nego iz ljubavi prema ātmanu. Nije nam žena draga iz ljubavi prema ženi, nego iz ljubavi prema ātmanu. Nisu nam djeca draga iz ljubavi prema djeci, nego iz ljubavi prema ātmanu […] Nisu nam bogovi dragi iz ljubavi prema bogovima, nego iz ljubavi prema ātmanu. Nije nam sve ovo drago iz ljubavi prema svemu ovome, nego iz ljubavi prema ātmanu. Samo ātman treba gledati, slušati, o njemu misliti, u njega se zadubiti. Maitreyī,samo gledajući i slušajućiātman,misleći o njemu i spoznajući ga* (Veljačić 1982: 52)

Prema Andrijaniću (Andrijanić 2012: 67) se isti ulomak javlja dva puta u BaU; 2.4 i 4.5 s razlikom što je u BaU 4.5.15 umetnut i sljedeći ulomak:

»*Ovo je to sopstvo: "ni ovakvo, ni onakvo". Neugrabljivo je jer nije ugrabljeno, neuništivo je jer se ne može uništiti, bez prianjanja je jer ne prianja, nevezano, ne potresa se (ne*

drhti) i nije pozlijedivo.« Nakon završne rečenice iz 2.4 u 4.5.15 dodana je sljedeća: »*Primila si pouku, Maitreyī, toliko o besmrtnosti"- rekao je Yājñavalkya i otišao u pustinjaštvo.*« (Isto, 68)

Tim naukama Yājñavalkya izlaže ideju o ātmanu kao jedinstvenom duhovnom principu, koji je neuništiv, bez svojstva prianjanja, koji je sveobuhvatan i čijom se spoznajom postiže svo znanje i besmrtnost.

Aitareya-upaniṣad

Na početku odlomka iz *Aitareya Upaniṣadi,* koji predstavlja opis stvaranja, javlja se pojam sopstva (*ātman*) koje stvara svjetove: vode nad nebom, ozračje, zemlju i vode pod zemljom. »*Ovo bijaše sopstvo (duh), jedno (jedino) u iskonu, ne (bijaše) ništo ino što tepće. Ono gledaše: Da ispustim svjetove*!« (Ježić 1999: 101)[6]

Potom je stvorilo i čuvare svjetova (lokapāla) i vode (āpas) iz kojih je stvoren kozmički čovjek[7] i on predstavlja sve što je bilo i što će biti. Iz njega naposljetku proizlaze svi makrokozmički i mikrokozmički dijelovi. Pojam ātmana potom prelazi iz kozmologije u psihologiju i spoznajnu teoriju gdje označava dah, odnosno pet duhovno-tjelesnih moći; dah (prāṇa) koji je najvažniji, vid, sluh, riječ i pamet. Na kraju se poglavlje zaokružuje izlaskom sopstva iz tijela. (Andrijanić 2012: 11-12)

Navodima da je u iskonu ātman postojao sam i da nije postojalo ništa drugo izražava se i jesnim i niječnim sudom iskonsko nedvojstvo sopstva (*advaita*). Rečenicom »*ono gledaše: Da ispustim svjetove!*« naznačuje se da je to sopstvo svjesno, te da je sve nastalo iz tog jednog počela.

Prema Oldenbergovu tumačenju citata iz Tattrīya brāhmaṇe 3.10.8. istim principom izjednačavanja analognih pojava u mikrokozmosu i makrokozmosu ātman u čovjeku je poistovjećen s kozmičkim ātmanom: »*Agni (bog vatre) počiva u mom govoru [...]Vāyu (bog vjetra) počiva u mome dahu; Sunce počiva u mome oku; Mjesec počiva u mome duhu [...] ātman počiva u mome ātmanu*« (Oldenberg 2007: 27-28) Osobnom ātmanu tako je postavljen suprotni

[6] »ātmā vā idam eka evāgra āsīt / nānyat kiṃcana miṣat/Sa īkṣata lokān nu sṛjā iti //1//«
[7] Kozmički čovjek predstavljen je u himni o Puruṣi (Rv X 90) u kojemu iz duha nastaje Mjesec, iz oka Sunce, iz daha vjetar, iz riječi oganj, iz ušiju smjerovi, iz pupka ozračje iz glave nebo, iz nogu zemlja. (Ježić 1987: 250-252)

jedinstveni Ātman cijelog svemira. Ātman je gospodar sile disanja, ujedno je i gospodar bogova, i stvaralac svijeta i bića, on je istovjetan s Prajāpati i u konačnici istovjetan s brahmanom.

Navedeni primjeri pokazuju da *ātman* u upaniṣadima nije ono što je u zapadnoj filozofiji predstavljao koncept duše, on ovdje predstavlja izraz sveobuhvatnog *brahmana* koji se nalazi u čovjeku kao najdublja bit i suština. Ima iste osobine kao i *brahman* i nema veze s ličnim osobinama pojedinca (koje se vežu za *ahṃkāru*); on jest »sopstvo« ali nije »ja«.

Iveković ovako tumači razliku: »Svakako da on nije „duša“, kako se zna prevoditi na europske jezike. U njemu nema ničega individualnog, subjektivnog ni personalitetom ograničenog. U ostalom, za ovo već u upaniṣadama postoji druga riječ: to je ahaṃkāra, jastvo, ego. Ahaṃkāra je ono što čovjek osjeća kada kaže „ja“ (aham) i „moje“ (mama), a vezano je za žudnju i žeđ. Kada čovjek tome pridaje neki bitan smisao, nalazi se u zabludi koja se zove asmitā. Ahaṃkāra, naravno, također nije ni „duša“ u kršćanskom smislu.« (Iveković 1981: 118)

Mokṣa (oslobođenje) u upaniṣadima donosi uvid u razliku između ātmana i ahaṃkāre i spoznaja o istovjetnosti ātmana i brahmana, što će kasnije biti razrađivano kao temeljno učenje filozofskog sustava vedānte.

Kaṭha-upaniṣad

Kaṭha-upaniṣad je nešto mlađa od ranije spomenutih upaniṣadi i smatra se da pripada srednjem upanišadskom razdoblju. (Jayatilleke 2016, 15) U Kaṭhopaniṣadi (1.3.1 – 1.3.6) se nalazi zanimljiva alegorija kočije koja je na prvi pogled vrlo slična onoj Platonovoj u Fedru[8]. Indijska alegorija nalazi se u priči o dječaku Naciketi, kojemu bog smrti Yama zbog nepriličnog gostoprimstva daje na izbor tri želje. Naciketa kao zadnju zatraži odgovor na pitanje kako da savlada ponovnu smrt, i upravo u tom Yaminu odgovoru otkrivena je doktrina o *ātmanu* čija spoznaja izbavlja mudre od ponovnog preporađanja.

»*Poznavatelji brahmana […] znaju da je sopstvo (ātman) upravitelj kočije, a tijelo (śarīra) jest kočija; i znaju da je intelekt (buddhi) kočijaš, a um (manas) uzda. Kažu da su osjetila (indriya) konji, a osjetilni objekti (viṣaya) njihove staze. Mudri nazivaju uživateljem onog koji upreže (yukta) sopstvo, osjetila i objekte. Ali onaj koji ne posjeduje znanje (vijñāna) i čiji je um*

[8] vidi str. 2 (1.1 Teorije u zapadnoj filozofiji: Antička filozofija)

neobuzdan (ayukta), njegova su osjetila neobuzdana, poput loših konja za kočijaša; s druge strane, za onoga koji posjeduje znanje i čiji je um pod kontrolom/ obuzdan (yukta), njegova su osjetila suzdržana, poput dobrih konja za kočijaša. Onaj koji ne posjeduje znanje, bezuman je i nečist, i zarobljen je u ponovnom rađenju u toku postojanja (saṁsāra); ali onaj koji posjeduje znanje, svjestan je uvijek čist, i doseže tamo gdje je zaustavljeno ponovno preporađanje. Osoba čije je znanje njegova kočija i čiji je um uzda dostiže kraj puta, to vrhovno područje (parama pada) Viṣṇua.«[9] (Magnone 2016: 157)

Usprkos zanimljivom paralelizmu između dvije alegorije postoji i veliki kontrast u ontološkom smislu. I u Fedru i u Kaṭhi je suglasno naglašavanje potrebe za discipliniranim upravljanjem kočije kako bi se došlo do odredišta putovanja. Pojam discipline u Kaṭhi je naglašen kroz metaforu »spregnutih« konja, koja je u vrlo bliskom konceptualnom odnosu s doktrinom yoge kao metode za podjarmljivanje i obuzdavanje psihičkih sposobnosti.

U ovom se odlomku tri puta pojavljuje riječ *yukta*, nastala od sanskrtskog korijena √YUJ »upregnuti, spregnuti, ujarmiti«, koja se, osim doslovnog značenja uprezanja životinja, koristi i u figurativnom značenju »pokoravanja, obuzdavanja ili sprezanja« strasti i mentalnih procesa. Upravo takvo značenje nalazi se u temelju imena Yoge (sprega, stega), jedne od šest klasičnih škola indijske filozofije, kojoj je pravi cilj upravo »psihički pa i fizički napor sabiranja vlastitih sposobnosti, kroćenje tih sposobnosti u okviru izbavljenja«. (Iveković 1981: 401)

Primjer yogističkog obuzdavanja sopstva objašnjen je i u sljedećim odlomcima Kaṭha upaniṣade, primjerice 1.3.13 gdje je rastumačeno kako se niži psihički organ/ sposobnost obuzdava višim sve dok se ne postigne stanje potpune psihofizičke umirenosti.

---

[9]»*Knowers of brahman . . . Know that the Self (ātman) is the rider in a chariot, and the body is the chariot (śarīra); and know that the intelligence (buddhi) is the charioteer, and the mind (manas) is the bridle. They say that the senses (indriya) are the horses, and the sense objects (viṣaya) are their lanes (gocara). The wise call Enjoyer (bhoktṛ) the yoke (yukta) of Self, senses and objects. But as for him who has no understanding (vijñāna) and whose mind is ever unyoked (ayukta), his senses are unrestrained, like bad horses for a charioteer; on the other hand, for him who has understanding and whose mind is ever yoked (yukta), his senses are indeed restrained, like good horses for a charioteer. He who has no understanding, is mindless and ever impure, does not reach that region, and incurs rebirth in the flux of existence (saṁsāra); but as for him who has understanding, is mindful and ever pure, he does indeed reach that region whence he is not born again. A man whose understanding is his charioteer and whose mind his bridle reaches the end of the road, that supreme region (parama pada) of Viṣṇu.* « prema (KaU 1.3.1; 1.3.3–6)19)

»Mudrac bi trebao obuzdavati govor (vāc) u razumu, razum u „spoznavajućem sopstvu“ (jñānātmani), spoznavajuće sopstvo u „velikom sopstvu“ (ātmanimahati), a veliko sopstvo u „ohlađenom (umirenom) sopstvu“ (śāntātmani).« (Kardaš 2006: 306)

Najvažnija podudarnost između dvije alegorije je primjena koncepta kočije kao metafore za psihičke funkcije. Kočija u oba slučaja predstavlja tijelo, a kočijaš, s druge strane, u Kathi više odgovara umu (*manas*) i intelektu (*buddhi*), dok u Platonovu Fedru označava dušu.

Iz navedenog se može zaključiti da je u odnosu na grčku ontologiju indijska tradicija više zainteresirana za artikuliranje psiho-fizičkog kompleksa u cijelosti, dok antička alegorija Fedra razmatra samo prirodu duše i naglašava njezinu podijeljenost na tri komponente; razumsku, duhovnu i željnu (nagonsku), odnosno Platon koristi koncept kočije da ilustrira borbu između racionalnog i iracionalnog djela duše.

1.2.2. Buddhini suvremenici i ne vedska tradicija

U vrijeme Buddhe postojali su i drugi filozofijski učitelji koji su predstavljali različite tipove religijskih i filozofijskih vjerovanja o prirodi i sudbini čovjeka u svijetu. U *Samaññaphala Sutti* (DN.2), Buddhinu *Diskursu o plodovima kontemplativnog života*, opisane su suštine učenja šest najznačajnijih duhovnih učitelja (*śramaṇa)*[10] toga vremena.

Pūraṇa Kassapa (Amoralist)

Pūraṇa Kassapa vjerovao je u antinomijsku etiku. Njegovo učenje svodi se na teoriju nedjelovanja (akiriyāvāda) prema kojoj tijelo djeluje neovisno o duši. U *Samaññaphala Sutti* Pūraṇa Kassapa je Kralju Magadhe na pitanje o posljedicama kontemplativnog života odgovorio ovim riječima: »*Onaj koji djeluje ne čini ništa loše kad kažnjava, osakaćuje, muči, napada, tlači, zastrašuje ili kada potiče druge na isto. Ništa pogrešno ne čini kada ubija, krade, provaljuje u kuće, pljačka bogatstvo, počini provalu, zasjeda na putevima, počini preljub ili laže. Kada bi pomoću oštrice s diskom sva živa bića ove zemlje svela na jednu hrpu i gomilu mesa takav čin ne bi bio zlo, niti bi iz njega proizašle posljedice zla.*« (DN.2) Prema njemu ne postoje moralni

[10] pāli. samaṇa, pojam se odnosi na duhovne vođe i askete

zakoni, ništa nije niti moralno, niti nemoralno, nema ni vrline ni grijeha. Ne postoji karmička sila niti odgovornost za vlastita djela.

Makhali Gosāla (Fatalist - Teist)

Makhali Gosāla bio je poznat po vjerovanju u sudbinu (niyati) i apsolutni determinizam u kojemu je sve posljedica prirode i kozmičkih zakona. Njegova škola je negirala postojanje slobodne volje, ali je tvrdila postojanje duše, prema sličnom principu kao u upaniṣadima i u jinizmu; izjednačavali su svako biće s ātmanom. Metafizika je uključivala teoriju atoma koja je kasnije prilagođena u školi vaiśeṣika. Nisu priznavali doktrinu o karmanu jer je sve unaprijed određeno i time nepromjenjivo. Makhali Gosāla je tvrdio da se »*Ne djeluje svojom voljom, ni tuđom voljom, niti se djeluje po volji osobe. Ne postoji snaga, ne postoji energija, ne postoji niti ljudska snaga. Sva živa bića i sve duše nemaju kontrolu, ni moć, ni energiju. Svi su oblikovani sudbinom, okolnostima i prirodom.*« (DN.2)

Ajita Kesakambalī (Materijalist)

Pokret indijskih materijalista, (koji se u kasnijoj tradiciji nazivaju lokāyata ili cārvāka), osnovao je Ajita Kesakambalī. Kesakambalī nije vjerovao u postojanje ātmana. Smatrao je da se ātman ne razlikuje od živog tijela i da ne preživljava tjelesnu smrt. Negirao je da postoji zagrobni život, bilo kakva *samsara*, *karman* ili bilo koji plod dobrih ili zlih djela. Sve, uključujući ljude, prema njemu se sastoji od elementarne materije i kad čovjek umre vraća se tim elementima. Također nije vjerovao u Boga, nebo i pakao. Sve te ideje tumačio je kao zamisli ljudskog uma.

»*Nema ploda ni rezultata dobrih i loših postupaka. Nema sadašnjeg svijeta, nema svijeta izvan njega, nema majke, nema oca, nema bića koja su se ponovno rodila. U svijetu nema pustinjaka i brahmana ispravnog postignuća i ispravne prakse koji objašnjavaju ovaj svijet i svijet iza njega na temelju vlastitog izravnog znanja i spoznaje. Osoba se sastoji od četiri primarna elementa. Kada on umre, zemlja (u njegovu tijelu) se vraća i spaja s (vanjskim) tijelom zemlje; voda (u njegovu tijelu) se vraća i spaja s (vanjskim) vodenim tijelom; vatra (u njegovu tijelu) se vraća i spaja s (vanjskim) tijelom vatre; zrak (u njegovu tijelu) se vraća i spaja s (vanjskim) tijelom zraka. Njegove osjetilne sposobnosti prelaze u svemir.*« (DN.2)

Prema Śaṇkari »materijalisti smatraju da kretanje živih bića svijest, pamćenje i druge razumske funkcije jesu svojstvo tijela, jer iskustvo o njima imamo samo u tijelu« te je prema njihovu

mišljenju duša identična tijelu »samo je tijelo ono što nazivamo samim sobom (ātmā)«. (Veljačić 1978: 36)

Pakudha Kaccāyana (Eternalist)

Pakudha Kaccāyana bio je kategorijalist koji je čovjeka i svijet nastojao objasniti klasificiranjem stvarnosti u zasebne kategorije. Smatrao je da je sve napravljeno od sedam osnovnih građevnih blokova koji nisu stvoreni i koji su vječni. Sedam blokova uključivalo je zemlju, vodu, vatru, zrak, zadovoljstvo, bol i dušu. Među njima nema ubojice, niti onoga koji uzrokuje ubojstvo; nema slušatelja niti onoga koji izaziva sluh; nikakav spoznavalac niti onaj koji uzrokuje spoznaju. Sve akcije, uključujući smrt, puko su preusmjeravanje i prodiranje jedne skupine tvari u drugu skupinu tvari. To su objašnjavali sljedećim primjerom: »*kada bi netko oštrim mačem odsjekao glavu druge osobe, on ne bi oduzeo tuđi život jer mač samo prolazi kroz prostor između sedam tijela*.« (DN.2)

Sañjaya Belaṭṭhaputta (Agnostik)

Sañjaya Belaṭṭhaputta bio je skeptik koji je vjerovao u apsolutni agnosticizam. Prema njemu se vjerovanja o zagrobnom životu, moralnoj odgovornosti, i konačnom spasenju ne mogu verificirati pa se zbog toga ne mogu zagovarati čvrsta gledišta koja se tiču tih vjerovanja. Na svako je pitanje odgovarao neodređeno i izbjegavao je bilo kakvo mišljenje o postojanju ili nepostojanju života poslije smrti, dobrom, zlu, slobodnoj volji, stvaraocu, duši ili drugim temama. (Jayatilleke 2016: 2)

Nigaṇṭha Nātaputta (Jinist)

Nigaṇṭha Nātaputta bio je povijesni utemeljitelj jinizma. On je vjerovao u četverostruku suzdržanost suzdržavajući se od svakog zla. U jinističkoj filozofiji supstancije kozmičkog prostora podijeljene su na živo (*jīva*) i ne živo (*ajīva*). *Jīva* predstavlja duh odnosno dušu, nosilac je svijesti i može biti slobodna (*mukta*) ili zarobljena (*baddha*, u samsāri). postoji onoliko duša koliko ima živih tijela. Jinisti smatraju da dušu imaju sva živa bića uključujući biljke, ali i čestice zraka, no te sve duše nemaju jednaku razinu svijesti. *Ajīva* (neživa supstancija) predstavlja tjelesni svijet u kojemu žive *jīve* (duše), sastoji se od materijalnih tijela u kojima žive duše i ostalih materijalnih objekata koji čine okolinu. U jinizmu ne postoji inherentna razlika i dualnost

između *jive i ajive*, odnosno ātmana i materije. Prema Veljačiću (Veljačić, 1982 1982, 121) sa gledišta *jīve* egzistencija je posljedica zablude, a materija je karmički proizvod. Na taj se način *karman* materijalizira, te postaje karmičkim tijelom (*kārmana śarīra*), a pojam materijalne supstancije svijeta ponovo se relativizira u odnosu prema *jīvi* koja predstavlja svijest. Jinistička teorija *karmana* opisuje utjecaj *karmana* na dušu kao dijelove karmičke materije koji se lijepe za dušu pa tako u svim dijelovima duše postoje bezbroj karmičkih atoma i ona je potpuno prekrivena njima. U tom smislu duša se može shvatiti kao materijalno tijelo dok se nalazi unutar *samsāre*, i iz toga se može izvesti shvaćanje o protežnosti duše koja odgovara veličini tijela i dobiva odgovarajuće organe. Moralne kvalitete u jinizmu određuju i boju karmičke materije (*leśyā*) pa se duša može činiti zlatna, ružičasta, bijela, crna, plava ili siva. (Veljačić 1982: 122-123)

1.2.3. Kasnija tradicija i brahmanistički filozofski sustavi

Bhagavad-gītā

U slavnom indijskom filozofsko-religioznom spjevu, Bhagavad-gīti, prema Kardašu (Kardaš 2006: 303-318) se pojam *ātmana* pojavljuje preko stotinu puta iako vrlo rijetko u svom klasičnom upaniṣadskom značenju najdublje biti čovjeka i svega živućeg općenito. Postoji nekoliko mjesta gdje je ātman moguće razumjeti u njegovu osnovnom filozofskom monističkom značenju[11] gdje je prisutna ideja o istovjetnosti sopstva i brahmana, no za razliku od takvog upaniṣadskog okvira u Bhagavad gīti se koncept ātmana više prilagođavao utjecaju realističkih učenja sāṃkhye i yoge. Središnji filozofski problem više nije bio toliko kozmologijski ili metafizički koliko psihologijski.

»U većini slučajeva sopstvo je razumljeno kao individualno sopstvo koje ne mora biti i najčešće nije istovjetno sa sveopćim sopstvom (ātmanom per se), premda posjeduje većinu njegovih (metafizičkih) svojstava.« (Kardaš 2006: 308)

[11] kao što su primjeri; *sarvabhūtaātmabhūtātmā* (čije je sopstvo postalo sopstvo svih bića), *sarvabhūtastham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani* (koji vidi sebe u svim bićima i sva bića u sebi), *paramātme 'ti cāpy ukto dehe 'smin puruṣaḥ paraḥ* (Višnje sopstvo je, također je rečeno, i višnja osoba u ovom tijelu), *dhyānenātmani paśyanti kecid ātmānaṃ ātmanā* (neki duhovnim motrenjem u sebi sopstvo vide sopstvom). (Kardaš 2006: 307)

Ovakav realistički odmak od radikalnog upaniṣadskog monizma podrazumijevao je učenje o dva sopstva; nižem (empirijskom i transmigrirajućem) i višem (istinskim ātmanom, koje je posve oslobođeno iskustvenog, no nije nužno istovjetno s *brahmanom*). Uloga »nižeg« sopstva bila je objasniti, s jedne strane fenomen preporađanja (onoga što transmigrira), a s druge činjenicu postojanja konkretne različitosti bića u svijetu. Središnje je pitanje bilo predstavlja li to »niže, empirijsko sopstvo« realitet, tj. posve određeni psihološki/duhovni entitet ili se radi o pukom prividu individualnog sopstva. (Isto, 311)

Sāṃkhya takvo »niže« sopstvo smatra realnim entitetom, koje predstavlja činitelja i uživatelja, no ono je nesvodivo na viši princip, (princip *puruṣe*), i ne može biti njegova manifestacija (kao što je to slučaj s advaitavedāntom) zato što je ono drugog ontološkog reda (prakṛti), pa je u Bhagavad Gīti učenje o takvoj realnoj i zasebnoj egzistenciji »nižeg, transmigrirajućeg sopstva« moglo nastati u okviru tradicije sāṃkhye. (Isto, 314)

Pojam ātmana u kontekstu yoge najčešće je prisutan u kontekstu samoobuzdavanja i samosvladavanja, primjerice; *ātmavaśaya* (onaj koji sebe kontrolira), *vijitātman* (onaj koji je sebe svladao/pobijedio), *vidheyātman* (onaj koji upravlja sobom), ātmanvinigraha (koji sebe drži pod kontrolom), *niyatātman* (onaj koji sebe suzdržava). Zajednička ideja u ovim primjerima je svladavanje ili ovladavanje ātmanom koji je u stanju prirodne raspršenosti i nesabranosti, pa se samim time značenje ne može odnositi na monistički ātman. U ovim složenicama ātman se većinom prevodio kao refleksivna zamjenica »sebe« ili »se« a ne kao »sopstvo«. Često se pojavljuje i u posve određenim, metodičko-yogističkim kontekstima; paramāman samāhita (koji je sebe obuzdao u umu/svijesti), *ātmasaṃsthaṃ manaḥ krtvā* (umirivši razum u sebi), *yujñato yogam ātmanas* (uprežući se u vlastitu spregu). U navedenim primjerima ātman se izričito odnosi na konkretnu »duhovnu bit«, individualno sopstvo i koristi se uglavnom za razumijevanje različitih yogističkih stupnjeva samopročišćenja. (Isto, 305)

Kardaš ističe da se na primjeru Gītinog učenja o sopstvu naziru i kasnije formulacije Śaṅkarine i Rāmānujine monističke doktrine. Śaṅkara je koncept *dehina* mogao interpretirati kao pojavno (odnosno nesupstancionalno i »prividno«) očitovanje ātmana koji je uistinu jedan i sveobuhvatan, a Rāmānuja je koncept *jīve* mogao shvatiti kao dokaz o njezinom realitetu i supstancijalnosti, a time i pluralnosti, koja ipak ostaje ontološki inferiorna prema *paramātmanu* (osobnom bogu) od koje je dobio i vlastitu egzistenciju. (Isto, 317)

Vedānta (uttara-mīmāṃsā)

Vedānta predstavlja filozofski sustav koji je u Indiji potpuno prevladao sve ostale. (Iveković 1981: 351) Svoju filozofiju temelji na tumačenju upaniṣadskih tekstova s ciljem da se upaniṣadi prikažu kao jedinstven sustav i time postavi njihov autoritet i premoć nad ostalim vedskim tekstovima. Kako upaniṣadi ne predstavljaju sustavnu filozofiju iznimno je važan bio proces ujednačivanja kojim bi se pokazala unutarnja dosljednost različitih upaniṣadskih učenja. Upravo iz tog razloga najortodoksnija jezgra vedāntinske filozofije nije niti jedinstvena, niti jednoznačna, nego je njezina sistemska cjelovitost umjetno konstruirana i zaokružena (Veljačić 1978: 140), a ono što se može uzeti za glavnu tezu filozofskoga sustava vedānte jest stjecanje znanja jedinstva *brahmana* i *ātmana* kojim se postiže oslobođenje od prerađanja. (Veljačić 1982: 54)

U vedānti *brahman* predstavlja vrhovni princip, jedinu realnost i bezlični apsolut koji stoji u osnovi cijelog svemira. *Ātman* predstavlja najdublju čovjekovu bit koja je istovjetna svim bićima.[12] U ranoj vedānti pogrešni dojam da je *brahman* nosilac svojstava i da mu je priroda dualistička (s atributivnim obilježjima i bez atributivnih obilježja) posljedica je zablude (*māyā*). Svi predmeti svemira, i živi i neživi, i ljudi i bogovi, zamišljeni su kao dijelovi tog jednog sveobuhvaćajućeg entiteta *brahmana*. (Veljačić 1978: 142,145)

Filozofija vedānte nije ujednačena te se razvijala kroz mnoge pravce od kojih su najznačajniji *vedānta-advaita* (nedualizam), *viśiṣṭādvaita* (specificirani nedualizam), *śuddhādvaita* (čisti nedualizam), *bhedābheda* (i istost i razlika) te *dvaita* (dualizam). (Iveković 1981: 351)

Śaṅkarin idealistički monizam, *advaita-vedānta*, tumači *Brahman* kao apsolut koji je lišen svih veza s iskustvenim svijetom. On je potpuno neutralan, bez kvaliteta (*nirguṇa*) i bez drugoga (*advaita*). *Brahman* predstavlja jedinu stvarnost, ne samo u smislu da ne postoji ništa osim *brahmana*, već i u smislu da ne postoji mnoštvo ni unutar njega. Stoga su prema Śaṅkari stvarnost materijalnih objekata i sva pluralnost prividne i lažne. Svijet realno postoji kao privid, iako suštinski ne postoji. Privid nastaje od neznanja (*avidyā*), a neznanje proizvodi iluziju

[12] Upravo ta odredba ātmana je glavna razlika vedānte i sāṃkhye. u sāṃkhyi je puruṣa čovjekova transcendentna bit, ali ona nije sveopća, nego je uvijek pojedinačna koliko god bila istina da sve puruṣe međusobno dijele istovrsne metafizičke atribute. (Kardaš 2006: 307)

(*māyu*). Načelo zablude (*māyā*) predstavlja ono što ne možemo obilježiti niti kao realno niti kao nerealno. To je iluzija zbog koje svijest o sebi vjeruje da je individualna, zato predstavlja princip individualnosti i subjektivno neznanje. Oslobođenje se postiže jedino spoznajom o istinskoj prirodi sopstva (*ātmana*): odnosno o istovjetnosti *ātmana* i *brahmana* te nezasnovanosti empirijskog svijeta u apsolutu. Ātman je prema Śaṅkari isto što i *brahman*. On je imanentan u svakom biću, a da pri tom nije različit od brahmana, nije njegov dio, nije njegova manifestacija, a nije ni njegov privid. On je samo zaklonjen iluzijom. (Iveković 1981: 364-365)

Ukratko, radikalni monizam i idealizam Śaṅkare ne dopušta zasebni realitet individualnog sopstva (što bi značilo i priznavanje pluralnosti individualnog sopstva) nego individualno sopstvo objašnjava upravo tako da ga svodi pod *ātman per se*, koje je shvaćeno i promatrano iz empirijske perspektive, a *ātman* uistinu jest jedan i nadosoban, istovjetan s *brahmanom.* Svijet objekata kreiran je iluzijom, odnosno *māyom*. (Kardaš 2006: 312)

Postoji mnogo analogija iz uobičajenog iskustva kojima bi se objasnio iluzorni aspekt svijeta. Najpoznatija je analogija užeta i zmije. Uže zbog tame neznanja (avidyā ili ajñana) izgleda kao zmija i izaziva sve prateće reakcije. Neznanje ne samo da prikriva, već i iskrivljuje i čini da se stvarnost čini drugačijom. Prema tome, mi opažamo mnoge predmete u jednom Brahmanu zbog neznanja. Za osobu koja je u neznanju svijet je stvaran, a sopstvo izgleda kao da je tijelo ograničeno. Ponaša se kao konačni ego (*ahaṃ*) i razlikuje sebe od ne sopstva. Za one kojima je um »pročišćen«, ne postoji ništa osim sopstva. Nema dvojnosti uopće. Jednom kada se makne veo neznanja, shvatit će se da je samo Brahman stvaran. Pojedinac tada ostvaruje svoje suštinsko jedinstvo s Krajnjim: »To si ti« (tat tvam asi), »Ja sam Brahman« (aham Brahmāsmi). Jastvo je identično s krajnjim, kozmičkim sopstvom ili Brahmanom. (Sinha i Naidu 1994: 142)

Rāmānujin kvalificirani monizam –*viśiṣṭādvaita* razlikuju se od Śaṅkarine *advaite* upravo u shvaćanju načina na koji svijet objekata proizlazi iz jedne stvarnosti. Njegov monizam značajno je modificiran teologijskim postavkama i zato priznaje ne samo realitet (supstancijalnost) individualnog sopstva (*jīva*) nego time i postavlja tezu o pluralizmu sopstava formulacijom da je bog (*Brahman*) jedan; a sopstva su mnoga i različita. (Kardaš 2006: 312) Rāmānuja iznad svega postavlja svemoćnog Boga (*brahman*) koji činom volje stvara iz sebe mnogostruki svijet. Ovakav koncept može se shvatiti analogijom pauka koji plete mrežu iz vlastitog tijela. Ne postoji stvarna razlika između sopstva i vanjskog svijeta. Prema Ramanuji, Bog (*iśvara*) uspostavlja iluzornu

moć (*māya*) te posjeduje nedokučive moći pomoću kojih je svijet stvoren. (Sinha i Naidu 1994: 141) Oslobođenje u viśiṣṭādvaiti ne podrazumijeva gubljenje identiteta u apsolutu (odnosno identificiranje s *brahmanom*), nego konkretno dioništvo s bogom koji ontološki ostaje nadređen čak i onom oslobođenom *jīvi*. (Kardaš 2006: 312)

Prema Rāmānujinoj kritici, Śaṅkara postavlja metafizički identitet »individualnog« *ātmana* (*jīvātmā*) sa sveobuhvatnim bitkom *brahmana*, uz isključenje njihovih posebnih svojstava. Kao što je već spomenuto, razlučivao je dva aspekta *brahmana; sa-guṇa* (s atributivnim obilježjima) i *nir-guṇa* (bez atributivnih obilježja). Ti atributi *brahmana* transcendentalni su u svojoj univerzalnosti (bitak, svijest, blaženstvo), no čista transcendencija *brahmana* shvatljiva je jedino kao apsolut bez atributa. (Veljačić 1978: 177)

Rāmānuja odbacuje pojam »čistog« ne kvalificiranog apsoluta, odnosno *nirguṇa brahmana*, za njega su duša i tvar modusi (*prakāraḥ*) svevišnjeg boga (*īśvaraḥ*). Stoga Rāmānuja ipak ne napušta tezu o nedvojnosti (advaita) apsolutnog bitka u njegovu supstancijalnom aspektu, nego je svodi na dvojstvo atributa. Rāmānujinoj spoznajnoj teoriji *aham anubhāvami* (ja doživljavam/ja spoznajem) bliska je mnogo kasnija Descartesova spoznajna teorija *ego cogito*; gdje kartezijanski *res cogitans*; shvaćen kao subjekt intelektualnih, voljnih i osjetilnih funkcija, odgovara Rāmānujinu *anubhāvami*. (Isto, 178)

Ova dva primjera *advaita* učenja, kao neophodan za svoja monistička shvaćanja, pretpostavljaju kriterij dvostrukosti istine: višeg i nižeg reda (*parā* i *aparā vidyā*). To je razlika između metafizičke i fenomenalne spoznaje, odnosno, između apsolutne i relativne istine. U vedānti se kasnije razvilo i dualističko učenje, *dvaita vedānta*, koje je odbijalo takvu razliku. Njegov utemeljitelj, Madhva, svoj je dualizam zasnovao na pretpostavci da postoji temeljna razlika između *ātmana* i *brahmana*. Za njega je neutralni vedāntinski apsolut *brahman* izričito identificiran s bogom *Viṣṇuom* (on je njegova prva emanacija), stoga individualna duša nikako nije identična ultimativnoj stvarnosti, (Bogu *Viṣnuu*), ističe se jedino sličnost njezinih svojstava s božanskima, a oboje predstavljaju dvije različite nepromjenjive stvarnosti. Madhva je potpuno odbijao mišljenje da je svijet privid *(māyā).* Prema njemu za sveobuhvatnu spoznaju nikako nije dovoljno samo znanje dosežno vlastitim individualnim naporom (kao kod Śaṅkare) nego je za pojedinačnu dušu moguće shvatiti jedino neki fragment ponekog atributa apsolutnog bića pa se i oslobođenje može postići jedino božjom milošću. (Isto 181-182)

Sāṃkhya

Metafizika sāṃkhye zasniva se na dualističkom realizmu koji pretpostavlja dva principa realnosti; puruṣa (koji je ekvivalent za ātman) i prakṛti (priroda, odnosno materija) te su oni, u pogledu egzistencije, nezavisni jedno od drugog.

Koncept *puruṣe* je shvaćen kao inteligentni princip kojem svijest (caitanya) nije atribut već njegova sama suština. Sopstvo je transcendentni subjekt čija je suština čista svijest i oštro se razlikuje od tijela, osjetila i uma. Ono je svjedok aktivnosti prirode i utječe na nju (sam po sebi) ali on sam ne djeluje niti se mijenja na bilo koji način. To je prikazano tradicionalnom metaforom u kojoj je *puruṣa* prikazan kao uživatelj pred kojeg izlazi plesačica (*prakṛti*) da bi pred njim izvela svoju točku i potom se povukla. Sve promjene i aktivnost, svi užici i boli pripadaju prirodi (*prakṛti*) i njenim proizvodima poput tijela, uma i intelekta. (Iveković 1981: 424)

Prakṛti predstavlja krajnji uzrok materijalnog svijeta. Ona je vječno, nesvjesno načelo koje je konstantno u procesu promjene i nema drugog cilja osim zadovoljenja sopstva. Evolucija svijeta ima svoje polazište u asocijaciji puruṣe i prakṛti što narušava izvornu ravnotežu prirode i pokreće ju na djelovanje. Prakṛti je suštinski samo jedno i predstavlja takvost (*tattvu*) ali je u tom obliku ona nerazvijena, nemanifestirana i uravnotežena. Ona se konačno ostvaruje u svojim manifestacijama do kojih dolazi kada se poremeti ravnoteža. Ravnotežu prirode poremećuju njezina svojstva (*guṇe*) kojih ima tri: *sattva*, *rajas* i *tamas.* [13] (Isto, 424-425)

Prakṛti se ostvaruje transformacijama prema shemi[14] u kojoj prvi element nastao iz *mahāprakṛti* predstavlja intelekt. Intelekt se u kozmičkom aspektu naziva *mahat*, a u individualnom *buddhi*. To predstavlja svojevrsno buđenje prirode pa je u kozmičkom aspektu *mahat* shvaćen kao veliko sjeme iz kojega kasnije nastaje sve ostalo. (Isto, 425)

---

[13] *Sattva* je najčišći i najbolji element, sjajan i dominantan pri postizanju oslobođenja. *Rajas* predstavlja aktivnost, energiju i strast, ono što dominira evolucijom. *Tamas* označava tamu, zlo, inerciju i otpor.

[14] Iz prvobitnog principa prakṛti razvija se (ukupno s njom) 24 elementa koji se nazivaju tattve (takvost). Prva transformacija je *mahat* ili *buddhi*, zatim *ahamkāra* (egoitet koji predstavlja individualnost), potom *manas* (razum) tako ova tri predstavljaju unutarnje instrumente. Potom nastaju vanjski instrumenti; pet osjetilnih organa (*jñānendriyaḥ*) i pet organa djelovanja (*karmendriyaḥ*); pet tananih elemenata (*tanmātra*): oblik, zvuk, miris, ukus i dodir; te pet velikih elemenata (mahābhūta): zemlja, voda, vatra, zrak i eter. Osim ovih 24 tattva postoji posebno i dvadeset peta, puruṣa. (Iveković 1981: 424)

Buddhi je shvaćen kao organ spoznaje, ali sam nije svjestan nego se svijest *puruṣe* (sopstva) odražava na njega i time čini *prakṛti* svjesnom. Iako funkcionira kao nosilac svijesti i predstavlja temelj svih intelektualnih procesa, *buddhi* se razlikuje od sopstva koje nadilazi sve materijalne stvari i kvalitete. No upravo zato što stoji najbliže sopstvu i odražava njezinu svijest čovjek ga osjeća identičnim s puruṣom i tu nastaje problem neznanja. S obzirom na egzistencijalnu neovisnost između ova dva principa realnosti (sopstva i prirode), u kojoj je naglašen ekstremni dualizam, ipak sopstvo zbog neznanja sebe počinje poistovjećivati s prirodom i materijom pa se smatra agentom djelovanja što u stvarnosti nije. (Isto)

Prema Iveković upravo je u tom dualizmu, u kojem puruṣu zahvaća neznanje, osnovna kontradikcija sāṃkhye; »Puruša je posve slobodan, ali […] zabluđen i nije svjestan svoje nezavisnosti. On nije dotaknut čak ni psihološkim faktorima koji evoluiraju iz prakṛti. Prema tome, njega se ne tiču ni radost ni bol i to svoje čisto stanje on postiže tek kada svlada neznanje u potpunoj izolaciji svoje ravnodušnosti, kaivalya. To je ono što u literaturi često zovemo pesimizmom, fatalizmom.« (Isto, 423)

Vaiśeṣika i nyaya

Vaiśeṣika kao filozofija prirode svrstava ātman u kategoriju supstancija (*dravya*) koje su vječne stvarnosti sastavljene od atoma i ima ih ukupno devet; zemlja (*prithivī*), voda (*ap*), vatra (*tejas*), vjetar (vāyu), eter (*ākāśa*), vrijeme (*kālaḥ*), smjerovi (*diś*), sopstvo (*ātman*) i razum (*manas*). Ātman je prikazan kao nosilac duševnih svojstava a njegov organ je razum (*manas*). Egzistencija ātmana dokazuje se logičkim zaključkom pomoću egzistencije njegovih svojstava (bol, radost, spoznaja, itd.). Kao i kod primjera ākāśe (etera), čije je svojstvo zvuk pa se od njega zaključuje postojanje njegove osnove etera (*ākāśe*) koja je vječna i nevidljiva. Našim osjetilima dostupna su samo svojstva, ali kvaliteti uvijek pretpostavljaju i zahtijevaju svoju supstancijalnu osnovu. Tako se iz intelekta (*buddhi)* zaključuje o postojanju ātmana; kao što se zaključuje iz ugode, neugode, ili neposredne percepcije »*Ja*« (*aham*). (Iveković 1981: 397)

»Obilježja su ātmana: udisanje i izdisanje, otvaranje i zatvaranje očiju, mišljenje, djelatnosti ostalih osjetila; uz to i osjećaji radosti i bola, želje i mržnje, te volja.« (Veljačić 1978: 58). Prema njihovu tumačenju sopstvo je osnova zaključka da duša postoji jer se pojam *aham* (*ja*) ne može primijeniti ni na koje drugo obilježje.

Predodžba o sebi (*ātma-pratyakṣam*) nastaje iz specifičnosti veze sebe s razumom u sebi. Razum predstavlja organ koji upravlja elementarnim osjetnim doživljajima, on je princip individualizacije i zbog toga može biti izvor zablude i privida, »o njemu ovisi hoće li u stjecanju svijesti o sebi (ātmā), osjetila i predmeta nastati spoznaja ili ne.« (Veljačić 1978: 59). Svojstvo ātmana (svijesti o sebi) je da pokreće razum i usmjeruje ga prema osjetilnoj sposobnosti.

Za oslobođenje je potrebno izvršavanje *dharme* i ispravna spoznaja koja omogućuje odvajanje *ātmana* od tijela.

Sustav nyāye koji se pretežno bavi logikom i problemom spoznaje percipira ātman gotovo jednako kao i srodan sustav vaiśeṣike. Svrstava ga u kategoriju supstancija (*dravya*) čiji su atomi vječni i vezani za svoje specifično svojstvo. Ātman, jednako kao ni u vaiśeṣiki, ovdje nema transcendentalnu ulogu kao u vedānti, nego posve praktičnu: predstavlja materijalnu pojavu za um, svijest ili spoznaju. »Svako sopstvo ima svoj *manas* koji je atomičan. Sopstvo (*ātman*) ima šest osobina koje se javljaju u određenim okolnostima, a to su znanje (*jñāṇa,* ponekad zvano *buddhi*), ljubav, mržnja, zadovoljstvo, nezadovoljstvo, volja i k tome *dharma* (vjerska i moralna zaslužnost) i *adharma* (nezaslužnost). O postojanju sopstva zaključuje se posredno: ātman je potrebna pretpostavka za zadovoljstvo, spoznaju, izbavljenje. Izbavljenje se sastoji u prestanku nezadovoljstva tj. u prekidanju neprestane veze između ātmana s jedne strane i tijela i *manasa* s druge, jer su ovi izvor bola. U stanju izbavljenja *manas* ostaje, jer je vječan, ali ne proizvodi karmu. Izbavljenje je prestanak bola.« (Iveković 1981: 388)

2. BUDDHISTIČKA DOKTRINA O ANATTI

2.1 Osnovni koncepti buddhističkog učenja

Dharma je središnji pojam buddhizma i odnosi se na Buddhino učenje[15] poznato i kao *Buddha-dhamma*. Buddhino učenje može se svesti na ono što se neposredno tiče ljudskog oslobođenja, sreće i razumijevanja. Buddha je svoj nauk strogo ogradio od bilo kakve filozofije koja istražuje krajnje temelje stvari i koja se bavi dubinama svemira jer takva prema njemu samo vodi u zabludu. Za njega oni koji se bave teorijama konačnosti i beskonačnosti svijeta, ili istovjetnosti i neistovjetnosti tijela i duše, nalikuju »slijepcima od rođenja koje pustimo da opipaju slona: jedan pipa glavu, drugi surlu, treći rep, i onda kažu "slon izgleda tako" – "ne, slon izgleda ovako", sve dok borba mnijenja ne prijeđe u borbu šakama.« (Oldenberg 2007: 194)[16]. Zato Buddha u Saṃyutta-nikāyi ističe da se njegovo učenje odnosi samo na mali dio onoga što je spoznao postavši probuđen, a središte toga učenja smješteno je u strogom okviru ideje o *patnji*:

»Tako isto, redovnici, ima puno više onoga što sam spoznao a što vam nisam obznanio nego onoga što sam vam obznanio. A zašto vam nisam obznanio i ono? Zato što vam, o redovnici, ne donosi nikakvu korist, jer ne potiče život u svetosti, jer ne vodi odvraćanju od zemaljskog, ne vodi do propasti svih užitaka, do prestanka prolaznoga, do smirenja, do spoznaje, do prosvjetljenja, do nirvāṇe: zato vam nisam obznanio i ono.« (Isto, 193)[17]

Načelo patnje

Osnovna ideja buddhističkog učenja jest da je svako zemaljsko postojanje prožeto patnjom[18], a njegov je cilj pronaći način kojim se postiže izbavljenje od te patnje. Polazište za prikaz te ideje Buddha je izložio u ***Nauku* o *Četiri Plemenite Istine***[19]:

---

[15] *Dharma* etimološki dolazi od sanskrtskog korijena √DHR (držati, nositi) i doslovno znači ono što drži, održava.
- označava sveobuhvatnost moralnih, religijskih i društvenih životnih načela prema kojima živi tradicionalna Indija
Buddhistička koncepcija *dharme* razlikuju se od hinduističke;
- U hinduizmu *dharma* predstavlja temelj morala i etike i ispravan način življenja. Obuhvaća dužnosti, prava, zakone, vrline i ponašanje u skladu s ṛtom (temeljnim poretkom svemira).
-U ranobuddhističkoj filozofiji (abhidharma) *dhamma* središnji koncept kojim se označavaju elementi koji predstavljaju sve pojave koje postoje na ovom svijetu. Taj koncept odnosi se na metafizičku teoriju »*da je egzistencija jedna međuigra mnoštva suptilnih, konačnih, dalje ne svodivih elemenata materije, uma i sila.*« (Ščerbatski 2005: 94) Ti elementi (*dhamme*) predstavljaju jedinu stvarnost, a svako njihovo spajanje predstavlja puko ime, prazno bilo kakvog entiteta

[16] Navedeno prema (Ud. 6.4)

[17] Navedeno prema (SN.56.31)

[18] pāli. *dukkha* (skt. *duḥkha*) najčešće se prevodi kao patnja, no označava i svako nezadovoljstvo i frustraciju

»*Ovo je, o redovnici,* ***plemenita istina o patnji****; rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, sjedinjenost s nedragim je patnja, odvojenost od dragog je patnja, nepostizanje onoga što žudim patnja je, ukratko, pet predmeta hvatanja*[20] *patnja je.*«

»*Ovo je, o redovnici,* ***plemenita istina o nastanku patnje****;*[21] *to je žeđ koja vodi od jednog ponovnog rođenja do drugog ponovnog rođenja zajedno s radošću i požudom, koja nalazi radost sad ovdje sad ondje: žeđ za užitkom, žeđ za postajanjem, žeđ za prolaznim.*«

»*Ovo je, o redovnici,* ***plemenita istina o ukidanju patnje***[22]*: ukidanje žeđi potpunim uništenjem svake požude, napuštanje žeđi, ostavljanje žeđi, lišavanje od žeđi, sprečavanje žeđi.*«

»*Ovo je, o redovnici,* ***plemenita istina o putu prema ukidanju patnje****: to je ovaj* ***plemeniti, osmeročlani put*** *koja glasi: ispravan pogled/uvid ispravno htijenje, ispravan govor, ispravno djelovanje, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravna pažnja, ispravno zadubljivanje.*« (Oldenberg 2007: 199).

Slika 2: Propovijed u parku jelena, prikaz iz Wat Chedi Liam (Hram Zlatne Stupe), Tajland

---

[19] Navod četiriju istina. (Oldenberg 2007, 199) prema Dhamma-cakka-ppavattana-sutta (SN.56.11)
- *Dhamma cakka ppavattana sutta* odnosno Propovijed koja je pokrenula kotač dharme smatra se prvom Buddhinom propovijedi koju je Gautama izložio u Sarnathu, sedam tjedana nakon što je postao »probuđeni« grupi petorice koju su činili isposnici; Kondañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma i Assaji.

[20] Misli se na pet konstitutivnih elemenata, odnosno hvatanje i prianjanje za: tjelesnost (*rūpa*), osjećanja (*vedanā*), predodžbe (*saññā*), oblikovanja (*saṅkhārā*) i spoznavanje (*viññāṇa*).

[21] Istina o nastanku patnje prikazana je formulom nastajanja u suovisnosti (*paṭiccasamuppāda*)

[22] Istina sreće (*sukha*)

Plemeniti Osmerostruki Put

Plemeniti osmerostruki put (pāli *ariya aṭṭhaṅgika magga*) temelji se na tri temeljna načela: mudrosti (*paññā*), moralu (*sīla*) i sabranosti (*samādhi*). Ispravno gledište i ispravne namjere predstavljaju načelo mudrosti koje je zapravo traganje za istinom, prepoznavanje zakona života i prvi su korak na putu oslobođenja. Ispravan govor, ispravno djelovanje i ispravno življenje predstavljaju praktično korištenje mudrosti, odnosno načelo morala. Ispravno stremljenje, ispravna pažnja i ispravna sabranost predstavljaju načelo sabranosti ili zadubljivanja (*samādhi*). (Govinda 2016: 88)

Mudrost	
1. Ispravno gledište	2. Ispravne namjere

Moral		
3. Ispravan govor	4. Ispravno djelovanje	5. Ispravno življenje

Sabranost		
6. Ispravno stremljenje	7. Ispravna pažnja	8. Ispravna sabranost

Tablica 1: Tri načela Plemenitog osmerostrukog puta

Ispravno gledište (*sammā-diṭṭhi*) podrazumijeva ispravno razumijevanje stvarnosti. Odnosi se na uvid u četiri plemenite istine; svjesnost činjenice da patnja postoji, razumijevanje njezinih uzroka, spoznaje da ona može biti poništena i znanje o putu koji vodi njenom dokinuću. Odnosi se i na znanje o *karmanu* i *saṃsāri*.

Ispravna namjera *(sammā-saṅkappa)* odnosi se na oslobađanje uma od mržnje (*dosa*) i pohlepe (*lobha*) i zamjenjivanje istih s pozitivnim oprečnim svojstvima; darežljivošću i ljubavlju.

Ispravan govor *(sammā-vācā)* definira se kao govorenje istine, govorenje samo onoga što koristi i vodi dobrobiti, govora u ispravnim okolnostima i u pravo vrijeme. Podrazumijeva suzdržavanje od govora koji je neistinit, nije koristan, koji je uvredljiv, koji potiče svađu ili mržnju i od ispraznog naklapanja. (Isto, 85)

Ispravno djelovanje *(sammā-kammanta)* je ono koje stremi dobrobiti svih živih bića. Zastupa *ahimsu* (ne-nasilje), »definira se kao odustajanje od ubijanja, krađe i nezakonitih seksualnih odnosa.« (Isto)

Ispravno življenje *(sammā-ājīva)* definira se kao život u čistoći, ispravnosti i korisnosti koji donosi vlastitu tjelesnu i duhovnu dobrobit, kao i dobrobit svih ostalih. Suzdržavanje od svih zanimanja koja mogu ugroziti dobrobit drugih bića; trgovine oružjem, trgovine živim bićima, mesom, opojnim pićima i otrovom. Također izbjegavanje svega povezanog s obmanjivanjem, prijevarom i lihvarstvom. (Isto, 86)

Ispravno stremljenje ili napor (*sammā-vāyāma*) definira se kao uprezanje volje i uma u razvijanje povoljnih odlika; pažnje, razlučivanja istine, energije, radosti, utišanosti, sabranosti i neuznemirenosti[23]; te sprječavanje nepovoljnih mentalnih stanja. Odvija se u četiri stadija; 1) napor da se ponište nepovoljnosti koje su nastale u našem umu, 2) napor da se spriječe nepovoljnosti koje još nisu nastale, 3) napor da se potaknu povoljnosti koje još nisu nastale 4) napor da se kultiviraju povoljnosti koje su nastale. (Isto)

Ispravna pažnja *(sammā-sati)* opisana je kao četverostruka kontemplacija; u pogledu tijela (*kāya*), osjećaja (*vedanā*), svijesti (*citta*) i pojava (*dhamma*).

Ispravna sabranost *(sammā-samādhī)* podrazumijeva harmoniju između osjećaja, znanja i volje. To je stanje savršene sabranosti i ujedinjenosti svih djelatnih sila koje kontroliraju proces bivanja (*bhava*), određuje preporađanje (*jāti*) i konačno ga obustavlja zajedno sa svom patnjom s kojom je proces neodvojivo povezan. (Isto, 93,95)

Koncept Četiriju Plemenitih Istina može se shvatiti kao okvir za problem koji u sebi sadrži tezu i antitezu; *dukkha* i *sukha* u kojem se svaki od njih analizira s obzirom na uzroke ili uvjete. U prvoj plemenitoj istini Buddha govori o postojanju patnje (*dukkha*), a u trećoj o njezinom dokinuću, odnosno o postizanju sreće (*sukha*). U drugoj i četvrtoj Istini objašnjeni su uvjeti pod

[23] Sedam odlika prosvjetljenja (*satta bojjhangā*); *sati, dhamma-vicāya, viriya, pīti, passaddhi, samādhi, upekkhā*

kojima ti simptomi nastaju. Sa strane *dukkhe* uzroci su prikazani putem dvanaesteročlane formule *paṭiccasamuppāda,* a sa strane *sukhe* uvjeti sreće i uzroci oslobođenja prikazani su gore navedenom formulom Plemenitog osmerostrukog puta. (Isto, 89,91)

Paṭicca-samuppāda[24]

Formula nastajanja u ovisnosti (skt. *pratītya-samutpāda*) označava buddhističku teoriju kauzaliteta.[25] Ona predstavlja ontološki princip prema kojemu sve postojeće pojave (*dharme*) nastaju u ovisnosti jedna o drugoj. Objašnjava prirodu i odnose bića, nastajanja, postojanja i konačnu stvarnost. Sva čovjekova stanja (bilo mentalna ili tjelesna) ovise i proizlaze iz drugih postojećih stanja te prema istom principu iz njih nastaju druga ovisna stanja. *Paṭicca-samuppāda* predstavlja srednji put između dva ekstrema strogog determinizma i totalnog indeterminizma.[26] Buddhistička teorija nastajanja u ovisnosti bila je oprečna obima ekstremnim gledištima i zastupala je gledište da su svi »ovisni postanci« uzročno uvjetovani, pa se prema tome temeljem ontologije smatra kauzalnost, a ne stvoritelj Bog, niti vedski koncept nazvan univerzalnim Sopstvom (*brahman*), niti bilo koji drugi »transcendentni kreativni princip«. Standardna formula nastajanja u ovisnosti opisuje kako individua pod utjecajem neznanja (ili obmane) (*avijjā)* prolazi različitim iskustvima i stadijima svijesti dok ne zapadne u stanje potpune patnje i nezadovoljstva. Neznanje ne treba shvatiti kao metafizički uzrok egzistencije, nego kao uvjet pod kojim se razvija naše sadašnje stanje svijesti. *Paṭicca-samuppāda* predstavlja dinamičko nastajanje u ovisnosti,

---

[24] Termin se upotrebljava u četiri povezana smisla:
1) za prikazivanje apstraktne formule kauzalnog određenja, tj. za označavanje dva načela kauzalnog određenja: »kada ovo biva, biva ono« (asmim sati idam hoti) i »kada ne biva ovo, ne biva ono« (asmim asati idam na hoti). U logičkoj formuli to glasi: kad god A, onda B i kad god ne A, onda ne B.
2) za prikazivanje konkretne formule kauzalnog određenja, odn. za označavanje dvaju kauzalnih načela u dinamičkom obliku koji imaju primjenu na svijet konkretne stvarnosti: »kada ovo nastaje, nastaje ono« (imass'uppāda idam uppajjati) i »kada ovo ne nastaje, ne nastaje ono«
3) za prikazivanje kauzalnih zakona koji djeluju u prirodi; fizičkih, bioloških i psihologijskih
4) za označavanje kauzalnih zakona koji djeluju i ostvaruju kontinuiranu genezu individue.
(Jayatilleke 2016: 239-240)

[25] Uvjetovana povezanost u budizmu je vrlo različita od ideje kauzalnosti koja se razvila na zapadu; ona ovdje nije prikazana kao potpuna Newtonova kauzalnost, niti kao jedinstvena kauzalnost. *Paṭicca-samuppāda* odnosi se na neizravnu, uvjetovanu kauzalnost i na pluralitet kauzaliteta. Može se predstaviti i kao istovremenost i kao vremenski slijed, a svaki stadij u sebi obuhvaća cijeli proces.

[26] Totalni indeterminizam nijekao je bilo kakav obrazac i sve promjene u prirodi smatrao je slučajne i utemeljene na slučajnosti. Suprotno tomu, determinizam je predstavljao gledište da u prirodi promjena postoji posve određeni obrazac koji je strogo determiniran i nad kojim čovjek nema nikakvu kontrolu. Teistički oblik determinizma smatrao je da svi događaji (uključujući i radnje ljudskih bića) imaju podrijetlo u volji nekog svemoćnog i sveznajućeg Boga; naturalistički oblik zastupao je gledište da je sve određeno strogim zakonima i silama prirode. Karmički determinizam zastupao je vjerovanje da je sve određeno prošlim djelovanjem i prošlom karmom.

svaki član se može kombinirati s drugim, a mijenjanjem slijeda mijenja se jedino naglasak, ne i suština. Zato buddhističko nastajanje u ovisnosti ne predstavlja čisto temporalni niti čisto logički kauzalitet; nego jednu živu, organsku povezanost. (Jayatilleke 2016: 239-242)

Ovdje je prikazana osnovna formula, odnosno najočitiji oblik ovisnosti (*paṭicca*) s obzirom na njihovo podrijetlo (*uppāda*);

1) u ovisnosti o **neznanju** (pāli. *avijjā, skt. avidyā*) → **karmičke sastavnice**
2) u ovisnosti o karmičkim sastavnicama (*pāli. saṅkhāra, skt. samskāra*) → **svijest**
3) u ovisnosti o svijesti (pāli. *viññāna*, skt. *vijñāna)* → **psiho-fizički organizam**
4) u ovisnosti o psiho-fizičkom organizmu (*nāma-rūpa*) → **šesterostruko područje osjetilnosti**
5) u ovisnosti o šesterostrukom području osjetilnosti (pāli. *saḷāyatana*, skt. *ṣaḍāyatana*) → **dodir**
6) u ovisnosti o dodiru (pāli. *phassa*, skt. *sparśa*) → **osjećaj**
7) u ovisnosti o osjećaju (*vedanā*) → **žudnja**
8) u ovisnosti o žudnji (pāli. *taṇhā*, skt. *trṣna*) → **prianjanje**
9) u ovisnosti o prianjanju (*upādāna*) → **podsvjesni proces postajanja**
10) u ovisnosti o procesu postajanja (*bhava*) → **ponovno rođenje**
11) u ovisnosti o ponovnom rođenju (*jāti*):
12) → **Starost** (/propadanje) i **smrt** (jarā-maraṇa); patnja, tuga i očaj.

Tablica 2: Formula uvjetovanog nastanka (Govinda 2016: 67-68)

S aspekta vremena članovi formule mogu se podijeliti na tri razdoblja: prošlost, sadašnjost i budućnost, obično shvaćenih kao tri uzastopne egzistencije iako se mogu i primijeniti na nizove trenutaka u konstantnom toku jednoga života. Postoji i druga podjela s aspekta djelovanja i protudjelovanja (odn. karmičke potencijalnosti) koja dijeli formulu na pet karmičkih rezultata u opreci na pet karmičkih uzroka; odn. pet uzroka koji su bili ovdje u prošlosti, pet posljedica u

sadašnjem životu, pet uzroka sada proizvodimo, pet posljedica u sljedećem životu: (Govinda 2016: 74)

	PROŠLOST	SADAŠNJOST	BUDUĆNOST
POTENCIJALNI KARMAN (Aktivni proces) Kamma-bhava	I (1) »Sopstvo« …… (obmana, neznanje) (2) Karmički oblikovane energije.....	III ……..... (8) žudnja (9) prianjanje ……... (10) bivanje	
REZULTIRAJUĆI KARMAN (Reakcija) Upatti-bhava		II (3) (preporađajuća) svijest……... (4) psihofizički sklop……... (5) osjetilni organi (6 osnova)…. (6) dodir (osjetilni dojmovi)…… (7) osjećaj (osjeti)……	IV ……..…(11) rođenje ……..(12) opadanje ……... (starost) ……... smrt …… patnja

Tablica 3: Formula nastajanja u ovisnosti; prema: (Govinda 2016: 74)

Karman (pāli. kamma)

U buddhizmu pojam karmana[27] predstavlja temeljni koncept i etičko načelo. Termin konkretno označava »voljne činove[28]« koji mogu biti moralno povoljni (*kusala*), moralno nepovoljni (*akusala*) ili moralno neutralni (avyākata). Oni mogu biti izraženi tjelesnim ponašanjem (*kāya-kamma*), verbalnim ponašanjem (*vacī-kamma*) i psihologijskim ponašanjem (*mano-kamma*). Moralno povoljni i nepovoljni činovi dovode do posljedica (individualnih, kao i društvenih), te se one mogu očitovati u ovome životu, sljedećem životu ili budućim životima. Nužan uvjet za bilo koji moralno povoljan, nepovoljan ili miješani čin je svjesna voljnost (*cetanā*). (Jayatilleke 2016: 167)

[27] Skt. *karma*, *karman*, pāli. *kamma*; u indijskoj religiji pojam ima različita značenja:
U vedizmu se *karman* upotrebljava uglavnom u značenju religijskih obreda ili društvenih funkcija i dužnosti čovjeka.
Prema jinistima se čovjek ne može razvijati moralno i duhovno prije nego što istrpi sve posljedice svojih prijašnjih nepovoljnih karmana (što su činili asketskim praksama)
Prema ājīvikama su svi sadašnji činovi i iskustva strogo determinirani prijašnjim karmanom.
[28] ili voljno djelovanje

Kao fenomen moralnog uzrokovanja karman daje odgovor o razlogu i uzroku nejednakosti (*hīnapanītatā*) među ljudskim bićima koja postoji usprkos činjenici da su sva jednako ljudska bića. Prema Buddhi[29] bića nasljeđuju svoj *karman* i on je taj koji pravi razliku među bićima. Ljudi su nejednakog statusa zbog njihovih činova, a budući da razlog ili uzrok nije očit u njihovim činovima iz sadašnjeg života, zaključak je da imaju podrijetlo u činovima iz prošlih života. (Isto, 169)

Prema buddhističkom učenju u svijetu djeluju kauzalne sile, a djelovanje zakona *karmana* (*kamma-niyāma*) samo je specijalan slučaj, uz fizičke (*utu-niyāma*), biološke (*bīja-niyāma*) i psihologijske (*citta-niyāma*). On je najvažniji jedino utoliko što upravlja postupnim napretkom prema konačnom oslobođenju. Budući da karmičke sile (kao ni ostale) ne djeluju deterministički, karman je samo jedan od čimbenika koji uvjetuju prirodu iskustva. Čovjekovo iskustvo je uvjetovano njegovim nasljeđem, fizičkom, društvenom i ideološkom okolinom, psihologijskom prošlošću, uključujući i vlastito karmičko nasljeđe ali nije determinirano ni jednim od tih čimbenika. (Isto, 174-175)

Saṃsāra

Saṃsāra označava neprestani krug ponovljenih rođenja nakon umiranja. Smatra se *dukkhom*, nezadovoljavajućom i bolnom, a uzrokuju je žudnja, neznanje i proizlazeći *karman*. Buddhistička teorija o preporađanju ima svoje podrijetlo u Buddhinu probuđenju. Rečeno je da je Buddha probuđenjem stekao sposobnost da vidi svoje prijašnje živote. *Māhāsīhanāda sutta* opisuje pet stanja egzistencije prema količini i stupnju ugode ili boli koji se iskušavaju u njima; 1) niži svjetovi (*duggati*, *vinipāta*, *niraya*), 2) životinjsko carstvo (*tiracchāna-yoni*), 3) područje duhova (*petti-visaya*), 4) ljudska bića (manussā) i 5) *deve* (viši duhovi). Krajnje ugodna iskustva doživljavaju se u svijetu *deva*, u ljudskom svijetu se iskušava više ugodnih nego neugodnih iskustava, u području duhova iskustva su više neugodna nego ugodna, životinje žive u stanju straha i stalnih nezadovoljenih instinktivnih žudnji (kao što su glad i žeđ) i zato je u njihovu carstvu iskustvo neugodno, dok su u »najnižim svjetovima« iskustva krajnje neugodna. Iskustvo osobe koja putuje u tim stanjima egzistencije obilježeno je vrućinom, iscrpljenošću, strahom i žudnjom. (Jayatilleke 2016: 160-161) Izraz koji se koristi za napredovanje iz egzistencije u egzistenciju jest »ponovno bivanje« (*punabbhava*). Preporađanje predstavlja samo specijalan

[29] MN.135 Pāli, EN

slučaj ponovnog bivanja kada se osoba vraća u zemaljski život. Ono se u tom smislu događa sve dok osoba ne postigne duhovno stanje ne-povratnika (*anāgām*) ili *arahanta*. Kriteriji prema kojima se u buddhizmu određuje da li je osoba preporođena u novom životu ista ona koja je bila u prošlom isti je kao onaj kojeg koristimo kada tvrdimo vlastiti identitet. No dok za tvrdnju vlastitog identiteta obično uprežemo dva kriterija; 1) prostorno-vremenski kontinuitet tijela (takva i takva osoba koja je kao dijete živjela na tom i tom mjestu), te 2) kriterij sjećanja (na temelju kojega netko tvrdi da je bio takav i takav prije dvadeset godina), u slučaju preporađanja identitet se temelji jedino na kriteriju sjećanja. Zato prema buddhizmu preporođena osoba nije ista osoba (kada se upregne kriterij tijela), no nije ni druga (kada se upregne kriterij sjećanja). (Isto, 163, 164)

Nirvāṇa (pāli. nibbāna)

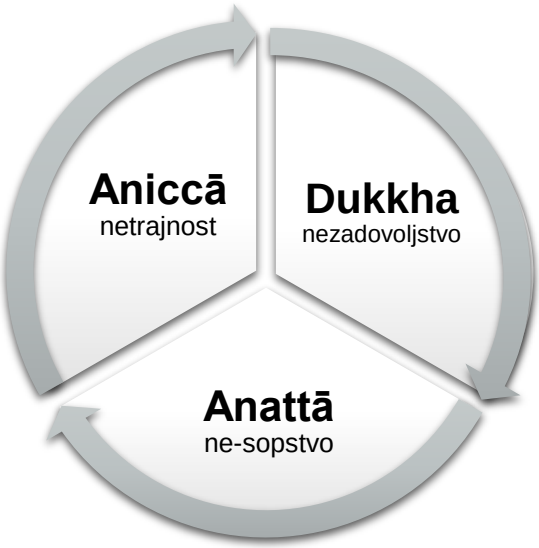
Potpuno prosvjetljenje i konačni cilj u buddhizmu predstavlja koncept *nirvāṇe*. *Nirvāṇa* označava stanje savršenstva (*pārisuddhi*) ili najvišeg dobra (*parama-kusala*) koje se još opisuje kao krajnja stvarnost (*parma-sacca*) i kojemu sva bića trebaju težiti. To je stanje oslobođenosti od neugode, patnje i neznanja. Termin se etimološki sastoji od prefiksa nis- (vani, izvan) i glagolskog korijena √VĀ (puhati) što bi doslovno značilo »otpuhavanje« ili »ugasnuće«. Iako »ugasnuće« može navesti na anihilacionističko shvaćanje *nirvāṇe*, Buddha je takav stav smatrao pogrešnom interpretacijom njegova učenja.[30] Prema Jayatillekeu Buddha u pogledu *nirvāṇe* kaže sljedeće: »*Ne smatraj da je to prazno stanje. Postoji ta svijest, bez razlikovnog obilježja, beskonačna i svuda sjajeća; ona je nedirnuta materijalnim elementima i nije podložna nikakvoj sili.*« (Jayatilleke 2016: 146). Ključno pitanje postojanja onoga koji je iskusio *nirvāṇu*, naime, nastavlja li oslobođeni postojati zauvijek u vremenu ili je poništen po smrti, Buddha objašnjava iskazom da je »*Osoba koja je postigla cilj onkraj svake mjere*« (Isto, 143). Time implicira da je njena egzistencija posve drugačije vrste te da u našem jeziku ne postoje riječi ili koncepcije kojima bi mogli doslovno opisati stanje oslobođene osobe. Na oslobođenje se ne mogu primijeniti naše prostorno-vremenske konotacije. »*Nirvāṇa nije smještena u prostornome smislu, niti je smještena u vremenu tako da se ne može reći za nirvāṇu da je prošla, sadašnja ili buduća«* (Isto, 146). Ona predstavlja neuvjetovanu pojavu koja nije kauzalno stvorena i iz istog razloga

[30] Važno je uzeti u obzir da su različite buddhističke škole često različito shvaćale koncept Nirvāṇe, ovdje se interpretacija odnosi na rano buddhističko učenje. U kasnijoj mahāyānskoj školi Śūnyavādi, Nagarjuna ju je izjednačio s prazninom (śūnyatā).

nije podložna konceptualnim formulacijama i preciznim opisima. U *Udāni* neki kratki iskazi opisuju nirvāṇu kao *područje (āyatana)*[31] gdje nema ni zemlje, ni vode, ni vatre, ni zraka, ni stadija postignutih mističkom svijesti, gdje nema ni ovog svijeta, ni onog svijeta, niti oba zajedno, niti sunca, niti mjeseca; ono je lišeno i dolaženja i odlaženja, i trajanja i nastajanja i nestajanja; ono nema temelja, početka niti predmeta, i ono doista predstavlja kraj patnje. (Jayatilleke 2016: 147) Ona je transcendentna stvarnost, njezina stvarna priroda nije zahvatljiva našim normalnim spoznajnim moćima. Prema navedenom najbliže bi se mogla opisati kao blaženo stanje savršenstva i znanja koje se nalazi izvan svih uvjetovanih pojava kruga ponovnih rođenja.

2.1.1. Koncept tilakkhaṇa (tri obilježja postojanja)

Osnovno buddhističko učenje o pravoj prirodi postojanja podrazumijeva tri obilježja koja su zajednička svim uvjetovanim pojavama (*saṅkhāra*).[32] Ta tri obilježja: *aniccā* (skt. *anitya*), *dukkha* (skt. *duḥkha*) i *anattā* (skt. *anātman*) predstavljaju tri osnovna opisa ljudske egzistencije što znači da svaka senzacija, misao i iskustvo koje imamo podliježe ovim karakteristikama. (Kardaš 2007: 83) Ovaj koncept je u kanonu izložen u stihovima 277-279 Dhammapade. (Veljačić 1990: 61-62)



Grafikon 1: Tri obilježja egzistencije

[31] *āyatana* u buddhizmu označava »osjetilni medij« ili »osjetilnu sferu«.
[32] Neuvjetovana pojava u buddhizmu je potpuno prosvjetljenje odnosno *nibbāna* (skt. *nirvāṇa*).

»Sabbe saṅkhārā aniccā« (Dhp. 277): Sve uvjetovane pojave su promjenjive i u stanju konstantnog protoka. *Anicca* se doslovno može prevesti kao promjenjivost, prolaznost, nepostojanost ili netrajnost. Buddhino učenje o ne-postojanosti ukazuje na prirodnu promjenu karaktera svega. Ništa što se doživljava nije stalno i nepromjenjivo i sve se konstantno mijenja. Sve pojave, svi tjelesni i mentalni događaji nastaju i potom nestaju. Ljudski život oslikava taj tok kroz proces starenja, smrti i ciklus ponovnih rođenja (*saṃsāra*). Ništa ne traje vječno i sve propada. Sve što možemo iskusiti svojim osjetilima sastoji se od dijelova, a njegovo postojanje ovisi o vanjskim uvjetima. Sve je u stalnom toku i tako se uvjeti i sama stvar stalno mijenjaju. Stvari se neprestano stvaraju i prestaju biti. Ništa ne traje. Važno je da pojave nastaju i prestaju prema (složenim) uvjetima. (Meshram 2016: 23-24)

»Sabbe saṅkhārā dukkha« (Dhp. 278): Sve uvjetovane pojave su bolne. *Dukkha* se može shvatiti kao frustracija ili nezadovoljstvo, a najčešće se prevodi kao patnja. *Dukkha* je vrlo važan koncept u buddhizmu jer je od vitalnog značaja da buddhisti razumiju i prihvate da patnja postoji. Cilj buddhističkog učenja je okončati patnju razumijevanjem uzroka patnje.

Patnja dolazi iz žudnje za stvarima, ali i iz događaja u životu osobe, poput rođenja, starosti i smrti. Svako je iskustvo obilježeno nekom vrstom patnje, bilo da je riječ o izrazitoj boli ili suptilnom osjećaju nelagode. Može se pojaviti u mnogim oblicima: tjeskoba, žaljenje, bijes, tuga, prianjanje itd. Kao jedna od tri karakteristike postojanja, *dukkha* predstavlja ideju da ništa što iskusimo izvan *nirvāṇe* ne uzrokuje trajno zadovoljstvo. To se najlakše razumije na primjeru neugodnih iskustva; kada osjećamo bol, čujemo neugodan zvuk ili razmišljamo o neugodnim mislima. Neugoda koja nastaje kao odgovor na ove podražaje je *dukkha*. Slično je i s neutralnim iskustvima koja dovode do stanja dosade ili zbunjenosti i također ne donose zadovoljstvo (*sukkha*). Prema Buddhi su i pet konstitutivnih elemenata (pāli. *khandha*); tjelesnost (*rūpa*), osjećaji (*vedanā*), predodžbe (*saññā*), oblikovanja (*saṅkhārā*) i spoznavanje (*viññāṇa*) koji čine ukupnost uvjetovanog postojanja, sami po sebi patnja. Buddhizam ne poriče da u životu postoje ugodna iskustva, no smatra da su čak i ugodna iskustva u konačnici bolna. Ugodna iskustva također su samo prikrivena patnja.

Prema principu *anicca* ništa ne traje vječno. Sve se raspada, ne samo materijalno posjedovanje, već i tijela, odnosi, iskustva, čitave civilizacije i kulture. *Dukkha* je ne postići ono

što se želi i željeti više nego što je postignuto ili dobiveno. Nerazumijevanje zakona *anicce* dovodi do *dukkhe*, sveprisutnog nezadovoljstva i anksioznosti koji proizlaze iz razloga da ništa što se nalazi u tjelesnom svijetu, pa čak ni u psihološkom području, ne može donijeti dugotrajno zadovoljstvo. Što god je netrajno, podložno je promjeni. Što god je podložno promjeni, podliježe patnji. Kako god da ga nazovemo, njegova karakteristična karakteristika je da ne može biti zadovoljen ničime; može se zadovoljiti samo bezuvjetnim. Stoga je Buddhin zaključak da sve uvjetovane stvari, aktualne ili potencijalne, donose nezadovoljstvo. To nezadovoljstvo je osnovna karakteristika svih oblika uvjetovane egzistencije, posebno osjetne uvjetovane egzistencije. (Isto, 25-26)

»Sabbe dhamma anattā« (Dhp. 279): sve su pojave/bića lišena sopstva. *Annatā* se odnosi na doktrinu »ne-sopstva«, koja uči da u živim bićima nema nepromjenjivog, trajnog sopstva ili duše i da nema postojane suštine u bilo kojim pojavama. Razlika s obzirom na prethodne dvije karakteristike je u tome što se one odnose na sve »uvjetovane« pojave dok se *anatta* odnosi na »sve« pojave što uključuje i jedinu neuvjetovanu pojavu: *nirvāṇu*. Analiza ove doktrine slijedi u sljedećim poglavljima.

Uvidom u ove tri karakteristike uvjetovanog postojanja razvija se *paññā* (skt. *prajñā*), mudrost i razumijevanje kao suprotnost neznanju, koja je u korijenu svake patnje. Razvijanjem mudrosti postiže se oslobođenje.

2.2. Pojam »sopstva« u buddhizmu

U ranim buddhističkim suttama pojam sopstva (pāli. *atta*) ne podrazumijeva nikakvo metafizičko značenje (kao što je slučaj s upaniṣadima), već se odnosi na promjenjivo, empirijsko sopstvo. (Harvey 1995: 19) Jedna od uobičajenih primjena pojma *atta* jest kao povratna zamjenica »sebe«, na primjer u dvanaestom poglavlju Dhp. »*Attā-vagga*« (O samome sebi) gdje se pojam *atta* također odnosi na empirijsko «Ja«. Stihovi iz Dhp. 158 upućuju da mudri najprije ovladaju sobom i svojim ponašanjem, a tek onda tome podučavaju druge:

»*Najprije učvrsti sebe*
u dosljednome vladanju,
a onda opominje druge.
Mudrac se ne izlaže prekoru.« (Veljačić 1990: 39)

Drugo značenje riječi *atta* odnosi se na karakter. Na primjer u AN.4.114 za redovnika se kaže da je »onaj koji poznaje sebe« (*attaññū*) kada zna da su njegove duhovne vrline razvijene do određenog stupnja. (Harvey 1995: 19)

Atta se također pojavljuje u složenicama, primjerice *atta-bhāva* koja doslovno označava osobnost, vlastitu prirodu. Takav se primjer nalazi u DN.18 kada se referira na vidljivi, tjelesni aspekt boga Brahme. Primjer iz Majjhima nikāye kaže da slijediti štetnu pretpostavku o vlastitoj prirodi (*attaṇṇū*) dovodi do štetnih stanja uma. MN.3.53 U složenicama općenito *atta* najčešće označava »vlastito« ili »svoje«, na primjer u Dhp.166 u složenici *attadattha* čije je doslovno značenje »vlastita dobrobit« ili »vlastita svrha«:

»*Ne zanemaruj vlastitu svrhu*
za tuđu, ma kako uzvišena bila.
Kad svoju svrhu shvatiš pravilno,
prioni uz svoj zadatak.« (Veljačić 1990: 40)

Prema Harveyu postoje i slučajevi u kojima *atta* predstavlja ekvivalent pojmu *citta* koji se različito prevodi kao misao, um i srce. Identitet pojmova *atta* i *citta* nalazi u primjeru iz Dhp. 160:

»Sopstvo je upravo sam svoj zaštitnik (attā hi attano nātho),
Zar bi itko drugi to mogao biti?
S ispravno ukroćenim sopstvom (attanā'va sudantena)
stječe se teško dosežni zaštitnik.«[33] (Harvey 1995: 20)

Ovdje »zaštitnik (sopstvo)« predstavlja ono što je ukroćeno i čime je dobro ovladano, što se može usporediti s primjerom iz Dhp. 35:

»Vrijedno je zavladati mišlju
nepokornom, lakoumnom,
povodljivom za užitkom.
Ukroćena citta (misao) je izvor sreće.« (Veljačić 1990: 9)

Drugi primjer identiteta pojmova *atta* i *citta* Harvey nalazi u AN.2.32 i Dhp.43 gdje se prvi pojam odnosi na »savršenu primjenu sebe« kao ono što vodi zadobivanju korisnog, a drugi na »savršeno primijenjenu« *cittu* koja donosi više koristi nego djelovanje rodbine. U primjerima je očito da se ono što se mijenja ili što se mora kontrolirati i dobro primijeniti ne može odnositi na nepromjenjivo metafizičko Sopstvo. Ovakva upotreba pojma *atta* odnosi se na empirijski pojam odnosno na nečiji psihološki i emocionalni "centar", koji može biti nekontroliran, loše primijenjen i uznemiren, ili dobro kontroliran, dobro primijenjen i smiren. (Harvey 1995: 20)

Ovdje je važno istaknuti da *nirvāṇa* nije sopstvo ili ono što oslobođeno »Ja« postaje. Buddha i buddhizam izričito su naglašavali da je *nirvāṇa* ne-sopstvo. Kao što je objašnjeno u prošlom poglavlju, sve uvjetovane pojave su *dukkha* i *anicca* (netrajne), a apsolutno *sve* pojave (i one uvjetovane i one neuvjetovane) su ne-sopstvo, što obuhvaća i *nirvāṇu*, kao neuvjetovanu i ne-stvorenu (*asaṇkhatā*) pojavu. No osim što nije Sopstvo, također je važno shvatiti da ona ne može biti ni ono u čemu uživa oslobođeno »Sopstvo«, niti je na bilo koji način povezana s idejom koja se odnosi na Sopstvo. U MN.1.4. duhovno nerazvijena osoba sklona je zamišljanju[34] i stvaranju ideja povezanih sa Sopstvom o mnogim stvarima uključujući *nirvāṇu*. Dok je prosvijetljeni Arhat oslobođen od takvog zamišljanja, duhovno nerazvijena osoba zamišlja: »Ja

[33] usp. (Veljačić 1990: 39):
»*Svatko je sam svoj zaštitnik.*
Zar bi itko drugi to mogao biti?
Tko sobom dobro ovlada
stječe teško dosežnu zaštitu.«

[34] pālijski glagol za takvo zamišljanje i stvaranje ideja je *maññati* i često se koristi za označavanje misli usredotočene na vlastito Sopstvo, odnosno na »Ja«,.

sam nirvāṇa; »Ja sam u nirvāṇi«; »Ja sam različit od nirvāṇe« ili »nirvāṇa je moja«. Svi ovi stavovi se smatraju neprimjerenima i pogrešnima, i stoga se *nirvāṇa* ne može promatrati u bilo kojem odnosu sa stvarnim »ja« ili Sopstvom. (Harvey 1995: 23)

2.2.1. Sopstvo kao »nespoznatljivo«

Jedan od diskursa koji je vrlo važan za shvaćanje buddhističkog stava prema Sopstvu je onaj u Alagaddūpama Sutti (MN.1.138).

»Ako bi, redovnici, postojalo Sopstvo, bi li se moglo reći da »ono pripada meni«? – Bi, gospodine. Ili redovnici, ako bi postojalo ono što pripada Sopstvu, bi li se moglo reći »To je moje Sopstvo«? – Bi, gospodine. Ali ako se Sopstvo i ono što pripada Sopstvu ne može shvatiti kao istinska činjenica (saccato thetato anupalabbhamāne), nije li tada, redovnici, ovo gledište; To što je Sopstvo, to je svijet, to ću ja postati nakon smrti, trajno, vječno, nepromjenjivo[...]– krajnje i potpuno besmisleno učenje?« [35] (Harvey 1995: 24)

Ovdje je sporna rečenica »*saccato thetato anupalabbhamāne*« koju su različiti autori različito shvaćali i prevodili. Primjerice, I. B. Horner prevela ju je kao »*iako zapravo postoji, ne može biti shvaćeno*«[36] što je smatrala argumentom za svoju tezu da je rani buddhizam zapravo prihvaćao postojanje supstancijalnog Sopstva, ali je smatrao da ono ne može biti shvaćeno. Harvey je u svojoj analizi obrazložio zašto takav prijevod smatra neadekvatnim i sam ju je preveo kao; »uistinu, pouzdano nije shvaćeno«[37] (Harvey 1995: 24)

Ključno pitanje je da li odlomak a) prihvaća postojanje metafizičkog sopstva, ali je ono nedostižno i neshvatljivo ili b) uopće nema dokaza za metafizičko Sopstvo zato što ono ne može biti dohvaćeno iskustvom, što implicira da je Sopstvo prazan koncept koji aludira na nešto što ne postoji. Za odgovor je važno sagledati kontekst ulomka, kako bi se shvatilo ispravno značenje.

---

[35] »*Attani vā, bhikkhave, sati 'attaniyaṃ me'ti assā"ti?*
"Evaṃ, bhante".
"Attaniye vā, bhikkhave, sati 'attā me'ti assā"ti?
"Evaṃ, bhante".
"Attani ca, bhikkhave, attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne, yampi taṃ diṭṭhiṭṭhānaṃ: 'so loko so attā, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmī'ti—nanāyaṃ, bhikkhave, kevalo paripūro bāladhammo"ti?« (MN.1.138),
[36] I.B.Horner: »*although actually existing, are incomprehensible*« (MN.1.130)
[37] »are truly, reliably not being apprehended« (Harvey 1995: 24)

Alagaddūpama Sutta započinje pričom o isposniku Ariṭṭhi koji iskrivljeno i pogrešno shvaća Buddhino učenje pa Buddha objašnjava da oni koji uče učenja napamet, ali pritom ne propituju njegovo značenje mudrošću, zapravo ne shvaćaju smisao učenja, nego ga uče samo u svrhu debatiranja i nadmudrivanja. To dovodi do pogrešnih shvaćanja koja vode trajnoj šteti i patnji. Potom se raspravlja o šest pogleda: pet varijacija »ovo je moje, ovo sam Ja, ovo je moje Sopstvo«, i gledište koje se smatra apsolutnom besmislicom: To što je Sopstvo, to je svijet, to ću ja postati nakon smrti, trajno, vječno, nepromjenjivo. Svako od tih gledišta prema Buddhi vode nezadovoljstvu, a onaj koji tako shvaća stvari smatra se blesavim i pogotovo anksioznim kada čuje *tathāgatino* učenje o *nirvāṇi* jer osjeća da će smrt rezultirati njegovim poništenjem, umjesto vječnošću kako je prije mislio. Sljedeće Buddha podučava redovnike da osoba nikada ne može posjedovati bilo što. Redovnici priznaju da ne postoji teorija o Sopstvu niti prianjanje za bilo koje gledište koji ne dovode do nezadovoljstva i patnje. Tada je dan citirani odlomak o Sopstvu, nakon kojeg slijedi objašnjenje o pet konstitutivnih elemenata koji se, kao ono što je netrajno, patnja i podložno promjeni, ne mogu promatrati u kontekstu »to je moje«, »to sam Ja« ili »to je moje Sopstvo«. Ovaj kontekst pokazuje da je Buddha kritizirao ideju o stjecanju trajnog Sopstva nakon smrti i da je svaku doktrinu o Sopstvu smatrao onim što dovodi do patnje. U ovom diskursu »to pripada mojem Sopstvu« i »to je moje Sopstvo« predstavljaju vrstu gledišta o Sopstvu. Prema kontekstu se iz citiranog ulomka može zaključiti sljedeće:

1) Svaka doktrina o Sopstvu dovodi do patnje

2) Kada bi postojalo Sopstvo, doktrina o Sopstvu bi bila primjerena i prihvatljiva

3) Ali ne postoji potvrda da Sopstvo postoji

4) Stoga je doktrina o Sopstvu potpuno besmislena i dovodi do patnje, te nije temeljena na stvarnim činjenicama.

Harvey zaključuje da sporni odlomak ne aludira na postojanje stvarnog Sopstva koje je nedohvatljivo i nerazumljivo, već podrazumijeva da je takvo nešto nemoguće: ako postoji Sopstvo, osoba može imati svoje stavove; kako nijedno gledište o tome nije prihvatljivo, Sopstvo ne može postojati. (Isto, 28)

2.2.2. *Mahānidāna sutta* (Veliki diskurs o uzročnosti)

U ovom poglavlju dan je sažetak dijela *Mahānidāna sutte* (DN.15)[38] koji se bavi opisom i razmatranjem sopstva.

OPISIVANJE SOPSTVA

Buddha u razgovoru s Ānandom opisuje četiri različita načina na koji oni koji posjeduju ideju o Sopstvu opisuju Sopstvo, odn. daje četiri gledišta na Sopstvo: »kao tjelesno i ograničeno«, »kao tjelesno i beskonačno«, »kao netjelesno i ograničeno« i »kao netjelesno i beskonačno«. Potom kaže da svatko tko opisuje sopstvo na jedan od tih načina može ga opisivati: »(kao postojeće jedino) u sadašnjosti« ili »kao (postojeće) u budućnosti« ili misli »Ono što nije tako, Ja ću (se pobrinuti) promijeniti da postane takvo.«

NEOPISIVANJE SOPSTVA

Potom Buddha objašnjava na koji se sve način, onaj koji nema pogled na Sopstvo, ne opisuje Sopstvo: ne opisuje ga kao tjelesno i ograničeno; niti kao tjelesno i beskonačno; niti kao ne tjelesno i ograničeno; niti kao ne tjelesno i beskonačno. Onaj tko ga ne opisuje, ne opisuje ga niti (kao postojeće jedino) u sadašnjosti; niti u nekom budućem životu, niti misli: »Ono što nije tako, Ja ću (se pobrinuti) promijeniti da postane takvo.« Ovdje se implicira da onaj tko ne opisuje Sopstvo nema nikakvo gledište o Sopstvu.

RAZMATRANJE SOPSTVA

Oni koji posjeduju ideju o Sopstvu takvu ideju temelje na izjednačavanju nekog ili svih pet konstitutivnih elemenata sa Sopstvom. Buddha u ovom diskursu objašnjava shvaćanje Sopstva na temelju jednog od konstitutivnih elemenata; osjećaja (*vedanā*). Navodi tri načina na koja netko razmatra sopstvo na temelju osjećaja: »osjećaj je moje Sopstvo«, »osjećaj nije moje Sopstvo, ono je bez iskustva osjećaja« ili »osjećaj nije moje Sopsto, ali ono nije ni bez iskustva osjećaja«.

Buddha kaže da onoga koji smatra osjećaj kao svoje Sopstvo treba pitati koji od ove tri vrste osjećaja smatra sobom; ugodan, neugodan, ili neutralan? Navodi da tri vrste osjećaja nisu istovremene, nego u svakom trenutku osoba osjeća jednu od te tri vrste; u trenutku kada osjeća

[38] Prema engleskom prijevodu: (DN.15)

ugodan osjećaj, ne osjeća neugodan i neutralan i obrnuto. To onda implicira da su sve tri vrste osjećaja ono što je netrajno, uvjetovano i što nastaje u ovisnosti i time ne može biti Sopstvo. Kada bi osoba koja osjeća ugodan osjećaj rekla »ovo je moje Sopstvo« to bi značilo da kada taj osjećaj prestane, prestalo bi i njezino Sopstvo. Na osnovu toga Buddha zaključuje da je neprihvatljivo smatrati Sopstvo osjećajem, odn. nečim što je ne-trajno, što se sastoji od kombinacije ugode i neugode i što može oscilirati u intenzitetu.

One koji smatraju da njihovo Sopstvo sigurno nije osjećaj trebalo bi pitati je li tamo gdje ne postoji apsolutno nikakav osjećaj moguća misao »Ja sam«. Buddha smatra da takva misao nije moguća u potpunom odsustvu osjećaja i zaključuje da nije prihvatljivo smatrati Sopstvom kao ono što ne doživljava osjećaje.

Za one koji smatraju da osjećaj nije njihovo Sopstvo, ali da ono nije ni bez iskustva osjećaja Buddha kaže da uzmu u obzir pretpostavku da su osjećaji potpuno i krajnje prestali. Tamo gdje uopće ne bi bilo osjećaja, zbog prestanka svih osjećaja, prema Buddhi se ne bi mogla pojaviti ni ideja »Ja sam« i zbog toga gledište da je Sopstvo ono što ima sposobnost osjećaja smatra ne prihvatljivim.

Kada plemeniti učenik ne razmatra sopstvo na ni jedan od ova tri načina, odn. kada ne prianja ni za jedno od ovih gledišta, tada on ne prianja za ništa na ovom svijetu. U odsustvu prianjanja on nije uznemiren. Lišen uznemirenosti on postaje istinski oslobođen, odn. postiže *nirvāṇu*. Time razumije da je ponovno rođenje uništeno, duhovni put je ispunjen, što je trebalo biti učinjeno je učinjeno, nema više povratka u takvo stanje postojanja.

2.2.3. Dokazi za nemogućnost »Sopstva«

Kao što je opisano, u (DN.15) razmatrana su tri koncepta Sopstva:

1) Moje Sopstvo je osjećaj (*vedanā*)
2) Moje Sopstvo nije osjećaj, moje Sopstvo je bez iskustva (*appaṭisaṃvedano*)
3) Moje Sopstvo nije osjećaj, niti nije bez iskustva, moje Sopstvo *osjeća,* ima svojstvo osjećanja.

Prvo stajalište je opovrgnuto na temelju toga što osjećaji osciliraju između stanja ugode i neugode ili neutralnosti i prema tome je svako od tih stanja promjenjivo i prolazno. Kada bi netko poistovjetio neko od tih stanja sa Sopstvom, to bi impliciralo da je »njegovo Sopstvo prošlo/prestalo« onda kada bi taj osjećaj prošao, a trajno Sopstvo ne može proći ni prestati.

S druge strane, kada bi se kao Sopstvo shvatio osjećaj općenito to bi podrazumijevalo da on Sopstvo shvaća kao nešto što je prolazno, promjenjivo, kombinacija ugode i neugode i što je podložno usponima i padovima; što je samo po sebi kontradiktorno i neprihvatljivo.

U drugom slučaju opovrgnuto je da bi ono što Ja jesam moglo biti tamo gdje je potpuno odsustvo osjećaja, a u trećem je opovrgnuto da bi ono što Ja jesam »aham asmīti« moglo biti tamo gdje bi svaki osjećaj potpuno i krajnje prestao, u potpunoj odsutnosti osjećaja uzrokovanoj prestankom osjećaja. (Harvey 1995: 31)

Ova dva osporavanja pokazuju da u »ranim Suttama«, stvarno Sopstvo mora imati samosvijest s osjećajem »Ja sam« ili »ovo sam Ja« koje nastaje isključivo kada je prisutan osjećaj. Zbog toga su ovisne o osjećaju, koji prema prvom slučaju sam po sebi nije Sopstvo i prema kojemu bi Sopstvo postalo ne-sopstvo. Prema tome oba slučaja ne mogu biti Sopstvo, jer ako se postavi teza da je Sopstvo moguće jedino pod utjecajem uvjeta koji bi ga promijenili u ne-sopstvo, onda je očito nemoguće da postoji to (ne)što što bi se smatralo Sopstvo. Iako možda poglavlje *Mahānidāna sutte* nije bilo namijenjeno potpunom »odbacivanju« Sopstva, nego vjerojatno negiranje određenih pogleda na Sopstvo, očito je imalo učinak pokazati da je koncept Sopstva sam po sebi kontradiktoran. (Isto)

Prema SN.3.105 »Ja sam« stav postoji samo u prianjanju (*upādāya*) za konstitutivne elemente (pet *khandhi*) koji su prema Buddhi ne-sopstvo. Prema tome osjećaj Sopstva nastaje jedino u odnosu na konstitutivne elemente, a iz navedenog razloga se ne može legitimno primijeniti ni u tom slučaju. Kako se Sopstvo razmatra u smislu tih pet konstitutivnih elemenata ili kao jedan određeni element, u sebi kontradiktorni koncept Sopstva se tada odnosi na nešto što bi trebalo biti i trajno i svjesno sebe kao "Ja". Ali da bi se dobio iluzorni osjećaj jastva, ono se mora odnositi na osjećaj ili na neki drugi konstitutivni element koji djeluje u skladu s osjećajem (ili svim elementima), a oni su svi netrajni (*anicca*). (Isto, 32)

U SN.3.127 *Arhat* je opisan kao onaj koji je lišen osjećaja »Ja sam« i » to sam Ja «, ali je za lišavanje obje te ideje osnova u kontemplaciji i transcendentnom zato što bez toga ipak i u plemenitom učeniku preostaje podsvjesna tendencija »Ja sam«.

Kada plemeniti učenik Khemaka objašnjava da nijedan konstitutivni element ne smatra Sopstvom ili onim što pripada Sopstvu, on onda biva *bez pogleda* na skupinu elemenata (*sakkāya-diṭṭhi*):

»O ovih pet elemenata podložnih prianjanju govorio je Blaženi; to jest, tjelesni element je podložan prianjanju […] element opće svijesti je podložan prianjanju. Među tih pet elemenata koji su podložni prianjanju, ja ne smatram ništa Sopstvom ili pripadajuće Sopstvu.«[39] (SN.3.127)

To pokazuje da je Khemaka barem »onaj koji je ušao u tok« (*sotāpanna*)[40], no zbog toga što i dalje posjeduje podsvjesni stav »Ja sam« s obzirom na konstitutivne elemente, on još uvijek nije postao »savršeni« (*arhat*). To objašnjava ovako:

"*I tako, prijatelji, iako je plemeniti učenik napustio pet nižih okova, ipak, u odnosu na pet elemenata koji su podložni prianjanju, u njemu ostaje ideja »Ja sam«, žudnja »Ja sam« i podsvjesna tendencija »Ja sam« koja se još nije iskorijenila […] Bivajući u kontemplacijskom rastu i padu o pet elemenata koji su podložni prianjanju, zaostala ideja »Ja sam«, žudnja »Ja sam« i podsvjesna tendencija »Ja sam« koja još nije bila potpuno iskorijenjena - postaje iskorijenjena.«* (Isto)

No iako u njemu postoji ta ideja »Ja sam« u odnosu na konstitutivne elemente, jasno naglašava da ne smatra ni jedan pojedinačni element kao »to sam Ja«, ali ne smatra »Ja sam« ni odvojeno od odbilo kojeg elementa, odn. kaže; »*ne govorim o materiji »to sam Ja «, niti ne govorim »Ja sam« odvojen od materije […]*« (Isto). Stav »Ja sam« odnosi se na skupinu elemenata zajedno, kao što u primjeru cvijeta miris pripada cijelom cvijetu a ne samo određenom dijelu. Tek nakon potpunog odbacivanja ideja »Ja sam« postaje se *Arhat*. Zato dva slučaja možemo sažeti ovako:

1) Razmišljanje »to sam Ja« označava »imati pogled na skupinu egzistencije«; identificirati Sopstvo sa, ili ga povezivati sa specifičnim konstitutivnim elementom.

2) Razmišljanje »Ja sam« je duboko ukorijenjena ideja koja postoji podsvjesno čak i kada je takva ideja uništena, ali ona više izričito ne postoji nakon što je postignuto stanje Arhata.

Za postajanje Arhatom nužno je odreći se oba navedena razmišljanja. Pojedini konstitutivni elementi tada su shvaćeni samo kao pojavljivanje uvjetovanih procesa, a Arhat više ne prianja za elemente niti za skupinu elemenata. (Harvey 1995: 32)

---

[39] prijevod prema (SN.3.127)

[40] Postoje četiri tipa »Višeg čovjeka« odnosno plemenitih pojedinaca (*ariya-puggalā*): (1) Onaj koji je ušao u tok (*sotāpanna*), (2) Onaj koji se još jednom vraća (sakadāgāmi), (3) Onaj koji se više ne vraća (anāgāmi), (4) »Savršeni« Onaj koji je ostvario cilj (pāli. *arahant,* skt. *arhat*) usp. (Govinda 2016: 137)

Iako prema Buddhi empiričko sopstvo postoji, odn. sastoji se od promjenjivog toka psiho-fizičkih stanja, koji nepromjenjivo niti postoji, niti ne postoji, ideja o bilo kakvom metafizičkom Sopstvu je neosnovana. Čak je i n*irvāṇa* definirana kao ne-sopstvo i nije povezana sa sopstvom. Buddha je jasno odbijao teoriju o postojanju Sopstva, čak i shvaćanje Sopstva izvan kategorije postojanja i ne-postojanja. Zapravo je i sam koncept Sopstva prikazan kao kontradiktoran; Sopstvo ovisi o osjećaju »Ja sam«, a ono može nastati samo prianjanjem za uvjetovane elemente osobnosti, koji su sami ne-sopstvo. (Isto, 33)

2.2.4. Usporedba s upaniṣadskim »Sopstvom«

Kratki prikaz filozofije upaniṣadi u uvodnom dijelu ovog rada možemo svesti na zajedničko stajalište da postoji nedohvatljivo vječno Sopstvo (*ātman*), koje je ujedno univerzalna kozmička bit (*brahman*) i koje prožima i obuhvaća sva individualna bića zajedno, uključujući cijeli svemir. Iako postoje autori koji su zastupali teoriju da buddhističko učenje *anatte* korespondira s filozofijom upaniṣada, prema prikazu iz prethodnog poglavlja može se zaključiti da se ranobuddhistička filozofija razlikovala od takvog shvaćanja.

Iako je prema nekim tumačenjima doktrina *anatte* shvaćena tako da je Buddha poricao samo postojanje empiričkog sopstva, ali ne i onog Sopstva koje nadilazi sva moguća iskustva, tj. da je Buddha poricao da je sopstvo empirički element ali ne i da je poricao da u konačnici postoji nešto kao Sopstvo, što bi njegovo učenje približilo upaniṣadskoj a kasnije i vedāntinskoj misli, to nije bilo buddhističko tumačenje doktrine *anatte*. Prema Buddhi je jedino *nirvāṇa* shvaćena kao ono što je onkraj nepromjenjivosti i beskrajnosti (*anicca*), a također je precizno definirano da je *nirvāṇa* ne-sopstvo (*anatta*). (Harvey 1995: 34)

Također je prema formuli nastajanja u ovisnosti (*paṭicca-samuppādi*) precizno izraženo da je za postizanje *nirvāṇe* nužno obustaviti svako prianjanje i time se odbacuje bilo kakav »Ja« stav, dok je u ranim predbuddhističkim upaniṣadima »Sopstvo« označavalo ultimativnu realnost i ono je vrlo izravno bilo povezano sa stavom »Ja« i »Ja jesam« što potvrđuje i vrhovna formula upaniṣadskog panteizma »tat tvam asi« (to ti jesi).

»Buddhina kritika upanišadskog idealističkog optimizma tat tvam asi ("to ti jesi") preobraća se u na me so attā ("ja nisam ovo sopstvo"). Umjesto besmrtnosti i blaženstva u

identitetu s brahmanom (što je bio ideal upanišadske filozofije spasenja) Buddha postavlja negativni ideal obustave bivanja, egzistencijalnog utrnuća (nibbāna, nirvāna), požara strasti, ne u ime nekog drugog svijeta (kojega nema) nego kako bi se sasjekli korijeni patnje (dukkha).« (Kardaš 2007: 82)

Dakle, doktrina *anatte* prema buddhistima nije predlagala kao krajnju istinu o identitetu postojanje nedohvatljivog vječnog sopstva (*ātmana*) koje je ujedno i bit svemira, već je govorila upravo suprotno, da je sve ne-sopstvo (*anātman*).

2.2.5. Buddha, anihilacionizam i eternalizam

Ako iz prethodnih poglavlja zaključimo da rani buddhizam nije prihvaćao postojanje sopstva, nameće se pitanje zašto Buddha nije eksplicitno negirao njegovo postojanje usporedno stavu anihilacionista. U SN.44.10, Buddha je u dijalogu s Vacchagottom na njegovo pitanje o postojanju ili nepostojanju sopstva odgovorio šutnjom, ne potvrđujući, niti negirajući njegovo postojanje.

» *Tada je isposnik Vacchagotta prišao Blaženom […] i rekao mu:*
"Što je istina, učitelju Gotama, postoji li sopstvo?"
Kad je to izgovoreno, Blaženi je šutio.
"Onda, učitelju Gotama, ne postoji li sopstvo?"
Drugi put Blaženi je ostao u šutnji.
Tada se isposnik Vacchagotta digao sa svog sjedala i otišao.« (SN.44.10)

Najjednostavniji odgovor je taj da je Buddha prihvaćao postojanje promjenjivog, empiričkog sopstva, koje nije uništeno nakon smrti nego teče dalje u buduće prerađanje. Anihilacionističko poricanje sopstva odbijalo je svaku ideju o prerađanju i opovrgavalo je sopstvo u tom smislu. Kada je Ānanda upitao Buddhu zašto su Vacchagottina pitanja ostala neodgovorena, Buddha je objasnio svoj stav u odnosu na anihilizam i eternalizam:

»*Da sam, Ānando, kada me isposnik Vacchagotta upitao »Postoji li sopstvo?« odgovorio »Postoji sopstvo« to bi značilo slaganje s asketima i brahmanima koji su eternalisti. A da sam, kada me upitao »Ne postoji li sopstvo? odgovorio »Ne postoji sopstvo«, to bi značilo slaganje s asketima i brahmanima koji su anihilacionisti.*« (Isto)

Da sam, Ānando, kada me isposnik Vacchagotta upitao »Postoji li sopstvo?« odgovorio »Postoji sopstvo« bi li to bilo uskladu s mojim učenjem da su sve pojave ne-sopstvo?

»Ne bi, gospodine«

A da sam, Ānando, kada me isposnik Vacchagotta upitao »Ne postoji li sopstvo?« odgovorio »Ne postoji sopstvo« isposnik Vacchagotta, već zbunjen, pao bi u još veću zbunjenost, razmišljajući: Čini se da sopstvo koje sam prije imao sada ne postoji.« (Isto)

Time je Buddha ukazao da bi, kada bi rekao da sopstvo ne postoji, još više zbunio i rastužio Vacchagottu koji bi prethodno vjerujući da ima vječno sopstvo, osjećao kao da ga je izgubio kad bi mu bilo rečeno da takvo sopstvo ne postoji. (Harvey 1995, 38)

Vacchagotta je također često ispitivao Buddhu i njegove učenike o stanju *tathāgate*[41] nakon smrti, a Buddhin odgovor na ta pitanja bio je uvijek da se taj stav ne može primijeniti:

»*Ali, Učitelju Gotama, redovnik čiji je um tako oslobođen; Pojavljuje li se on ponovno?*

-Ponovno pojavljivanje se, Vaccha, ne može primijeniti.

U tom slučaju, učitelju Gotama, on se neće ponovo pojaviti?

- Ponovo nepojavljivanje se, Vaccha, ne može primijeniti.

... i pojavljuje se i ne pojavljuje se?

- ...ne može se primijeniti.

Niti se pojavljuje, niti se ne pojavljuje?

-... ne može se primijeniti.« (MN.72)

»Za takvu oslobođenu osobu, čija se dubina uma ne može izmjeriti, kaže se, ne može se smatrati da nastavlja postojati nakon smrti kao neka individua (čija je egzistencija neizbježno usredištena i uvjetovana u sebe), niti da prestaje postojati ili da biva poništena po smrti. Ni jedan opis nije primjeren […]« (Jayatilleke 2016: 143) Osoba koja je postigla cilj je onkraj svake mjere, onkraj je vremena i ne potpada pod procjenjivanje.

[41] *Tathāgata* – Transcendentni (upotrebljava se i za Buddhu i za arhate); koji se oslobodio kruga preporađanja, koji niti dolazi, niti odlazi. Koji djeluje iz nesebičnosti, suosjećajnosti i razumijevanja »dubok, nemjerljiv i nedokučiv poput dubokog oceana« usp. (Jayatilleke 2016: 142)

Kada bi Buddha rekao da sopstvo ne postoji (kao što tvrde anihilacionisti) onaj koji razmišlja sa stajališta eternalista shvatio bi krivo, da učenje o *nirvāṇi* implicira poništenje onoga koji ju postigne (*tathāgate*) što bi ga samo rastužilo i zbunilo. Takav bi eternalist bio žalostan zbog (gubitka) nečeg »unutarnjeg što ne postoji«. Poput nekoga tko tuguje za nečim »izvanjskim što ne postoji« koje se odnosi na neko izvanjsko posjedovanje. Žalio bi za nepostojanjem sopstva onoga što je mislio da je imao i za nemogućnosti postizanja vječne egzistencije nakon smrti u koju je vjerovao. (Harvey 1995: 38)

U ranim suttama se čak i anihilacionizam (koji je Buddha poistovjećivao s poricanjem sopstva) vezivao uz vjerovanje u sopstvo. Anihilacionisti su vjerovali u različite oblike sopstva koje nepromjenjivo postoji kroz život i potom biva uništeno smrću. Buddha je takav stav da se istinsko Sopstvo ili »stvarno biće« može uništiti smatrao besmislenim. Anihilacionistom se smatra onaj tko poriče da bilo što (bilo koji dio) nastavlja živjeti nakon smrti, ali tko vjeruje u jedno-životno Sopstvo, koje najčešće identificira s tijelom. On je zaokupljen idejom »Sopstva« i »Ja«, a upravo takav stav prema buddhizmu vodi u razmišljanje »Ja neću biti« odn. u anihilacionizam, a takva zaokupljenost dovodi i do ideje »Ja« ne postojim. Kada bi Buddha rekao da »Sopstvo ne postoji«, on bi potvrdio takvu preokupaciju, no on ju nije smatrao istinitom, niti je izjavu da »Sopstvo postoji« proglasio lažnom. (Isto, 39)

Iako su za razliku od nihilista, anihilacionisti vjerovali u jedno-životno Sopstvo, njihovi su stavovi mogli zvučati kao nihilistički, poričući, ne samo postojanje života nakon smrti, nego i postojanje ovog svijeta. Iako vjerojatno postoji više različitih grupa anihilacionista, može se smatrati da su oni zastupali stav da ništa što ne postoji *vječno* zapravo ne postoji. Buddhina kritika da priznaju »stvarno biće« koje je uništeno smrću ukazuje na nedosljednost njihovih stavova; u priznavanju uništenja Sopstva smrću oni mu poriču istinsko postojanje kao »stvarno biće«, a prihvaćanju nepromjenjivog Sopstva tijekom života oni ga implicitno prihvaćaju kao istinsko postojeće »stvarno biće«. Dakle, ako Sopstvo postoji kao potpuno nepromjenjivo tijekom cijelog života, ne može odjednom podleći katastrofalnoj promjeni, odn. uništenju; samo ono što je promjenjivo može biti uništeno.

Razlika između Buddhe i anihilacionista (i nihilista) je u tome što je Buddha smatrao da iako u svijetu nema nepromjenjive egzistencije, postoji iskustvena stvarnost, tj. da postoji

empiričko sopstvo koje, iako ne postoji kao nepromjenjivi entitet nego samo u konstantnoj promjeni, nije nepostojeće. (Isto, 40)

2.2.6. Egocentristički »JA« stav

Uzrok nastanka takvog »Ja sam« pogleda, koji je u ranobuddhističkim suttama bio vrlo izravno obilježen kao potpuno pogrešan i obmanjujući, mogao bi biti objašnjen u SN.22.47. Kao što je već objašnjeno, takav stav uvijek nastaje iz povezanosti sa skupinom konstitutivnih elemenata ili s jednim od tih elemenata:

»*Dokle god ideja »Ja sam« nije nestala, postoji pojava pet osjetilnih sposobnosti; oka, uha, nosa, jezika i tijela. Tu su prisutni organ uma (mano), mentalne pojave (dhamme) i element neznanja (avijjādhātu). Kada neupućena obična osoba dođe u doticaj s osjećajem nastalim iz dodira s neznanjem, javlja se stav »Ja sam«; »Ja sam to«, »Ja ću biti«, »Ja neću biti«, »Ja ću imati oblik« »Ja ću biti bez oblika«, »Ja ću biti osjećajući«, »Ja ću biti niti osjećajući niti ne osjećajući«- takvi stavovi nastaju u njoj.*« (SN.22.47)

Upravo zbog »Ja sam« pogleda u prethodnom životu, osoba ponovno dobiva osjetilne organe odn. biva ponovno rođena. Kada organ uma počne obrađivati signale osjetila i vlastite percepcije postoji potencijal da se taj stav ponovo pojavi. U tome presudnu ulogu imaju osjećaji jer je takav stav nemoguć kada su osjećaji odsutni[42]. Također, jedan od uvjetovajućih elemenata je duhovno neznanje, odn. pogrešna percepcija istinske prirode stvari. Neposredni uzrok je organ uma (*māno*) koji zapravo stvara i gradi takvu ideju obično na vrlo sujetan način. »Ja sam« koncepcija se vrlo često javlja u vidu međusobnog uspoređivanja; »ja sam superiorniji«, »jednak sam« i »inferiorniji sam«. Upravo taj aspekt uma je onaj koji iz međusobnog uspoređivanja izgrađuje ideju o supstancionalnom »Ja« koje se uspoređuje s tuđim »Ja«. (Harvey 1995: 40)

Iako preporađanje ne zahtijeva ideju trajnog Sopstva, ono je nemoguće ako ne postoji ideja o Sopstvu ili barem korijen takve ideje u stavu »Ja sam«. Nakon što uzrokuje preporađanje, takav stav se rađa ponovo u novom životu djelovanjem uma zbog iskrivljenog duhovnog neznanja. Arhat je nadišao takav »Ja sam« stav. Iako on može reći »Ja kažem« ili »to je moje« on

[42] Što je obrađeno u poglavlju 2.2.3

je iznad svake taštine i upotrebljava te termine samo u svrhu popularne upotrebe i lakšeg razumijevanja. On ne koristi »Ja« i »moje« u običnom razgovoru da bi ukazao na supstancijalno, nepromjenjivo Sopstvo, nego je potpuno svjestan promjenjive prirode osobnosti što je kontradiktorno ovom prvom. Takva osoba živi bez ikakve ideje o »Sopstvu« ili »Ja« i nema ideju o tome da je on išta, igdje ili u ičemu. (Isto, 41)

Ranobuddhističke sutte niti postavljaju niti dopuštaju postojanje metafizičkog Sopstva, tj. trajnog, neprimjenjivog, supstancijalnog i autonomnog »Ja«, no ipak je takav stav ukorijenjen. Iako takav entitet nije izričito odbijen, razlog tomu je što bi takvo poricanje imalo nepovoljan učinak na slušatelje. Koncept Sopstva koristi se u svrhu upute da se stvari i pojave vidi kao ne-sopstvo, ali iako nije direktno odbijen, neposredno je implicirano da je takav koncept sam po sebi proturječan u pokušaju kombiniranja trajnosti i istinskoga »Ja«. Postoji jedino netrajno sopstvo i to jedino u odnosu s netrajnim konstitutivnim elementima. Promjenjivo, empiričko sopstvo je prihvaćeno kao »osobnost«, »karakter« (*attabhāva*) ili um, srce (*citta*). Referiranje na empiričko sopstvo je samo način govorenja o djelovanju elemenata osobnosti i ne podrazumijeva referiranje na neki skriveni, uzvišeni entitet ili strukturu. (Isto, 42)

2.3 Značenje »ne-sopstva« (*anattā*)

Ovo poglavlje bavi se značenjem doktrine o *anatti*; kako koncepcija funkcionira i koja je njezina uloga s obzirom na zaključke temeljene na ranobuddhističkim suttama.

Doktrina o *anatti* odnosi se na buddhističku tezu da ne postoji nikakav trajni subjekt koji stoji iza privremenih pojava vidljivih u čovjekovoj individualnosti. Kao što je objašnjeno u prethodnim poglavljima u kontekstu ove doktrine se a*ttā* (skt. *ātman*) odnosi na sopstvo, dušu, ego, osobu, individuu, svjesni posrednik (agent) i suština ideje je da što god da je označno tim imenima ne postoji u stvarnosti, odn. ne predstavlja stvarnu i konačnu činjenicu, ono je samo puki naziv za mnoštvo suovisnih i međusobno povezanih činjenica. Buddhistička filozofija nastoji analizirati takve »sklopove« reducirajući ih na stvarne elemente (*dhamme*). (Ščerbatski 2005: 33-34)

Osim izraza *attā* u tekstovima su često prisutni i drugi izrazi koji se upotrebljavaju posve ili približno sinonimno. No bez obzira na to radi li se o *attā*, j*īvo*, *puggalo*, *vedagū*, *satto* i sl., Buddhin ih nauk poriče. Iveković naglašava da ih pobija ne samo u običnom, realističkom smislu već i ontološki i metafizički. (Iveković 1981: 226)

Kao što je u prethodnim poglavljima prikazano, buddhistička filozofija nije pobijala egzistenciju osobe u empirijskom smislu, odnosno empirijski (varljivi) doživljaj vlastita sopstva, već je cilj doktrine o anatti ukazati da takve kategorije ne predstavljaju konačnu stvarnost. *Sopstvo*, *osoba*, *ego* ili *duša* ne može biti neka stvarna supstancija, niti neki temeljni, ultimativni, jedinstveni i potpuno neovisni entitet. U osobi ne postoji neka »jezgra« ili nekakav »agent« koji je činitelj svih radnji, koji nadgleda i upravlja tom osobom. Ono što buddhizam naglašava jest da su osobe proizvod mnogih stanja i uzroka. Buddhistički termin za osobu je *santāna* tj. »tok« koji se odnosi na tok međusobno povezanih činjenica. (Ščerbatski 2005: 34)

Stihovi *Dhammapade* (Dhp. 279): »*Sve su pojave (dhammā) lišene podrške u sebi(anattā);tko to pametno uvidi oslobađa se patnje – to je put pročišćenja.«* (Veljačić 1990: 62) ukazuju kako je zabluda o *atti* i pripisivanje neke nepromjenjive, trajne, suštinske biti osobama jedna od najvećih ljudskih zabluda, tj. osnovno neznanje *(avidyā)* kojeg se treba osloboditi i koje treba osvijestiti jer je oslobođenje moguće jedino putem znanja o istinskoj prirodi stvari i svijeta.

2.3.1. *Anattalakkhaṇa sutta* (Diskurs o obilježjima ne-sopstva)

Jedan od najvažnijih Buddhinih diskursa o doktrini *anatte* jest *Anattalakhaṇa sutta* (SN.22.59), poznata i kao druga Buddhina propovijed. Sutta se bavi analizom pet konstitutivnih elemenata (pāli. *khandha*, skt. *skandha*) od kojih se sastoji psiho-fizički sklop osobe[43] (*nāma-rūpa*), te se još naziva i *Pañcavaggiya Sutta*. U diskursu je objašnjeno da je svaki od pet elemenata netrajan (*anicca*) i podložan patnji (*dukkha*) iz čega sukladno slijedi da se ni jedan od njih (niti skupina svih petero) ne može smatrati sopstvom. U ovom poglavlju je dan njezin prijevod[44]:

Jednom prilikom je Blaženi (bhagavā) boravio u Varanasiju u Parku jelena u Isipatani[45]. Tamo se Blaženi obratio petorici redovnika (bhikkhū); »redovnici!«

»Gospodine!« Redovnici su odgovorili. Blaženi reče:

»Tjelesnost (rūpaṃ)[46], redovnici, nije sopstvo. Jer, redovnici, kada bi tjelesnost bila sopstvo, ta tjelesnost ne bi bila podložna patnji (bolesti), i bilo bi moguće upravljati tjelesnošću na način da; »moja tjelesnost bude ovakva; moja tjelesnost ne bude ovakva.« Ali budući da tjelesnost nije sopstvo, tijelo je podložno patnji i nije moguće upravljati tjelesnošću na način da »moja tjelesnost bude ovakva; moja tjelesnost ne bude ovakva.«

»Osjećaji (vedanā) nisu sopstvo Jer, redovnici, kada bi osjećaji bili sopstvo, ti osjećaji ne bi bili podložni patnji, i bilo bi moguće njima upravljati na način da; »moji osjećaji budu ovakvi; moji osjećaji ne budu ovakvi.« Ali pošto osjećaji nisu sopstvo oni su podložni patnji i nije moguće upravljati njima na način da; »moji osjećaji budu ovakvi; moji osjećaji ne budu ovakvi.«

»Predodžbe[47] (saññā) nisu sopstvo Jer, redovnici, kada bi predodžbe bile sopstvo, te predodžbe ne bi bile podložne patnji, i bilo bi moguće upravljati predodžbama na način da; »moje predodžbe budu ovakve; moje predodžbe ne budu ovakve.« Ali pošto predodžbe nisu sopstvo one su podložne patnji i nije moguće upravljati njima na način da»moje predodžbe budu ovakve; moje predodžbe ne budu ovakve.«

»Voljna djelovanja[48] (saṅkhārā) nisu sopstvo Jer, redovnici, kada bi voljna djelovanja bila sopstvo, ona ne bi bila podložni patnji, i bilo bi moguće upravljati njima na način neka; »moja voljna

---

[43] ili tjelesno-duhovno postojanje čovjeka
[44] prema (SN.22.59)
[45] Ili Sarnath, grad u Uttar Pradeshu, nedaleko Varanasija
[46] može se prevesti i kao (tjelesni) oblik
[47] može se prevesti i kao percepcija i osjetilna svijest
[48] može se prevesti i kao uobličenja ili voljni impulsi

djelovanja budu ovakva; neka moja voljna djelovanja ne budu ovakva.« Ali pošto voljna djelovanja nisu sopstvo, ona su podložna patnji i nije moguće upravljati njima na način da;» moja voljna djelovanja budu ovakva; moja voljna djelovanja ne budu ovakva.«

»Spoznavanje[49] *(viññāṇa) nije sopstvo. Jer, redovnici, kada bi spoznavanje bilo sopstvo, to spoznavanje ne bi bilo podložno patnji, i bilo bi moguće upravljati spoznavanjem na način da; »moje spoznavanje bude ovakvo; moje spoznavanje ne bude ovakvo.« Ali pošto spoznavanje nije sopstvo ono je podložno patnji i nije moguće upravljati njime na način da; »moje spoznavanje bude ovakvo; moje spoznavanje ne bude ovakvo.«*

»Što mislite, redovnici, je li tjelesnost trajna (postojana) (niccaṃ) ili netrajna (aniccaṃ)? – »netrajna, gospodine.« – »Je li to netrajno patnja ili radost?« – »patnja, gospodine.« »Ono što je netrajno, patnja i podložno promjenama, može li se shvatiti kao: To je moje, to sam Ja, to je moje sopstvo?« – »Ne može, gospodine.«

» Jesu li osjećaji trajni ili ne-trajni? …«

»Jesu li predodžbe trajne ili netrajne? …«

»Jesu li voljna djelovanja trajna ili netrajna? …«

»Je li spoznavanje trajno ili netrajno? …«

– »Netrajno, gospodine.« – »Je li to netrajno patnja ili radost?« – »patnja, gospodine.« »Ono što je netrajno, patnja i podložno promjenama, može li se shvatiti kao: »To je moje, to sam Ja, to je moje sopstvo?« – »Ne može, gospodine.«

»Stoga, redovnici, bilo kakva tjelesnost, bilo prošla, sadašnja ili buduća, bilo u nama ili u vanjskom svijetu, golema ili sitna, inferiorna ili superiorna, daleka ili bliska, svaka tjelesnost treba biti shvaćena onakvom kakva stvarno jest, s ispravnom mudrošću; nije moja, nisam Ja, nije moje sopstvo.«

»Bilo kakva osjećanja…«

»Bilo kakve predodžbe…«

»Bilo kakva voljna djelovanja…«

»Bilo kakvo spoznavanje…«

»…bilo prošlo, sadašnje ili buduće, bilo u nama ili u vanjskom svijetu, golemo ili sitno, inferiorno ili superiorno, daleko ili blisko, svako spoznavanje treba biti shvaćeno onakvim kakvo stvarno jest, s ispravnom mudrošću; nije moje, nisam Ja, nije moje sopstvo.«

[49] može se prevesti i kao svijest (u spoznajnom smislu)

»Promatrajući ovako, redovnici, upućeni plemeniti učenik odvraća se od tjelesnosti, odvraća se od osjećanjima, odvraća se od predodžbi, odvraća se od voljnih djelovanja, odvraća se od spoznavanja. Odvraćajući se od toga, on postaje lišen strasti (žudnje). Kroz tu lišenost njegov um biva oslobođen. U onom tko biva oslobođen nastaje znanje o oslobođenju. Uništeno je ponovno rađanje, duhovni put je ispunjen, učinjeno je što je trebalo biti učinjeno, nema više povratka ni u kakvo postojanje, tako on spoznaje.«

Tako je rekao Blaženi. Petorica redovnika bili su zadovoljni izjavom Blaženog. I dok je ovaj nauk govoren, umovi petorice redovnika oslobađali su se nečistoća ne prianjajući. (SN.22.59)

Prema Buddhi su svi konstitutivni elementi čovjeka podložni stalnoj promjeni i patnji. Ovaj diskurs implicira stav da izbavljenje može biti samo ono što nije podložno niti postojanju, niti nestajanju, niti promjenjivosti, niti patnji. Ono ne može biti Sopstvo (*ātman*) koje je upaniṣadska tradicija smatrala vrhovnim Sopstvom, identičnim s apsolutom (*brahmanom*).

2.3.2. Uloga shvaćanja pojava kao »ne-sopstvo«

Brojni diskursi učenja o ne-sopstvu u raznim poglavljima kanona ukazuju da ne treba prianjati uz bilo što podložno trima obilježjima postojanja (*tilakkhaṇa*), već sva prianjanja treba prekinuti i odbaciti. U gore navedenom »Diskursu o obilježjima ne-sopstva« prvenstveno se ističe da je svaki od konstitutivnih elemenata ne-sopstvo. To se naglašava tvrdnjama da je svaki element podložan ne-trajnosti (*anicca*) i podložan patnji (*dukkha*), na osnovu čega se tvrdi da ono što je podložno ne-trajnosti i patnji ne može se smatrati »onim što je moje, što sam Ja i što je moje sopstvo«. Sutta završava zaključkom da je onaj tko to ispravno razumije na taj način okrenut od svakog elementa osobnosti, oslobođen je od prianjanja i od kruga ponovnih preporađanja, time je patnja dokinuta. (Harvey 1995: 43)

U drugim su primjerima negativni aspekti konstitutivnih elemenata prikazani kao ne-trajnost, patnja, bolest, kao nesreća, kao drugost, kao raspadajuće, kao praznina (*suññato*), kao kao neprijatelj (SN 35.238), kao teret (SN 22.22), kao ubojice (SN 22.85) itd. Iako rane sutte ne priznaju nikakvo metafizičko Sopstvo, iz njih možemo izvesti dvije teze:

1) Stvarno i izravno poricanje Sopstva zvučalo bi poput anihilacionizma i legitimiralo bi zaokupljenost taštinskim »Ja« i »Sopstvom«.
2) Pogled da su sve pojave ne-sopstvo očito ima ključnu ulogu u oslobođenju.

Uzimajući u obzir da se Sopstvo niti tvrdi niti izravno negira i da je pogled na pojave kao ne-sopstvo od iznimne važnosti, može se zaključiti da se koncept Sopstva i njemu pripadajući ukorijenjeni osjećaj »Ja sam« upotrebljavaju za duhovni cilj postizanja oslobođenja. Učenje o ne-sopstvu zapravo može biti shvaćeno kao izvrstan uređaj ili vješto sredstvo u cilju nadilaženja negativnih proizvoda takve iluzije. Identificiranje s nečim što »ja istinski i trajno (nepromjenjivo) jesam«, bilo svjesno ili nesvjesno, izvor je prianjanja koje vodi do frustracije i osjećaja gubitka kada se ono s čime se osoba identificira promijeni i postane drugačije od željenog. Duboko ukorijenjenu ideju o Sopstvu ne treba kritizirati nego koristiti kao mjeru s kojom treba usporediti sve pojave. To treba učiniti strogim iskustvenim ispitivanjem: ispitujući svaki mogući element, da bi se vidjelo da je on ne-sopstvo i ne ispunjava ideal, da bi krajnji ishod bio napuštanje svakog prianjanja prema tim elementima. Svrha pogleda na sve pojave kao ne-sopstvo jest uvid da sve za što se netko uhvati, zbog identifikacije toga sa svojim Sopstvom ili svojim »Ja« je ne-sopstvo i stoga to treba napustiti a takvo napuštanje vodi u *nirvāṇu*. Kontemplacija o pojavama kao podložnim ne-trajnosti, podložnim patnji i kao ne-sopstvo je način utišavanja prianjanja za te pojave. Uvid u pravu prirodu stvari, onakve kave zaista jesu zaustavlja prianjanje i patnju. (Harvey 1995: 44)

Korištenje koncepta ne-sopstva služi upravo otpuštanju takvog koncepta, a ne dokazivanju teze da Sopstvo ne postoji. Stoga nema potrebe za filozofskim poricanjem Sopstva, takva ideja sama isparava i nestaje u svjetlu znanja kada se uvidi da se takav koncept ne može primijeniti na ništa i kada se uvidi da je sve »prazno« sopstva. Filozofsko poricanje je samo gledište, teorija, s kojom se može slagati ili ne mora. A takva teorija ne dovodi nekoga da stvarno ispita sve stvari s kojima se on identificira, svjesno ili nesvjesno, kao Sopstvo ili »Ja«. Cilj učenja o ne-sopstvu leži upravo u takvom mirnom, meditativnom ispitivanju. Ono se ne odnosi toliko na ono o čemu treba razmišljati, nego na ono što treba primijeniti u stvarnom iskustvu. Puko filozofsko poricanje ne potiče takvo ispitivanje već vodi samo priklanjanju drugom stavu, vodi u prianjanje za drugu krajnost, što je potpuno suprotno smislu takvog učenja.

Prema opisu suttâ, Buddha je bio vrlo oprezan s pukim teorijama i gledištima smatrajući da oni vode u zavade. Ne treba niti prianjati gledištu da se sva gledišta pobijaju, nego je cilj riješiti se svakog gledišta i ne zauzimati niti jedno drugo. Iako postoje tzv. »buddhistički pogledi« kao što su vjerovanje u ahimsu, karman i preporađanje, takva vjerovanja se smatraju zemaljskima

(*lokiya*), no iako vode u ispravnom smjeru i predstavljaju »ispravan pogled«, ona su i dalje povezana s prianjanjem, ako nisu ispitana mudrošću. Gledišta, kao i sve druge pojave u uvjetovanom svijetu, nastaju u skladu s uvjetima da su ne-trajna i donose patnju. Mudrost (*paññā*) je analitički usmjeren intuitivni uvid, koji se smatra »transcendentnim« (*lokuttara*) »ispravnim pogledom«. Kada se uvidi da su »sve *dhamme* ne-sopstvo« onda su pojave shvaćene onakvima kakve stvarno jesu, na način koji nadilazi sve spekulativne zaključke ili prihvaćanje tuđih ideja. Cilj nije imati gledište ili vjerovanje, čak i ako se dogodi da je ono istinito, nego imati ispravno izravno znanje. Odnosno cilj je zamjena gledišta s izravnim uvidom. Primjer je da se postojanje ponovnog rođenja smatra ispravnim gledištem (i to se prema buddhizmu može potvrditi izravnim meditativnim iskustvom), ali poricanje Sopstva nije čak ni ispravno gledište, iz ranije navedenih razloga. Gledište da su pojave ne-sopstva služi kao alat da se odbaci poistovjećivanje i prianjanje za te pojave (uključujući i gledišta). Svrha nije u stvaranju (i prianjanju) stava da »ne postoji Sopstvo«, nego je to konstruirani proces koji služi svrsi (oslobađanju od prianjanja) i ne treba prianjati niti uz njega. (Isto, 45-46)

2.3.3. Kriteriji za sopstvo

S obzirom na važnost shvaćanja pojava kao »ne-sopstvo«, vrijedi razmotriti koji su kriteriji za »Sopstvo« koje ni jedna pojava (uključujući i *nirvāṇu*) ne može ispuniti, odnosno kakvo bi pravo Sopstvo bilo, kada bi postojalo.

Iz mnogih je poglavlja jasno da ono što je ne-trajno i *dukkha* (nezadovoljavajuće, patnja) ne može biti Sopstvo; stoga bi Sopstvo trebalo biti trajno i bez *dukkhe*. Također je prikazano da Sopstvo treba imati svijest o sebi i stav »Ja sam« i » to sam Ja«. Kao razlog da nešto nije Sopstvo navodi se ako je to stvoreno i uvjetno nastalo, ako je to kombinacija ugode i neugode, ako je podložno usponima i padovima. Prema tome bi pravo Sopstvo trebalo biti trajno, ne podložno usponima i padovima, potpuno lišeno *dukkhe*, nestvoreno i neuvjetovano bilo čime. Jedan od razloga zašto bi pravo Sopstvo trebalo biti ne uvjetovano bilo čime jest spoznaja da je sve što uvjetovano nastaje netrajno, *dukkha* i ne-sopstvo. Vjerojatno je najvažniji aspekt tog hipotetskog Sopstva lišenost svakog nezadovoljstva (*dukkhe*), što bi ukazivalo da takvo Sopstvo posjeduje samo suprotnu kvalitetu zadovoljstva ili blaženstva (*sukha*). Nešto okarakterizirano kao *dukkha* je najneposredniji razlog da je to nešto ne-sopstvo; »*Gospodo, sve što je stvoreno, uvjetovano,*

smišljeno i nastaje u zavisnosti, to je ne-trajno. Što je ne-trajno to je dukkha. A ono što je dukkha »nije moje«, »to nisam ja« i »to nije moje Sopstvo«. To je moje gledište, gospodo.« (AN.10.93).

To pokazuje da bi pravo Sopstvo bilo samo-svjesno »Ja« koje je potpuno zadovoljno, nepromjenjivo i ne ovisi o ničemu drugom. (Harvey 1995: 46)

U »Diskursu o obilježjima ne-sopstva« naglašeno je da sve što ne može imati potpunu moć i što ne može vršiti potpunu kontrolu nad sobom mora biti ne-sopstvo. Iako osoba može donekle kontrolirati svoje tijelo i um do određene mjere, postoje jasne granice: može pomaknuti ruku, ali ne i zaustaviti starenje ili je učiniti neranjivom za ozljede ili je učiniti dvostruko dužom. Prema tome pravo Sopstvo bi imalo potpunu kontrolu nad sobom i nad svojim dijelovima i aspektima. Prema tome bi trebao postojati neki »izvršitelj« koji je Sopstvo i prema tome Sopstvo bi moralo biti ono što nije »drugo«. Sopstvo bi u tom smislu bilo shvaćeno kao agent djelovanja. U suttama je rečeno da znajući i videći konstitutivne elemente kao ne-sopstvo oslobađa se od latentne ideje »Ja sam agent«. (Isto, 49)

Sopstvo je praktično ekvivalentno onome što se odnosi na »Ja«, »moje«, »Ja sam«, na životni princip, biće, osobu. To čvrsto korijenje Sopstva, kako je shvaćeno u ranim budističkim tekstovima, »osobno, pojedinačno Sopstvo», »Ja«, kada bi bilo stvarno, ne bi bilo samo apstraktni entitet. Buddha je učenike podučavao da je nešto ne-sopstvo ako ono nije »mi« ili »naše Ja« što implicira da je ne-sopstvo istovjetno s onim što je »drugo«, no Buddha je to podučavao u smislu da se ne prianja i otpusti sve što se ne može shvatiti kao esencijalno Sopstvo ili »Ja«. Tako su učenici otpuštali sve, no iako je taj proces bio potaknut samim idealom Sopstva, taj ideal je sagorijevao u samom procesu.

Može se zaključiti da je Ideal Sopstva u ranim buddhističkim suttama i tekstovima rane Theravāde bio bezuvjetno, trajno, potpuno sretno »Ja«, koje je samosvjesno, u potpunoj kontroli nad samim sobom, koje je autonomni agent, s nerazdvojivom supstancijalnom esencijom i koji je prava priroda pojedinca. (Isto, 51)

2.3.4. Nirvāṇa i ideal sopstva

Razlog za kontemplaciju o pojavama kao ne-trajnim, *dukkha*, i ne-sopstvom u konačnici je postizanje *nirvāṇe*; dokinuće *dukkhe*. *Nirvāṇa* se smatra upravo stanjem iznad svake netrajnosti, *dukkhe* i ne-sopstva. U ranim theravādskim tekstovima koncepcija *nirvāṇe* je vrlo

blizu nekoj vrsti vlastitog ideala. U kontemplaciji o elementima osobnosti kao 1) ne-trajnima, 2) *dukkha*, 3) ne-sopstvo, oni su shvaćeni kao;

1) nepostojano, prolazno, promjenjivo, kolebljivo, stvoreno, što ima prirodu umiranja

2) *dukkha*, patnja, nezadovoljavajuće, bolest, nesreća, tuga, opasnost, što ima prirodu rađanja i starenja, žalost, očaj, frustracija

3) »drugo« (*para*), raspadajuće, šuplje, prazno (*suññа*), ne-sopstvo, bez esencije. (Harvey 1995: 51)

Suprotnosti svih obilježja pod 1) i 2) mogu se primijeniti kao obilježja *nirvāṇe*. Koristeći isti obrazac u uspoređivanju obilježja sa *nirvāṇom*, kod skupine 3) koja se odnosi na ne-sopstvo svako obilježje će se usporediti posebno; *nirvāṇa* je shvaćena kao »ono što nije uvjetovano nečim drugim«, »što nema prirodu raspadanja«, »ne-šuplja«, »konačna prazna pojava«, »krajnji cilj«, »esencija«. Ovdje je polovica obilježja koji se primjenjuju na *nirvāṇu* izravna suprotnost onih ekvivalentnih »ne-sopstvu«. Obilježje *nirvāṇe* kao »onog što nema prirodu raspadanja« odnosi se na stvarnost koja se ne raspada i ne dijeli na dijelove. Kao i Sopstvo, ne samo da mora biti trajna, nego mora imati jedinstvenu prirodu koja se ne može razdijeliti. Mjerodavne vrste esencije odnose se na esenciju trajnosti, sreće i Sopstva; *nirvāṇa* je esencija u smislu da ima prva dva obilježja, no ne i treće; odnosno ona je istinska esencija koja je prazna Sopstva. (Isto, 51-52)

Nirvāṇa kao »ono što nije uvjetovano nečim drugim« nije izravno suprotno shvaćanju elemenata osobnosti kao »drugo«. Neka od značenja »drugog«, spomenuta u prethodnom poglavlju, su »postajanje drugim« što se odnosi na promjenjivu prirodu i »drugo« od (pretpostavljenog) Sopstva. Jasno je da *nirvāṇa* nije Sopstvo, ali je suprotno od promjenjivog. Obrazac u kojem je *nirvāṇa* izravno suprotno elementima osobnosti slama se u shvaćanju *nirvāṇe* kao »konačne prazne pojave« i »krajnjeg cilja«. *Nirvāṇa* nije označena kao ne-prazna ili kao Sopstvo. Kao i sve druge pojave, ona je prazna Sopstva, ali je ona najviša od svih praznih stvari. Ona nije Sopstvo što je obično shvaćeno kao krajnji cilj, nego je ona sama izvorni krajnji cilj. (Isto, 52)

Nirvāṇa je poput (pretpostavljenog) Sopstva trajna (nije kolebljiva, nije nestabilna, nije stvorena,…), sreća (nije *dukkha*, nezadovoljstvo, frustracija, tuga, bolest, …), ne-raspadajuća, ne-šuplja, esencija i neuvjetovana drugim. Ono u čemu se Nirvāṇa i Sopstvo razlikuju upravo se

odnosi na sam aspekt Sopstva i ideje »Ja«. Kao dokinuće konstitutivnih elemenata, *nirvāṇa* je poništenje svega što dopušta samosvijest »Ja sam« ili »to sam Ja« koji su suština koncepcije Sopstva. Osim toga, samim time što nije uvjetovana ničim drugim, ne može se kontrolirati voljom i ne može se promatrati kao agent djelovanja kao što se promatra Sopstvo.

Realizacija *nirvāṇe* postiže se potpunim uvidom u konstitutivne elemente kao ne-sopstvo i dokidanjem svakog prianjanja. *Nirvāṇa* time što zaustavlja elemente osobnosti ukazuje upravo na njihovu ne-trajnost, a time njihovo ne-sopstvo. *Nirvāṇa* je sama po sebi ne-sopstvo time što je dokinuće temeljima stava »Ja sam« i time sprječava svaku mogućnost »jastva«. Drugim riječima, *nirvāṇa* predstavlja stanje u kojemu tamo gdje je prije bila ne-trajnost i pretpostavljeno Sopstvo, sada je trajnost i nema nikakvih osnova za »jastvo«. Svi konstitutivni elementi su odbačeni jer ne mogu ostvariti ideal Sopstva. Onog trenutka kada bi se takav ideal mogao postići, (u *nirvāṇi*), otpada svaka mogućnost Sopstva; ali većina onoga na što se *taj ideal* odnosi ostaje. (Isto, 53)

Zaključak bi mogao biti da je sve prisutni, ukorijenjeni ideal većine (duhovno neusmjerenih) ljudi ideal Sopstva koji podrazumijeva taštinu, »ja« stav, egocentričnost, ali ultimativno teži blaženstvu, sreći i trajnosti, dok je Buddhin ideal, *nirvāna*, upravo suprotno prvome, opisan kao prazan; prazan Sopstva, prazan ega, prazan agenta djelovanja, a upravo eliminiranjem toga on postaje postignuće onoga čemu se istinski teži; a to su trajnost, blaženstvo i sreća. (Isto, 52)

2.3.5. Ideal i razvijanje empirijskog sopstva

U ranom buddhizmu prosvijetljena osoba je prikazana kao osoba čije je empirijsko sopstvo visoko razvijeno. Iako je jasno da se koncept (supstancijalnog) Sopstva smatra potpuno neosnovanim, to ne negira razvoj snažnog empirijskog sopstva. Paradoksalno, najrazvijenije sopstvo je upravo ono koje je potpuno lišeno ideje Sopstva i ideje o »svojem Ja«. (Harvey 1995: 54)

»Neposredni ideal buddhista bi stoga trebao biti postizanje prvog stadija duhovnog razvoja (*sotāpanna*) poništenjem prianjanja uz pojmove ega i u ego-usredištenih žudnji (*sakyā-diṭṭhi*); poništenjem sumnji u pogledu buddhističkog shvaćanja prirode i sudbine čovjeka u svijetu (*vicikiccha*) putem ispitivanja; istraživanje i djelomično verificiranje istine Dhamme i

shvaćanje da je religija dio svačijeg dnevnog življenja i iskustva, a ne opsesivno prianjanje uz obrede i rituale (*sīlabbata-parāmāsa*).« (Jayatilleke 2016: 180)

Um (*citta*) onoga koji slijedi buddhistički put ne bi trebao biti podložan utjecaju vanjskih podražaja, niti svojih vlastitih raspoloženja, nego bi trebao biti otok smirenosti, samodostatan i ispunjen samokontrolom. Ne bi trebao biti raspršen, već integriran i dosljedno usmjeren prema cilju oslobođenja (*nirvāṇi*). (Harvey 1995: 55) U Dīgha-nikāyi je to opisano ovako:

»*Redovnici, redovnik živi sam sa sobom poput otoka (atta-dīpā), sa sobom kao utočištem, s nijednom drugom (osobom) kao utočištem, s Dhammom poput otoka, Dhammom kao utočištem, s nijednim drugim učenjem (Dhammom) kao utočištem.*« (DN.26)

Sličan je i primjer iz Dhamma-pade (Dhp. 96) koji govori o duhovnoj smirenosti i uravnoteženosti:

»*Njegov je duh smiren, mirna mu je i riječ i djelo;*
tako je dosegao utihnuće oslobođen
uravnoteženom spoznajom.« (Veljačić 1990: 24)

Put koji vodi postizanju ideala oslobođenja je Plemeniti osmerostruki put. Takav put podrazumijeva razvijanje povoljnih i moralnih vrlina te je u ranim suttama prikazan kao onaj koji izgrađuje samodostatnost i unutarnji mir. U SN.45.4 prikazan je alegorijom kočije dharme:

»*Onaj tko posjeduje vjeru i mudrost, vođen je (tim) upregnutim stanjima*
Moralni integritet (hirī) je poluga, organ uma (mano) je jaram,
Pažnja je oprezni kočijaš.
Kočija je ukrašena vrlinom, Meditacija (jhānā) je osovina, snaga su kotači
Staloženost i koncentracija drže teret u ravnoteži, odsustvo žudnje je prekrivač,
Dobra volja, bezopasnost i osamljenost: Ovo je oružje kočije,
izdržljivost je njezin oklop i štit,
dok se kotrlja prema izbavljenju iz ropstva.
Ova nenadmašna božanska kočija
potječe iz sebe.
Mudri odlaze od svijeta u njoj,

Neizbježno osvajajući pobjedu.«. (SN.45.4)

Slični stihovi u Dhp. 94 također koriste alegoriju kočije te opisuju kako onaj koji teži oslobođenju treba obuzdavati svoja osjetila i strasti i otpustiti taštinu ega jer će time postići potpunu smirenost:

»*Čija su osjetila smirena*
kao konji koje je obuzdao kočijaš,
čiji je ponos tako uklonjen kao i priliv strasti –
tome zavide i bogovi.« (Veljačić 1990: 23).

Takvo samoobuzdavanje slično je onom koje nalazimo u kontekstu yoge, pa zajednička ideja leži u ovladavanju sobom i svojim umom koji je u stanju prirodne raspršenosti i nesabranosti, jer je jedino takvom ispravnom usmjerenošću i samokontrolom moguće postići oslobođenje. Ono što transformira nečije empiričko sopstvo iz »beznačajnog« u »razvijeno« osim obuzdavanja uma i samokontrole nad osjetilima, prakticiranje je i kultiviranje istinske dobronamjernosti i ljubavi (*mettā*), pažnje (*satī*), nesebičnosti (*cāga*) i suosjećanja (*karunā*).

Onaj koji je postigao takvo potpuno razvijeno sopstvo (*bhāvīt-atto*) odn. sve ispravne aspekte osobnosti, naziva se Arhatom. Za njega se kaže da je osoba ostvarenih vještina koja je postigla najviše postignuće i ideal. On je toliko samodostatan, da je napustio sve, lišen je svake vezanosti ili odbojnosti prema osjetilnim predmetima, neovisan, odvojen u samoći, s bezgraničnim umom koji je potpuno oslobođen i ne ograničen prianjanjem i identifikacijom »Ja«. Svako prianjanje i poistovjećivanje »Ja sam« rezultira limitiranošću. Arhat i unutarnje i vanjsko vidi kao jednako ne-sopstvo, ništa ne utječe na njega, niti može u njemu pobuditi vezanost, odbojnost ili strah. Arhatovo stanje je stanje moralnog savršenstva, koje ne predstavlja uvjetovani moral, nego spontani i prirodni moral. To je stanje blaženstva ili krajnje sreće, savršenog mentalnog zdravlja, stanje krajnje slobode i ostvarenja. Arhatove radnje su puki činovi dobrote i ispravnosti koje proizlaze spontano iz transcendentalnog uma ispunjenog nesebičnošću, ljubavlju i mudrošću. (Harvey 1995: 57,62)

3. »PROBLEMI« VEZANI UZ DOKTRINU ANATTE

U prethodnim poglavljima opisano je kako buddhizam ne prihvaća supstancijalnost osobe i metafizičko Sopstvo, u ovom se bavi pitanjima kako onda bez takvog entiteta objašnjava osobu te kako objašnjava neka »pogrešna shvaćanja« i teorije koje se iz suprotstavljenih perspektiva čvrsto povezuju sa supstancijalnom osobom i agentom djelovanja.

Buddhistička doktrina o *anatti* vrlo često je mistificirana i krivo shvaćena. Kada se prvi put susreće s pojmom ne-sopstva, vrlo je lako zaključiti da u ovom učenju Buddha odgovara na pitanje postoji li ili ne postoji sopstvo (duša) pa je njegov odgovor također često protumačen kao zbunjujući ili uopće nije shvaćen. Buddha je u svom učenju to pitanje zapravo ostavljao po strani.

Jedno od krivih shvaćanja je i da je *anattā* učenje kojemu je cilj isključivo pobiti i negirati filozofiju o *ātmanu* temeljenu na brahmanističkim upaniṣadima čije je stajalište bilo da je sopstvo trajno, kozmičko i identično s Bogom, no da Buddha ne negira činjenicu da svatko od nas ima pojedinačno sopstvo. Odnosno da je prihvaćao da pojedinac ima individualno sopstvo ali ne kozmičko i božansko sopstvo.

Druga pogrešna interpretacija govorila je upravo suprotno, da Buddha negira ideju da pojedinac ima empirijsko, individualno sopstvo, ali potvrđuje postojanje velikog, međusobno povezanog kozmičkog sopstva, prema kojoj zapravo Buddha podržava ideju upaniṣadskog sopstva.

Još jedno pogrešno tumačenje, slično prvome, predstavlja ideju prema kojoj sopstvo treba imati kvalitetu trajnosti da bi bilo istinsko sopstvo. Prema tom tumačenju Buddha prihvaća da se ono što pojedinac jest svodi na pet *skandhi,* ali da te *skandhe* ne možemo nazvati sopstvom zato što nisu trajne. One su samo procesi. Pojednostavljeno: pojedinac nema sopstvo ali on jest skupina procesa, odnosno *skandhe* su ono što on jest.

Ni jedno od ovih učenja ne odgovara stvarnim Buddhinim učenjima. Ona krivo tumače Buddhu, prvo, zbog formalnog razloga zato što daju analitički odgovor na pitanje koje je Buddha ostavio po strani, a drugo, zbog sadržajnog razloga jer se ne uklapaju u ono što je njegovo učenje istinski podučavalo. Na primjer, prvo pogrešno tumačenje prema kojem Buddha poriče kozmičko sopstvo izloženo u upaniṣadima je neispravno zato jer Buddha negira svaki zamislivi način definiranja sopstva. Upaniṣadi sadrže više različitih pogleda na sopstvo, iz kojih je Buddha izveo

četiri glavne teorije o sopstvu[50] koje dolaze svaka u tri različita načina što je ukupno 12 teorija. Buddha je odbacio svih 12 teorija zato što sve uključuju prianjanje koje prema Buddhi treba spoznati i otpustiti. Kod druge pogrešne interpretacije, o kozmičkom i međusobno povezanom sopstvu, osim već navedenog argumenta stoji i Buddhina teorija da ako postoji sopstvo, onda postoji i ono što pripada sopstvu, a ako je sopstvo individue kozmičko onda i cijeli svemir pripada toj individui. No svemir nije pod kontrolom pojedinaca tako da ni ne pripada individui i njezinu sopstvu. Za treću je pogrešnu interpretaciju važno da je Buddha stalno ponavljao kako nije prikladno identificirati *skandhe* kao »*ono što jesam*«. On objašnjava pet *skandhi* kao sirovinu iz koje stvaramo osjećaj sopstva, ali da nije prikladno misliti da one tvore ono što individua jest.

Još jedan od problema u shvaćanju Buddhinog učenja glasi: ako su *skandhe* ono što individua jest, a *nirvāṇa* predstavlja poništenje *skandhi*, to bi moglo navesti na krivi zaključak da se stanje *nirvāṇe* poistovjećuje sa stanjem »ugasnuća« ili poništenosti. Buddha je, kao što je ranije objašnjeno, zanijekao da je *nirvāṇa* poništenje.

Ono što najčešće dovodi do neispravnog tumačenja doktrine o *anatti* jest krivi zaključak da konvencionalni izrazi i termini kojima se koristimo podrazumijevaju objektivno postojanje korespondentnih ontoloških entiteta ili događaja. Taj proces Buddha naziva *prapañca* tj. opsesivna proliferacija, i ona označava umnožavanje pogrešnih pojmova, ideja i ideologija koje zanemaruju istinsko stanje stvari. Poznati Buddhin primjer jest da kada koristi riječi »ja« (*aham*) ili »sopstvo« (*ātman*), koje su inače normalni oblici govora, on njihovom upotrebom ne implicira da postoji odgovarajući misteriozni i besmrtni entitet imenovan »sopstvo« koji predstavlja srž bića ili nešto slično. (Kardaš 2017: 191-192)

Takve zablude vuku svoje korijene iz vrlo raširene ideje, koja je postojala u najranijim indijskim kozmološkim spekulacijama, o urođenoj i vječnoj vezi između jezika i realnosti (nazvana *nāma–rūpa*). Ali kada govorimo o Buddhinu učenju vrlo je važno razumjeti da su tzv. metafizičke kategorije samo opredmećene gramatičke kategorije koje ne odgovaraju ničemu stvarnom i nužnom, te su čisto konceptualne. (Isto, 192, 194)

[50] Prva teorija govori da sopstvo ima oblik i da je konačno (sopstvo je čovjekovo svjesno tijelo i nestaje kada čovjek umre), druga da sopstvo ima oblik i da je beskonačno (Sopstvo je jednako svemiru), treća da je sopstvo bezobličnо i konačno, a četvrta da je sopstvo bezobličnо i beskonačno (beskonačni duh ili energija koja se kreće u svemiru).

Buddha ove termine koristi u čistom fenomenološkom a ne ontološkom smislu. Ti su problemi objašnjeni kasnijom distinkcijom između dvije razine istine: konvencionalne i apsolutne istine. Kada Buddha govori o sopstvu čini to na razini konvencionalne istine. Na razini apsolutne istine sopstvo ne postoji.

Razumijevanje samoga sebe (ili bića općenito) kao nekog trajnog, nepromijenjivog entiteta koji predstavlja stvarnu objektivnu činjenicu Buddha vidi kao uzrok svim kasnijim zabludama i neznanjima o svijetu. Zato Buddha u svojem učenju daje drugačiji pogled na egzistenciju i ono što zovemo ljudskim bićem. On potpuno depersonalizira koncept ljudskog bića i analizu započinje pojavama za koje svi mogu potvrditi da su prisutne: to su konstitutivni elementi ili sile čija uvjetovana suradnja konstituira ono što zovemo iskustvom ljudskog bića. (Kardaš 2017: 194)

3.1. Kako buddhizam objašnjava osobu

Buddha osobu svodi na tok (*santāna*) svijesti ili bivanja. On postavlja shemu čovjeka kao »agregat« od pet konstitutivnih elemenata (pāli *khandha*, skt. *skandha*) koji su sklopljeni prema određenom zakonu kauzaliteta (*paṭicca-samuppāda*). Subjektivno svjesno iskustvo iz perspektive prvog lica objašnjava se kroz sljedećih pet *skandhi* odn. konstitutivnih elemenata: 1) materijalni oblik (*rūpa*), 2) osjećaji (*vedanā*), 3) ideje ili percepcija (*samjñā*), 4) volja i konativne aktivnosti (*saṅkhārā*) i 5) umna djelatnost ili svijest (*vijñāna*).

Materijalni oblik (*rūpa*) se odnosi na materijalni aspekt postojanja, bilo u vanjskom svijetu, bilo u tijelu živih bića. To su elementarne komponente koje čine ne samo organsko tijelo već i izvanjski fizički svijet. Sastoji se od četiri osnovna elementa ili sile: 1. čvrstoća (zemlja), 2. kohezija (voda), 3. toplina (vatra) i 4. gibanje (vjetar). Njihova interakcija formira tijelo od mesa, krvi, kostiju itd. Definira se kao ono »što je podložno promjeni« (*ruppati*) pod utjecajem temperature (toplo, hladno), atmosferskih promjena (vjetar, vrućina), organičkih afekcija (glad, žeđ, promjene potaknute ubodima, ugrizima itd.) Ostala četiri elementa odnose se na mentalne čimbenike. (Jayatilleke 2016: 75)

Osjećaji (*vedanā*) predstavljaju hedoničku obojanost ili »okus« bilo kojeg iskustva. Odnose se na nakupinu osjećaja koji se javljaju u rasponu od ugodnih, neutralnih do bolnih. To

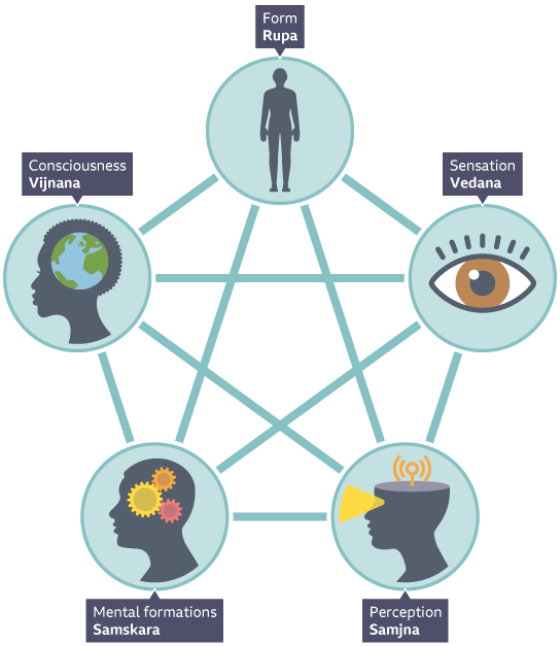
uključuje i senzacije koje proizlaze iz tijela i mentalne osjećaje sreće, nesreće ili ravnodušnosti. Njihov izvor može biti fizičke ili psihologijske prirode. Klasificiraju se u šest razreda s obzirom na njihovo podrijetlo u osjetilima ili u razumu. Također mogu biti prošli, sadašnji i budući. (Isto, 91)

Percepcija (*saññā*, skt. *samjñā*), odnosi se na osjetilne dojmove, slike, ideje i koncepcije. Predstavlja svijest o atributima predmeta ili događaja tj. obrađuje osjetilne i mentalne objekte tako da ih klasificira i označava (npr. prepoznavanje boje predmeta, oblika, veličine ili bilo koje druge percepcije koja proizlazi iz analize svijeta, naših materijalnih tijela ili uma.) To je »spoznaja«, mentalno označavanje, prepoznavanje i tumačenje objekata, uključujući pogrešno tumačenje objekata.

Voljne djelatnosti i konativne aktivnosti (*saṅkhārā*, skt. *saṃskāra*) opisuju reaktivni ili ciljni aspekt uma (uključujući i namjeru i ponašanje). To su voljne aktivnosti, mentalne formacije i karmičke aktivnosti. Odnose se i na tjelesne procese i refleksne radnje oput disanja. Obuhvaćaju niz postupaka koji pokreću akciju ili usmjeravaju, oblikuju i daju oblik karakteru. Najkarakterističnija je »volja« (*cetanā*) koja se poistovjećuje s karmanom. Naše voljne djelatnosti uvjetovane su našim ispravnim ili neispravnim vjerovanjima. Postoje procesi koji su sastojci svih stanja uma, kao što su osjetilna stimulacija i pažnja, oni koji pojačavaju takva stanja, kao što su energija, radost ili želja za obavljanjem, oni koji su etički »vješti«, poput pažljivosti i osjećaj moralne cjelovitosti i »nevješti«, poput pohlepe, mržnje i zablude. Volja može doći do izražaja u tjelesnom ponašanju (bilo koja aktivnost), verbalnom ponašanju (govor, grdnja itd.) ili psihološkom ponašanju (širenje misli, njegovanje misli suosjećanja, analiziranje, vježbanje pažljivosti itd.) (Jayatilleke 2016: 92-93)

Svijest ili umna djelatnost (*viññāna*, skt. *vijñāna*) posljednja je na listi mentalnih elemenata i uključuje osnovnu svijest o osjetilnom ili mentalnom objektu. Može se shvatiti kao znanje i kao perceptivno opažanje, odnosno kao intelektualna djelatnost. Postoji šest vrsta koje se odnose na doživljaj pojedinog osjetilnog podražaja; vizualnog, taktilnog, njušnog, slušnog, ukusa ili svjesnost misli (misli koja se odnosi na prošlost, sadašnjost ili budućnost). Poznata je i kao »*citta*«, središnji fokus ličnosti, što se može shvatiti kao »um«, »srce« ili »misao«. U osnovi je to »mentalni sklop« ili »mentalitet«; neki se aspekti mijenjaju iz trenutka u trenutak, ali drugi se ponavljaju i ekvivalentni su karakteru neke osobe. Njegov oblik u svakom trenutku generiraju

druge mentalne *khandhe* (osjećaji, percepcija, volja), ali ona zauzvrat nastavlja utvrđivati njihov obrazac nastanka, u procesu stalne interakcije. (Isto, 92)



Slika 3: Pet elemenata (pañca khandha) prema Palijskom kanonu

3.1.1. Osoba kao kontinuitet

Buddhistički termin za individuu glasi *santāna* i označava tok međupovezanih činjenica. »Individua je prema buddhizmu zapravo jedan proces ili tok bivanja (*bhava-sota*) koji se zbiva iz života u život i koji je u ljudskome stanju uvjetovan nasljeđem, okolišom i psihologijskom prošlošću individue.« (Jayatilleke 2016: 140) Taj proces uvjetovanja ima podrijetlo u kauzalnim čimbenicima. Jedan od primjera razumijevanja individue kao toka uvjetno povezanih stanja prikazuju stihovi arhata Adhimutta u Theragāthi[51]:

»Nemam misao »Ja sam postojao u prošlosti«,
niti, »Ja ću postojati u budućnosti«;
Sve će uvjetovane stvari nestati,
što ima tužno u tome?

[51] Theragāthā, doslovno »Stihovi starijih redovnika«, zbirka je od oko 1288 stihova koji slave radost slobode i život meditacije u šumi i koji se pripisuju redovnicima koji su živjeli u Budino vrijeme, ili u nekoliko slučajeva, nešto kasnije. Theragāthā je par s Therīgāthā, »Stihovima starijih redovnica«, te Zajedno ove zbirke čine jednu od najstarijih i najvećih zbirki kontemplativne literature, čuvajući jedinstvene glasove stotina ranih praktičara.

(Postoji samo) Čisto nastajanje pojava,
i čisti kontinuitet uvjetovanih stvari;
(Za onoga) čije je gledište u skladu s tom stvarnošću
Nema razloga za strah.« (Thag 16.1)

Vrlo slična misao objašnjena je u MN.1.265, da onaj tko razumije uvjetovano nastajanje neće se pitati jesam li ili što sam »Ja« bio u prošlosti, hoću li biti u budućnosti, ili jesam li sada. Postoji tok uvjetovanih stanja, ali ne i supstancijalno, ne-promjenjivo »Ja«. Stanja koja tvore taj tok ili kontinuitet neprestano se mijenjaju. Abhidhamma se temelji na ideji da u svakom mikro-momentu nastaje nova skupina stanja, a stanja su uvjetovana i međusobno i onima koja su prošla, te tako svaka nova skupina stanja svojim nastankom sudjeluje u uvjetovanju onih budućih, koja će tek nastati. (Harvey 1995: 65) Sutte podučavaju da je u sadašnjosti jedino trenutno empirijsko sopstvo stvarno, ne prošla, niti buduća, iako su ona sva uvjetovano povezana. Takvu misao objašnjava i primjer u Miln. 41. u kojem mlijeko postane vrhnje, koje zatim postane maslac. Mlijeko samo po sebi nije skuta, niti maslac, ali oni »su stvoreni« i nastaju u ovisnosti o mlijeku. Na istom principu se odvija kontinuitet (*santati*) pojava (*dhamma)*; jedna nastane, druga prestaje. Postoji i primjer biljke koji ilustrira ideju »kontinuiteta« uspoređujući sjeme koje je posađeno kako bi naraslo i urodilo plodom iz kojeg se ponovno uzima i sadi sjeme. To predstavlja tijek serija u kojima ono što nastaje prerasta iz onoga što je bilo prije, bivajući konstantno u procesu. Tako iskustvo ljudskog bića možemo objasniti kao tok događaja čije su glavne sastavnice konstitutivni elementi. (Harvey 1995: 65)

3.1.2. Uvjetovano nastajanje individue

Sve pojave koje tvore iskustvo ljudskog bića (i mentalne, i ne-mentalne) nisu samo-ustanovljeni entiteti nego događaji koji se konstantno pojavljuju i nestaju. Takav uvjetovani i uvjetovajući tijek procesa opisan je teorijom kauzaliteta (*paṭicca-samuppāda*) i predstavlja nastajanje individue. U skladu s (ranije opisanom[52]) teorijom nastajanja u ovisnosti čovjek je uvjetovan različitim čimbenicima; nasljeđem, fizičkim okolišom, psihologijskim stanjem tijela, društvenim okolišom, vlastitim djelovanjem (karmanom), ali on nije njima određen. Zato se u buddhizmu izbjegava objašnjavanje u terminima agenata, bilo ljudskih, bilo nadljudskih i daju se

[52] vidi 2.1 Osnovni koncepti buddhističkog učenja

objašnjenja bez oslanjanja na metafizičke koncepte kao što su »Sopstvo«, »duša« ili neka druga vrsta »vršitelja«.

»U tom pogledu formula nastajanja u ovisnosti se pokazuje kao nužni parovnjak ideje o nepostojanju Sopstva (*anattā*) koja naglašuje dinamički karakter egzistencije i shvaća individuu sa stajališta života i rasta u opreci spram fosiliziranog koncepta apsolutnog jedinstva koji bi logički zahtijevao jednako apsolutne beživotne zakone.« (Govinda 2016: 70)

Kao što je objašnjeno u suttama, biće nema »tvorca«, jer konstitutivni elementi nisu niti »samo-stvoreni« niti ih je »stvorio drugi«, već nastaju u ovisnosti o uvjetima, jednako kao što sjeme raste kad ima zemlje i vlage. U SN.2.19-20 osjećaj patnje nije stvoren »od sebe«, niti od drugoga, niti od obojega, niti ni jednog od to dvoje (odnosno bez razloga i uvjeta). Kada bi nastao od sebe, takvo gledište bi impliciralo priklanjanje eternalizmu; i podrazumijevalo bi da su i agent prošlih činova i onaj koji trenutno doživljava njezine posljedice istovjetni nepromjenjivi »Ja«. Kada bi nastao od drugog, to bi impliciralo priklanjanje anihilizmu; i gledište da je agent prošlih činova potpuno nepovezan s onim koji trenutno doživljava njezine posljedice u sadašnjem životu. Obje krajnosti su izbjegnute shvaćanjem života kao toka uvjetovanog bivanja. Osoba tijekom vremena »niti je ista«, »niti je različita«. (Milin. 40) Veza između ponovnih rođenja je poput paljenja jedne svijeće drugom; to je prenošenje procesa, ne nekog supstancijalnog entiteta.

3.2. Pitanje kontinuiteta identiteta u procesu preporađanja

Ako rani buddhizam opisuje osobu kao skup međusobno djelujućih promjenjivih stanja, ovdje se propituje buddhistička pozicija o sljedećim pitanjima:

1) U kojoj mjeri postoji kontinuitet i dosljednost karaktera iz života u život?
2) Kako se objašnjava takav kontinuitet?

Kako krug ponovnih rođenja nema evidentan početak (SN.2.178), a o prošlosti se obično govori o velikim »eonima« (*kappa*) vremena, »kontinuitet« koji predstavlja biće može se shvatiti kao prastar i bez mjere. Iako su svi sastavni dijelovi procesa kontinuiteta obilježeni promjenom i ne-postojanošću, neke su karakterne značajke ipak vidljive kao vrlo dugotrajne, i potrebno je vrijeme da se iskaže njihova ne-trajnost. Odnosno, psihičko nasljeđe bića sadrži mnoge uvjetovane obrasce, a neki se ponavljaju tijekom mnogih života. (Harvey 1995: 68)

Jedna od takvih karakteristika je spol. Kada se u suttama spominje spol bića u više različitih života, u većini slučajeva je spol isti. primjerice u Vimānavatthuu[53] se nigdje ne govori o promjeni spola između života. U mnogim slučajevima spol je definitivno isti. Mnoga se poglavlja Vv odnose na žene, za koje je ispričano kako su postale božice (*devī*) u sljedećem životu. Primjerice Vv.40 donosi priču o Lati, koja se ponovno rodila u svijetu *deva*, kao kći velikog božanskog kralja Vessavane, kao nevjerojatna ljepotica koja predivno pjeva i pleše. Takve zasluge stekla je bivajući u prošlom životu dobronamjerna i vjerna žena svome mužu i bivajući draga i ugodna prema svima.

U drugom primjeru, Vv.53, muški brahman Mallikā je preporođen u božanskom svijetu kao muško božanstvo.

Usprkos mnogim primjerima, spol ipak nije shvaćen kao potpuno nepromjenjiva karakteristika toka osobnosti. Postoje brojni primjeri u *Petavatthuu*[54] koji se konkretno tiču pitanja promjene spola, i ti odlomci pokazuju da se spol bića smatra promjenljivim, ali da će najčešće ostati isti, osim ako je; a) napravljeno određeno preusmjeravanje uma u tu svrhu ili b) ako je zbog posljedica karmana promjena spola posebno primjerena. (Harvey 1995: 69)

U MN.3.169-178 posljedice karmana vide se kao vrlo dugotrajna značajka »kontinuiteta« bića. U sutti je rečeno da treba proći jako puno vremena da bi netko preporođen u paklu u nekom budućem rođenju ponovno dosegnuo rođenje čovjeka. Dan je i primjer da je to manje vjerojatno nego da slijepa kornjača, koja se pojavljuje jednom u sto godina, ugura svoj vrat kroz prsten koji pluta ogromnim oceanom. Čak i kada se povrati u ljudsko obličje, osoba će biti siromašna, ružna, bolesna, loše će se ponašati i stvarat će loši karman što će ju opet odvesti u podzemlje. Suprotno tome opisan je i primjer mudre osobe koja poštuje etičke propise i koja će biti preporođena na nebu, a kad se »jednom u vrlo dugom vremenu« rodi kao čovjek, bit će bogata i lijepa, djelovat će moralno i u skladu s vrlinama što će opet rezultirati rođenjem u nebeskom svijetu.

U oba slučaja učinci karmana smatraju se dugotrajnima, u skladu s njim očituju se obrasci dobrih i loših postupaka pa se takve i slične karakterne osobine vrlo često ponavljaju iz života u život. To implicira da su forma i usmjerenost karaktera ono što se nastavlja kroz vrijeme. Iako nije nemoguće da se takav obrazac razbije, pa da žena koja dolazi iz podzemnog svijeta postane Arhat, obično prošli zločinac ima samo tendenciju da nastavi u zlu. Obrazac

[53] Vimānavatthu, 6. knjiga Khuddaka Nikāye, sadrži tekstove o nebeskim preporađanjima.
[54] *Petavatthu*, 7. knjiga Khuddaka nikāye, odnosi se na priče o duhovima.

može biti promijenjen, primjerice ako loša osoba dođe pod dobar utjecaj drugih (ili obrnuto), ili ako dosljedno djeluje na najbolji način koji njezin karakter dopušta. (Harvey 1995: 69-70)

Sljedeći aspekt »onoga« što se može smatrati kontinuitetom koji transmigrira iz života u život su međuljudske veze, pa se može reći da se među ljudima stvaraju »karmičke veze«. Takve čvrste veze su upadljive u Jātakama, pričama o prošlim Buddhinim životima, kao Bodhisatte. Ovdje se pojavljuju i prošli životi nekolicine Budinih učenika. Konkretno, Buddhin pratioc i učenik, Ānanda, prati Bodhisattu u mnogim prethodnim životima. Zli redovnik Devadatta pojavljuje se kao zločinac u mnogim životima i pričama iz Jātaka. Bez obzira na sklonosti i prirodu, prikazano je da ljudi uspostavljaju dugotrajne veze jedni s drugima. (Isto, 70)

Neki su kritičari smatrali da takve dugotrajne veze u Jātakama ukazuju na nedosljednost u kontekstu doktrine o *anatti*. Iako bi se iz navedenog smatralo pogrešnim pretpostaviti da učenje ne-sopstva podrazumijeva da određene pojave ne mogu biti dugotrajne, ponavljajući se kroz duga razdoblja. Personalisti[55] su u Jātakama Buddhine izjave »da je bio takav i takav u prošlom rođenju« vidjeli kao dokaz za supstancijalnu »osobu« koja nije različita od tog prošlog bića i Buddhe. Theravādini su osporavali[56] takvo zaključivanje i smatrali su da se takva izjava »bio sam« treba preciznije shvatiti kao; ovaj um i tijelo su u istom »kontinuitetu« kao i oni prošli. Sjećanje na prošle živote ne treba shvatiti kao intenziviranje ideje o sebi u smislu stvarnog i trajnog Sopstva (trajnog »Ja«), nego takvo sjećanje zapravo razbija iluziju o karakteru osobe kao nekog trajnog entiteta pokazujući:

1) velike promjene (netrajnost; *anicca*) kroz koje je individua prošla (kao i promjene svih relativno nepromjenjivih osobina: razlike u spolu, vrsti bića i »ukrštavanje puteva« s gotovo svim bićima, koja su im nekada bili bliski rođaci ili prijatelj).
2) veliku patnju (*dukkha*) koju je individua doživjela, posebno u neugodnim ponovnim rođenjima;

[55] *Puggalavadini* su bili sljedbenici buddhističke škole koja je podržavala stvarnost »osobe« (*puggala*) koja nalikuje sopstvu. Oni su »osobu« smatrali nekom vrstom cjeline koja u suštini označava nešto više od zbroja svojih dijelova. Smatrali da »osoba« predstavlja neko stvarno i konačno značenje (odnosno referencu na neku tajanstvenu unutarnju »osobu«), dok su njihovi protivnici (prvenstveno theravādini i sarvāstivādini) smatrali da u tom terminu nema nikakvog stvarnog značenja, držeći da je »osoba« samo konvencionalna oznaka za elemente osobnosti. (Harvey 1995: 34-35)

[56] Primjer koji su naveli u (Kvu. 30) osporavajući takve ideje je ako se bizon ponovo rodi kao čovjek, čovjek bi zapravo bio bizon, jer bi bio »osoba« koja je bizon bio. (Harvey 1995: 71)

3) činjenicu da je neko iskusio, u ovom ili onom vremenu, ono što sada doživljava bilo koje drugo biće, zasjenivši razlike između »sebe« i »drugih« (*anattā*; ne-sopstvo). (Harvey 1995: 71)

3.3. Kako se objašnjava stabilnost i jedinstvo u jednom životu

Usprkos neupitnoj promjenjivosti povijesnog »kontinuiteta«, u prethodnom poglavlju je objašnjeno da taj »kontinuitet« sadrži neke vrlo dugotrajne karakterne obrasce. Buddhizam očito ne prihvaća postojanje nepromjenjivog osobnog *identiteta*, ali osobni »kontinuitet« se smatra prihvaćenim. Ovo poglavlje bavi se pitanjem što čini univerzalne, ne-osobne elemente svemira da se kombiniraju u individualnu strukturu, odnosno, kako se objašnjava stabilnost i jedinstvo kontinuiteta u jednom životu.

Ako je »kontinuitet« tok uvjetovanih i uvjetujućih procesa, prirodno je da će se svaki obrazac u tim procesima ponavljati tijekom vremena, dokle god postoje uvjeti za njega. To uključuje prošli karman ili karmane kojima treba vremena da dovedu do posljedica prije nego što te sile iščeznu. Kao što je objašnjeno u prošlom poglavlju, djelovanje dovodi do karakterne osobine, koja onda vodi sličnim djelovanjima; takva osobina se pojačava sukladno djelovanju i tako postaje navika.

Prema S. Collinsu (Collins 1982: 228) theravādska abhidhamma i njezini komentari kao najvažniji aspekt »kontinuiteta« smatraju »životnu sposobnost« (*jīvit-indriya*). Može se reći da konvencionalna istina govori o životu i smrti »bića«, dok ultimativna istina govori o postojanju i prestajanju »životne sposobnosti«. Životna sposobnost se sastoji od dva dijela, tjelesnog i mentalnog. Prvi dio se odnosi na kategoriju tijela, drugi dio na mentalne tvorevine. Uloga oba dijela je održavanje (konvencionalnog) jedinstva, (koje nazivamo osoba), koje je sačinjeno od mnoštva skupina istodobnih ne-osobnih elemenata. Koncept životne sposobnosti Collins objašnjava ovako:

»Ono što se konvencionalno naziva ljudskim bićem ili osobom, ustvari je niz skupina bezličnih elemenata (dhammā); ti su elementi, paradigmatski, grupirani za potrebe analize u pet kategorija (khandha). Opća, nadmoćna sila koja se kreće i čuva slijed je karman; posebno, unutar grupe stvorenih elemenata koji postoje u bilo kojem trenutku niza, postoje dvije karmički

rezultirajuće formacije (unutar tjelesne kategorije - materijalna životna sposobnost, a unutar kategorije mentalnih tvorevina - nematerijalna životna sposobnost). Njihova je uloga održavanje te zbirke elemenata (čiji su članovi) zajedno, u privremenom jedinstvu.« (Collins 1982: 229)

Drugo pitanje koje se postavlja jest što sprječava da se takvo jedinstvo kontinuiteta rascijepi pri ponovnom rođenju? Odlomak u MN.28 implicira da je žudnja (pāli. *taṇhā,* skt. *tṛṣṇā*) ključna sila koja kontinuitet održava prianjanjem te ona može biti shvaćena kao životna žeđ bića za postojanjem u nepreglednoj struji bivanja:

»*Kad se čak i ovaj vanjski zemaljski element, velik kakav i jest, vidi kao nepromjenjiv, podložan uništavanju, nestanku i promjeni¸ što je s ovim tijelom, koje je uhvaćeno (upādiṇṇa) zajedno zbog žudnje i traje samo neko vrijeme? To se ne može smatrati» Ja« ili »moje« ili »Ja sam*«. (MN.28)

Ovaj odlomak raspravlja o tjelesnim elementima u tijelu osobe i odnosi se na tijelo koje je »uhvaćeno« žudnjom. O tom pitanju raspravlja na univerzalan način, ne sugerirajući nikakve iznimke, tako da čak i arhat bez žudnje ima tijelo »uhvaćeno žudnjom«. Zbog toga se žudnja vjerojatno odnosi na prijašnju žudnju, iz vremena prije pojave novog bića u maternici. Kako je žudnja neizbježno povezana s idejom »Ja sam«, a »ja« se sigurno smatra pojedinačnim entitetom, žudnja bi se mogla shvatiti kao egocentrična energija koja potiče »biće« da prisvoji samo *jedno* novo tijelo. Konstruktivnim djelovanjem koje konstruira svih pet elemenata osobnosti, struktura nove osobe je izgrađena, temeljeći se na žudnjama, sklonostima i karmanu prethodne osobnosti.

Zaključak bi mogao biti da kontinuitet promjenjivih elemenata osobnosti sam po sebi sadrži strukturirajuće procese i tako prirodno prenosi karakterne obrasce kao dio svog neprekidnog uvjetovanog toka.

3.4. Pitanje osobne odgovornosti

Sljedeći problem je pitanje ima li smisla smatrati osobu karmički odgovornom za prošle radnje ako ona nije nepromjenjivo ista osoba? Ovom poglavlju je svrha objasniti na čemu se u buddhizmu temelji moralna odgovornost, koja postoji bez nepromjenjivog »Ja« i bez ikakvog agenta djelovanja.

»*Svatko je sam izvršitelj zlodjela kojim je sebe okaljao.*
Svatko se sam od zla suzdržava
i sam sebe pročišćava.
Čistoća i prljavština od nas samih zavise.
Nitko nikog nigdje ne pročisti.« (Veljačić 1990: 40)

Ovi stihovi (Dhp. 165) jasno naglašavaju odgovornost svakog pojedinca za sebe i vlastito djelovanje. U MN.3.179-180 Yama, kralj mrtvih, osuđuje činitelja zlodjela koji je stigao u podzemni svijet, ukazujući da je upravo on činio određena djela, ne neki prijatelj ili srodnik i zato upravo *on* treba iskusiti njegove karmičke posljedice. To ne treba implicirati da su takva prošla djela učinjena od supstancijalnog, još uvijek postojećeg Sopstva, već da su učinjene od ranijeg dijela »kontinuiteta« koji je osoba sada; umjesto ijednog drugog kontinuiteta.

Je li pravedno i prikladno da kasniji dio »kontinuiteta« treba ispaštati za djelovanja koja je učinio njegov raniji dio? Takva i slična pitanja (poput onog zašto promjene koje se događaju u preporađanju ne unište karman i njezine posljedice?) razrađena su u Miln.46.-48 i 72. U tim diskursima Nāgasena podučava da iako je tjelesnost (*nama-rūpa)*[57] u jednom životu drugačija od tjelesnosti u prijašnjim (i budućim) životima, biće ipak nije »oslobođeno od zlog i lošeg karmana«. Jedan od primjera je krađa manga: Netko ukrade nečije plodove manga, a potom poriče da oni pripadaju vlasniku uzimajući kao argument da su mangoi koje je vlasnik zasadio drugačiji (sazreli su i narasli) od onih koje je on uzeo. Kralj Milinda se složio da su ti plodovi manga (koje je kradljivac uzeo) nastali ovisno o onima koje je vlasnik zasadio i zbog toga ipak zaslužuje kaznu. Drugi primjer je čovjek koji zapali lampu koja potom zapali kuću, a potom i cijelo selo. On je ipak odgovoran za paljenje sela, iako požar koji je nastao nije bio točno ista ona vatra koju je on zapalio. Smisao primjera bio je razjasniti da *predmeti* djelovanja nisu statični,

[57] *nāma-rūpa* doslovno označava »ime i oblik«

nego se mijenjaju i razvijaju u uvjetovano određenom toku. Ako se i predmeti djelovanja mijenjaju, i sama individua koja djeluje, zašto se onda djelovanje (karman) i individua koja ga čini ne mogu mijenjati bez odgovornosti za prošla djelovanja? (Harvey 1995: 67)

Karman učinjen u prijašnjem životu, koji još nije dao svoje posljedice, još uvijek je postojan u "kontinuitetu" koji čini tu individuu: karmička moć bit će prenesena kao obrazac unutar kontinuiteta, uvjetovana prošlošću odgovarajućeg prijašnjeg djelovanja (odn. prijašnje volje). Što se tiče samog kontinuiteta (individue), on ne može »nastati« u jednom ponovnom rođenju odsječen od posljedica karmana koje je prethodno učinio; tada ne bi bilo nikakvog kontinuiteta koji se nastavlja u sljedećem rođenju. Kontinuitet postoji upravo i jedino u ovisnosti o prijašnjim karmanima. Upravo kako je Nāgasena formulirao, um i tijelo se ponovno povezuju zbog prošlog karmana. Karman je poput sjemena, a termin za karmičke posljedice je plod (*phala*); jedno se razvija u drugo, pridonoseći procesu u kojem se raniji dio »kontinuiteta« razvija u kasniji dio. Ne postoji nikakva opasnost od nepravednog zadobivanja »krive« karmičke posljedice, zato što karman nije pitanje neke »nagrade« ili »kazne« koja »pronalazi« pravu osobu. Kaže se da su bića nasljednici karmana, karman je *matrix*. Osoba je zapravo proizvod svoga prošlog karmana; bez njega ona ne bi postojala. Ideju se opet može predočiti primjerom manga: Baš kao kad se zasade dvije sjemenke manga, svaka proizvodi određeni mango, a svaki mango raste samo iz jednog određenog sjemena, ne iz sjemena koje je proizvelo drugi mango. Pitati kako karman »sustiže« »pravu osobu« je kao pitati kako sjeme proizvodi »pravi mango«. Sjeme se jednostavno razvija u mango. Slično tome, i biće se u velikoj mjeri zapravo sastoji od posljedica prošlih karmana i predstavlja »evoluciju« bića iz prošlosti. (Isto, 67-68)

3.5. Problem slobodne volje

Problem slobodne volje u filozofiji buddhizma najopćenitije se može formulirati ako se promatra iz pozicije da su svi događaji kauzalni i da ih je moguće predvidjeti, a prema tome moguće je predvidjeti i svako djelovanje uključujući i izbore koje ljudi čine. Martin T. Adam (Adam 2010 (2011)) tvrdi da je to stajalište najlakše formulirati na sljedeći način: »Ako netko ne može učiniti drugo nego ono što uistinu čini, on ne može biti moralno odgovoran za svoje postupke. Stoga se ljudska bića ne mogu opravdano smatrati moralno odgovornima za svoje postupke.«[58] (Adam 2010 (2011): 239)

Iako buddhizam tvrdi da su svi događaji uvjetovani i ovisni, ljudska djela su poseban slučaj, jer su među njihovim uzrocima upravo volja ili odabir pojedinca. Budući da su pojedinci uzročnici vlastitih postupaka, oni se mogu opravdano smatrati moralno odgovornima za njih. Slobodna volja i buddhistički kauzalitet su kompatibilni, jer buddhizam ne zagovara nikakav strogi determinizam već uvjetovanost[59]. Unutar uvjetovanog svemira mi smo ipak slobodni u smislu koji je dovoljan da se opravda moralna odgovornost.

»Zakon nastajanja u ovisnosti (paṭicca-samuppāda) je zapravo Srednji Put koji izbjegava dvije krajnosti rigidne nužnosti – s kojom bi slobodna volja bila neuskladiva – i slijepe slučajnosti koja bi razvoj i napredak prema višem cilju učinila nemogućim« (Govinda 2016: 69,70)

Postoje slučajevi u kojima smo slobodni, i to su upravo slučajevi u kojima prepoznajemo jedni druge kao moralno odgovorne. Iako je čovjekovo iskustvo uvjetovano različitim kauzalnim čimbenicima, ono nije determinirano ni jednim od njih.

»On [pojedinac] posjeduje jedan element slobodne volje (attakāra) ili osobnog napora (purisa-kāra) uprezanjem kojih on može promijeniti svoju vlastitu prirodu kao i svoju okolinu (tako da ih razumije) na dobrobit sebe samoga, kao i drugih. U tom smislu čovjek je gospodar svoje sudbine (atta hi attano natho[60]).«. (Jayatilleke 2016: 178)

---

[58] » If one cannot do other than one actually does, one cannot be morally responsible for one's actions. Therefore human beings cannot be justifiably held morally responsible for their actions.« prema (Van Inwagen 1892)
[59] Vidi 2.1. Osnovni koncepti buddhizma: Paṭicca-samuppāda
[60] (Veljačić 1990: 39)

Sloboda je glavni cilj buddhizma i slobodna volja ovdje ovisi o znanju i duhovnoj probuđenosti. Budući da se različiti stupnjevi uvida i mentalne čistoće mogu pripisati različitim vrstama duhovnih individua koje je opisao Buddha, tako im se također mogu pripisati odgovarajuće razine slobode.

Obična osoba (*puthujjana*) je u tom kontekstu najmanje slobodna jer djeluje iz obmanjene perspektive neovisnog aktera koji kontrolira svoj život u *saṃsāri*. No iako njezin um može biti zarobljen u zabludi univerzalnog »Ja« i u nedosljednim i proturječnim željama koje dovode do patnje, ipak je i ova osoba eksplicitno svjesna svojih postupaka te su njezini postupci dobrovoljni ili empirijski slobodni u određenom smislu što je čini moralno odgovornom. (Adam 2010 (2011): 261)

Sekha[61] je u tom kontekstu osoba veće slobode samim time što se oslobodila osnovne zablude o sopstvu. Budući da je nepovratno orijentirana daleko od patnje i njezinih uzroka, prema *nibbāni*, takvu osobu možemo okarakterizirati kao onu koja dosljedno razmišlja u smjeru u kojem želi razmišljati. U takvoj se osobi nepovratno uspostavio unutarnji poredak i djeluje iz psihološke orijentacije okrenute ka *nibbāni*.

Arahat je postigao *nibbānu* i duhovnu slobodu. On je potpuno slobodna osoba, oslobođen svih mentalnih nedostataka uključujući bilo kakav trag egocentrične žudnje. Iako se ne može reći da bilo tko posjeduje slobodnu volju u metafizičkom smislu sopstva, za arahata se može reći da ima slobodnu volju, tj savršeno slobodnu volju u empirijskom smislu.

Prema buddhizmu stoga sloboda ima različite stupnjeve. Može se reći da svaki tip osobe posjeduje različit stupanj znanja i mentalnu čistoću i prema tome različit stupanj slobodne volje. Ali to ne podrazumijeva da su ljudska bića metafizički slobodna, već je iz buddhističke perspektive točnije reći da se čovjekova empirijska slobodna volja može procjenjivati u ovom ili onom smislu. (Isto, 262)

[61] Različiti stupnjevi slobode mogu se povezati sa svakim od različitih tipova sekhe: *sotā panna* (onaj koji ulazi u tok), *sakadāgāmin* (onaj koji se jednom vratio) i *anāgāmin* (onaj koji se ne vraća). Iako je njihov moral (*sīla)* savršen, oni ostaju podložni različitim okovima (samyojana. (Adam 2010 (2011): 262)

4. ANALOGIJA U FILOZOFIJI D. HUMEA

4.1. Identitet kao *fikcija*

David Hume, kao najvažniji klasični zapadnjački teoretičar ne-sopstva, bio je jedan od prvih koji je problemu osobnoga identiteta pristupio iz pozicije da je već postojanje takve istovjetnosti u čovjeku upitno. Analizirajući takvu ideju zaključio je da je identitet sopstva fikcija.

Humeova analiza osobnog identiteta nalazi se u šestom poglavlju prve knjige *Rasprave o ljudskoj prirodi*[62]. On započinje naglašavanjem da, iako neki filozofi vjeruju da smo neprestano svjesni nečega što nazivamo svojim sopstvom i da je takav entitet savršeno identičan i jednostavan, kada promatramo svoje iskustvo, nema ničega što bi potvrdilo to vjerovanje. Nikad nismo, kaže Hume, svjesni bilo kakvog stalnog nepromjenjivog dojma koji bi mogao odgovarati ideji sopstva. Ono što mi doživljavamo jest kontinuirani tok opažaja (percepcija) koje se brzo izmjenjuju:

»[…] ljudi nisu ništa drugo doli svežanj ili skupina različnih opažaja, koji slede jedni druge nepojmljivom brzinom, i u stalnom su protoku i kretanju.« (Hume 1983: 223)

Iako ljudi imaju snažnu predstavu o realnosti i postojanju vlastitog sopstva, unutarnjom analizom i introspekcijom, objašnjava Hume, nije moguće pronaći takvo sopstvo:

»[…] kad najprisnije prodrem u ono što nazivam sobom«, kaže Hume, »uvek se spotaknem u ovaj ili onaj pojedinačni opažaj, toplote ili hladnoće, svetlosti ili senke, ljubavi ili mržnje, bola ili zadovoljstva. Ni u jedan mah ne mogu da uhvatim *sebe* bez nekog opažaja i nikad ne mogu da zapazim ništa doli opažaj.« (Isto)

U našem umu se, prema njemu, ti opažaji uzastopno pojavljuju; oni prolaze, ponovo nadolaze, klize dalje i mješaju se u beskrajnoj raznovrsnosti položaja i situacija. Stoga u umu nikada nema jednostavnosti u isto vrijeme, niti identiteta u bilo koja dva različita vremena. Niti mi imamo ikakvu ideju o sebi zato što svaka stvarna ideja mora proizlaziti iz nekog utiska, a »ja« ili »sopstvo« nije nikakav utisak već ono na što se odnose naši razni utisci i ideje. (Isto)

Hume se potom okreće pitanju zašto imamo takvu veliku sklonost pripisivanju identiteta našim uzastopnim percepcijama i zamišljanju nekog nepromjenjivog i neprekidnog postojanja

[62] Izvorno izdanje »*A Treatise of Human Nature*«: London: (1739.–40.)

kroz tok našeg života. Dajući odgovor, Hume ističe da prvo treba napraviti razliku između osobnog identiteta u odnosu na našu misao ili maštu, i identiteta koji se odnosi na naše strasti ili zaokupljenosti samim sobom. Njegov je fokus na prvom i navodi da postoji jedna velika analogija između onog identiteta koji pripisujemo biljkama i životinjama i identiteta nekog »ja« ili neke osobe. Odgovor započinje razlikujući ideju identiteta i ideju različitosti. Prvi slučaj se odnosi na ideju predmeta koji ostaje nepromjenjiv i neprekidan kroz određeno vrijeme, a drugi (ideja različitosti) na ideju o raznim različitim predmetima koji postoje u sukcesiji i povezani su nekim bliskim odnosom. Iako su ove ideje očigledno različite (čak i oprečne), sigurno je, kaže Hume, da ih u našem uobičajenom načinu razmišljanja često miješamo jednu s drugom. Odnosno, često tvrdimo da je predmet u jednom trenutku identičan predmetu u drugom trenutku, kada se zapravo radi o dva različita predmeta koji postoje u sukcesiji i koji su povezani bliskim odnosom. Uzrok zabune je, prema Humeu, u sličnosti djelovanja imaginacije kojim promatramo neprekidan i promjenjiv predmet i djelovanja imaginacije kojim razmišljamo o sukcesiji srodnih predmeta. Ta relacija (bliskosti među različitim predmetima uma) olakšava prijelaz uma od jednog predmeta ka drugom i čini taj prelazak tako glatkim da se čini da um promatra jedan kontinualan predmet. Sličnost je upravo u tom »glatkom« prijelazu u kojemu ne postoji neka rupa u slijedu naših percepcija. (Isto, 224)

Da bismo pred samim sobom opravdali takvo apsurdno pripisivanje identiteta, mi »izmišljamo neki nov i neshvatljiv princip koji povezuje predmete i sprečava njihovo prekidanje ili variranje.« (Isto, 224) Pri tome se ili hvatamo pojma supstancijalnog sopstva (ili duše) koji izvode kontinuirano postojanje naših percepcija, ili zamišljamo postojanje nečeg nepoznatog i misterioznog što povezuje naše brojne percepcije zajedno. Čak i tamo gdje to ne radimo, imamo barem sklonost k tome. Hume naglašava da kada tvrdimo o postojanju takvih fiktivnih entiteta i principa, problem osobnog identiteta nije više ograničen samo na lingvistički spor, već taj verbalni izraz obično prati neka fikcija. Tijek misli od ideje predmeta prije promjene, do predmeta nakon nje, toliko je gladak da ga rijetko uopće primjećujemo i skloni smo zamišljati da je riječ o neprekinutom zapažanju istog predmeta. (Isto, 225)

Hume svoju teoriju da je sopstvo puka iluzija koja nastaje pripisivanjem identiteta onome što zapravo nije ništa drugo nego sukcesija povezanih predmeta, dokazuje na primjeru mase neke materije. Ako su dijelovi te mase dodirni i spojeni jasno je, tvrdi Hume, da toj masi moramo

pripisati savršeni identitet, pod uvjetom da svi dijelovi ostaju i dalje neprekidno i nepromjenjivo isti tijekom bilo kakvog kretanja ili promjene mjesta. No, ako je masi dodan ili oduzet neki vrlo *mali* ili neznatan dio, identitet te cjeline bit će apsolutno uništen, pa ipak, tvrdi Hume, percipirat ćemo tu masu istom kada vidimo da je promjena tako sićušna. To je posebno istinito onda kada su promjene tako male ili kada se događaju postupno i neosjetno. No izvjesno je, kaže Hume, da kada promjene postanu znatne i uočljive, dvoumimo se da tako različitim predmetima pripisujemo identitet. (Isto, 226)

Odatle Hume razmatra i razne druge načine na koje pripisujemo identitet predmetima koji su promjenjivi i isprekidani. Takav slučaj su predmeti koji stoje u odnosu jedni prema drugima kada se spajaju radi nekog zajedničkog cilja ili svrhe. To je slučaj sa svim životinjama i biljkama; osim što stoje u odnosu prema nekoj općenitoj svrsi, njihovi su razni dijelovi u uzajamnoj zavisnosti i u vezi jedni s drugima. »[…] iako svatko mora priznati da u toku veoma malog broja godina i biljke i životinje pretrpe *totalnu* promjenu, mi im ipak pripisujemo istovjetnost, dok su njihov oblik, veličina i supstanca potpuno promijenjeni.« (Isto, 227) Ovdje daje primjer kada iz malog izdanka hrast izraste veliko drvo, i percipira se kao *isti* hrast iako ni jedna čestica materije ili oblika njegovih dijelova nije ista. Također daje primjer djeteta koje postaje čovjek i percipira se *istim* bez ikakve promjene u njegovu identitetu. To postavlja temelj njegovoj ideji o osobnom identitetu, jer je, prema Humeu, identitet uma čovjeka, jednako kao i svih drugih promjenjivih stvari kao što su biljke i životinje, popravljeni brodovi, obnovljene crkve i republike, samo izmišljeni identitet – fikcija. Taj identitet proizlazi iz sličnog djelovanja imaginacije i u slučaju ljudskog uma i u slučaju biljaka i životinja. Humeov asocijativni princip predstavlja principe koji ujedinjuju ideje u predodžbe; to su dodirnost, sličnost i uzročnost. Kako je prema Humeu identitet upravo tok ideja i predodžbi on također ovisi o ovim odnosima, ali prvenstveno o sličnosti i uzročnosti. (Isto, 228)

Pamćenje je prema Humeu izvor osobnog identiteta, no njegova uloga nije toliko da ga proizvodi, već da otkriva osobni identitet time što pokazuje odnos uzroka i posljedica među čovjekovim različitim percepcijama. Ovdje Hume otvara pitanja; koliko je zapravo mali broj čovjekovih prošlih radnji o kojima on ima pamćenje i ako je netko zaboravio svoje točne radnje na neki nasumični datum u njegovoj davnijoj prošlosti, znači li to da njegovo sadašnje *ja* nije ista osoba s njegovim *ja* iz tog vremena, čime bi pobio sve najuspostavljenije pojmove u osobnom

identitetu? Time Hume zaključuje da identitet nadilazi pamćenje, jer osobni identitet možemo protegnuti dalje od našeg pamćenja. (Isto, 230-231)

Hume zaključuje svoj stav važnom napomenom da je sva »suptilna i oštroumna« pitanja koja se tiču osobnog identiteta najbolje smatrati gramatičkim, a ne filozofskim problemima. Stoga, osim kada je uključen pojam nekog izmišljenog entiteta ili načela, svi sporovi o osobnom identitetu samo su jezični sporovi i ne postoji nikakvo pravo mjerilo kojim bi se oni mogli riješiti. (Isto, 231)

Humeova teorija o identitetu kao fikciji jednako je, kao i buddhistička teorija, objašnjenje razloga zašto ljudi zapadaju u iluziju o postojanju trajnog identičnog sopstva usmjerila na problem jezične upotrebe. Buddhizam je tezu da se pitanja identiteta i sopstva odnose upravo na jezičnu upotrebu objasnio kroz tvrdnju da sva probuđena bića koriste dvije razine govora; konvencionalni i ultimativni te kroz ideju o dvije razine istine.

J. Giles u svojoj studiji *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity* opisuje suglasnost ovih dviju teorija na primjeru nepostojanosti kao obilježja ljudskih bića:

»Iako Buddha navodi različite karakteristike koje nešto mora imati da bi se moglo smatrati sopstvom, najvažnija je postojanost ili identitet tijekom vremena. No, kada pogledamo svoje iskustvo, ne postoji ništa osim nestalnosti: naša tijela, osjećaji i misli zauvijek dolaze i odlaze. U tom smislu Buddha se potpuno slaže s Humeom: gdje postoji raznolikost, ne može biti identiteta.«[63] (Giles 1993: 186)

Mnogi primjeri ukazuju na sličnosti između filozofske doktrine Davida Humea i buddhističke filozofske tradicije. Humeov opis osobe kao svežnja ili skupine različitih opažaja, koji slijede jedni druge nepojmljivom brzinom, i u ostalom su protoku i kretanju (Hume 1983: 223), vrlo je blizak buddhističkom shvaćanju osobe kao procesa ili toka bivanja (*bhava-sota*), odnosno buddhističkom terminu *santāna* koji osobu definira kao tok (međupovezanih činjenica).

[63] »Although the Buddha cites various characteristics that something must have if it is to be con- sidered a self, the most important is that of permanence or identity over time. But when we look to our experience, there is nothing but impermanence: our bodies, feelings, and thoughts are forever coming and going. In this sense the Buddha is in complete agreement with Hume: where there is diversity there can be no identity.«

5. USPOREDBA SA SUVREMENIM ZNANSTVENIM TEORIJAMA

U suvremenim znanostima pitanje sopstva se najčešće proučava u kontekstu *vlastitog iskustva, kognicije te samosvijesti* ili *samopercepcije* (koja predstavlja sposobnost da se u razmišljanju odnosi prema *samome sebi* i da se *sebe* učini vlastitim objektom proučavanja), ali i u kontekstu odnosa s drugima i međusobnoj suovisnosti. Pristup ovom konceptu u suvremenim je znanostima interdisciplinaran, stoga će u sljedećim poglavljima biti izdvojene različite teorije iz relevantnih polja različitih znanosti: psihologije, neuroznanosti, filozofije i lingvistike.

5.1. Psihologija

W. *Jamesova teorija »Sopstva«*

Krajem 19. stoljeća američki psiholog William James kategorizirao je različite aspekte samosvijesti. Njegova teorija nalazi se u knjizi *The Principles of Psychology* (James 1983). Prema Jamesu, Sopstvo čine četiri sastavnice, od kojih se prve tri odnose na *empiričko* sopstvo, dok se čisti Ego odnosi na *misleće* sopstvo.

(*a*) Materijalno Sopstvo; uključuje stvari koje pripadaju osobi, poput tijela, obitelji, odjeće, novca, doma i sl. Tijelo je temelj materijalnog Sopstva, no odjeća je također vrlo važan dio, kao i najbliži ljudi za koje James tvrdi da kada osoba izgubi nekog bližnjeg osjeća kao da je izgubila sebe. Ta sastavnica sopstva objašnjava žudnju za tjelesnim apetitima i instinktima, ljubav prema ukrašavanju, razmetljivost, karijerizam, konstruktivnost i ono se samoprocjenjuje na osnovu osobne taštine, skromnosti, ponosa zbog bogatstva, straha od siromaštva, i sl. (James 1983: 280)

(*b*) Socijalno Sopstvo; odnosi se na različite odnose s različiti ljudima. James tvrdi da »Čovjek ima onoliko socijalnih sopstava koliko ima pojedinaca koji ga prepoznaju i u sebi nose sliku o njemu [...] možemo praktično reći da ima onoliko različitih socijalnih sopstava, koliko postoji različitih skupina ljudi do čijeg mu je mišljenja stalo.«[64] (James 1983: 281-282) Osoba svakoj od tih skupina pokazuje različitu stranu sebe i prema tome se dijeli u nekoliko sopstava koja mogu biti vrlo različita čak i potpuno suprotna. Najneuobičajenije socijalno Sopstvo koje osoba sklona imati jest ono u umu osobe u koju je zaljubljena; uspjeh ovoga sopstva uzrokuje najintenzivniju

[64] »A man has as many social selves as there are individuals who recognize him and carry an image of him in their mind *[*...] we may practically say that he has as many different social selves as there are distinct groups of persons about whose opinion he cares.«

ushićenost ili utučenost koje su vrlo nerazumne po svakom drugom standardu koji nije individualni osjećaj pojedinca. Ovo sopstvo iskazuje želju za ugađanjem, želju da se bude primijećen, želju da se postigne divljenje itd. Ono objašnjava društvenost, oponašanje, zavist, ljubav, potrebu za časti, ambiciju i samoprocjenjuje se na temelju društvenog i obiteljskog ponosa, hvalisavosti, poniznosti, srama, itd. (Isto)

(*c*) Duhovno Sopstvo; podrazumijeva čovjekovo unutarnje ili subjektivno biće, njegove psihičke sposobnosti ili sklonosti, shvaćene konkretno, a ne kao golo načelo osobnog Jedinstva ili *čisti* Ego. Ove psihičke dispozicije su najdugovječniji i najintimniji dio sopstva. Naše samozadovoljstvo je jače i čišće, tvrdi James, kada mislimo o svojim osobnostima argumentiranja i diskriminiranja, na svoj moralni senzibilitet i savjest, na svoju neospornu volju nego kada ispitujemo bilo koji drugi aspekt onoga što posjedujemo. (Isto, 283) Ono se može razmatrati na različite načine. Možemo ga razdijeliti na različite instance i izolirati jedne od drugih te se posvećivati s bilo kojom od njih. To je apstraktan način suočavanja sa sviješću u kojoj je uvijek moguće istodobno naći mnoštvo sposobnosti. Moguće je i inzistirati na konkretnom pogledu duhovnog sopstva i tada duhovno sopstvo predstavlja cijeli tok osobne svijesti ili promatrati samo »sadašnji« segment toga toka u odnosu na to uzimamo li uži ili širi pogled. Bez obzira proučavamo li ga apstraktno ili konkretno, naše razmišljanje o duhovnom sopstvu predstavlja refleksivni proces i rezultat je napuštanja izvanjske točke gledišta te je u stanju razmišljati o subjektivnosti i o samome sebi kao o misliocu. Duhovno sopstvo objašnjava savjesnost i intelektualne, moralne i vjerske težnje. Ono se samoprocjenjuje na osnovu osjećaja moralne ili mentalne superiornosti, čistoće ili pak osjećaja inferiornosti i krivnje. (Isto, 284)

(*d*) *Čisti* Ego se, prema Jamesu, pojavljuje samo kao sredstvo u kojem se vrši hladna i nepristrana samoprocjena, pri čemu su predmeti za koje se procjenjuje da su sve činjenice empirijske vrste, nečije tijelo, nečija sposobnost, nečija slava, intelektualna sposobnost, nečija dobrota itd. (James 1983: 311-312)

Jamesovo shvaćanje »Sopstva« se svodi na svijest o sebi koja uključuje tok misli, čiji bilo koji dio osoba (u smislu svog »Ja«) može proučavati i analizirati.

»Ovo ‘ja’ je empirički agregat stvari koje su objektivno poznate. ‘Ja’ koji ih poznaje ne može sam po sebi biti agregat, niti u psihologijske svrhe treba biti smatran nepromjenjivim metafizičkim entitetom poput ‘duše’ ili principa poput ‘Ega’ promatranim kao ‘ono izvan

vremena'. To je misao, koja je u svakom trenutku različita od one u posljednjem trenutku, ali koja prisvaja i posljednju, uključujući sve što je ta posljednja nazvala vlastitim. Sve iskustvene činjenice pronalaze svoje mjesto u ovom opisu, neopterećene nijednom hipotezom, osim onom o postojanu prolaznih misli ili stanja uma« [65] (Isto, 379)

Jamesova teorija samosvijesti ne podrazumijeva ništa što bi ukazivalo na postojanje Sopstva kao nekog jedinstvenog, supstitucijalnog entiteta, on objašnjava kako zapravo postoje ideje o mnogim sopstvima koja se mogu shvaćati kao alternativna ili istovremena, mogu biti potpuno suprotna jedna drugima. Samosvijest za njega predstavlja *tok* misli što se može povezati s buddhističkim shvaćanjem osobe kao toka.

»Sopstvo« u suvremenoj psihologiji

Prema mnogim suvremenim psiholozima koncept Sopstva je središnji koncept psihologije, no teško ga je definirati na eksplicitan i jednodimenzionalan način. Suvremena psihologija pristupa konceptu sopstva u kontekstu samopercepcije obuhvaćajući nekoliko različitih aspekata koji su uglavnom podijeljeni na tjelesne i psihološke, te na iskustvo djelovanja koje kombinira elemente tjelesnog i psihološkog. (Gillihan i Farah 2005: 77)

Tjelesni aspekti samopercepcije odnose se na 1) prepoznavanje vlastitog tijela i 2) prepoznavanje vlastitog lica, dok se psihološki odnose na 1) znanje o osobnim karakteristikama, 2) autobiografsko pamćenje i 3) perspektivu iz prvog lica. Iskustvo djelovanja (bivanje agentom) odražava ulogu psihološkog sopstva u izazivanju djelovanja tjelesnog sopstva. (Isto)

Ovakav pristup naglašava raznolikost načina na koje je sopstvo konceptualizirano i operacionalizirano te ukazuje na to da ni danas u suvremenim kognitivnim znanostima ne postoji jedinstveni pristup proučavanju koncepta sopstva. Zašto nam je onda tako intuitivno i blisko uvjerenje da u čovjeku uopće postoji neki jedinstveni i odvojeni sustav koji se bavi isključivo procesima vezanim uz koncept sopstva odnosno samopercepcije, čime bi se opravdalo uvriježeno vjerovanje o postojanju sopstva (kao nekog entiteta) unutar svakog pojedinca?

---

[65] »This me is an empirical aggregate of things objectively known. The I which knows them cannot itself be an aggregate, neither for psychological purposes need it be considered to be an unchanging metaphysical entity like the Soul, or a principle like the pure Ego, viewed as 'out of time.' It is a Thought, at each moment different from that of the last moment, but appropriative of the latter, together with all that the latter called its own. All the experiential facts find their place in this description, unencumbered with any hypothesis save that of the existence of passing thoughts or states of mind. « (James 1983, 379)

Seth J. Gillihan i Martha J. Farah istraživali su upravo pitanje proizlazi li ljudska reprezentacija sopstva iz posebnog sustava koji je fizički i funkcionalno odvojen od sustava za općenitije svrhe kognitivnih procesa. U studiji *Is Self Special?* (Gillihan i Farah 2005) obuhvatili su i proučavali mnoga različita istraživanja koja su se bavila nekima od gore navedenih aspekata samopercepcije. Različiti istraživački programi nisu otkrili jedinstveni zajednički sustav, unatoč subjektivnom iskustvu jedinstvenog sopstva pojedinaca. Literatura u cjelini ne podržava ideju posebnog sustava za reprezentaciju tjelesnog sopstva, integrirajući izgled lica, raspored dijelova tijela, vlasništvo nad dijelovima tijela, položaj i djelovanje već se čini da su različiti aspekti tjelesnog sopstva reprezentirani na različite načine. Istraživanja većine aspekata psihološkog sopstva (koja su se odvijala s preciznije kontroliranim uvjetima) također ne dovode do zaključka da je sopstvo funkcionalno jedinstveni kognitivni sustav. (Gillihan i Farah 2005: 85)

Zaključak studije je da u obrađenim istraživanjima ne postoje dokazi da čovjek posjeduje jedinstveni sustav koji obuhvaća različite aspekte »sopstva« (npr. prepoznavanje vlastitog lica, znanje o vlastitim osobinama, perspektivu prvog lica), te da rezultati istraživanja tjelesnih i psiholoških aspekata sopstva ne ukazuju na disocijaciju od ostalih korespondirajućih ne-sopstvenih kognitivnih procesa. (Isto)

Drugo pitanje značajno za koncept sopstva u psihologiji odnosi se na to jesu li procesi percepcije vlastitog sopstva drugačiji od procesa koji se odnose na percipiranje drugih ljudi?

U većini istraživanih aspekata sopstva, i tjelesnih i psiholoških, ne postoje dovoljni dokazi da se naše procesuiranje samih sebe odvija drugačije od procesuiranja drugih ljudi, već rezultati pokazuju upravo suprotno. Prema Gillihan i Farah istraživanja tjelesnih aspekata sopstva koji se odnose na izgled i držanje tijela ukazuju da koristimo iste reprezentacije za vlastito tijelo kao i za »tuđa« tijela.

U jednom istraživanju tjelesnog aspekta sopstva (Reed i Farah 1995) otkriven je učinak vlastitih pokreta ljudi na njihovo kratkoročno pamćenje za položaj tijela drugih ljudi, ali ne i za položaj drugih predmeta. U ovom su istraživanju normalni ispitanici izvršili zadatak kratkoročnog pamćenja za položaj tijela, u kojem su pogledali model u jednom položaju, zadržali svoju reprezentaciju položaja te osobe u kratkom odgađanju, zatim ponovno pogledali model i procijenili je li model pomaknuo bilo koji dio njegova tijela. Sposobnost ispitanika da donesu ovaj zaključak ovisila je o onome što su u to vrijeme radili sa svojim vlastitim tijelima; kada su se

kretali vlastitim rukama, bili su osjetljiviji na promjene položaja ruku modela, a kada su se kretali vlastitim nogama bili su osjetljiviji na promjene položaja modela. Ovaj se učinak pokazao specifičnim za tijelo, u smislu da pokreti ispitanika nisu imali nikakav prostorni učinak na prosuđivanje položaja apstraktnih trodimenzionalnih objekata. Istraživanje je također pokazalo da je taj učinak izvan kontrole pozornosti subjekta, jer se događao čak i kad su ispitanici dobivali upute da prate drugi dio tijela od onog koji su pomicali. Ovaj obrazac rezultata podupire postojanje posebnog predstavljanja procesa specifičnog za tijelo, ali podrazumijeva upravo suprotno od specijalizirane samopercepcije, jer se pokazalo da je specifično predstavljanje tijela koje je angažirano tijekom vlastitog kretanja obavezno angažirano i pri predstavljanju položaja drugih tijela. (Gillihan i Farah 2005: 84-85)

Većina istraživanja psiholoških aspekata (koja su ispitivala jesu li znanje o sebi i perspektiva prvog lica funkcije sustava odvojenih od sustava koji se bave znanjem o drugima i njihovim perspektivama) dovode do sličnih zaključaka. Studije pamćenja temeljene na pacijentima često nisu uspjele procijeniti sposobnosti koje su ključne za suprotstavljanje pamćenja povezanog sa sobom i pamćenja koje nije vezano uz sebe, što onemogućava zaključak da je autobiografski sustav pamćenja funkcionalno ili anatomski neovisan o ne-autobiografskom pamćenju:

»[…] rezultati su u skladu s hipotezom da je procesuiranje »sebe« funkcija istih neuronskih sustava koji su uključeni u procesuiranje osobe općenito, s jedinom razlikom što je »sopstvo« samo osoba koju najbolje poznajemo i do koje nam je najviše stalo«[66] (Isto, 93)

S obzirom na to da jedini, do sad poznati, način proučavanja koncepta sopstva i samopercepcije u psihologiji obuhvaća različite aspekte toga koncepta koji se procesuiraju na različite načine, te da nema dokaza da u čovjeku postoji neki jedinstveni i odvojeni sustav koji se bavi isključivo procesima vezanim uz koncept sopstva već isti sustavi služe i za druge općenitije kognitivne procese, suvremena psihologija ne upućuju na nikakve dokaze koji bi opravdali vjerovanje u postojanje takvog »sopstva« kao nekakvog entiteta u čovjeku.

[66] »[…] the results are consistent with the hypothesis that self-related processing is a function of the same neural systems involved in personrelated processing, with the self simply being the person we know best and care most about.«

Kenneth J. Gergen - »Sopstvo« kao socijalna konstrukcija

Američki psiholog Kenneth J. Gergen u svojoj teoriji *The Self as Social Construction* prikazuje osnovnu ideju konstrukcionizma prema kojoj ono što smatramo znanjem o svijetu i sebi pronalazi svoje ishodište u međuljudskim odnosima. »Ono što smatramo istinitim za razliku od lažnog, objektivno za razliku od subjektivnog, znanstveno za razliku od mitološkog, racionalno za razliku od iracionalnog, moralno za razliku od nemoralnog, nastaje kroz povijesno i kulturno smještene društvene procese.«[67] (Gergen 2011: 109) Ovo stajalište dramatično je u suprotnosti s jednom od najvažnijih intelektualnih i kulturnih tradicija Zapada, tradiciji individualnog znalca, racionalnog, usredotočenog u sebe, moralno usmjerenog i sveupućenog agenta radnje. Konstrukcionističke teorije otkrivaju da se znanje, razum, osjećaji i moral ne nalaze u individualnom umu, već u društvenim odnosima. Oblici života u bilo kojoj zajednici koja stvara znanje predstavljaju i održavaju vrijednosti te zajednice. (Isto)

Gergen tvrdi da je ono što nazivamo sopstvom društveno konstruirano. U toj konstrukciji važnu ulogu igra jezik. Razumijevanje svijeta nije uvjetovano onim što postoji, već time u značajnoj mjeri upravljaju konvencije o jezičnoj upotrebi. Postojanje osobnih zamjenica (npr. ja, ti, on) značajno doprinosi ontologiji odvojenog sopstva. Prema Gergenu najistaknutiji oblik istraživanja koji povezuje diskurzivnu strukturu s koncepcijama sopstva vjerojatno je narativ. Znanstvenici su na različit način istraživali načine na koji se koncepcije sopstva vode narativnom strukturom. Nečije poimanje sebe, i nečiji moralni integritet, proizlazi iz nečije pripovijesti o sebi. (Isto, 111)

Gergenova teorija je pokušaj konstruiranja ontologije koja zamjenjuje viziju ograničenog sopstva, kao atoma društvenog svijeta, s relacijskim procesom. Prema ovom stajalištu, »nisu sopstva ta koja nastaju kako bi stvorila odnose, nego je upravo relacijski proces ono iz čega proizlazi sama ideja psihološkog sopstva.«[68] Njegovo stajalište proizlazi iz konstrukcionističke perspektive, koja je od ključne važnosti za denaturalizaciju tradicionalnog pogleda na psihološko sopstvo. Ako ono što nazivamo znanjem proizlazi iz društvenog procesa, tada socijalni proces

[67] »What we take to be true as opposed to false, objective as opposed to subjective, scientific as opposed to mythological, rational as opposed to irrational, moral as opposed to immoral is brought into being through historically and culturally situated social processes.«

[68] »it would not be selves who come together to form relationships, but relational process out of which the very idea of the psychological self could emerge.«

ontološki stoji prije pojedinca. Gergen ističe da je težak zadatak eliminirati »činitelja« iza djela, no naglašava da diskurz sopstva svoje značenje i značaj dobiva prvenstveno iz načina na koji se koristi u ljudskoj interakciji. (Isto, 112)

Još jedna dimenzija rekonstrukcije relacijskog sopstva odnosi se na emocije. Čovjek je sklon shvaćati emocije kao »prirodne datosti«, jednostavno kao dio nečijeg biološkog sastava. Općenito pretpostavljamo da se novorođenčad rađa na svijet s potpuno funkcionalnim osjećajima; dječji plač uzima se kao znak bijesa, a osmijeh kao izraz sreće. Psiholozi pokušavaju pronaći fiziološku osnovu osjećaja i zagovaraju njegovu univerzalnost. Argument za univerzalnost privlačan je na jednoj razini, jer sugerira da je ljudsko razumijevanje dio našeg biološkog sastava. Gergen naglašava da je takva pretpostavka opasna, jer koliko god netko pretpostavlja da je nešto »prirodno« tipično su to osjećaji vlastite kulture. Ono što se, na primjer, u regiji Ifaluk (kulturno-jezičnoj regiji Mikronezije) naziva *fago*, a u Japanu *Mayae*, na Zapadu, u našem univerzalnom rječniku osjećaja, ne postoji. Gergen tvrdi da su naša svakodnevna razumijevanja kulturno i povijesno smještena, što ukazuje na bogatstvo ljudskih konstrukcija sopstava i upravo se u takvim međukulturnim usporedbama događa denaturalizacija sopstva. (Isto, 114)

Gergen sugerira da izražavanje emocija treba promatrati kao relacijske izvedbe. Točnije, može se upotrijebiti koncept relacijskog scenarija, odnosno skriptirani skup međusobno ovisnih radnji kakav se može naći u scenskoj izvedbi. Emocionalne izvedbe mogu se promatrati kao sastavnice kulturološki specifičnih scenarija - dijelova predstave u kojima su potrebni drugi. Oni imaju smisla samo na temelju njihova položaja u relacijskom scenariju. Odnosno, takvi se izrazi ne mogu odvijati bilo gdje i bilo kada, već samo unutar kulturološki primjerenog slijeda. Općenito, postoje društveno propisana vremena i mjesta na kojima je prikladno izvesti emociju. (Isto)

Ono na što nas Gergen u svojoj teoriji upozorava jest loša strana u stvaranju svijeta individualnog, samozadovoljnog sopstva. Kada se uspostavi temeljna razlika između sebe i drugoga, socijalni svijet se konstituira u smislu razlika. U takvom kontekstu pojedinac stoji kao izolirana cjelina, sama i otuđena. Takvo gledište uvažava autonomiju, a »biti ovisan« je znak slabosti i nesposobnosti. Izgraditi svijet razdvajanja na ovaj način također znači razvijati nepovjerenje; zato što netko nikada ne može biti siguran u motive drugog. Vlastita dobit postaje neupitan motiv, kako unutar znanosti (kao što su ekonomija i socijalna psihologija), tako i u

kulturi u cjelini. U tom su kontekstu lojalnost, predanost i zajedništvo dovedeni u pitanje, jer svi mogu potencijalno ometati »samoostvarenje«. Takvi stavovi predstavljaju kritiku zapadnjačkog individualizma. (Isto)

Relacijska rekonstrukcija sopstva privukla je niz kritika. Neki kritičari tvrde da ovakvi relacijski pogledi čovjeka shvaćaju kao »crnu kutiju« ili »prazan organizam«, lišen čitavog subjektivnog života. Relacijski teoretičari, kao odgovor, ukazuju na poželjnost napuštanja dualizma i problematičnu razliku između unutarnjeg i vanjskog, između sebe i identiteta. Prema njima netko može raditi nešto privatno, što bismo možda željeli nazvati rasuđivanjem, promišljanjem ili osjećajem, ali s relacijskog stajališta to su u osnovi javna djelovanja koja se provode privatno. (Isto)

Druga značajna kritika jest ta da relacijsko gledište predstavlja iskorjenjivanje pojedinačnog djelovanja i na taj način narušava dugogodišnju tradiciju moralne odgovornosti. Relacijski teoretičari tvrde da je relacijska teorija sama po sebi konstrukcija a ne istina, te kažu da se ni jedna tradicija ne treba napustiti, no svaka treba biti kritički promišljena. Tvrde da su upravo takve prakse smatranja pojedinaca odgovornima za svoje postupke te koje stvaraju otuđenje i ozlojeđenost. Nasuprot tome, predlažu napuštanje takvog determinističkog paradoksa i prebacuju fokus s »pogrešnog činjenja« na suradničke prakse i prakticiranje pravde u cilju održanja uspješnih odnosa, nasuprot njihovu ugrožavanju. (Isto, 115)

Hubert J.M. Hermans – »Dijaloško Sopstvo«

Hubert J.M. Hermans nizozemski je psiholog čija teorija dijaloškog sopstva ima za cilj nadići svaki dualizam između sebe i drugih i, u širem smislu, između pojedinca i društva. Dijaloško sopstvo suprotstavljeno je kartezijanskom sopstvu koje se temelji na dualističkoj koncepciji, ne samo između sebe i tijela već i između sebe i drugog. Za Hermansa sopstvo može biti dijaloško samo kad se na drugu osobu ne gleda kao na nešto izvanjsko, već istodobno kao dio sopstva, kao nešto što ga konstituira. »Sopstvo« i »drugo« se prema njemu ne isključuju, već međusobno uključuju. Dijalogičnost, kao oblik socijalnosti ili intersubjektivnosti nije nešto što se »dodaje« utjelovljenom sopstvu koje u svom postojećem stanju postoji odvojeno od drugog. Sopstvo se prema Hermansu može ispravno razumjeti samo kada se intersubjektivnost i

društvenost smatraju suštinskim za njegovo utjelovljenje u prostoru i vremenu. Umjesto da suprotstavlja »unutarnje ja« s »vanjskim« društvom, ono samo funkcionira kao društveno i društveni proces. Sopstvo funkcionira kao mini društvo, istovremeno čineći dio društva u cjelini. (Hermans 2011: 652)

U mnogim koncepcijama pojam sopstva odnosi se na nešto »unutarnje«, nešto što se događa u umu ili čak u koži pojedine osobe, dok je »dijalog« tipično povezan s nečim »vanjskim«, procesom koji se odvija između dvoje ili više ljudi koji su uključeni u komunikaciju. Sastavljeni koncept »dijaloškog sopstva« izričito je osmišljen kako bi nadišao ovu podvojenost i uveo vanjsko u unutarnje i, obrnuto, ulio unutarnje u vanjsko. Takva međusobna povezanost sopstva i društva omogućuje nam da napustimo svaku koncepciju u kojoj se sopstvo smatra *esencijaliziranim* u sebi. (Isto, 653)

Hermans je kritizirao pretpostavku da je sopstvo organizirano oko jednog središta ili jezgre. Nasuprot sopstvu koje je organizirano iz centraliziranog sjedišta i odvojeno od svoje okoline, on predlaže decentralizirano sopstvo koje se proširuje na socijalni svijet, s društvenim drugim koji se nalazi ne izvan, već unutar sebe:

»Umjesto jednog centraliziranog autora s objedinjujućim pogledom na svijet, dijaloško je sopstvo zamišljeno u smislu dinamičke množine relativno autonomnih 'Ja-položaja' koji su organizirani u zamišljenoj okolini. Ti su 'Ja-položaji' uključeni u procese međusobnih dijaloških odnosa koji su intenzivno protkani vanjskim dijaloškim odnosima sa stvarnim drugima. U ovoj koncepciji, 'Ja' je uvijek vezan za određene položaje u vremenu i prostoru, ali ima mogućnost prelaska iz jednog položaja u drugi u skladu s promjenama situacije i vremena. U ovom procesu pozicioniranja i repozicioniranja, 'Ja' fluktuira između različitih, pa čak i suprotstavljenih položaja, te ima sposobnost maštovito obdariti svaki položaj glasom kako bi se mogli razviti dijaloški odnosi između položaja. Glasovi se ponašaju kao likovi priče u interakciji, uključeni u proces pitanja i odgovora, dogovora i neslaganja, pregovora i integracija. Svatko od njih ima priču o vlastitim iskustvima iz vlastite perspektive. Kao različiti glasovi, ti likovi razmjenjuju različite informacije, stvarajući složeno, narativno strukturirano sopstvo.«[69] (Isto, 658)

[69] »Instead of one centralized author with a unifying view on the world, the dialogical self was conceived in terms of a dynamic multiplicity of relatively autonomous 'I-positions' that are organized in an imagined landscape. These I-positions are involved in processes of mutual dialogical relationships that are intensely interwoven with external

U predloženom konceptu dijaloško sopstvo doživljava se kao »socijalno«, ne u smislu da samostalni pojedinac ulazi u socijalne interakcije s drugim »vanjskim osobama«, već u smislu da drugi ljudi zauzimaju Ja-položaje u više-glasovnom sopstvu. Drugu osobu ili biće objašnjava kao »vanjski položaj unutar sebe« koji možemo zauzeti i koji stvara alternativnu perspektivu svijeta i sebe. Ova perspektiva može ili ne mora biti u skladu s perspektivom stvarnog drugog, može biti više ili manje zamišljena i može biti kreativna konstrukcija. (Isto, 659)

U Hermansovoj teoriji dijalog se smatra važnim potencijalom sopstva i kao suštinski vezan za proces pozicioniranja koji i omogućuje i ograničava sopstvo. Središnja je teza ove teorije da je dijaloško sopstvo smješteno u prostoru i vremenu. Pojam prostora materijaliziran je konceptima pozicioniranja i kontrapozicioniranja, dok je vrijeme razrađeno u procesu pozicioniranja i repozicioniranja. (Isto)

Ne postoje samo prostorne razlike između dvoje ljudi u komunikaciji, već i između različitih glasova sopstva jedne te iste osobe. Dva glasa u sebi imaju različite prostorne položaje i njihovo značenje nije određeno samo tim položajima već i njihovom dijaloškom razmjenom. Prostorna udaljenost postoji ne samo između položaja samog sebe 'ovdje' i zamišljenog imaginarnog drugog koji se doživljava kao 'tamo', već i između različitih položaja u čisto unutarnjoj domeni sebe (npr. »Ja kao otvoren« nasuprot »Ja kao zatvoren« ili »Ja kao racionalan» ili »Ja kao emocionalan«). (Isto, 661-662)

Iako verbalni jezik igra presudnu ulogu u praksi dijaloškog sopstva, dijalog je širi od verbalnog jezika. Mnogo dijaloga između ljudi razvija se kroz govor tijela, izraz lica, osmijeh, gledanje, vokalizacije, intonacije i geste. Tijelo i pokreti tijela funkcioniraju kao fizička osnova za metaforičke pokrete u višepozicijskom sopstvu. Metafore su duboko ukorijenjene u ljudskom umu u obliku »sheme«, poput vertikalnosti i vodoravnosti, koje svoje podrijetlo pronalaze u obliku našeg tijela. Takve sheme koristimo za strukturiranje okoliša i razumijevanje događaja koji se odvijaju u našoj okolini. Slika sheme prvo se pojavljuje kao struktura našeg tijela, a zatim

---

dialogical relationships with actual others. In this conception, the I is always bound to particular positions in time and space but has the possibility to move from one position to the other in accordance with changes in situation and time. In this process of positioning and repositioning, the I fluctuates among different and even opposed positions, and has the capacity to imaginatively endow each position with a voice so that dialogical relations between positions can develop. The voices behave like interacting characters in a story, involved in a process of question and answer, agreement and disagreement, negotiations and integrations. Each of them has a story to tell about their own experiences from their own perspective. As different voices, these characters exchange information about their respective Mes, creating a complex, narratively structured self.«

se figurativno primjenjuje na apstraktnijim razinama razumijevanja. Isto tako, procesi pozicioniranja i repozicioniranja izvorno su pokreti tijela koji se kasnije koriste kao metafore za razumijevanje funkcioniranja sopstva. (Isto, 662-663)

Hermans u svojoj teoriji također izlaže razvojno porijeklo dijaloškog sopstva oslanjajući se na novija istraživanja u razvojnoj psihologiji. Dijaloška priroda sopstva ukorijenjena je u predlingvističkim i neverbalnim oblicima interakcije i intersubjektivnosti. Novorođenčad je od rođenja sposobna oponašati pokrete jezika po uzoru na eksperimentatora, no nisu samo sposobna odgovoriti na pokrete jezika od strane eksperimentatora, već su sposobna i preuzimati inicijativu tijekom te interakcije. Takvo oponašanje kao odgovor na inicijativu drugoga i provokacija kao preuzimanje inicijative mogu se smatrati prethodnicima ponašanja i razmjene u smjeru pitanja i odgovora, što je tipično za kasnije dijaloške procese. (Isto, 664) Hermans naglašava da je ključni korak u razvoju dijaloškog sopstva kada dijete, u dobi od 9 mjeseci, počinje percipirati i shvaćati druge kao namjerne. Time zapravo počinje gledati predmete iz perspektive druge osobe. Ono ne uči samo od drugog, već kroz drugog. Značajan razvojni korak je napravljen kada je zajednička pažnja skrbnika i djeteta usmjerena ne samo na okolinu, već i na samo dijete, što rezultira oblikom samorefleksivne pažnje. Ta pažnja nije izravna, već neizravna djetetova percepcija samoga sebe, odnosno kroz perspektivu skrbnika. Od tada je dijete sposobno učiti o sebi putem percepcije, namjere i procjene drugog prema njemu. Samorefleksija i samo-dijalog razvijaju se upravo preko drugog i uključuju percepcije, namjere i osjećaje drugoga te djetetove reakcije na njih. (Isto, 666)

Društveni i utjelovljeni temelji sopstva intenzivno su međusobno povezani. Dojenče je socijalno i utjelovljeno od rođenja nadalje. Postoje ne samo teorijski već i empirijski dokaz da su tijelo i društvena spoznaja intenzivno isprepleteni sa psihološkog i neuroznanstvenog gledišta. »Ja-položaji« nisu apstraktni entiteti već pojavna svojstva društveno izgrađenog i utjelovljenog sopstva. Oni proizlaze iz društvenih procesa koji su strukturirani oblikom i pokretima tijela i njegovih osnovnih suprotnosti. (Isto, 668)

Hermans objašnjava i četiri ključna elementa dijaloškog sopstva: *adresivnost, različitost, inovativnost* i *drugost*. (Isto, 669)

Adresivnost: U verbalnom dijalogu između ljudi ili skupina ljudi, oni se obraćaju jedni drugima kao subjekti koji su uključeni u društveni odnos. U kontekstu dijaloga, subjekt se ne shvaća kao

zasebna osoba, ugrađena u vlastitu subjektivnost ili kao samostalni entitet, već kao sudionik u razmjeni koja je obilježena adresivnošću i odgovaranjem. Adresivnost kao suštinska značajka dijaloga nije čisto individualizirana stvar. Ne odnosi se samo na produktivne izmjene između glasova pojedinaca već i između kolektivnih glasova skupina, zajednica i kultura kojima pojedinac pripada. Značajka kolektivnih glasova je da oni postoje i prije nego što se pojedina osoba rodi i duboko se ukorjenjuju u određenim položajima u sopstvu. Sopstvo uključuje kulturu i kultura uključuje sopstvo. Implikacija ovog gledišta je da kolektivni glasovi nisu čisto izvan pojedinačnog sopstva, već su njegov sastavni dio. Sopstvo i drugi obraćaju se jedni drugima kao mnoštvo pojedinačnih i kolektivnih glasova. (Isto, 669-671)

Različitost: Dijalog se može razviti samo kada se uzmu u obzir razlike među glasovima. Razlike su u prirodi dijaloga, čak i kad se proizvodi ista rečenica, to su različiti izgovora s obzirom na njihove različite položaje u prostoru. Dijaloško sopstvo temelji se na razlikama između sebe i vlastitog sopstva stoga je to nužno proces pozicioniranja prema sebi, uključujući i onog drugog u sebi. Dijaloško jastvo je suštinski neizvjesno jer nikada nije cjelovito u bilo kojem trenutku i uvijek mu je potreban različiti dio sebe kako bi došlo do neke jasnoće u odnosu na sebe i svijet. (Isto, 671-672)

Inovacija: Punopravni dijalog više je od slaganja i neslaganja, poput pitanja i odgovora (jer pitanje može biti čisto retoričko, a neslaganje između dvoje ljudi može rezultirati dvostranim monologom); on podrazumijeva proces učenja koji potvrđuje, inovira ili dalje razvija postojeće pozicije na temelju prethodne razmjene. Kao proces učenja, ima sposobnost uzdići sebe na višu razinu svjesnosti i integracije. To je područje individualnog i kolektivnog učenja. Za razliku od komunikacije, Hermans tvrdi da je dijalog jedan od najdragocjenijih instrumenata za učenje ljudskog uma i dovoljno je vrijedan da ga se treba stimulirati i razvijati, posebno u situacijama kada učenje koči monološka komunikacija. (Isto, 672-674)

Drugost: U dijaloškoj koncepciji sopstva moralni stav proizlazi iz razmatranja da je »drugo« unutarnji dio proširenog sopstva. Dijaloški odnosi uvijek su u osnovi etični jer u njima uvijek budemo ili priznati ili ignorirani, shvaćeni ili neshvaćeni, tretirani s poštovanjem ili prisiljeni. Oni ne zahtijevaju samo da se druga osoba prepozna kao drugačija od sebe, već se također poštuje i vrednuje u svojoj promjenjivosti. Ne postoji samo drugost u svijetu oko nas, nego i unutar nas: Kao što se može govoriti o drugosti druge osobe, tako je i legitimno govoriti o

vlastitoj drugosti. Hermansova dijaloška teorija nadilazi karakterizaciju sopstva kao nečega »istovjetnog« tako da sopstvo objašnjava kao ono što posjeduje unutarnju raznolikost i promjenjivost. Ideja je da su čak i najdublja vlastita iskustva prožeta nečim ne-sopstvenim. U društvenim znanostima dobro je prihvaćeno stajalište da sopstvo teži identitetu, stabilnosti i kontinuitetu jer su te osobine u službi osnovne potrebe za sigurnošću, stoga prepoznavanje drugosti podrazumijeva izazov stabiliziranom vlastitom identitetu. Središnji dio »učenja o drugosti« treba biti ravnoteža između potrebe za jasnim i dovoljno stabilnim (a opet otvorenim) identitetom s jedne strane i nužnošću prihvaćanja drugosti kao dijela produktivnih dijaloških odnosa s druge strane. (Isto, 674-675)

5.2. Neuroznanost

Suvremena kognitivna neuroznanost u zadnje je vrijeme intenzivno usmjerena na traženje mentalne reprezentacije onoga što nazivamo »sopstvom«. Mnoga istraživanja su pokušala lokalizirati područja mozga zadužena za obradu podataka koji se odnose na vlastito »sopstvo«. Točnu neuralnu lokalizaciju »sopstva« pokušali su pronaći povezujući rezultate *oslikavanja mozga*[70] iz različitih studija koje obuhvaćaju tjelesne i psihološke aspekte kao što su prepoznavanje vlastitog tijela, prepoznavanje vlastitog lica, autobiografsko sjećanje, perspektiva prvog lica i druge procese povezane sa »sopstvom«. Rezultati takvih istraživanja predlažu neke specifične neuronske aktivacije, ali njihove lokalizacije uvelike variraju.

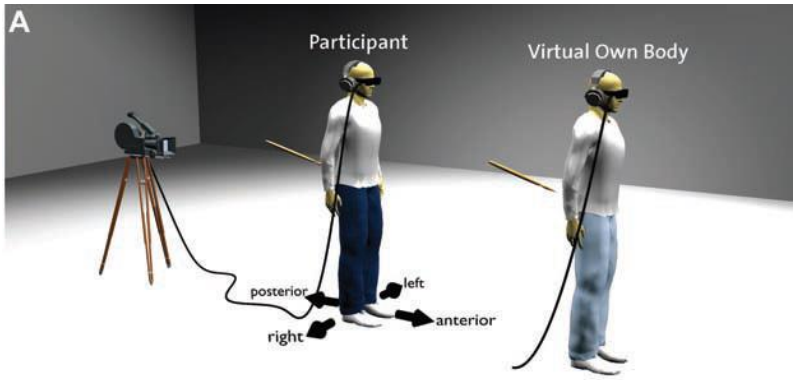
»Kao ljudskim bićima, naša svijest o vlastitim tijelima možda je najtemeljniji aspekt samosvijesti – centriranje našeg subjektivnog iskustva u našim fizičkim tijelima.«[71] (Gillihan i Farah 2005: 78) U istraživanjima koja se odnose na prepoznavanje vlastitog tijela, kao jednog od temeljnih aspekata »sopstva«, pokazano je kako se osnovni neuronski mehanizmi vezani za ideju samosvijesti mogu proučavati pomoću raznih iluzija i kako je samosvijest vrlo podložna manipulacijama.

Jedan od takvih eksperimenata je »Iluzija Gumene Ruke« (Ehrsson, i dr. 2007) u kojem je pokazno da prijetnja gumenoj ruci za koju osjećamo da je vlastita izaziva reakciju kortikalne anksioznosti. Istraživanje je provedeno tako da je ispred ispitanika postavljena gumena ruka dok je njihova prava ruka bila u potpunosti skrivena izvan njegova pogleda. Zatim ih se navelo da osjećaju da je gumena ruka njihova vlastita ruka četkanjem skrivene prave ruke i sinkroniziranim četkanjem umjetne ruke koja je u vidokrugu. Istraživane je pokazalo da se ljude može navesti da doživljavaju umjetnu ruku kao svoju ruku i da prijetnja gumenoj ruci može izazvati sličnu razinu aktivnosti u područjima mozga koja su povezana s anksioznošću i interceptivnom sviješću (insula i prednji cingulatni korteks) kao kada je stvarna ruka te osobe ugrožena. Umjetna ruka izaziva reakcije neurona u područjima povezanima s porivom za povlačenjem i osjećajem anksioznosti. Ova hipoteza potkrijepljena je otkrićem da snažno savijanje prsta gumene ruke stvara pojačano znojenje kože tijekom iluzije vlasništva. Sljedeći zaključak je da intenzitet osjećaja vlasništva nad

[70] (en. neuroimaging) »naziv za načine prikazivanja moždanih struktura i njihovih funkcija« (oslikavanje mozga. n.d.)
[71] »As human beings, our awareness of our own bodies is perhaps the most fundamental aspect of self-awareness—the centering of our subjective experience in our physical bodies.«

umjetnom rukom korelira s intenzitetom neuronskog odaziva u područjima koja odražavaju anksioznost; što je jači osjećaj vlasništva nad rukom to je intenzivnije doživljavanje anksioznosti. Rezultati istraživanja sugeriraju da umjetni udovi mogu izazvati iste osjećaje kao stvarni udovi, a time da se važnim aspektima tjelesnog iskustva, kao što su samo-atribucija i samo-lokalizacija dijelova tijela, može eksperimentalno manipulirati. (Ehrsson, i dr. 2007: 9828)

Po uzoru na »*Iluziju Gumene Ruke*« provedeno je slično, prošireno istraživanje koje je obuhvaćalo iluziju cijelog tijela. (Lenggenhager, i dr. 2007). U njihovu eksperimentalnom istraživanju »Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness« pokazano je kako je *samosvijest* vrlo lako podložna manipulacijama. Cilj eksperimenta je bio da se stvori iluzija tijekom koje bi zdravi sudionici doživljavali virtualno tijelo kao svoje vlastito i lokalizirali svoje »ja« odn. svoje »cjelokupno sopstvo« izvan granica tijela na položaj u prostoru različit od njihova stvarnog tjelesnog položaja. Da bi manipulirali atribucijom i lokalizacijom cijelog tijela te shodno tome proučavali osjećaj sopstva, znanstvenici su koristili konfliktni vizualno-somatosenzorni input u virtualnoj stvarnosti kako bi poremetili prostorno jedinstvo između sopstva i tijela. Eksperiment se odvijao tako da su sudionici gledali leđa svojih tijela snimljenih s udaljenosti od 2 metra kao projicirani trodimenzionalni (3D) video postavljen na njihovoj glavi. Leđa sudionika *udarana* su 1 minutu, bilo sinkrono ili asinkrono u odnosu na virtualno viđeno tijelo. (Lenggenhager, i dr. 2007: 1097)



Slika 4: Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness (Lenggenhager, i dr. 2007)

Polaznik (tamnoplave hlače) kroz HMD vidi svoje vlastito virtualno tijelo (svijetloplave hlače) u 3D-videu, koje stoji 2 m ispred njega i udara se sinkrono ili asinkrono po leđima sudionika.

Cjelokupna samo-atribucija virtualnog lika mjerena je upitnikom koji je prilagođen iz istraživanja »*Iluzije Gumene Ruke*«. Cjelokupna samo-lokalizacija mjerena je pasivnim pomicanjem sudionika kojima su oči bile prekrivene neposredno nakon udara tražeći od njih da se vrate u početni položaj. Kao što je i predviđeno, sudionici su pokazali promjenu položaja prema virtualnom tijelu (u sinkronom stanju ovaj se položaj značajno razlikovao od početnog, u asinkronom stanju, pomak je bio manji i više nije bio značajan). (Isto)

Ovim istraživanjem je otkriveno da su se tijekom multisenzornog konflikta ispitanici osjećali kao da je virtualno tijelo koje su vidjeli ispred sebe njihovo vlastito tijelo i da su se pogrešno usmjerili prema virtualnom tijelu, u položaj izvan njihovih tjelesnih granica. Rezultati pokazuju da se prostorno jedinstvo i tjelesna samosvijest mogu eksperimentalno proučavati i temelje se na multisenzornoj i kognitivnoj obradi tjelesnih informacija. Istraživači teroriziraju da se čovjekovo svakodnevno iskustvo utjelovljenog »sebe«, kao i opisana iluzija, oslanjaju na mehanizme mozga na sljepoočno-tjemenom čvoru. Eksperimentalno stvaranje iluzija cjelokupne, multisenzorne »svijesti o sebi« na kontrolirani način, pomoću tehnologije virtualne stvarnosti, otvara novi put istraživanju neurobioloških, funkcionalnih i reprezentativnih aspekata utjelovljene samosvijesti. (Lenggenhager, i dr. 2007: 1099)

U istraživanjima tjelesnog aspekta prepoznavanja vlastitog lica različite studije pokazale su različite neuronske aktivacije. U jednom od najranijih istraživanja (Sperry, Zaidel i Zaidel 1979.) testiralo se pacijente s podijeljenim mozgom kako bi otkrili hemisfernu specijalizaciju mozga za prepoznavanje vlastitog lica. Ispitanici su bili pacijenti kojima su dvije moždane hemisfere kirurški razdvojene kako bi se kontrolirala medicinski neizlječiva epilepsija. Kao rezultat ove operacije, bilo koju sliku projiciranu na jednu hemisferu (kroz kratki lateralni prikaz) može obraditi samo ta hemisfera. Sperry i suradnici otkrili su da je prepoznavanje vlastitog lica moguće na obje hemisfere. (Gillihan i Farah 2005: 79)

Neka kasnija istraživanja pokazala su da je upravo desna hemisfera ključna za prepoznavanje vlastitog lica. U tim istraživanjima se obrada informacija povezanih sa sobom pokazala povezanom s aktivnošću u desnom prefrontalnom korteksu.

U jednoj takvoj studiji (Keenan, i dr. 2003) pacijentu s podijeljenim mozgom ispitivači su predstavili preoblikovane slike u rasponu od 100% lica pacijenta do 100% lica poznate osobe (Billa Clintona); zadaća ispitanika bila je lijevom ili desnom rukom pokazati sadrži li

predstavljena preobrazba dijelove vlastitog lica. Kao kontrolni uvjet, pacijent je izvršio isti zadatak, s razlikom što je njegova slika zamijenjena slikom druge njemu znane osobe (lice eksperimentatora) i to se lice mijenjalo u preobrazbi s licem Billa Clintona. Kao što su ispitivači predviđali, rezultati su pokazali superiornost desne hemisfere; odgovori lijeve ruke bili su točniji i to samo u kriterijima sopstva. (Isto)

Specijalizacija hemisfere za prepoznavanje vlastitog lica također je proučavana kod neurološki netaknutih ispitanika. Takvo istraživanje proveli su (Keenan, i dr. 2000). To je istraživanje bilo slično dizajnu korištenom u istraživanju s pacijentima (Keenan, i dr. 2003). Ispitanici su trebali naznačiti kada lice više liči na njih same ili više na poznatu osobu, reagirajući kao i prije lijevom ili desnom rukom, a kontrolni zadatak opet je bio onaj s preobraženim slikama njemu poznate osobe. Kao što se predviđalo, odgovori lijevom rukom (kontroliranom desnom hemisferom) imali su znatno veću šansu da identificiraju morfove[72] kao same sebe, dok u kontrolnom stanju nije bilo značajne razlike između ruku. (Isto, 80)

U nekim drugim istraživanjima pokazalo se da tu ulogu ima lijeva hemisfera te da je ona ključna za proces prepoznavanja vlastitog lica kao i za autobiografsko znanje, osobna uvjerenja, trenutno aktivne težnje i ciljeve, te predodžbe o sebi.

Primjer takvog istraživanja kod pacijenta s podijeljenim mozgom proveli su (Turk, i dr. 2002). Različitim pacijentima s podijeljenim mozgom testirane su sposobnosti svake hemisfere da prepozna vlastito lice pomiješano s tuđim licem. Istraživači su projicirali na jednu moždanu hemisferu slike vlastitog lica pacijenta u kombinaciji s licem jednog od autora (osobe poznate pacijentu). Zadatak je bio da pacijent naznači je li lice subjektovo ili autorovo, ovisno o stupnju do kojeg je vlastito lice pomiješano. U ovom istraživanju je lijeva hemisfera pacijenta s podijeljenim mozgom preferencijalno prepoznala vlastito lice. Taj se efekt replicirao koristeći tri vrlo poznata druga lica. Turk i suradnici zaključili su da lijeva hemisfera ima posebnu ulogu u sustavu vlastitog prepoznavanja. (Isto, 79)

Još jedan primjer studije koja je pokazala veću aktivaciju u lijevoj hemisferi mozga kod zdravih ispitanika proveli su (Kircher, i dr. 2000). Ispitivači su proveli slično istraživanje koristeći slike u kojima preoblikuju lice ispitanika do lica poznate osobe, slične onima iz

[72] Likovi s preobražene slike koji se glatko mijenjaju i postupnim koracima prelaze s jedne slike na drugu koristeći tehnike računalne animacije

Keenanovih ranijih studija (Keenan, i dr. 2000) primjenjujući fMRI[73]. Ispitanici su pregledavali slike vlastitog lica ili lica druge njemu poznate osobe (partnera) pretvorenog u nepoznato lice, dok su pokušavali klasificirati slike kao sebe, partnera ili nepoznate osobe. Povećana aktivacija kontrasta između sebe i partnera pronađena je u desnom limbičkom sustavu i u lijevom prefrontalnom korteksu (PFC; donja i srednja frontalna vijuga), zajedno s dodatnim aktivacijama u desnoj sredini sljepoočne vijuge, lijevom malom mozgu, tjemenom režnju i lingvalnoj vijugi. (Isto, 80)

U istraživanjima neuralne aktivacije kod psiholoških aspekata »sopstva« različite studije ukazuju na velike varijacije u rezultatima, jednako kao i kod tjelesnih, a interpretacija dokaza je teška zbog mnogih načina na koje se uvjet »sopstva« i drugi (kontrolni) uvjet razlikuju u istraživanjima.

Jedan od primjera su istraživanja povezana s autobiografskim sjećanjem. U istraživanju koje su proveli (Fink, i dr. 1996) autobiografsko sjećanje pokazalo je veću aktivaciju desne hemisfere mozga. Istraživači su proučavali ispitanike dok su slušali narative koji opisuju vlastito sjećanje (autobiografski) i narative koji opisuju sjećanje druge osobe (ne autobiografski), te je autobiografski uvjet pokazao veću aktivaciju u desnom temporalnom režnju i ostalim područjima desne hemisfere. Važno je istaknuti da su se njihova dva uvjeta razlikovala na nekoliko načina, osim same prisutnosti i odsutnosti autobiografskog sjećanja; autobiografski narativi bili su pohranjeni bar tjednima prije ispitivanja dok su ne-autobiografski bili prezentirani ispitanicima samo sat vremena prije testiranja. Zato su neki znanstvenici zaključili da je aktivacija u desnoj hemisferi zapravo funkcija obrade epizodičkog pamćenja a ne aktivacija povezana isključivo s autobiografskim pamćenjem. (Isto, 90-91)

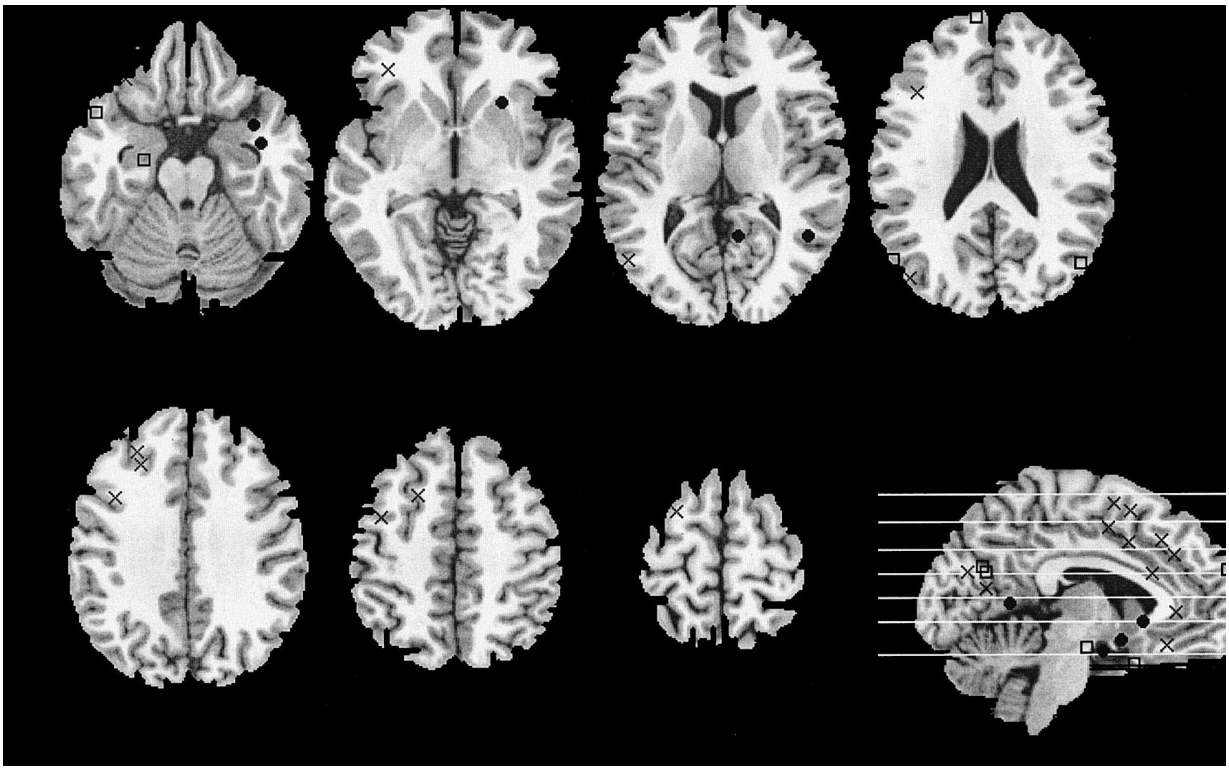
U drugom istraživanju (Conway, i dr. 1999) procesuiranje povezano s autobiografskim sjećanjem pokazalo je znatno veću aktivaciju u lijevoj hemisferi mozga. Istraživači su uspoređivali neuralne aktivacije povezane s prisjećanjem autobiografskih uspomena i s prisjećanjem naučenih zadanih parova. Prije ispitivanja, ispitanici su odabrali autobiografske uspomene kojih će se prisjetiti kao odgovor na određene riječi. Kad je tijekom ispitivanja predstavljena riječ, ispitanici su se trebali prisjetiti i odgovoriti rječju koja će im kasnije pomoći

[73] Funkcionalna magnetska rezonancija (en. functional magnetic resonance imaging) mjeri male promjene u protoku krvi koje se događaju s moždanom aktivnošću. Može se koristiti za ispitivanje funkcionalne anatomije mozga (odrediti koji dijelovi mozga obavljaju kritične funkcije), procijeniti učinke moždanog udara ili druge bolesti.

da eksperimentatorima ispričaju detalje sjećanja. Kao kontrolni zadatak, ispitanici su prije skeniranja zapamtili prezentirane parove riječi (npr. cvijet-sat) i kada su tijekom proučavanja dobili neku riječ trebali su odgovoriti odgovarajućim parom. Usporedba između dva zadatka otkrila je veću aktivaciju velikih područja lijeve hemisfere tijekom autobiografskog sjećanja. Kao i u prethodnom primjeru, kontrolni zadatak sjećanja razlikovao se od zadatka autobiografskog sjećanja na više načina; uključujući odsutnost bilo kakvog smislenog narativa koji povezuje pridružene riječi pa razlike u neuralnoj aktivaciji stoga ne proizlaze nužno iz same razlike u autobiografskom sadržaju. (Isto, 91)

Treća studija vezana uz procesuiranje autobiografskog sjećanja koju su proveli (Maguire i Mummery 1999) pokazala je obostranu aktivaciju i u lijevoj i u desnoj hemisferi. Istraživači su izbjegli mnoge poteškoće prethodnih studija tako što su dizajnirali istinita ili lažna pitanja o sjećanju prilagođena svakom pojedinom ispitaniku, u kojima su sustavno mijenjali osobnu relevantnost i vremensku specifičnost tih pitanja. Na primjer, »Bio si Thomasov kum na njegovu vjenčanju« (osobno relevantno, određeno vrijeme), »Ray je najmlađi od tvoje braće« (osobno relevantno, bez određenog vremena), »Zola Budd je putovala s Mary Decker« (nije osobno relevantno, određeno vrijeme) i »Voditelj Chris Evans ima crvenu kosu« (nije osobno relevantno, bez određenog vremena). Takva su pitanja omogućila istraživačima da uspoređuju sjećanja povezana sa »sopstvom« i ne povezana sa »sopstvom« u kontekstu općenito sličnih zadataka i alata. Relevantni kontrast pokazao je aktiviranje medijalnog čeonog, sljepoočnog i tjemenog režnja obostrano (uključujući i lijevu i desnu hemisferu), kao i lijevog hipokampusa i sljepoočnog pola. (Isto)

Kao što je prikazano na slici 5, ovi primjeri različitih studija pokazali su potpuno različite neuralne aktivacije za isti (psihološki) aspekt autobiografskog sjećanja, a sama istraživanja ograničena su pomutnjom između autobiografskog sadržaja pamćenja i drugih aspekata pamćenja.



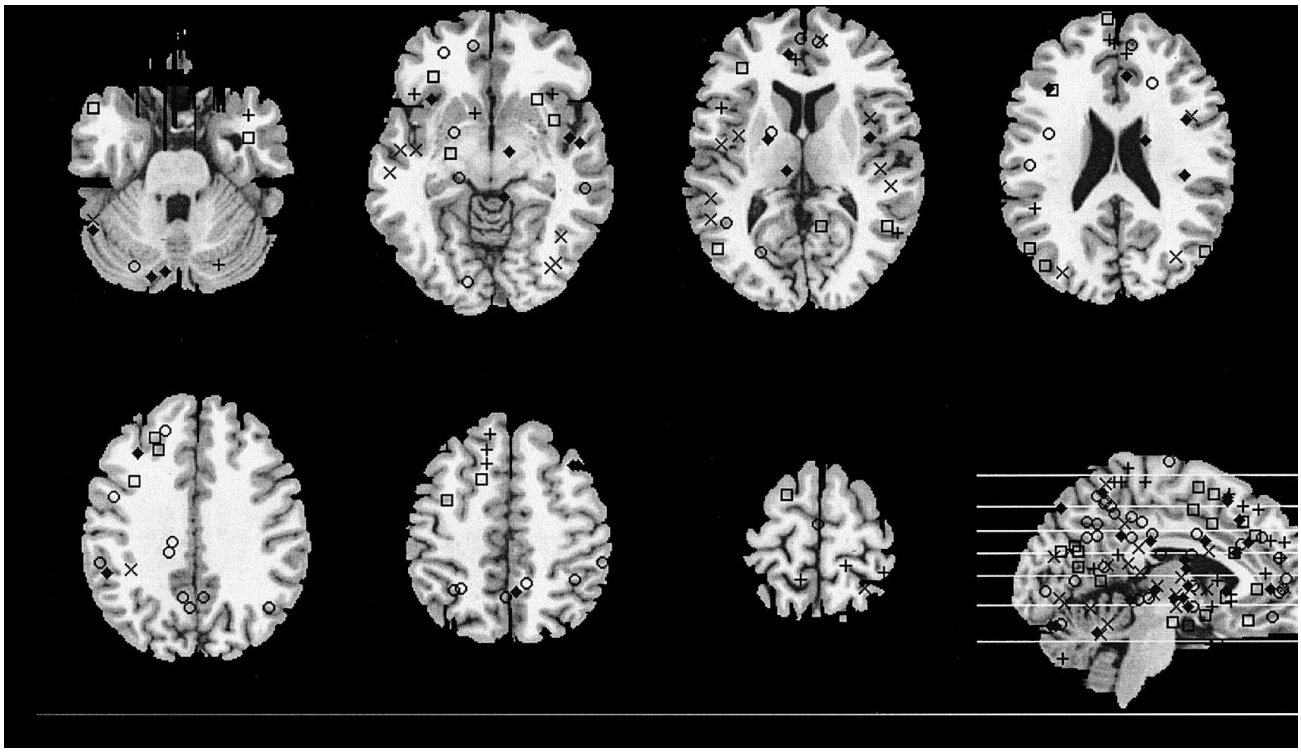
Slika 1: Aktivacija u regijama mozga tijekom istraživanja autobiografskog sjećanja. Simboli odgovaraju sljedećim studijama: ***X*** *= Conway i sur. (1999); ● = Fink i sur. (1996), ◻ = Maguire i Mummery (1999).*

Rezultati navedenih istraživanja ne ukazuju na postojanje konzistentne neuralne lokalizacije koncepta sopstva (kao ni njegovih tjelesnih ili psiholoških aspekata), niti disocijaciju od ostalih korespondirajućih ne-sopstvenih kognitivnih procesa. Pokazalo se da je u većini istraživanja svaka značajnija aktivacija koja se odnosi na kriterije sopstva također pronađena ili u kriterijima vezanim uz druge osobe ili u kriterijima općeg semantičkog stanja, ili u oba. (Isto, 93)

Ovi primjeri pokazali su da je općenito vrlo malo grupiranja ili ga uopće nema čak i unutar određenih aspekata sopstva (npr. kod različitih studija koje su se bavile prepoznavanjem vlastitog lica ili kod različiti istraživanja autobiografskog sjećanja). U nedostatku dokaza da je i jedan od pojedinačnih aspekata sopstva neuralno lociran i pokazan kao samostalni sustav, pitanje organizacije specijalizirane obrade onoga što smatramo »sopstvom« u cjelini čini se samo-osporivim.

Slika 6 prikazuje kompilaciju aktivacijskih maksima uočenih u eksperimentima oslikavanja mozga koji se odnose na različite aspekte sopstva. Da su te točke skupljene u

određenim regijama ili duž određenih mreža, hipoteza o jedinstvenom sustavu koji se bavi procesima isključivo vezanim za vlastito »sopstvo« bila bi podržana. Međutim, niti slike niti podaci o ispitanicima ne uključuju aktivaciju zajedničkih područja mozga u različitim aspektima sopstva. Čak i više, zajednička aktivacija nije pronađena ni u jednom istraživanom zasebnom aspektu sopstva ako se uzmu u obzir različita istraživanja koja su iznosila različite rezultate. (Isto, 94)



Slika 2: Aktivacije u regijama mozga aktivirane tijekom procesiranja sopstva u više domena. Simboli predstavljaju središte ovih aktivacija prema koordinatama Talaraich koje su dali autori i ne prikazuju opseg aktivacije.

Simboli odgovaraju: ◆: lice, X: agentstvo, O: osobine, □: sjećanje, +: perspektiva prvog lica.

Možemo zaključiti da u prikazanim istraživanjima suvremene neuroznanosti ne postoje dokazi za jedinstvenu reprezentaciju aktivacije u određenom području mozga tijekom procesiranja vlastite reprezentacije onoga što smatramo »sopstvom«. Gillihan i Farah zaključuju sljedeće: »Uvjerljiva intuicija da je „ja“ zaseban i jedinstveni entitet možda ima više veze sa subjektivnom prirodom svjesne svijesti, u smislu perspektive prvog lica kojim se obraća Nagel

(1974), nego s aktivnostima obrade informacija u mozgu koji su predmet ovog istraživanja.«[74] (Isto, 94) Zaključak njihove studije upućuje da odnos između moždanih sustava i samosvijesti možda nije razumljiv u terminima u kojima su naši umovi evoluirali da razmišljaju i da naša svijest o sebi, poput općenito svijesti, možda nije objašnjiva u pogledu mehaničkog djelovanja mozga. Čini se da se samopercepcija, pa tako i naš subjektivni osjećaj »sopstva« kao neke zasebne cjeline može tumačiti jedino u terminima obrade informacija, ali nikako fenomenološki. (Isto, 95)

António Damásio – utjelovljeni um i »neuralno sopstvo«

Jedan od značajnijih neuroznanstvenika koji se bavi mentalnom reprezentacijom sopstva je Antonio Damásio koji u knjizi *Descartesova greška* daje svoje zaključke o pitanju »neuralnog sopstva«. Damásio ukazuje na neutemeljenost Descartesove teorije dualizma i zagovara ideju da je upravo tijelo temeljna referenca uma. On tvrdi da iako su tijelo i um, stoljećima nakon Descartesove teorije još uvijek nerijetko konceptualizirani kao odvojeni, i u strukturi i u funkciji, suvremena neuroznanost ukazuje na cjelovitost organizma koji komunicira s okolinom. Um proizlazi iz cijelog organizma kao cjeline, odn. iz aktivnosti u neuronskim sklopovima od kojih su mnogi oblikovani evolucijski funkcionalnim zahtjevima organizma. Prema Damásiu je »sopstvo« vrlo realna mentalna konstrukcija koja se temelji na aktivnostima cjelokupnog organizma. »[...] to je vrlo realna mentalna konstrukcija koju ću zvati 'sopstvo' (u nedostatku boljeg izraza) i ona se temelji na aktivnostima cijelog organizma, i onima koje pripadaju tijelu i onima u mozgu.«[75] (Damásio 1994: 226) Sopstvo je prema njemu uzastopno rekonstruirano biološko stanje, te naglašava da je za odvijanje biološkog stanja neophodno da se odvijaju brojni moždani i brojni tjelesni sistemi u punom zamahu. Damásio odbija teoriju da se »sopstvo« može smatrati nekim agentom koji nadgleda i upravlja organizmom, odn. njegovim riječima, »sopstvo« nije mala osoba unutar našeg mozga koja kontemplira o onome što se događa. Također smatra da možda najvažnije i iskonske reprezentacije vlastitoga tijela u djelovanju mogu imati ulogu u

[74] »The compelling intuition that the self is a distinct and unitary entity may have more to do with the subjective nature of conscious awareness, in the sense of first-person perspective addressed by Nagel (1974), than with the information-processing activities of the brain that are the subject matter of the research reviewed here.«

[75] »[…] it is a very real mental construction I will call "self" (for lack of a better word), and it is based on activities throughout your entire organism, that is, in the body proper and in the brain.«

svijesti. Takve reprezentacije osigurale bi osnovu za neuralnu reprezentaciju sopstva i tako dale prirodnu referencu za ono što se događa s organizmom, unutar ili izvan njegovih granica. Temeljna referenca u vlastitom tijelu umanjila bi potrebu da se subjektivnost pripisuje agentu tj. »malom čovjeku unutar mozga« (homunculusu). Damásio tvrdi da »Koristeći pojam sopstva, ni na koji način ne predlažem da sve središnje sadržaje našeg uma nadgleda jedan središnji poznavatelj i vlasnik, a još manje da bi takav entitet boravio u jednom mozgu.«[76] (Isto, 238) te da ideja o »sopstvu« kao nekom supstancijalnom entitetu koji je ujedno agent svih čovjekovih djelovanja ne može biti održiva. Damásio objašnjava neuralnu bazu »sopstva« kao kontinuiranu reaktivaciju različitih setova reprezentacija. Ukratko, opisuje da je beskrajna konstantna reaktivacija ažuriranih slika, koje se sastoje od kombinacije sjećanja prošlosti i planiranja budućnosti, izgrađuju veliki dio onoga što Damásio razumije kao »sopstvo«. Također smatra da kolektivna reprezentacija tijela izgrađuje temelje za takav koncept »sopstva«. Važno je naglasiti da prema Damásiu subjektivnost uvelike ovisi o promjenama koje se odvijaju u tjelesnom stanju, te takva kolektivna reprezentacija tijela obuhvaća i pozadinska stanja tijela i emocionalna stanja. »Stanje sopstva se rekonstruira u svakom trenutku, iz temelja. To je nepostojano referentno stanje koje se rekonstruira tako kontinuirano, nesvjesno i konzistentno da osoba nije svjesna da se ono obnavlja iznova, osim ako nešto ne pođe po zlu.« [77] (Isto, 240) Vrlo je jasno da ništa u ovim opisima ne može potvrditi ideju o nekom supstancijalnom, trajnom i postojanom sopstvu, i da to ne može biti neka »stvar« ili entitet, već jedino proces i događaji koji su u kontinuiranom toku.

[76] »In using the notion of self, I am in no way suggesting that all the contents of our minds are inspected by a single central knower and owner, and even less that such an entity would reside in a single brain place.« (Damásio 1994: 238)

[77] »At each moment the state of self is constructed, from the ground up. It is an evanescent reference state, so continuously and consistently reconstructed that the owner never knows it is being remade unless something goes wrong with the remaking.« (Damásio 1994: 240)

5.3. Filozofija

Istraživanja i publikacije o temi sopstva znatno su se povećale posljednjih godina u brojnim disciplinama. Naglasak na utjelovljenoj spoznaji potaknuo je obnovljeni interes za preispitivanje dualizma um-tijelo i kartezijanskih koncepcija o sopstvu. Sve je više novih znanstvenih teorija koje napuštaju takve tradicionalne koncepcije sopstva. S obzirom na sopstvo shvaćeno kao agent (tj. vršitelj radnje), slična se pitanja postavljaju i u eksperimentalnoj psihologiji. Ranije spomenute teorije u psihologiji osporavaju upravo takve kartezijanske koncepcije sopstva kao nekog entiteta.

Kao što je prikazano, osnova Hermansove teorije dijaloškog sopstva je ta da sopstvo nije organizirano oko jednog središta ili jezgre, već je raspoređeno kroz društvene odnose. Ono je raspoređeno na način da igra vrlo različite uloge i zauzima različite pozicije u svakom od tih odnosa. Te različite pozicije su u međusobnom dijalogu unutar sveobuhvatnog niza odnosa koje nazivamo sopstvom, odnosno prema Hermansu ono što doživljavamo kao vlastito sopstvo predstavlja proces i dinamičku strukturu »Ja-položaja« koji fluktuiraju u njoj. (Hermans 2011: 658)

Gergen također osporava koncept pojedinačnog autonomnog sopstva, odnosno koncept sopstva kao racionalnog, samo-regulirajućeg, moralno usmjerenog agenta djelovanja. Prema njemu sopstvo i samospoznaja svoje podrijetlo pronalaze u međuljudskim socijalnim i kulturnim odnosima. (Gergen 2011: 109) Gergen naglašava da je upravo jezik taj koji nam omogućuje izgradnju koncepcija o sebi. Na primjer, kroz upotrebu osobnih zamjenica možemo vidjeti kako se stvara koncept sopstva. Osim gramatike, čini se da su konverzacijske i narativne prakse dobro utvrđeni izvori za oblikovanje i proizvodnju našega osjećaja sebe. Same prakse imaju određenu moć utoliko što uspostavljaju rječnike sopstva koji legitimiraju koncept, a koji zauzvrat racionaliziraju i održavaju upravo te prakse. (Isto, 111)

Porast zanimanja za narativnost također je igrao ulogu u stvaranju obnovljenog interesa za to kako razumijemo, ne samo »sebe«, već i kako se razumijemo u društvenom i kulturnom kontekstu. Jedna od takvih teorija prema kojoj je »sopstvo« shvaćeno kao *središte narativne gravitacije* opisana je u ovom poglavlju. Daniel Dennett u njoj sopstvo tumači kao čistu fikciju i apstraktni objekt te ga uspoređuje s izmišljenim likovima u književnosti i konceptom središta gravitacije u fizici. (Dennett 1992)

Još jedan primjer tumačenja »sopstva« kao narativne fikcije iznosi povjesničar Yuval Noah Harari. Prema njemu ono što smatramo *vlastitim identitetom* je zapravo fiktivna priča koju sami kreiramo.

»Naš identitet je zapravo samo priča koju neprestano konstruiramo i uljepšavamo. Može se reći da je čitav ljudski um stroj koji neprestano proizvodi priče, posebno jednu vrlo važnu priču koja je 'moja priča'. […] Na kraju, sopstvo je priča, a ne realna stvar.«[78] (Harari 2018 a: 21:18)

Harari tvrdi da je u prošlosti možda bilo moguće vjerovati da naše odluke proizlaze iz neke mistične transcendentalne duše, no to je zato što nam podaci o tome kako funkcionira ljudsko tijelo i mozak nisu bili toliko dostupni. Danas znamo da »odluke ne proizlaze iz mistične duše već iz bioloških procesa u mozgu«.[79]

Prema Harariju (Harari 2018 b), uvjerenje da ljudski duh nije moguće hakirati zato što u njemu postoji nešto što nadilazi gene, neurone i algoritme je čista zabluda. On tvrdi da nas misao da nitko ne može manipulirati našim odabirima i da ti odabiri izražavaju našu vlastitu slobodnu volju čini vrlo ranjivima: »Prije smo se vrlo snažno identificirali sa svojim željama. Kad god bi se neka želja pojavila u mislima žurili smo ostvariti tu želju. Dane smo provodili trčeći uokolo kao ludi, nošeni bijesnim toboganom misli, osjećaja i želja, pogrešno vjerujući da oni predstavljaju našu slobodnu volju.«[80] (Harari 2017)

Stoga Harari sugerira da se trebamo prestati poistovjećivati s ovim *rollercoasterom* te da bi trebali pažljivo promatrati misli koje nam se pojavljuju u umu i pokušati shvatiti odakle su one nastale. Shvaćanje da naše misli i želje ne odražavaju našu slobodnu volju može nam pomoći da postanemo manje opsesivni prema njima. Ako sebe doživljavamo kao potpuno slobodnog agenta koji odabire svoje želje u potpunoj neovisnosti od svijeta, to stvara privid da smo potpuno neovisni, da nam ne treba niti jedan drugi entitet, te stvara prepreku između nas i ostatka svijeta.

---

[78] »Our identity is really just a story, which we constantly construct and embellish. You can say that the entire human mind is a machine that constantly produces stories and especially one very important story which is „my story".[…] In the end, the Self is a story and not a real thing.«
https://www.youtube.com/watch?v=x6tMLAjPVyo&ab_channel=TomBilyeu 21:18 (Harari 2018 a)

[79] » […] decisions don't come from a mystical soul but from biological processes in the brain.«

[80] » Previously, we identified very strongly with our desires.... Whenever any thought appeared in the mind, we rushed to do its bidding.We spent our days running around like crazy, carried by a furious rollercoaster of thoughts, feelings and desires, which we mistakenly believed represented our free will.« (Harari 2018 b)

Time istodobno pridajemo ogromnu važnost svakom našem hiru; odabrao sam upravo *tu* želju od svih mogućih želja u svemiru.

Harari naglašava da »jednom kada damo toliko važnosti svojim željama, prirodno pokušavamo kontrolirati i oblikovati cijeli svijet prema njima. Vodimo ratove, siječemo šume i uznemirujemo čitav ekosustav u potrazi za svojim hirovima.«[81] (Harari 2018 b)

Prema njemu je vrlo važno razumjeti da naše želje nisu rezultat slobodnog izbora jer ćemo na taj način biti manje zaokupljeni njima i osjećat ćemo se više povezanima s ostatkom svijeta. Trenutak kada shvatimo da je to što predstavlja naše želje i to što doživljavamo kao »*Ja*« ili svoje »sopstvo« zapravo samo neki promjenjivi biokemijski fenomen te da zapravo uopće nemamo pojma tko – ili što – smo zapravo, prema Harariju je početak najuzbudljivijeg otkrića koje bilo koji čovjek može započeti:

»Ono što se stvarno događa jest to da se sopstvo dezintegrira. Nije da bolje razumijete svoje istinsko ja, već shvatite da istinsko ja ne postoji. Postoji samo složeni odnos biokemijskih veza, bez jezgre. Nema autentičnog glasa koji živi u vama.«[82] (Harari 2017)

Sve veće zanimanje za koncepte sopstva, svijesti i identiteta motiviralo je pitanja postoji li uopće takvo što poput sopstva. Nova neuroznanstvena otkrića o funkcioniranju mozga potaknula su razne filozofe i neuroznanstvenike na istraživanje pitanja je li »sopstvo« samo iluzija.

Jedan od primjera je Thomas Metzinger koji u svom radu *The No-Self Alternative* (Metzinger 2011) istražuje »alternativu ne-sopstva« i, ne smatra je alternativom, već primarnim stavom, jer, prema njemu, nema ni dokaza ni uvjerljivog argumenta da postoji nešto da bismo trebali nazvati »sopstvom«. Najbliže do čega bismo mogli doći putem neuroznanosti jest, na primjer, govoriti o skupu funkcionalnih mehanizama koji bi integrirali pojedinačne reprezentacije svojstava u jedinstvenu »samoreprezentaciju« ili model »sopstva«, koji nije ekvivalentan »sopstvu« u bilo kojem stvarnom smislu. Metzingerova teorija u kojoj iznosi neke antirealističke

[81] »*Once we give so much importance to our desires, we naturally try to control and shape the whole world according to them. We wage wars, cut down forests and unbalance the entire ecosystem in pursuit of our whims.* « (Harari 2018 b)

[82] »What really happens is that the self disintegrates. It's not that you understand your true self better, but you come to realize there is no true self. There is just a complicated connection of biochemical connections, without a core. There is no authentic voice that lives inside you.« (Harari 2017)

argumente o sopstvu, te objašnjava zašto je ideja da sopstvo ne postoji kontra-intuitivna prikazana je na kraju ovog poglavlja. (Metzinger 2011: 279)

Neki filozofi, poput Dereka Parfita, tvrde da pitanje identiteta zapravo uopće nije važno i da smo u svom razmišljanju o vlastitom identitetu skloni iluzijama. Uzrok toj iluziji prema Parfitu se nalazi u konceptualnoj shemi: Iako trebamo koncepte da bi razmišljali o stvarnosti, problem je kada pomiješamo to dvoje i kada zamijenimo konceptualne činjenice sa činjenicama o stvarnosti. Parfit tvrdi da je koncept o vlastitom identitetu jedan je od onih koji nas najlakše zavedu jer je vrlo opterećen emocionalnim ili moralnim značajem. Stoga zaključuje da su sva pitanja o identitetu isprazna ili čisto verbalna pitanja i tiču se isključivo naše jezične upotrebe. (Parfit 2011: 440-441)

Daniel Dennett – »Narativno sopstvo«

Američki filozof i kognitivni znanstvenik Daniel Dennett u svojoj teoriji »Sopstva kao središta narativne gravitacije« (Dennett 1992), koncept sopstva objašnjava pomoću analogije s fizičkim pojmom središta gravitacije objekta. Dennett tvrdi da iako je središte gravitacije vrlo poznati koncept u Newtonovoj fizici, ono nije atom ili subatomska čestica niti bilo koji drugi fizički predmet na svijetu. Ono nema masu, ni boju, niti ikakva fizička svojstva osim prostorno-vremenskog položaja. Ono što nazivamo središtem gravitacije je čisto apstraktni objekt, fikcija teoretičara. To nije jedna od stvarnih stvari u svemiru u usporedbi s atomima, već fikcija koja ima lijepo definiranu i specificiranu ulogu u fizici. (Dennett 1992: 103)

Prema Dennettu sopstvo je također apstraktni objekt, tj. fikcija teoretičara, s razlikom što ovdje teorija nije fizika elementarnih čestica, već ono što Dennett naziva »granom ljudske-fizike« poznatom pod nazivima fenomenologija ili hermeneutika. Pokazalo se teoretski praktičnim organizirati interpretaciju čovjeka oko središnje apstrakcije, naime da svaka osoba ima svoje sopstvo (u usporedbi sa središtem gravitacije). No koncept sopstva je, tvrdi Dennett, puno složeniji koncept od koncepta središta gravitacije. On objašnjava sopstvo analogno s drugom vrstom izmišljenog objekta: izmišljenim likovima u književnosti:

» Dakle, kako mogu tvrditi da je sopstvo - na primjer upravo vaše stvarno sopstvo - nalik na izmišljeni lik? Nisu li sva izmišljena sopstva već za samo njihovo stvaranje ovisna o

postojanju pravih sopstava? Možda se tako čini, ali argumentirat ću da je ovo iluzija.«[83] (Dennett 1992: 107)

Dennett tvrdi da za stvaranje izmišljenog sopstva nije potrebno stvarno sopstvo i tu tvrdnju dokazuje kroz vježbu mašte. Predstavlja stroj za pisanje romana koji naziva Gilbert. Gilbert je izmišljeno, stvoreno sopstvo, ali njegov tvorac nije sopstvo. To je proizvod postupka dizajna ili izuma u kojem uopće nema sopstva. To nije svjesni stroj, niti »mislilac«, već običan stroj, ali ima moć napisati zadovoljavajući roman. Dennett tvrdi da »mozak« robota, tj. računalo robota, doista ne zna ništa o svijetu; ono ne zna što radi, ne zna niti da stvara izmišljeni lik.[84] Ipak, obrasce u ponašanju kojima upravlja računalo, mi možemo protumačiti kao akumulirajuću biografiju - pripovijedanje priče - naraciju o sebi. Ali mi nismo jedini tumači; Robot autor je, također, tumač: samo-interpretator koji daje vlastiti prikaz svojih aktivnosti u svijetu. (Isto, 107-108)

Razlika između izmišljenih likova i vlastitog sopstva prema Dennettu je u tome što se izmišljeni lik obično shvaća kao svršena činjenica. Nakon što je roman napisan i objavljen, romanopisac više ne može učini određenim bilo što neodređeno što bi čitatelja zanimalo, dok bi autor biografije neke stvarne osobe mogao saznati neke podatke koji nisu spomenuti u prvoj biografiji pa bi ih mogao spomenuti u njenom nastavku. Kada bismo pitali autora nekog izmišljenog lika da odgovori na neka neodređena pitanja o liku, zapravo bismo ga zamolili da izmisli novi roman i u tom bi procesu pisanja novog romana autor povećao i preciznije odredio lik protagonista. Na taj način pitanja koja su do tada bila neodređena mogu se kasnije odrediti kreativnim korakom. (Isto, 109)

Dennett tvrdi da se na isti način odnosimo jedni prema drugima. Ne možemo poništiti one dijelove svoje prošlosti koji su već određeni, ali naše »ja« neprestano postaje sve određenije kako vrijeme prolazi kao odgovor na način na koji svijet utječe na nas. Osoba se ipak može baviti interpretacijom vlastitog »ja«, posebno na način da retrospektivno razmišlja o svojoj prošlosti i svojim sjećanjima, te da ih preispita i prepiše nanovo. Tim postupkom osoba može mijenjati »izmišljeni« lik, lik kakav jest, na isti način na koji neki izmišljeni lik, nakon što romanopisac o

[83] »Now how can I make the claim that a self--your own real self, for instance--is rather like a fictional character? Aren't all fictional selves dependent for their very creation on the existence of real selves? It may seem so, but I will argue that this is an illusion.«

[84] Dennett tvrdi da isto vrijedi i za naš mozak; ni on ne zna što radi. (Dennett 1992: 108)

njemu kao mladom čovjeku napiše drugi roman, postaje prilično drugačiji izmišljeni lik, određen na načine na koje nikada prije nije bio određen. To bi bila krajnje »*misteriozna i čarobna perspektiva*« te nešto što nitko ne bi smio shvatiti ozbiljno da je sopstvo bilo što drugo do li »*apstraktni entitet*«. (Isto, 110)

Materijalistički filozofi ili neuroznanstvenici mogli bi se pitati »gdje je onda Sopstvo?«. Prema Dennettu je kategorička pogreška tražiti sopstvo u mozgu. Za razliku od gravitacijskih središta, kojima je jedino svojstvo prostorno-vremenski položaj, sopstvo ima prostorno-vremenski položaj koji je samo grubo definiran:

»Istraživanje mozga može nam omogućiti da napravimo neke okvirne lokalizacije, ali sposobnost postizanja nekih okvirnih lokalizacija ne daje ni jednu osnovu za pretpostavku da se proces lokalizacije može nastaviti u nedogled i da će napokon doći dan kada možemo reći , 'Ta stanica tamo, usred hipokampusa (ili bilo gdje drugo) - to je sopstvo!'«[85] (Isto, 109)

Novija neuroznanstvena istraživanja otkrivaju da um nije potpuno ujedinjen, već prije problematično isprepleteni svežanj djelomično autonomnih sustava, te da svi dijelovi uma nisu u svakom trenutku podjednako dostupni jedni drugima.

Analogno tome Dennett tvrdi da mi »nismo kapetani svojih brodova; nema svjesnog ja (sopstva) koji neproblematično zapovijeda resursima uma. Dapače, donekle smo razjedinjeni. Naši sastavni moduli moraju djelovati na oportunistički, ali nevjerojatno domišljati način kako bi proizveli tračak jedinstva u ponašanju, koje je onda pojačano iluzijom većeg jedinstva«. [86] (Isto, 113)

Ono što nazivamo sopstvom Dennett tumači kao glavni lik fiktivne priče koju stvaramo tako što povezujemo svoja različita iskustva:

»[…] čini se da smo virtuozni romanopisci, koji sudjeluju u različitim ponašanjima, koja su manje ili više ujedinjena, ali ponekad i razjedinjena, i uvijek nataknemo najbolja 'lica'.

[85] »Brain research may permit us to make some more fine-grained localizations, but the capacity to achieve some fine-grained localization does not give one grounds for supposing that the process of localization can continue indefinitely and that the day will finally come when we can say, "That cell there, right in the middle of hippocampus (or wherever)--that's the self!"«

[86] » […] we are not the captains of our ships; there is no conscious self that is unproblematically in command of the mind's resources. Rather, we are somewhat disunified. Our component modules have to act in opportunistic but amazingly resourceful ways to produce a modicum of behavioral unity, which is then enhanced by an illusion of greater unity. «

Pokušavamo sav naš materijal povezati u jednu dobru priču. A ta priča je naša autobiografija. Glavni izmišljeni lik u središtu te autobiografije je nečije sopstvo. A ako i dalje želite znati što to sopstvo zapravo jest, činite kategoričku pogrešku.«[87] (Isto, 114)

Dennet objašnjava da iako je ono što smatramo vlastitim sopstvom zapravo samo fikcija, nije neobično što se nama takvo apstraktno sopstvo čini stvarno. Naš mozak funkcionira na način da ujedinjuje mnoga različita iskustava i na taj način stvara privid ujedinjenosti i cjeline. Također naglašava da je koncept sopstva mnogo kompliciraniji teorijski entitet od središta gravitacije. »I ne zaboravite da čak i gravitacijsko središte ima prilično snažnu prisutnost kad se jednom počnemo poigravati s njim, ali nitko nikada nije niti će ikada vidjeti središte gravitacije. Kao što je primijetio David Hume, nitko također nikada nije vidio ni sopstvo.«[88] (Isto, 115)

Zaključak Dennettove teorije, paralelno s filozofijom Davida Humea, ukazuje na to da ono što vrlo intuitivno osjećamo i doživljavamo kao vlastito sopstvo nije ništa drugo nego jedna fikcija.

Shaun Gallagher – Teorija »Sopstva« kao strukturalna matrica

Američki filozof Shaun Gallagher razvio je teoriju »sopstva« kao strukturalne matrice koja, prema njemu, predstavlja put za organiziranje interdisciplinarnog pristupa raspravama o onome što čini »sopstvo«. U svojem članku *A pattern theory of self* (Gallagher 2013) ističe važnost pluraliteta u pogledu koncepta »sopstva« te spominje razne teorije i koncepte »sopstva« od kojih su mnogi konstruirani u množini (jedan od primjera je ranije spomenuta Jamesova teorija prema kojoj razlikuje tjelesno (materijalno) sopstvo, socijalno sopstvo i duhovno sopstvo).

Prema teoriji matrice »sopstvo« se sastoji od niza karakterističnih obilježja ili aspekata. Gallagher tvrdi da aspekti koje spominje u svojoj teoriji ne bi trebali biti shvaćeni kao aspekti

[87] »[…] it does seem that we are virtuoso novelists, who find ourselves engaged in all sorts of behavior, more or less unified, but sometimes disunified, and we always put the best "faces" on it we can. We try to make all of our material cohere into a single good story. And that story is our autobiography. The chief fictional character at the center of that autobiography is one's self. And if you still want to know what the self really is, you are making a category mistake.«

[88] »And remember that even a center of gravity has a fairly robust presence, once we start playing around with it But no one has ever seen or ever will see a center of gravity. As David Hume noted, no one has ever seen a self, either.«

»Sopstva«, tj. onoga što samo modificira nešto što ima svoje neovisno postojanje, već da aspekte shvatimo kao organizacije određenih matrica i da određena varijacija takve matrice čini ono što mi nazivamo sopstvo:

»Ono što nazivamo sopstvom sastoji se od složene i adekvatne matrice određenih faktora, od kojih niti jedan sam po sebi nije ni neophodan ni esencijalan za bilo koje određeno sopstvo. Ovo nije teorija matrice 'Sopstva'. Umjesto toga, ono što nazivamo 'sopstvo' koncept je grozda ili snopa koji uključuje dovoljan broj karakterističnih faktora. Gledano kolektivno, određena matrica karakterističnih obilježja čini individualno sopstvo.«[89] (Gallagher 2013: 3)

Prema tom pogledu, sopstvo djeluje kao složeni sustav koji proizlazi iz dinamičke interakcije sastavnih aspekata. Gallagher ovdje ne govori o nužnim uvjetima. Određena teorija o sebi može isključiti neke od predloženih aspekata, a određenom sopstvu može nedostajati određeno karakteristično obilježje koje je ovdje definirano i još uvijek se može smatrati sopstvom. Okvirni popis aspekata koji Gallagher predlaže je sljedeći (Isto)

(1) Minimalni tjelesni aspekti uključuju temeljne biološke i ekološke aspekte. Predstavlja osnovne aspekte svakog animalističkog ponašanja. Gallagher ovdje uključuje i aspekte koji definiraju egocentrični prostorni referentni okvir, koji odražava perspektivu prvog lica i doprinosi specifikacijama mogućih radnji u osobnom prostoru;

(2) Minimalni iskustveni aspekti odnose se na aspekte svjesnog iskustva iz perspektive prvog lica koje nastaje pomoću različitih senzomotornih modaliteta (kinestezija, propriocepcija, dodir, vid, itd.). Ti aspekti doprinose iskustvenom i utjelovljenom osjećaju vlasništva i osjećaju vršitelja radnje (agentstva); (Isto, 4)

(3) Afektivni aspekti objašnjavaju kako svaka osoba manifestira određeni temperament (npr. netko je tipičan ekstrovert i angažiran je prema van usmjerenom djelovanju);

(4) Inter-subjektivni aspekti odnose se na sposobnost da osoba osvijesti svoje intersubjektivno postojanje;

[89] »What we call self consists of a complex and sufficient pattern of certain contributories, none of which on their own is necessary or essential to any particular self. This is not a pattern theory of "the self." Rather, what we call "self" is a cluster concept which includes a sufficient number of characteristic features. Taken together, a certain pattern of characteristic features constitute an individual self«

(5) Psihološki/kognitivni aspekti su oni aspekti na koje su najčešće fokusirane tradicionalne teorije o sopstvu, i variraju od eksplicitnog konceptualnog razumijevanja samosvijesti o sebi kao sebi, do osobina ličnosti kojih čovjek uopće ne mora biti svjestan;

(6) Narativni aspekti odnose se na ideju da naše samointerpretacije imaju narativnu strukturu, a narative generira upravo mozak, zbog čega ih neki uglavnom smatraju fikcijama;

(7) Prošireni aspekti odnose se na one aspekte na koje se referira W. James u svojoj teoriji prema kojoj ono što zovemo sobom može obuhvaćati fizičke dijelove imovine, poput odjeće, domova i raznih stvari koje posjedujemo. Identificiramo se sa stvarima koje posjedujemo, a možda i s tehnologijama koje koristimo, institucijama u kojima radimo ili nacionalnim državama u kojima živimo;

(8) Situacijski aspekti uključuju obiteljsku strukturu i sredinu u kojoj smo odrasli; kulturne i normativne prakse koje definiraju naš način života i sl. (Isto)

Gallagher naglašava da ni jedan od ovih aspekata nije obavezan niti esencijalan te navodi da netko može doživjeti život na manje kontinuiran ili koherentan način nego što to drugi čine, minimizirajući narativni aspekt, bez minimaliziranja osjećaja sopstva ili vlastitog identiteta. Primjerice netko može izgubiti osjećaj djelovanja (agentstva), kao kod nekih shizofrenih simptoma, bez gubitka osjećaja vlasništva ili drugih aspekata koji definiraju sopstvo. Netko može izgubiti sposobnost sjećanja, (npr. u slučajevima amnezije i Alzheimerove bolesti), te može doživjeti promjenu karaktera ili osobnosti; no u takvim slučajevima nečiji identitet i dalje mogu podržavati njegovi minimalni tjelesni i iskustveni aspekti što pokazuje da koncept sopstva prema ovoj teoriji nije svodljiv ni na jedan od ovih aspekata. Kada bi samo jedan aspekt bio potreban i dovoljan za definiciju sopstva, tada on više ne bi bio aspekt, nego bi upravo on označavao »sopstvo«.

Iako Gallagherova teorija strukturalne matrice ne predstavlja redukcionističku teoriju, ona je suprotstavljena ideji o »Sopstvu« kao jednom nepromjenjivom samostalnom entitetu (nalik duši) u tradicionalnom kartezijanskom smislu te ono što nazivamo »sopstvom« objašnjava kao odnos različitih aspekata koji su međusobno povezani i isprepleteni. (Isto)

Thomas Metzinger - Anti-realizam o »Sopstvu«

Prema njemačkom filozofu Thomasu Metzingeru - »Čini se da nema empirijskih dokaza i istinski uvjerljivog konceptualnog argumenta koji podupire stvarno postojanje Sopstva.«[90] (Metzinger 2011: 279) Ono što doživljavamo kao supstancijalni entitet zapravo je samo naša sklonost da pretvorimo proces u stvar, tj. da postavimo fenomenološkog pojedinca tamo gdje postoji samo isprekidani lanac događaja. Prema njemu standardni način anti-realizma o Sopstvu jest zanijekati da je sopstvo supstancija. Definicija supstancije jest entitet koji postoji sam po sebi, koji je ontološki samostalan, on je izdrživ kroz vrijeme i pripada osnovnim gradivnim blokovima stvarnosti. Teza ontološkog anti-realizma o Sopstvu jest da sopstvo ne može biti samostalan entitet; nije izdrživo kroz vrijeme i ne pripada osnovnim gradivnim elementima stvarnosti. Metzinger spominje dva utvrđena načina kojima se može zastupati takvo stajalište; prvi je ograničiti raspravu na ciljani fenomen samosvijesti i srodni pučki fenomenološki diskurs (*folk-phenomenological discourse*), uključujući njegovu neopravdanu metafizičku pretpostavku, a drugi je negiranje postojanja svih supstancija ili pojedinaca na teorijskoj razini. Evidentan primjer takve tradicije jest anti-supstancijalna metafizika buddhističke filozofije. Metzinger naglašava da su aktualne teorije u filozofiji fizike odavno pokazale da su naša uobičajena shvaćanja individue, unutarnjih svojstava i odnosa zastarjela. Ono što se postavlja kao najuvjerljivija forma u modernoj metafizici jest suštinska forma strukturalnog realizma koja predlaže da se sve što postoji može svesti na odnose. Takva teorija vodi u »neutemeljeni svemir« jer bi konačna stvarnost tada bila nomološka struktura svijeta, gdje čak i identitet i individualnost predmeta ovise o njihovoj (relacijskoj) strukturi. Suvremena fizika je potpuno usklađena s pogledom da su kvantni objekti ne-individualni. Kognitivna neuroznanost jasno ukazuje da mentalne, psihološke ili fenomenološke cjeline poput sopstva uopće nisu prave individue: one ne posjeduju jasno utvrđene kriterije identiteta. Klasični predmeti su, kao i »sopstvo«, korisne heurističke postavke, ali ontološki potpuno nepotrebni entiteti. (Isto, 280)

Metzinger objašnjava da sopstvo možemo shvatiti kao konceptualnu fikciju koja u svakodnevnom životu može biti fenomenološki »svakodnevni predmet«. Ili kao »robusne

[90] »There seems to be no empirical evidences and no truly convincing conceptual argument that supports the actual existence of a Self.«

elemente fenomenalne ontologije koje primjenjuje naš mozak«[91] (Isto, 281) i koji igraju glavnu ulogu u svakodnevnoj fenomenologiji našeg iskustvenog životnog bogatstva. Jedan od načina da se takva činjenica interpretira na razini filozofske metafizike jest razviti teoriju da je »sopstvo« puka skupina svojstava. Klasični primjer takvog anti-supstancijalističkog i anti-individualističkog pristupa »sopstvu« su tzv. teorije *snopa (Bundle teorije)* u koje spadaju teorije buddhističke filozofije. Najznačajniji zapadnjački predstavnik, prema Metzingeru, je David Hume. Prema takvim teorijama snopa, empirički bi se moglo reći da je sopstvo (ili neki drugi entitet) samo skupina svojstava, koju si mi mentalno predstavljamo kao pojedinačne entitete. Metzinger naglašava da je iz perspektive aktualne kognitivne neuroznanosti takva perspektiva znanstveno uvjerljiva. Naš mozak segmentira prizore i formira multimodalno, svjesno percipirane opažajne predmete (npr. vlastito tijela kao cjeline), ne tako da pridaje svojstva nekom temeljnijem entitetu, već dinamičkim procesom samoorganizacije odozdo prema gore koji se naziva spajanje obilježja. Suvremena znanost daje konceptualno jasne modele funkcionalnog mehanizma koji mogu objasniti integraciju individualnih reprezentacija svojstava u ujedinjenu samo-reprezentaciju. Nova teorijska opcija za teoretičare snopa jest dinamična samo-organizacija. Osnovna poanta o supstancijama, individuama i kriteriju identiteta jest da ni jedan trenutno dostupan znanstveni podatak ne određuje našu metafiziku tako da pretpostavlja nužno postojanje »sopstva«.(Isto, 282)

»Iako naše prirodno razvijene kognitivne strukture gotovo da čine funkcionalom potrebom korištenje supstancijalnih koncepata poput pojma trajne ili individualne supstancije (koje onda imaju ulogu nositelja svojstava), ništa u mozgu ili u samo-svjesnom biološkom organizmu kao cjelini ne može se čak ni približno smatrati supstancijom u bilo kojem filozofski zanimljivom smislu. Mi nigdje u svijetu ne nalazimo supstancijalno sopstvo i ništa na razini znanstvenih činjenica ne određuje našu metafiziku na takav način.«[92] (Isto, 283)

Ono što pronalazimo jest, prema Metzingeru, fenomenologija supstancijalnosti na razini introspektivnog iskustva: subjektivno vrlo često percipiramo sami sebe upravo kao supstancijalne

[91]»robust elements of the phenomenal ontology applied by our brain.«

[92] »Although our own naturally evolved structures almost seem make it a functional necessity for us to use substance-concepts like the notion of a enduring particularor an individual supstance, which then work as carriers of properties, nothing in the brain or the self- conscious biological organism as a whole could even remotely count as a substance in any philosophically interesting sense. we just don't find a substantial self anywhere in the world and nothing on the level of scientific facts determines our metaphysic in this way.«

trajne entitete formirajući nepromjenjive i nesvodive dijelove stvarnosti. Mnoge naše teorijske intuicije o supstancijalnosti ultimativno su utemeljene u svjesnom iskustvu sopstva. (Isto)

Na epistemološkoj razini, Metzinger tvrdi da u introspekciji i u fenomenološkoj samo-svijesti nikada ne možemo obuhvatiti našu istinsku prirodu. Iako postoji mogućnost da stvarno posjedujemo suštinu, takva će nam suština uvijek ostati nedostupna. Shodno tome, odvojena, karakteristična, kartezijanska fenomenologija izvjesnosti koja prati samosvijest jest iluzija. (Isto, 284)

Na razini semantičkog anti-realizma o sopstvu indeksni izraz »ja« ne odnosi se ni na koji entitet koji je ontološki utemeljen. Usprkos tome, Metzinger naglašava da je svaki čin lingvističke samo-referencije popraćen izrazitom fenomenologijom i prenosi upravo takve intuicije koje nas pretvaraju u naivne realiste i koje nas čine da sumnjamo u anti-realizam o sopstvu. Izgovarajući »ja«-rečenicu često zapravo imamo osjećaj da se izravno odnosimo na nešto duboko i stvarno, na nepromjenjivu i suštinsku srž našeg vlastitog bića. (Isto, 286)

Metzinger u ovom radu ističe da »ne postoje empirijski dokazi niti istinski uvjerljiv konceptualni argument koji podupire stvarno postojanje sopstva« (Isto, 294) te zaključuje da je središnji problem anti-realističkog stava o sopstvu u njegovoj radikalnoj kontra-intuitivnosti.[93] Hipoteza o ne-spopstvu zahtjeva da zamislimo svijet bez sopstva i to iz pozicije prvog lica. No za bića poput nas postoji barem funkcionalna nemogućnost; ne možemo mentalno simulirati svjesna iskustva iz svijeta u kojemu nismo prisutni kao sopstva, a koja ipak doživljavamo u prvom licu. To je uvjetna činjenica o kauzalnoj strukturi našeg mozga i funkcionalnoj arhitekturi u osnovi našeg svjesnog uma. Središnji problem je u svjesnom mentalnom djelovanju. Potpuno bez-sopstven mentalni model stvarnosti ne može biti aktivno stimuliran zbog toga što bi tada svojstva kognitivnog djelovanja morala nestati. Model stvarnosti u kojemu je alternativa ne-sopstva istinita jest moguć, no nije moguća fenomenološka simulacija takvog svijeta u prvom licu. (Isto, 290-291)

[93] Ljudima je intuitivna i prirodno prihvatljiva teorija da je sopstvo realno i nešto za što je nemoguće da ne postoji. Takva teorija je utemeljena na tri različita čimbenika; 1) funkcionalna značajka naše mentalne arhitekture na svaki pokušaj svjesne simulacije svijeta u kojemu nema sopstva stvara fenomenologiju mentalnog djelovanja, kognitivne kontrole i time sopstva. 2) U opisivanju takve fenomenologije, skloni smo izjednačavati djelovanje s objektom, pretvarati proces u stvar i doživljavati individuu tamo gdje postoji samo lanac događaja. 3) Evolucija je oblikovala naš mozak na specifičan način da imamo tendenciju interpretirati fenomenološku potrebu koja je utemeljena u funkcionalnosti kao metafizičku potrebu. (Metzinger 2011: 293-294)

5.4. Kognitivna lingvistika

Kognitivna lingvistika kao »pristup jeziku koji jezik promatra kao dio ljudskoga kognitivnoga (spoznajnoga) sustava i proučava ga u sprezi ponajprije s percepcijom, mišljenjem i razumijevanjem, s kojima je u izravnoj i neprekidnoj interakciji« (Hrvatska enciklopedija 2020) mogla bi ponuditi odgovor na pitanje konstrukcije koncepta »sopstva« i našeg razumijevanja istog. Ona otkriva kako su upravo jezične strukture odraz ljudskih konceptualnih struktura.

Postoje mnoga istraživanja koja pokazuju da jezik koji govorimo oblikuje način na koji razmišljamo i tako konstruira našu stvarnost. Hipoteza da aspekti jezika mogu utjecati na način na koji mislimo postoji stoljećima. Ona je prvenstveno povezana s američkim lingvistima E. Sapirom i B. L. Whorfom koji su vjerovali da struktura jezika utječe na stvaranje pogleda na svijet i samu spoznaju njegovih govornika. To je bila osnova mnogih kasnijih teorija i istraživanja koja su ispitivala povezanost jezika i drugih kognitivnih vještina poput razmišljanja. Mnogi aktualni eksperimenti i istraživanja ističu da govornici različitih jezika djeluju različito i na zadacima koji ne uključuju jezik poput kategorizacije, percepcije i prosudbi. Ti empirijski dokazi omogućili su nam razumijevanje jezika kao uvida u porijeklo znanja i konstrukciju stvarnosti. (Boroditsky 2011: 63)

Agent je konstruiran pomoću jezika

Neke primjere takvih istraživanja koja otkrivaju kako jezik oblikuje čak i najosnovnije dimenzije ljudskog iskustva: prostor, vrijeme, uzročnost i odnos prema drugima, provela je kognitivna znanstvenica Lera Boroditsky zajedno sa svojim suradnicima.[94] U jednom istraživanju koje se bavilo »Ulogom jezika u konstruiranju agenta« (Fausey, i dr. 2010) središnje pitanje bilo

[94] Jedno takvo istraživanje (Boroditsky, 2011 2011) pokazalo je da ljudi iz aboridžinske zajednice Pormpuraaw ne koriste relativne prostorne izraze kao što su lijevo i desno, već govore u apsolutnim kardinalnim smjerovima (sjever, jug, istok, zapad). Sigurno je da engleski i neki drugi europski govornici koriste kardinalne izraze, ali samo za velike prostorne razmjere. Aboridžini, stoga, moraju uvijek biti potpuno orijentirani samo kako bi mogli pravilno govoriti i sporazumijevati se, što implicira da zahtjevi nametnuti (njihovim) jezikom uvjetuju prirodno razvijanje (njihovih) kognitivnih sposobnosti (konkretno u smislu orijentacije u prostoru).
Drugi zanimljivi primjer bilo je testiranje govornika različitih jezika o njihovu doživljavanju vremena i prostora. (Boroditsky, 2011 2011) Ispitanici su dobili zadatak da poslože setove slika koje su pokazale vremenski napredak (čovjek koji stari, banana koju netko jede, krokodil koji raste ...) Rezultati su pokazali da su engleski govornici rasporedili slike tako da vrijeme prolazi s lijeva na desno, a govornici hebrejskog jezika obično su postavljali slike s desna na lijevo, što je pokazalo da smjer pisanja na određenom jeziku utječe na način na koji organiziramo vrijeme. Aboridžini su ih slagali od istoka prema zapadu. Boroditsky je također navela da se prikazi vremena razlikuju na mnogo drugih načina; npr. engleski govornici smatraju da je budućnost »ispred«, a prošlost »iza«, dok se na Aymari, jeziku koji se govori u Andama, prošlost kaže da je »ispred«, a budućnost »iza«.

je to da li je *agent* izravno i univerzalno obilježje ljudskog iskustva? Istraživanje se temeljilo na međujezičnim razlikama u načinu na koji engleski i japanski govornici opisuju iste događaje i otkriveno je da postoje odgovarajuće unakrsne jezične razlike u pamćenju posvjedočenih događaja. Govornici engleskog i japanskog dobili su zadatak da opišu događaje koje su promatrali u videozapisu. Engleski i japanski opisi bili su podjednako »agentivni« kada je u pitanju bio razgovor o namjernim događajima, ali su se razlikovali u opisima slučajnih događaja; kada se radilo o slučajnim događajima u japanskim je opisima agent korišten znatno manje nego u engleskima. Potom je testirano mogu li se ti različiti jezični obrasci također očitovati u međukulturalnim razlikama u pažnji i pamćenju. Rezultati istraživanja ne-lingvističkog pamćenja pokazali su da su se govornici engleskog i japanskog jezika jednako dobro sjećali *agenata* namjernih događaja, međutim, engleski govornici većinom su se sjećali *agenata* u slučajnim događajima za razliku od japanskih govornika, što je korespondiralo s obrascima iz jezika. U posljednjem zadatku istraživanja željeli su provjeriti da li obrasci u lokalnom jezičnom kontekstu mogu pomoći preusmjeravanju pozornosti na pojedince koji bi mogli biti shvaćeni kao agenti ili odvratiti pažnju dalje od njih. Izravno manipuliranje jezikom promijenilo je kod ljudi njihovu usmjerenost na agenta i utjecalo je na njihovo pamćenje radnji kojima su svjedočili, čime je potvrđena moguća uzročna uloga jezika. Zaključeno je da obrasci u nečijem jezičnom okruženju mogu utjecati na to kako će ljudi koristiti formu »agenta« u kontekstu. (Fausey, i dr. 2010: 1)

Rezultati istraživanja pokazali su da je konstruiranje agenta uvjetovano obrascima u kulturi, tj. u konkretnom slučaju da je uvjetovano jednim aspektom kulturnog iskustva: obrascima u jeziku. Dosadašnja istraživanja iz psihologije *agenata* otkrila su da je »agent« konstrukt koji je ovisan o kontekstu, u kojem i tjelesni i socijalni kontekst imaju važnu ulogu. Primjerice, u vizualnoj spoznaji, manje promjene u kontekstu vrlo lako mogu promijeniti percepciju fizičke uzročnosti. Društva širom svijeta vrlo različito predstavljaju apstraktni koncept »sopstva«, pri čemu istočnoazijska društva naglašavaju međusobno ovisne načine sopstva, dok zapadnjačka društva naglašavaju ideje o neovisnijem sopstvu. Ono što ljudi smatraju i vjeruju da je »agent« zapravo je konstruirano u kontekstu, ono nije izravno obilježje našeg iskustva. (Isto)

Konstruiranje apstraktnih ideja

U jeziku apstraktni pojmovi (poput *sopstva*) služe samo kao konvencije, u njima ne postoji referenca koja se odnosi na nešto što stvarno i ultimativno postoji.

Kako dolazi do nastanka takvih apstraktnih ideja? Kako smo u stanju razmišljati o stvarima koje nikad nismo vidjeli ili dotakli? Kada pokušavamo okarakterizirati prirodu vlastitog mentalnog iskustva, kao i u mnogim drugim slučajevima, mnogo znanstvenog napretka ovisi o generiranju novih načina opisivanja i konceptualizacije fenomena koji nisu vidljivi kroz ova osjetila. Kako mi možemo razmišljati o apstraktnim domenama unatoč oskudnoj dostupnosti senzornih informacija o njima?

Prema Boroditsky i Ramscaru (Boroditsky i Ramscar, 2002 2002), jezik ima osnovnu ulogu u konstruiranju značenja i u shvaćanju apstraktnih pojmova. Oni predlažu odgovor da se apstraktne domene razumiju analognim proširenjima iz bogatijih i na iskustvu utemeljenijih domena i ukazuju na intimnu vezu između apstraktnog mišljenja i znanja zasnovanih na iskustvu; odnosno tvrde da je apstraktno znanje izgrađeno analogno od mnoštva znanja zasnovanih na iskustvu:

»Ljudi često koriste metafore iz više iskustveno-utemeljenih domena da bi razgovarali o apstraktnijim domenama, a te metafore često nadilaze ono što se može primijetiti u iskustvu. To znači da se neka apstraktna znanja mogu konstruirati i oblikovati jezikom. Zapravo, ispada da je upravo to slučaj.« [95] (Boroditsky i Ramscar 2002: 188)

Kognitivni znanstvenici George Lakoff i Mark Johnson (Lakoff i Johnson 1999), tvrde da je razumijevanje pojma *sopstva* razumijevanje strukture našeg *unutarnjeg života*. Ono što nazivamo »sopstvom« ili »svojim unutarnjim životom« odnosi se na najmanje pet vrsta iskustva koja su uvjetovana životom u društvenom svijetu i vrstama mozgova i tijela koje imamo. Prva vrsta iskustva su načini na koje kontroliramo svoje tijelo. Postoje slučajevi u kojima se naše svjesne vrijednosti sukobljavaju s vrijednostima koje su implicitne u našem ponašanju. Postoje i velike razlike između onoga što znamo ili vjerujemo o sebi i onoga što drugi znaju ili vjeruju o nama. Postoje iskustva zauzimanja vanjskog gledišta, kao kad imitiramo druge ili pokušavamo

[95] »People often use metaphors from more experienced-based domains to talk about more abstract domains, and often these metaphors go beyond what can be observed in experience. This means that some abstract knowledge might be constructed and shaped by language. In fact, this turns out to be the case.«

vidjeti svijet onakav kakvim ga oni vide. Te postoje oblici unutarnjeg dijaloga i unutarnjeg promatranja u koje smo uključeni. (Lakoff i Johnson 1999: 267)

Prema Lakoffu i Johnsonu (Lakoff i Johnson 1999), mi nemamo nijedan jedinstveni, monolitni, konzistentan način konceptualiziranja *sebe* ili svog »*unutarnjeg života*« koji pokriva sve ove slučajeve. Umjesto toga, imamo sustav različitih metaforičkih koncepcija naše unutarnje strukture, unutar kojih postoje i određene nedosljednosti. (Isto)

Metaforički sustav za konstruiranje »*unutarnjeg života*« (*sopstva*)

Struktura našeg metaforičkog sustava za konstruiranje i prikazivanje naših *unutarnjih života*, koji su otkrili Andrew Lakoff i Miles Becker, temelji se na razlikovanju onoga što su oni nazvali »Subjektom« i jednog ili više »Ja«. »Subjekt« je prema njima lokus svijesti, subjektivnog iskustva, razuma, volje i naša »*suština*«. »Ja« se sastoje od svega ostalog u vezi nas: našeg tijela, naše društvene uloge, naše povijesti, itd. Njihovo je istraživanje pokazalo da ne postoji nikakvo jedinstveno poimanje »sopstva«. Ne postoji jedno razlikovanje Subjekta i Ja, već ih ima mnogo, svi su metaforični i ne mogu se svesti ni na jednu konzistentnu doslovnu koncepciju. Različite ideje »ja« nisu arbitrarne, već izražavaju naizgled univerzalna iskustva »*unutarnjeg života*«. Metafore za konceptualizaciju »*unutarnjeg života*« temelje se na ostalim naoko univerzalnim iskustvima i prirodno proizlaze iz zajedničkih iskustava. Svaka od ovih metafora konceptualizira »Subjekt« kao osobu, s postojanjem neovisnim o »Ja«, a »Ja« može biti osoba, objekt ili mjesto. (Isto, 268)

Lakoff i Johnson naglašavaju da je filozofski značaj ovog proučavanja u tome što način na koji obično konceptualiziramo svoje »sopstvo« nije u skladu s našim znanstvenim saznanjima o prirodi uma. U našem sustavu za konceptualiziranje »svog *unutarnjeg života*« uvijek postoji »Subjekt« koji je lokus razuma i koji metaforički ima egzistenciju neovisnu o tijelu. To je u suprotnosti s temeljnim zaključcima kognitivne znanosti koji su pokazali da je naš um utjelovljen. Koncepcija takvog »Subjekta« javlja se uniformno diljem svijeta na temelju naizgled univerzalnih i nepromjenjivih iskustva. To ukazuje da svi odrastamo s doživljajem »svoga *sopstva*« koji je uglavnom nesvjestan, koristi se u svakodnevnom životu u našem samorazumijevanju, a koji je također unutarnje nedosljedan i neusklađen s onim što smo naučili iz znanstvenog proučavanja uma. (Isto)

Struktura ovog metaforičkog poimanja »sebe« je hijerarhijska; na najvišoj razini postoji opća metafora »Subjekt-Ja« koja konceptualizira osobu s dva dijela. Niža razina objašnjava prirodu te osobe u pet specifičnih slučajeva metafora. Specifični slučajevi temelje se na četiri vrste svakodnevnog iskustva: manipuliranje objektima, smještanje u prostor, stupanje u društvene odnose i empatična projekcija (ili konceptualno projiciranje sebe na nekoga drugog). Iz tih jednostavnih izvora dobivamo nevjerojatno bogat konceptualni sustav za naš »unutarnji život«. (Isto, 269)

Ove metafore se odnose na stvarna unutarnja iskustva, a mi ih koristimo za davanje izjava koje su za nas istinite iz našeg unutarnjeg života, poput: »Borim se sa sobom koga bih trebala izabrati«, »Izgubila sam se u plesu«, ili »Nisam bio svoj jučer«. Činjenica da pomoću ovih metafora možemo dati istinske izjave o našem unutarnjem životu sugerira da se te metafore na značajan način podudaraju sa strukturom našeg unutarnjeg života dok ih fenomenološki doživljavamo. Ove metafore zahvaćaju logiku velikog dijela našeg unutarnjeg iskustva i karakteriziraju naše razmišljanje, ali budući da su potekle iz iskustava i stanja koja su stalno promjenjiva, u njima nema ničega dosljednog. Upravo zato trebamo biti svjesni da ovi načini konceptualizacije našeg fenomenološkog iskustva »sopstva« ne podrazumijevaju da su strukture nametnute tim metaforama ontološki stvarne. Oni ne podrazumijevaju da smo zaista podijeljeni na Subjekt, Esenciju i jedan ili više »Ja« te Lakoff i Johnson tvrde da je jedan od najvažnijih zaključaka taj da u ovom sustavu ne postoji ni jedno dosljedno strukturiranje naših *unutarnjih života* ili *sopstva*. (Isto, 288)

Uzevši u obzir sve navedeno o jeziku i konstruiranju jezičnog značenja, možemo reći da kada se govori o apstraktnim idejama poput »sopstva« i »osobnog identiteta«, takvi pojmovi se mogu upotrebljavati isključivo na verbalnoj konvencionalnoj razini. Oni predstavljaju općenito shvaćene oznake čija se pravilna upotreba određuje međusobnim dogovorom o načinu, kada i gdje se upotrebljavaju te se kao takvi ne mogu koristiti u metafizičkom i ultimativnom kontekstu.

5.5. Odnos s Buddhizmom

Sve prikazane znanstvene teorije u velikoj mjeri su kompatibilne s buddhističkom doktrinom *anatte*. Sve odbacuju ideju da u bićima postoji nešto poput supstancijalnog metafizičkog entiteta koje predstavlja sopstvo ili dušu i koje postoji izvan granica iskustva. Svaka na neki način osporava uvriježeno (kartezijansko) shvaćanje sopstva kao nekog nepromjenjivog entiteta koji postoji unutar nas i predstavlja samosvjesni upravljajući subjekt koji je potpuno odvojen od tjelesnog i iskustvenog aspekta.

Kao što je prikazano, W. James ideju »sopstva« opisuje kao empirički agregat stvari koje su objektivno poznate (James 1983: 379), što je vrlo usporedivo s buddhističkim tumačenjem osobe kao agregata sastavljenog od pet psihofizičkih elemenata (*skandhi*). Jamesovo tumačenje sopstva svodi se na svijest o sebi, odnosno na tok misli te prema njemu osoba može proučavati i analizirati bilo koji dio tog toka misli u smislu svog »Ja«. James tu ističe da »Ja« koji ih proučava ne može sam po sebi biti agregat, niti može biti smatran nepromjenjivim metafizičkim entitetom poput »duše« ili principa poput »Ega«, već se taj »Ja« može shvatiti kao misao, koja je u svakom trenutku različita od one u posljednjem trenutku, ali koja prisvaja i posljednju, uključujući sve što je ta posljednja nazvala vlastitim. (Isto) Upravo takvo shvaćanje osobe kao toka misli ili svijesti, kao što je ranije u radu objašnjeno (vidi 3.1.), prisutno je i u buddhizmu.

K. Gergen u svojoj teoriji također zamjenjuje viziju pojedinačnog, autonomnog sopstva s relacijskim procesom. On odbacuje koncept sopstva kao racionalnog, samo-regulirajućeg, moralno usmjerenog agenta djelovanja i ideju u kojoj pojedinac postoji kao izolirana, otuđena cjelina te je prema njemu ono što smatramo vlastitim sopstvom društveno konstruirani proces koji svoje podrijetlo pronalazi u međuljudskim socijalnim i kulturnim odnosima. (Gergen : 109)

H. Hermans svoju teoriju »dijaloškog sopstva« također suprotstavlja kartezijanskom sopstvu koje je organizirano oko jednog središta ili jezgre. Nasuprot tome on predlaže koncept dinamičke množine relativno autonomnih »Ja-položaja« koji su organizirani u zamišljenoj okolini i koji također predstavljaju proces i dinamičku strukturu u kojoj »Ja« konstantno fluktuira između različitih, pa čak i suprotstavljenih položaja. (Hermans 2011: 658)

Prikazana neuroznanstvena istraživanja koja su se bavila mentalnom reprezentacijom onoga što nazivamo »sopstvo« pokazala su da iako postoje neke specifične neuronske aktivacije

u područjima mozga koje se odnose na procesiranje i obradu podataka koji se odnose na vlastito sopstvo, sve takve okvirne lokalizacije uvelike variraju i ne ukazuju na postojanje nikakve konzistentne neuralne lokalizacije. Spomenute studije koje su istraživale različite tjelesne i psihološke aspekte sopstva (poput prepoznavanja vlastitog tijela, prepoznavanja vlastitog lica, autobiografskog sjećanja, perspektive prvog lica, itd.) pokazale su da je općenito vrlo malo ili da uopće nema grupiranja unutar određenih aspekata sopstva, odnosno da ni jedan od pojedinačnih aspekata sopstva nije neuralno lociran ili prikazan kao samostalni sustav.

Jednako tako, kompilacija aktivacijskih maksima uočenih u istraživanjima različitih aspekata sopstva pokazala je raspršenost i nepovezanost točaka, odnosno nije pokazala nikakvu aktivaciju nekog zajedničkog područja mozga koje bi moglo predstavljati neki jedinstveni sustav koji objedinjuje procese koji se odnose na sve (istraživane) aspekte sopstva.

Prikazana istraživanja u konačnici otkrivaju da u mozgu nije pronađena nikakva mentalna reprezentacija onoga što nazivamo ili doživljavamo kao vlastito sopstvo te da um nije potpuno ujedinjen, već prije problematično isprepleteni svežanj djelomično autonomnih sustava.

Osim toga, konkretna istraživanja koja su se odnosila na prepoznavanje vlastitog tijela (kao jednog od temeljnih aspekata »sopstva«), pokazala su kako se osnovni neuronski mehanizmi vezani uz ideju samosvijesti mogu proučavati pomoću raznih iluzija i kako je samosvijest vrlo podložna manipulacijama jer se važnim aspektima tjelesnog iskustva (kao što su samo-atribucija i samo-lokalizacija dijelova tijela ili čak čovjekovo svakodnevno iskustvo utjelovljenog »sebe«) može eksperimentalno manipulirati.

Neuroznanstvenik A. Damásio ono što nazivamo »sopstvom« objašnjava kao uzastopno rekonstruirano biološko stanje za čije je odvijanje neophodno odvijanje brojnih moždanih i brojnih tjelesnih sistema. Damásio također odbacuje teoriju da se »sopstvo« može smatrati nekim agentom koji nadgleda i upravlja organizmom i tvrdi da ideja o »sopstvu« kao nekom supstancijalnom entitetu koji je ujedno agent svih čovjekovih djelovanja ne može biti održiva. Prema njemu je »sopstvo« mentalni konstrukt koji nastaje kontinuiranom reaktivacijom različitih ažuriranih slika, koje se sastoje od kombinacije sjećanja prošlosti i planiranja budućnosti. Njegovo objašnjenje prema kojemu se stanje sopstva rekonstruira u svakom trenutku, iz temelja, odnosno koje se rekonstruira tako kontinuirano, nesvjesno i konzistentno da osoba nije ni svjesna

da se ono obnavlja iznova, apsolutno je kompatibilno s buddhističkim shvaćanjem osobe. (Damásio 1994: 238-240)

Upravo sličnu teoriju predlaže i kognitivni znanstvenik Daniel Dennett prema kojemu je ono što nazivamo »sopstvom« zapravo samo fikcija, odnosno glavni lik fiktivne priče koju stvaramo na način da povezujemo svoja različita iskustva. Dennett tvrdi da je razlog što nam se takvo apstraktno »sopstvo« čini stvarnim u tome što naš mozak funkcionira na način da povezuje i ujedinjuje mnoga različita iskustva stvarajući privid ujedinjenosti i cjeline. (Dennett 1992: 115)

T. Metzinger također ističe da su dosadašnja istraživanja pokazala kako nema empirijskih dokaza i istinski uvjerljivog konceptualnog argumenta koji podupire stvarno postojanje Sopstva. (Metzinger 2011: 279) Prema njemu sopstvo možemo shvatiti kao konceptualnu fikciju koju primjenjuje naš mozak. Metzinger ono što doživljavamo kao supstancijalni entitet objašnjava kao našu sklonost da pretvorimo proces u stvar, tj. da postavimo fenomenološkog pojedinca tamo gdje postoji samo isprekidani lanac događaja. Stoga je njegova teza ontološkog anti-realizma o Sopstvu prema kojoj Sopstvo ne može biti samostalan entitet jer nije izdrživo kroz vrijeme i jer ne pripada osnovnim gradivnim elementima stvarnosti u svakom smislu sukladna buddhističkoj doktrini *anatte*.

Metzinger također naglašava da je najuvjerljivija forma u modernoj metafizici suštinska forma strukturalnog realizma koja predlaže da se sve što postoji može svesti na odnose. Kognitivna neuroznanost, prema njemu, jasno ukazuje da mentalne, psihološke ili fenomenološke cjeline poput sopstva uopće nisu prave individue i da one ne posjeduju jasno utvrđene kriterije identiteta. (Isto, 280)

Osim što se sve navedene teorije slažu i što sva navedena eksperimentalna istraživanja pokazuju da u čovjeku ne postoji ništa poput nekog trajnog, nepromjenjivog entiteta (agenta, koji upravlja i nadgleda sva njegova iskustva), svi navedeni primjeri na vrlo sličan način objašnjavaju ono što doživljavamo osobom i ta su objašnjenja potpuno kompatibilna s ranije objašnjenim buddhističkim shvaćanjem osobe (vidi 3.1.2.) prema kojemu se osoba svodi na tok uvjetovanih stanja i prema kojemu ne postoji supstancijalno, ne-promjenjivo »Ja«. Stanja koja tvore taj tok ili kontinuitet neprestano se mijenjaju na način da u svakom mikro-momentu nastaje nova skupina stanja, koja su uvjetovana i međusobno i onima koja su prošla, te tako svaka nova skupina stanja svojim nastankom sudjeluje u uvjetovanju onih budućih, koja će tek nastati.

Sve prikazane teorije također ukazuju da ideja o »sopstvu« predstavlja privid, odnosno fikciju, te je u većini istaknuto da u stvaranju takve ideje, odnosno konstrukta vrlo važnu ulogu ima jezik. Upotrebom osobnih zamjenica možemo vidjeti način na koji se stvara koncept sopstva te su osim gramatike, (kako naglašavaju Gergen, Dennett i Metzinger) upravo konverzacijske i narativne prakse ono što oblikuje i proizvodi takav koncept.

To najbolje prikazuju spomenuta istraživanja u kognitivnoj lingvistici koja otkrivaju da jezik koji govorimo oblikuje način na koji razmišljamo i tako konstruira našu stvarnost. Istraživanje kognitivne znanstvenice L. Boroditsky koje se bavilo ulogom jezika u konstruiranju »agenta« pokazalo je da je konstruiranje »agenta« uvjetovano obrascima u kulturi, odnosno obrascima u jeziku. Boroditsky je zaključila da društva širom svijeta vrlo različito predstavljaju apstraktni koncept »sopstva«, pri čemu istočnoazijska društva naglašavaju međusobno ovisne načine sopstva, dok zapadnjačka društva naglašavaju ideje o neovisnijem sopstvu. Ono što ljudi smatraju i vjeruju da je »agent« zapravo je konstruirano u kontekstu i nije izravno obilježje našeg iskustva. (Fausey, i dr. 2010: 1)

Kognitivna lingvistika upućuje da apstraktni pojmovi (poput sopstva) u jeziku predstavljaju samo konvencije te da u njima ne postoji referenca koja se odnosi na nešto što stvarno i ultimativno postoji. Takve općenito shvaćene oznake (čija se pravilna upotreba određuje međusobnim dogovorom o načinu, kada i gdje se upotrebljavaju) ne mogu se koristiti u metafizičkom i ultimativnom kontekstu.

Buddhizam takav jezični problem nadilazi upravo uvođenjem lingvističkog dualizma. U theravādskoj tradiciji nailazimo na razliku između dvije vrste diskursa: onog izravnog značenja (čije je značenje doslovno) i onog neizravnog (čije značenje treba protumačiti). Diskurz izravnog značenja primjenjuje se kada se govori u smislu analitičkih kategorija buddhističke doktrine, npr. kada spominjemo »kategorije« (skandha), »spoznajne sposobnosti« (āyatana), »elemente« (dhātu), itd., a neizravnog kada se koriste konvencionalni pojmovi u međusobnom sporazumijevanju, npr; »sopstvo«, »osoba«, »duhovi«, »bogovi«, osobna imena, itd. (Collins 1982, 154) Buddha stoga tvrdi da su konvencionalni pojmovi puki izrazi, termini govora, oznake u uobičajenoj uporabi u svijetu, te ističe da takve izraze Tathāgata (tj. onaj koji je dostigao savršenstvo) koristi bez da ga oni zavedu. Buddha je i sam koristio pojmove »ja« (*aham*) ili »sopstvo« (*ātman)* koje su normalne forme govora, no vrlo je izravno naglašavao da su to samo

gramatička sredstva koja se ne odnose ni na što ultimativno, tj. da time ne podrazumijeva da postoji korespondirajući misteriozni i besmrtni entitet nazvan »Sopstvo« koji je središte svih živih bića ili slično. (Kardaš, 2017 2017: 191)

Unutar budističke tradicije ova podjela diskursa korespondira s kasnijom podjelom istine koju su postavile buddhističke škole (prvenstveno u abhidharmi) prema kojima se istina dijeli na dvije razine: konvencionalnu i ultimativnu istinu. Ultimativna istina odnosi se na rečenice koje prikazuju kako su stvari ultimativno stvarne, a konvencionalna na rečenice koje prikazuju kako su stvari konvencionalno stvarne. (Collins 1982: 154)

Siderits u svom radu *Buddhist Non-Self* objašnjava da prema buddhistima bilo koji razgovor o konceptualnoj fikciji nije dopušten u našem ultimativnom diskursu jer bi takvi razgovori dovodili do paradoksa, tako prema njima pojmovi »osoba« ili »sopstvo« ne mogu biti predmet ultimativnog diskursa. (Siderits 2011: 301)

On tvrdi da se u tom kontekstu pitanje »Jesam li Ja nešto što traje?« odnosi na vremenska svojstva složenog entiteta. Među psihofizičkim elementima koji su prisutni, ne postoji pojedinačni element koji bi mogao samostalno zauzeti poziciju prvog lica. Referent »Ja« može predstavljati samo nešto složeno. Slijedom toga, pitanje je semantički pogrešno oblikovano na ultimativnoj razini. Nijedan odgovor na ovo pitanje ne može biti ultimativno istinit ili ultimativno lažan, jer se tiče nečeg djeljivog, a o djeljivim entitetima može se govoriti samo na konvencionalnoj razini, stoga pitanje daje smisao samo na toj razini. S obzirom na činjenice o uzročnom nizu psihofizičkih elemenata, konvencionalno istinit odgovor jest taj da ja jesam nešto što traje. Dakle, karakteristika osobe da je zabrinuta za svoja buduća stanja održiva je na jedini mogući način - konvencionalno. (Isto)

Siderits je u svom eseju prikazao primjenu semantičkog dualizma na koncept osobe:

»Mi shvaćamo sebe kao entitete koji traju barem životni vijek. Ultimativno postoje samo neosobni netrajni entiteti koji čine različite uzročno povezane tokove. Nijedan od ovih entiteta ne traje cijeli život. A tokovi koje tvore, budući da su cjeline sastavljene od dijelova, ultimativno nisu stvarne. No s obzirom na činjenicu o takvim entitetima i njihovim uzročno-posljedičnim interakcijama, ispostavilo se korisnim shvaćati svijet u agregacijama koje približno odgovaraju

distinktnima uzročnim tokovima psihofizičkih elemenata. To zauzvrat čini konvencionalno istinitim da smo osobe, cjelina koja traje barem životni vijek. «[96] (Isto, 302)

Iako buddhisti smatraju da je konvencionalna istina obmanjiva u važnim aspektima, pravilno shvaćena ona nam je korisna. Naš koncept sopstva sa sobom nosi važne značajke kao što su interes za vlastiti opstanak, odgovornost za vlastita djela i briga za vlastita buduća stanja. Zbog toga su buddhisti nihilistički stav koji je potpuno negirao sopstvo smatrali jednako ekstremnim kao i onaj eternalistički prema kojem smo trajni pojedinačni entitet (sopstvo). Zalagali su se upravo za »srednji put« između ta dva ekstremna pogleda koji se temelji na semantičkom dualizmu. (Isto, 302-303)

Prema takvom buddhističkom stavu jest konvencionalno istinito da smo mi osobe, nešto što traje, brine se o svojim budućim stanjima i ima druge karakteristike osobe, zato što primjena takve teorije sopstva dovodi do više ukupnog zadovoljstva i sreće, a manje sveukupne boli i patnje. Ali primjena te konvencija ima svoj limit, jer kada preozbiljno shvatimo sebe kao sopstvo ili osobu to neminovno vodi u egzistencijalnu patnju i rađa osjećaje otuđenosti, frustracije i očaja koji se neizbježno javljaju kad se suočimo s činjenicom vlastite netrajnosti.

Cilj buddhističkog učenja je iskoristiti pogodnosti razmišljanja o sebi kao o osobama, dok to prepoznajemo kao korisnu fikciju i dok sebe ne počinjemo shvaćati kao neku jedinstvenu cjelinu ili ultimativni entitet. (Isto, 303-304)

Kardaš u svom eseju *The no-self view in Buddhist philosophy* navodi buddhistički stav da su izjave koje nadilaze konvencionalnu upotrebu prazne svakog sadržaja i ne može im se pridružiti nikakav dokaziv sadržaj. No isto tako naglašava da prema Buddhi pridržavanje konvencionalne uporabe također može dovesti do opasnosti od bivanja zavedenim njome ako se pretpostavi da izrazi i termini impliciraju da postoji odgovarajući objektivni ili ontološki entitet na koji se termin odnosi. Upravo u toj zabludi da jezični pojmovi koje koristimo nužno

[96] »We take ourselves to be entities that endure at least a lifetime. Ultimately there are only impersonal impermanent entities making up distinct causally connected series. None of these entities last a lifetime. And the series that they constitute, being wholes made of parts, are not ultimately real. But given the fact about such entities and their causal interactions, it turns out to be useful to crave the world up into aggregations that correspond roughly to distinct causal series of psychophysical elements. This in turn makes it conventionally true that we are persons, things that endures at least a lifetime.« (Siderits 2011, 302)

impliciraju objektivno postojanje korespondirajućeg ontološkog entiteta ili događaja krije se suština problema. (Kardaš 2017: 190-191)

Buddha ne tvrdi da se jezični pojmovi ne odnose ni na što, već da su značenje i referenca konstituirani kroz proces usvajanja jezika kroz generacije govornika. Prema Buddhi su to čisto tehnički termini čije su značenje i reference konstituirali gramatičari i filozofi koji su smatrali potrebnim postulirati takve koncepte. Takvi koncepti su mentalne prirode i Buddha tvrdi da oni ni u kojem slučaju ne impliciraju njihovu objektivnost tj. realno postojanje takvih entiteta. Prema njemu je korištenje izraza i oznaka kao impliciranje odgovarajućih objektivnih entiteta prva iluzija proizašla iz pogrešne jezične uporabe i on taj proces naziva »opsesivnom proliferacijom« (*prapañca*). Međutim, Buddha naglašava da ovaj proces ne započinje unutar same pogrešne jezične upotrebe, već je to također rezultat neopreznog i nevještog procesa osjetilne percepcije, te se takvi pojmovi stvoreni iz »mentalne proliferacije« učestalo koriste u metafizičkim i religijskim diskursima. (Isto, 191-192)

Prema doktrini *anatte* upravo koncept nas samih ili bića općenito kao suštinskog "ja" izveden iz jezično-pogrešnog ponašanja, kao što je ranije navedeno, korijen je svih naših kasnijih zabluda i neznanja o svijetu. Razlog je što se taj koncept temelji na nečemu što ne postoji u stvarnosti i što se nikada ne može provjeriti iskustvom. (Isto, 193)

Kardaš ističe da Buddha ima vrlo jednostavan empirijski kriterij objektivne stvarnosti: objektivno stvarno je ono što ne ovisi o nečemu drugomu u svojem postojanju, a ono što se može znati i označiti imenom je samo ono što je unutar dometa iskustva. No u području našeg iskustva ne postoji ništa što nije ovisno o nečemu drugom budući da iskustvo nije statično svojstvo niti se može shvatiti i razumjeti bez uzimanja u obzir ne-kognitivnih elemenata poput osjećaja, volje, itd. (Isto)

Stoga je prema Buddhi granica iskustva istodobno i granica svijeta. Nemoguće je smisleno razgovarati ili razmišljati o nečemu što je izvan raspona iskustva jer bi to premašilo njegovu domenu i bilo bi izvan dosega njegova iskustva. (Isto)

Zaključak prikazanih teorija i istraživanja sukladan je buddhističkoj doktrini o *anatti* te ukazuje da se indeksni izraz »ja« ili konstrukt poput »sopstva« ne odnosi se ni na koji entitet koji je ontološki utemeljen. Razlog zbog kojeg vjerujemo u realnost konstrukta poput sopstva nalazi

se u tome što je čin lingvističke samo-referencije popraćen izrazitom fenomenologijom te izgovarajući »ja«-rečenicu često imamo osjećaj da se izravno odnosimo na nešto duboko i stvarno, na nepromjenjivu i suštinsku srž našeg vlastitog bića. (Metzinger 2011: 268)

Ali kao što je prikazano u ovom poglavlju, empirička istraživanja pokazuju da niti u mozgu, niti u samo-svjesnom biološkom organizmu kao cjelini, ne postoji ništa što se može smatrati entitetom u bilo kojem filozofskom smislu. »Mi nigdje u svijetu ne nalazimo supstancijalno sopstvo i ništa na razini znanstvenih činjenica ne određuje našu metafiziku na takav način.« (Isto, 283)

6. ZAKLJUČAK

Pregled konstruiranja ideje *sopstva* kroz povijest pokazuje da ne postoji univerzalno značenje koje određuje ovaj koncept. Njegovo značenje i shvaćanje proizlazi iz određenih tradicija i kultura, ali i različitih povijesnih razdoblja u kojima ga proučavamo. U antici je primjerice koncept *psyche (duše)* različito tumačen u odnosu na indijski *atmān*, iako su i tu postojale neke poveznice (poput alegorije kočije). Osim toga, antički koncept sopstva bio je puno općenitiji od novovjekovnog (kartezijanskog) koji je bio individualniji i usmjeren na pojedinca. Kartezijanski koncept predstavljao je ono što pojedinca razlikuje od svih ostalih, ono po čemu je poseban, dok je antički predstavljao koncept koji je opći i koji je zajednički svima. U tom smislu je antički koncept bio sličniji indijskoj tradiciji, nego kasnijoj zapadnoj.

U ranoj klasičnoj Indiji razvijani su mnogi putevi oslobođenja od patnje koji su dijelili vjerovanje da živa bića pate zbog neznanja o svom pravom identitetu: zarobljeni smo u krugu *saṃsāre* jer se identificiramo sa stvarima koje nisu istinsko »ja«. Utoliko su takva indijska učenja bila slična buddhističkim. Ono što buddhističko učenje razdvaja od ostalih indijskih filozofija jest upravo *anātta*, učenje o ne-sopstvu. Prema njemu se naše neznanje o vlastitom identitetu nalazi u tome što vjerujemo da postoji nešto poput *sopstva* što predstavlja našu trajnu, središnju bit. Opći buddhistički argument za nepostojanje sopstva jest argument za netrajnost (*anicca*). Buddha je taj argument formulirao kroz analizu pet psihofizičkih elemenata koji čine osobu: materijalni oblik, osjećaji, percepcije, voljne djelatnosti i svijest. No niti jedan od ovih elemenata, bilo da se razmatraju zasebno ili u kombinaciji, ne može se poistovjetiti sa sopstvom jer je svaki od njih netrajan. Prema Buddhi su obilježja svih uvjetovanih pojava promjenjivost i netrajnost što je jedan od razloga da su sve pojave bez trajnog sopstva.

Spoznaja prave istine, da je koncept osobe (cjeline koju čine psihofizički elementi) zapravo čista fikcija, postavlja pitanje zašto onda tako intuitivno vjerujemo da smo mi neki trajni entitet ili da takav postoji u nama?

Tradicija theravāde smatrala je da je razumijevanje i primjena *anātta* doktrine vrlo kompleksno učenje i stoga je ono bilo namijenjeno isključivo naprednim redovnicima. Prema tradiciji theravāde doktrina o *anātti* odbacuje postojanje nekog trajnog, nepromjenjivog entiteta (poput sopstva ili duše) s kojim se ljudi identificiraju, ali ne poriče kontinuitet evolucije svijesti. Međutim, ideja da smo mi neki identičan, trajni entitet na nižoj razini zapravo može biti korisna;

ona nas motivira da se razvijamo i poboljšavamo. Problem nastaje kada takav koncept (tj. fikciju) počnemo shvaćati previše ozbiljno i kada to dovodi do prianjanja.

Iako je prema buddhizmu ultimativna istina o konceptu sopstva i osobe spoznaja da su oni fikcija i da kao takvi ne postoje u stvarnosti, Buddha se u svojim učenjima također koristio tim pojmovima upravo iz pragmatičkih razloga. Upotrebu takvih pojmova objašnjavao je uvođenjem dvije razine diskursa; konvencionalnog i ultimativnog. Buddhisti su prema tome tvrdili da su »osoba« ili »sopstvo« konvencionalno stvarni, ali ne i ultimativno. Problem je, što za razliku od Buddhe, mnogi od nas bivaju zavedeni izrazima koje koristimo; pa služeći se jezikom na razini konvencije, počinjemo misliti da mora postojati nešto ultimativno na što se riječi »ja« ili »sopstvo« odnose. Takvo vjerovanje izvedeno je iz iskrivljene upotrebe jezika i predstavlja uzrok svih naših kasnijih zabluda i neznanja o svijetu. Koncept »sopstva« konstruira razumijevanje koje se temelji na nečemu što ne postoji u izvanjezičnoj stvarnosti i nikada se ne može potvrditi iskustvom, tj. barem ne izravno, već samo putem konceptualizacije ili posrednim zaključivanjem. (Kardaš 2017: 191,193)

Buddha je jasno razdvojio svoj način spoznaje od svih ostalih time što je naglašavao važnost empiričke izravne spoznaje te su njegova učenja uvijek provjerljiva u vlastitom iskustvu. Ako pogledamo suvremene znanstvene teorije i poglede na sopstvo o kojima se u zadnje vrijeme raspravlja u filozofiji i kognitivnim znanostima (a koje su do svojih zaključaka dolazile upravo putem empiričkih eksperimenata i istraživanja) uviđamo da su njihovi zaključci vrlo kompatibilni s buddhističkom doktrinom *anātte*. Neuroznanstvena istraživanja pokazala su da u mozgu ne možemo pronaći ništa što bi upućivalo na postojanje nekog trajnog i nepromjenjivog agenta koji upravlja mozgom i cjelokupnim sustavom ljudskog bića. Istraživanja eksperimentalne psihologije pokazala su da u čovjeku ne postoji neki jedinstveni i odvojeni sustav koji se bavi isključivo procesima vezanim uz koncept sopstva (već isti sustavi služe i za druge općenitije kognitivne procese) te se iz njih ne mogu izvući nikakvi dokazi koji bi opravdali vjerovanje u postojanje takvog »sopstva« odn. entiteta u čovjeku. Hermansova teorija navodi da ono što smatramo *svojim sopstvom* nije organizirano oko jednog središta ili jezgre, već je raspoređeno kroz društvene odnose i zapravo fluktuira u različitim položajima. Gergenova teorija objašnjava da *sopstvo* i samospoznaja svoje podrijetlo pronalaze u međuljudskim socijalnim i kulturnim odnosima te da je upravo jezik taj koji nam omogućuje izgradnju takvih koncepcija. Primjer iz suvremene

filozofije, teorija *narativnog sopstva* u kojoj sebe vidimo kao autora samokonstituirajućih narativa također je vrlo bliska buddhističkom shvaćanju. Dennett tvrdi da u nama nema svjesnog *sopstva* koje zapovijeda našim umom, već naši umni procesi djeluju na način da stalno proizvode iluziju jedinstva povezujući naša različita iskustva u jednu »dobru priču, našu autobiografiju*«,* u kojoj je glavni izmišljeni lik upravo *naše sopstvo*.

Iako u nekim primjerima koncept osobe može imati korisnu funkciju, buddhisti inzistiraju da nas to ne bi smjelo odvratiti od činjenice da je koncept osobe koristan samo u određenoj mjeri preko koje njegova upotreba dovodi do egzistencijalne patnje. Ideja o vlastitom identitetu i identificiranje sebe s nekim trajnim individualnim entitetom stvara osjećaj razdvojenosti od svega ostalog. Anātta je primjer kako i najapstraktnija buddhistička učenja imaju pragmatičnu ulogu. Razumijevanje netrajnosti, promjenjivosti, toka bivanja te načina na koji jedna stvar prelazi u drugu, dovodi do suosjećanja, dobronamjernosti i moralne odgovornosti. Buddhizam podučava da je sve povezano sa svime ostalim. Ništa ne postoji samo za sebe i ne stoji kao entitet odvojen od svega ostalog. Sve što razumijemo, razumijemo u odnosu na nešto drugo. Tako i ljudska bića mogu razumjeti sebe jedino u odnosu s drugima i kroz međusobne društvene interakcije i veze, a ne kao zasebne jedinke koje postoje izolirano, neovisno o postojanju drugih stvari.

Buddhizam kao duhovni put predstavlja način ispravnog života koji je moguć jedino ako, razumijevajući teoriju kauzaliteta, težimo općoj dobrobiti za sva bića. Sve dok ljudi doživljavaju sebe kao izolirane entitete, odvojene od svega ostalog, nastavljaju biti potpuno zarobljeni.

Popis kratica

AN.	Anguttara-Nikāya
AU.	Aitareya-upaniṣad
BaU.	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
BhG.	Bhagavad-gītā
ChU.	Chāndogya-upaniṣad
DN.	Dīgha-Nikāya
Dhp.	Dhammapada
Kvu.	Kathāvatthu
KaU.	Kaṭha-upaniṣad
Miln.	Milinda pañha
MN.	Majjhima-Nikāya
SN.	Saṃyutta-Nikāya
Thag.	Theragāthā
Ud.	Udāna (Khuddaka Nikāya)
Vv.	Vimānavatthu

Popis tablica i grafikona

Tablica 1: Tri načela Plemenitog osmerostrukog puta 28

Tablica 2: Formula uvjetovanog nastanka 31

Tablica 3: Formula nastajanja u ovisnosti 32

Grafikon 1: Tri obilježja egzistencije 35

Popis slika

Slika 1 na naslovnici: Anatman 1

izvor: https://stringfixer.com/files/253023030.jpg

Slika 2: Propovijed u parku jelena 27

izvor: https://kirit.com/_resources/_pix/sdp.jpeg

Slika 3: Pet elemenata (pañca khandha) prema Palijskom kanonu 67

izvor: https://postimg.cc/YvsDNqjJ

Slika 4: Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness 96

izvor: Lenggenhager, Bigna , et al. "Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness." Science 317 (2007): 1097

Slika 5: Aktivacija u regijama mozga: autobiografsko sjećanje 101

izvor: Gillihan, Seth J. and Farah J. Martha. "Is Self Special? A Critical Review of Evidence From Experimental." Psychological Bulletin 131.1 (2005): 91

Slika 6: Aktivacije u regijama mozga: procesiranje sopstva u više domena 102

izvor: Gillihan, Seth J. and Farah J. Martha. "Is Self Special? A Critical Review of Evidence From Experimental." Psychological Bulletin 131.1 (2005): 94

Popis literature

Adam, Martin T. 2010 (2011). »No self, no free will, no problem Implications of the Anattalakkhaṇa Sutta.« *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (Dept. of Oriental Languages and Cultures, Anthropole, Lausanne University,) 33 (1–2): 239–265.

Sujato, Bhikkhu, prev. n.d. *AN.10.93 Kiṁdiṭṭhikasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/an10.93/en/sujato.

Andrijanić, Ivan. 2012. *Filozofija vedante : filozofska tumačenja upanisadi Bijele Yajurvede.* Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije.

Barresi, John, i Raymond Martin. 2011. »History as Prologue: Western Theories of the Self.« U *The Oxford handbook of the self*, autor Shaun Gallagher, 33-56. Oxford: Oxford university press.

Boroditsky, Lera. 2011. »How Language Shapes Thought.« *Scientific American*, February, 2 izd.: 62-65.

Boroditsky, Lera, i Michael Ramscar. 2002. »The Roles of Body and Mind in Abstract Thought.« *Psychological Science* (Sage Publications, Inc. on behalf of the Association for Psychological Science) 13 (2): 185-189. https://www.jstor.org/stable/40063864.

Collins, Steven. 1982. *Selfless persons: Imagery and thought in Theravada Buddhism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Conway, M. A., D. J. Turk, S. L. Miller, J. Logan, R. D. Nebes, C. C. Meltzer, i J. T. Becker. 1999. »A positron emission tomography (PET) study of autobiographical memory retrieval.« *Memory* 7: 679–702.

Damásio, Antonio R. 1994. *Descartes error.* New York: HarperCollins.

Dennett, Daniel C. 1992. »The Self as a Center of Narrative Gravity.« Uredio P. Cole and D. Johnson F. Kessel, 103-115. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/selfctr.pdf.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *DN.15 Mahānidānasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/dn15/en/bodhi.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *DN.2 Samaññaphala Sutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/dn2/en/bodhi.

Sujato, Bhikkhu, prev. n.d. *DN.26 Cakkavattisutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/dn26/en/sujato.

n.d. *duša. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2020.* Pokušaj pristupa Travanj 2020. https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=16708.

Ehrsson, Henrik , Katja Wiech, Nikolaus Weiskopf, Richard Passingham, i Raymond Dolan. 2007. »Threatening a rubber hand that you feel is yours elicits a cortical anxiety response.« *Proceedings of the National Academy of Sciences* (The National Academy of Sciences of the USA) 104 (23): 9828–9833.

Fausey, Caitlin M. , Bria L. Long, Aya Inamori, i Lera Boroditsky. 2010. »Constructing agency: the role of language.« *Frontiers in Psychology* Article 162.

Fink, G. R., H. J. Markowitsch, M. Reinkemeier, T. Bruckbauer, J. Kessler, i W. D. Heiss. 1996. »Cerebral representations of one's own past:.« *Journal of Neuroscience* 16: 4275-4282.

Gallagher, Shaun. 2013. »A pattern theory of self.« *Frontiers in Human Neuroscience* 7: 1-7.

Gavran Miloš, Ana. 2017. »The Self in Ancient Philosophy.« U *Perspectives on the self*, autor Boran Berčić, 189-219. Rijeka: Faculty of Humanities and Social Sciences.

Gergen, Kenneth J. 2011. »The Self as Social Construction.« *Psychological Studies*, March: 108–116.

Giles, James. 1993. »The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity.« *Philosophy East and West, Vol. 43, No. 2 (Apr., 1993),*, Apr.: 175-200. https://www.jstor.org/stable/1399612.

Gillihan, Seth J., i Martha J. Farah. 2005. »Is Self Special? A Critical Review of Evidence From Experimental.« *Psychological Bulletin* 131 (1): 76-97.

Govinda, Lama Anagarika. 2016. *Psihologijski ustroj rane buddhističke filozofije i njezina sistematska reprezentacija prema tradiciji Abhidhamme.* Preveo Preveo i pogovor napisao Goran Kardaš. Zagreb: Demetra.

Harari, Yuval Noah, intervjuirao Tom Bilyeu. 2018. *The 2 Most Important Skills For the Rest Of Your Life | Yuval Noah Harari on Impact Theory* (18.. studeni). Pokušaj pristupa 14.. lipanj 2021. https://www.youtube.com/watch?v=x6tMLAjPVyo.

Harari, Yuval Noah. 2018. »The myth of freedom.« *The Guardian.* https://www.theguardian.com/books/2018/sep/14/yuval-noah-harari-the-new-threat-to-liberal-democracy.

Harari, Yuval Noah, intervjuirao Derek Thompson. 2017. *The Post-Human World* The Atlantic, (20. Veljače). Pokušaj pristupa 27. Lipnja 2021. https://www.theatlantic.com/business/archive/2017/02/the-post-human-world/517206/.

Harvey, Peter. 1995. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana.* London and New York: RoutledgeCurzon.

Hermans, Hubert M. J. 2011. »The Dialogical Self: A Process of Positioning in Space and Time.« U *The Oxford handbook of the self*, uredio Shaun Gallagher, 652-679. Oxford: Oxford university press.

Hume, David. 1983. *Rasprava o ljudskoj prirodi.* Preveo Borivoje Nedić i pogovor Jovan Aranđelović. Sarajevo: Veselin Masleša.

Iveković, Rada. 1981. *Pregled indijske filozofije.* Zagreb: [Zavod za filozofiju - OOUR Humanističke i društvene znanosti Filozofski fakultet].

James, William. 1983. *Principles of psychology [introduction by George A. Miller]*. Svez. I. New York: Cambridge, Mass. ; London, Eng. : Harvard University Press.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 2016. *Poruka Buddhe.* Preveo Preveo i pogovor napisao Goran Kardaš. Zagreb: Demetra.

Ježić, Mislav. 1999. *Rgvedske upanišadi : Aitareya i Kaušitaki.* Zagreb: Matica hrvatska.

—. 1987. *ṛgvedski himni: izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe.* Zagreb: Globus.

Kardaš, Goran. 2007. »Buddhistička Negacija Apsoluta.« *Anthropos I-2 : časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*, 77-86.

—. 2006. *Bhagavad-Gita/ priredio, preveo, komentirao, intertekstualnu studiju napisao, bibliografiju sastavio te indekse pojmova, izraza i imena dodao Goran Kardaš.* Zagreb: Demetra.

Kardaš, Goran. 2017. »The no-self view in Buddhist philosophy.« U *Perspectives on the self*, uredio Boran Berčić, 189-201. Rijeka: Faculty of Humanities and Social Sciences.

Keenan, J. P., M. Wheeler, S. Platek, G. Lardi, and M. Lassonde. 2003. "Self-face processing in a callosotomy patient." *European Journal of Neuroscience* 18: 2391-2395.

Keenan, J. P., S. Freund, R. H. Hamilton, G. Ganis, i A. Pascual-Leone. 2000. »Hand response differences in a self-face identification task.« *Neuropsychologia* 38: 1047–1053.

Kircher, T. T. J., C. Senior, M. L. Phillips, P. J. Benson, E. T. Bullmore, i M. Brammer. 2000. »Towards a functional neuroanatomy of self processing: Effects of faces and words.« *Cognitive Brain Research* 10: 133–144.

2020. *kognitivna lingvistika. Hrvatska enciklopedija. mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža.* Pokušaj pristupa 2020. Lipanj. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=32240.

Lakoff, George , i Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind & its Challenge to Western Thought.* New York: Basic Books.

Lenggenhager, Bigna , Tej Tadi, Thomas Metzinger, i olaf Blanke. 2007. »Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness.« *Science* (American Association for the Advancement of Science,) 317: 1096-1099.

Magnone, Paolo. 2016. »Soul chariots in Indian and Greek thought: polygenesis or diffusion?« U *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, uredio Richard Seford, 149-167. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Maguire, E. A., i C. J. Mummery. 1999. »Differential modulation of a common memory retrieval network revealed by positron emission tomography.« *Hippocampus* 9: 54-61.

Meshram, Manish T. . 2016. »Concept Of Tilakkhana (Three Marks Of Existence).« *Shabd Braham* v (2): 23-28.

Metzinger, Thomas. 2011. »The No-Self Alternative.« U *The Oxford Handbook of the Self*, uredio Shaun Gallagher, 279-296. Oxford: Oxford University Press.

Horner, I. B., prev. n.d. *MN.1.130 Discourse on the Parable of the Water-Snake.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/mn22/en/horner.

n.d. *MN.1.138 Alagaddūpama Sutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/mn22/pli/ms.

Sujato, Bhikkhu, prev. n.d. *MN.28 Mahāhatthipadopamasutta.* Sutta Central. https://suttacentral.net/mn28/en/sujato?layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin.

Thanissaro, Bhikkhu, prev. n.d. *MN.72 Aggivacchasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/mn72/en/thanissaro.

Oldenberg, Hermann. 2007. *Buddha : njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica; prijevod i predgovor s pojmovno-kritičkim bilješkama i bibliografskim dodatkom Borislav Mikulić.* Zagreb: Demetra.

n.d. *oslikavanje mozga.* Pokušaj pristupa 20. 6 2020. https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=45704.

Parfit, Derek. 2011. »The Unimportance of Identity.« U *The Oxford Handbook of the Self*, uredio Shaun Gallagher, 417-439. Oxford: Oxford University Press.

Platon. 1970. *Ijon ; Gozba ; Fedar / Platon ; preveo, napomene i objašnjenja izradio Miloš N. Đurić.* Beograd: Kultura.

Reed, C. L., i M. J. Farah. 1995. »The psychological reality of the body schema: A test with normal participants.« *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 21: 334–343.

Ščerbatski, Fjodor. 2005. *Ranobuddhistička dharma.* Preveo Priredio i preveo Goran Kardaš. Zagreb: Demetra.

Siderits, Mark. 2011. »Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manua.« U *The Oxford Handbook of the Self*, uredio Shaun Gallagher, 297-315. Oxford: Oxford University Press.

Sinha, Durganand, i Radha Krishna Naidu. 1994. »Multilayered Hierarchical Structure of Self and Not-Self: The Indian Perspective.« *Journeys into cross-cultural psychology : selected papers from the Eleventh International Conference of the International Association for Cross-cultural Psychology, held in Liège, Belgium /.* Swets & Zeitlinger Publishers. 138-146.

Thanissaro, Bhikkhu, prev. n.d. *SN.22.47 Samanupassanāsutta.* Access to insight. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.047.than.html.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *SN.22.59 Anattalakkhaṇa-sutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/sn22.59/en/bodhi.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *SN.3.127 Khemakasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/sn22.89/en/bodhi.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *SN.44.10 Ānandasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/sn44.10/en/bodhi.

Bodhi, Bhikkhu, prev. n.d. *SN.45.4 Jāṇussoṇibrāhmaṇasutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/sn45.4/en/bodhi.

Sperry, R. W., E. Zaidel, i D. Zaidel. 1979. »Self recognition and social.« *Neuropsychologia* 17 (2): 153–166.

Sujato, Bhikkhu, prev. n.d. *Thag 16.1 Adhimutta.* Sutta Central. Pokušaj pristupa Svibanj 2020. https://suttacentral.net/thag16.1/en/sujato.

Turk, David J. , Todd F. Heatherton, William M. Kelley, Margaret G. Funnell, Michael S. Gazzaniga, and C. Neil Macrae. 2002. "Mike or me? Self recognition in a split-brain patient." *Nature Neuroscience* 5: 841–842.

Veljačić, Čedomil. 1990. *Dhamma-padam; Put ispravnosti.* Zagreb: Naprijed.

—. 1982. *Filozofija istočnih naroda. Knj. 1.* Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

—. 1978. *Razmeđa azijskih filozofija. Knj. 2.* Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.