

# aniccam - budistička teorija prolaznosti\*

(pristup sa stanovišta moderne filozofije\*\*)

čedomil veljačić

— Da li su oko... oblik... opažajna svest, stalni ili prolazni?

— Prolazni, poštovani gospodaru.

— A ono što je prolazno, da li je to bol ili radost?

— Bol, poštovani gospodaru.

— Da li je ispravno smatrati ono što je prolazno, bolno i podležno promeni kao »ovo je moje, to sam ja, to je moje sopstvo?«

— Ne, poštovani gospodaru.<sup>1</sup>

Saznanja i otkrića do kojih je ljudski um došao pre dve i po hiljade godina, u vreme Budhe (ili čak nekoliko vekova pre tog vremena), verovatno su imali duboke i revolucionarne posledice u evoluciji postojećih pogleda na svet, i to posledica ne manje značajnog nego što su to bila otkrića Galileja i Kopernika za konačni raspad pogleda na svet srednjovekovne hrišćanske civilizacije. Ova druga otkrića, koja označavaju početak moderne civilizacije, toliko su postala deo uobičajene ili opšte informisane stvari da se mogu preneti deci, koja ih normalno usvajaju, bez teškoća, i u najnižim razredima osnovnog obrazovanja.

Prolaznost i neprestana promena, vodenе beskrajnim »lancom« uzroka i posledica (predmet kojem pokušavamo da prideemo iz budističke perspektive *aniccam*), u svom širem značenju su ideje koje su postale jedan od onih stereotipnih i pojednostavljenih truizama, svedenih, i u formalnom i u sadržinskom smislu, na puki rudiment konvencionalnog značenja reči. Kao takve, još uvek su mogle da ostave utisak na nas na nivou dečijih pesme, pa i nekih književnih klasičnih za osnovnu školu. (Ako bih morao da odaberem dublji ekvivalent koji bi bio zasnovan na složenijoj filozofske intuiciji jednog modernog pesnika, bez oklevanja bih odabrao stihove iz *Kvarteta T.S. Eliota*:

Na rukavu starca pepela prah  
Spaljenih ruža sav je trag

Voda i vatra će doći skoro  
Naslediće polje, grad i krov.<sup>\*\*\*</sup>

Možemo se nadati da ćemo ponovo otkriti prvobitni smisao istorijskog svrhu takvih truizama jedino ako ih namerno potražimo, vođen određenim subjektivnim utiscima u individualnim ili pojedinačnim slučajevima, i posledicama njihove konkretne primene u stvarnim naučnim ili filozofskim teorijama. Ovo bih pokušao da nagovestim kroz nekoliko primera.

**JEDAN:** Još kao mlađi učitelj, kada sam prvi put deci od oko dvanaest godina pokušao da objasnim biološki proces gajenja kupusa i krompira, moje je isticanje značaja bažege (nisam koristio stručni termin »dubrivo«), za taj proces, bilo toliko upечatljivo da je sledećeg dana jedna majka došla da se požali na moj »drastični naturalizam« i »direktni metod« u vizuelnom podučavanju. Moje predavanje je toliko uticalo na njenu dete da je ono počela da oseća duboko gađanje prema hrani. Tako sam se uverio s kojom lakoćom naši uobičajeni stavovi o zakonima prirode — čiji je pronalazak, nekada davno, možda bio smatrano, ili čak kažnjavan, kao revolucionaran od strane uglednih i autoritativnih društvenih institucija — još uvek mogu da neočekivano otkriju svoju golemu snagu mladim i nevinim umovima novih generacija.

**DVA:** U Evropi između dva rata, dok sam još bio mlađi, sukob između nauke i religije bio je toliko izražen da je tadašnji nastavni program više škole neminovno celu jednu generaciju dovodio do krize savesti. Većina nastavnika u potpunosti je učestvovala u ovom sukobu uverenja, željni da nas pridobiju za jednu ili drugu stranu. Prirodno, prevagnula je strana nauke. Od tada, poražena u Evropi, religija je sve više postajala neka vrsta zabranjenog voća, te je tako, za nezrele umove, stekla novu priv-

lačnu snagu. Ovo ne važi samo za istočne delove Evrope, jer nauka je daleko od toga da bude privilegija jedino komunizma. Čak je i jedna anti-scientificista tendencija u evropskoj (»kontinentalnoj«) filozofiji postala preovlađujuća, li to zbog moralne katastrofe koja još uvek zaokuplja umove naše generacije više nego bilo koji drugi problem »čovekovog položaja u svetu«.

Središnja sporna tačka ovog sukoba između nauke i religije, barem sa stanovišta naših tadašnjih mladalačkih sklonosti, sastojala se, naravno, u problemu *anatta* (»ne-sopstva«), da to iz razimo odgovarajućim budističkim terminom. Zakoni koji vladaju procesima uzroka i posledica bili su, međutim, naučno objašnjeni — ili se to barem tako činilo našim nezrelim umovima, pod utiskom otvorene rasprave između nauke i (hrišćanske) religije. Objašnjenja još uvek nišu bila u terminima koji bi omogućili jedan naučni ekvivalent čistoj *anicca-vado* (teoriji prolaznosti), koja bi implicirala odbacivanje materijalne supstancijalnosti u osnovi sveta. Umesto toga, objašnjenja koja su nam tada bila data još uvek su sledila klasični grčki obrazac mehanističkog materijalizma ili statičkog atomizma, koji je bio najbliži budističkom shvatanju *uccheda-vado* (teorije razaranja), čiji se sledbenici opisuju u pāli tekstovima na sledeći način:

...On tada čuje Savršenog kako izlaze učenje za uklanjanje svih osnova za »gledišta, svih predrasuda, opsesija, dogmi i zastranjenja, za umirivanje svih procesa, za odbacivanje svih temelja egzistencije, za iskorenjivanje žudnje, za ravnodušnost, prestanak, utrućenje. On tada pomicaju, »Ja ću biti ukinut, ja ću biti uništen! Više neću postojati!« Stoga on tugeye, postaje utučen i jadikuje; udarajući u svoje grudi, on plače i biva slomljen. Tako, bhikkui (prosjaci, beskućnici, monasi — prim. prev.), postoji strepnja u vezi sa stvarnošću. (M. 22)

Jedini autentičan odgovor na ovo je:

Pošto se u samom ovom životu tathagata (u ovom slučaju shvaćen kao ljudsko biće u najširem smislu) ne može smatrati kao da uistinu, u stvarnosti, postoji, da li je ispravno da tvrdiš: »Kako ja razumem učenje Uzvišenog, ukoliko je jedan bhikkhu uništilo a sava (životne »intoksikacije ili strasti), on se raspada i nestaje kada njegovo telo nestaje, on više ne postoji posle smrti?« (S. XXII, 85, 33)

Logička mogućnost takvog odgovora isključena je premisom. Ista premissa, međutim, isključuje i suprotnu, afirmativnu mogućnost. (Ovom problemu, onako kako ga shvata savremena filozofija, vratitićemo se u petom odjeljku.)

Ovdje je važno podvući da je, na osnovu iste premissa, *uccheda-vado*, ili jednostavno, materijalističko verovanje u stvarno »razaranje« bilo koje forme bića, krajnja suprotnost svakog autentičnog nihilizma u ontologiji i epistemologiji (teoriji bića i teoriji saznanja). Jedino eksplicitno idealistička filozofija, koja »posmatra svet kao mehur, kao privid« (Dph. 170), može donekle biti nihilistička, dok *uccheda-vado*, kao »teorija razaranja«, nužno pretpostavlja jedno egzistencijalno ukorenjeno verovanje u materijalnu supstancu.

Upravo je u ovom smislu, u središtu borbe između nauke i religije i u predvečerje svetskog rata, generacija prve polovine 20. veka morala da se suoči s fatalnošću fizičke i moralne destrukcije, naučno i nepogrešivo unapred iskalkulisane, kao što je to iskustvo upravo i dokazalo. Ipak, iznad našeg misaonog horizonta naslućivalo se i novo vreme, barem za nauku, kada će ona zauzeti sasvim različit stav u pogledu problema nepostojnosti i relativnosti najdublje sub-atomske strukture sveta — stav koji je značajno bliži budističkoj ideji *aniccam*.

**TRI:** Bertrand Russellova knjiga *An Outline of Philosophy* (Pre-gled filozofije) se još od 1927. godine široko citira kao jedno od najboljih popularnih prikaza radikalne promene u naučnom pogledu na svet, koja je izazvana Einsteinovom teorijom relativiteta i rezultirajućim razvojem nuklearne fizike. Pokušaću iz Russellovih iskaza da izvedem, koliko to sadašnja skica našeg osnovnog problema dozvoljava, odbacivanje supstancijalističkog stanovišta od strane moderne nauke, zbog toga što je odbacivanje ovog stanovišta isto tako i srž budističke *anicca-vado* kao osnove (barem u shemi *ti-lakkhanam*) za dukkham i anatta.

Pokušajmo prvo da definisemo pojам fizičke »supstancije« pomoću injenog osnovnog opisa i filozofske implikacije kako je data u *Sutta-pitakam* izvorima. Problem supstancije, kako ga definišu naučne (*loka-atom*) teorije u vreme Budhe, nalazi, u sažetom obliku, svoju klasičnu formulaciju, kategorijalno razgraničenje i razrešenje u Buddhinom zaključnom odgovoru Ke-vaddhu (D. 11):

— Gde ne postoji uporište za zemlju, vodu, vatu i vetr;  
dugačko i kratko; tranano i grubo; čisto i nečisto?  
— Gde se ukidaju i ime i oblik, ne ostavljajući bilo kakav trag za sobom?

— Kada se razaznavanje (vinnanam) ukida — sve ostalo, takođe, prestaje.

Za kategorijalni odnos duha i materije (ili »imena i oblika«, *nama rupam*, kako je implicitano u prethodnoj formulaciji), sledeći Buddhin stav je, u vezi s našom temom, najadekvatniji, a i najpoznatiji:

Bilo je bolje, bhikkhui, da neuški svetovni čovek svoje telo, sastavljeno od četri elementa, a ne svoj um, shvati kao sopstvo. Jer očigledno je da ovo telo može trajati godinu, dve, tri, četiri, pet ili deset godina... ili čak sto i više godina. Ali ono što se zove misao ili um, ili svest, neprekidno, danonoćno, nastaje kao jedna stvar a prestaje kao druga (S. 12, 62).

A sad nekoliko citata iz pomenute knjige Bertranda Russella.<sup>2</sup> U pogledu surstancije—materije on kaže:

Ranije, u prošlosti, čovek je mogao na osnovu filosofskih razloga da veruje da je duša određena supstancija i da su sve supstancije neuništive... Ali pojam supstancije, u smislu jednog trajnog enteta s promenljivim stanjima, više nije primenljiv na svet.

Talas na moru traje duže ili kraće vreme; talasi koje vidim kako se razbijaju o obalu Cornwalla mogli su doći čak iz Brazila, ali to ne znači da je jedna »stvar« putoval preko Atlantika; to samo znači da je »putovao« određeni proces menjanja.

(Einsteinova teorija relativiteta), ako je to uopšte moguće, sadrži još važnije filosofske konsekvene. Zamena prostora-vremena za prostor i vreme učinila je da kategorija supstancije bude manje primenljiva nego ranije, jer je suština supstancije perzistirala kroz vreme, a sada više ne postoji jedinstveno kosmičko vreme.

Pronašli smo da je materija u modernoj nauci izgubila svoju čvrstinu i supstancialnost; ona je postala puka avet koja ospada mesto svoje bivše veličine... U modernoj fizici, pojam materije podvoden pod pojam energije.

Mi ne možemo reći da je »materija uzrok naših oseta«... Ukratko, reč »materija« je postala konvencionalna skraćenica za izražavanje kauzalnih zakona koji važe za dogadjaje.

Time smo obavezni da uzročnost prihvatimo kao jednoverovanje a priori bez kojeg ne bismo imali razloga da prepostavimo da uopšte postoji »stvarna« stolica (ili bilo koja druga stvar).

Dalje, što se tiče teorije dogadaja, zapažamo da je ideja određenih i statičnih elemenata »materije« zamjenjena idejom nedređenih »dogadaja« koji odgovaraju kvantnoj elektrodinamičkoj teoriji polja u nuklearnoj fizici, a koja se, opet, veoma približava pojmu ne-fizičke, tj. čisto fenomenološke ideje o dharmi, impliciranoj u svom jednostavnom značenju u khanikavado, ili teoriji trenutčnosti, u okviru Abhidhamma-patikam. (Ovaj drugi aspekt, eksplicitno filosofski, biće skiciran dalje u odeljku pet.) O ovome Russell piše:

Sve u svetu sastoji se iz »dogadaja«... »Dogadaj« je nešto što zauzima mali, ograničeni deo prostor-vremena... Dogadaji nisu neprobojni, kao što bi materija trebalo da bude; na-protiv, svaki dogadaj u prostor-vremenu poklapa se s drugim dogadajima.

Ja pretpostavljam da je svaki dogadaj istovremen s dogadajima koji nisu istovremeni jedan s drugim; to je značenje iskaza da svaki dogadaj traje određeno konačno vreme... Vreme je u potpunosti relaciono.

Prostorno-vremenska urednost i prostorno-vremenske tačke nastaju posredstvom relacija između dogadaja.

Usportedi ovaj poslednji stav, kao i one koji slede, s Buddhasinom tvrdnjom u Atthasalini: »Mudrac vremenom određuje um, a umom vreme.«

Na kraju, o mentalnim dogadajima Russell kaže sledeće:

Značajna grupa dogadaja, naime, ono što je opaženo (percept), može se nazvati »mentalnim«.

Mentalnost je stvar uzročnih zakona, a ne kvaliteta pojedinih dogadaja i, takođe, mentalnost je stvar stepena. Šta je to duh?... On mora da je skup mentalnih dogadaja, pošto smo već odbacili stanovište po kojem je on jedinstven i prost entitet kao što se to ranije smatrao za ego... Međutim, njegovo ustrojstvo odgovara »jedinstvu našeg 'iskustva'«.

Kao rezultat ovih razmatranja Russell zaključuje da »kao prvo, moramo izbaciti reč 'ja': osoba koja veruje je izvedeni zaključak, a ne deo nečega što znamo neposredno.«

Najzad, logička mogućnost »jeresi« tipa uccheda-vado (teorijskog razaranja) eksplicitno je eliminisana čak i na ovom nivou samo mačučnih razmatranja: »Da li je duh struktura materijalnih jedinica? Mislim da je jasno da je odgovor na ovo pitanje negativan.«

Možemo da zaključimo ovaj deo razmatranja bezrezervnim prihvatanjem sledećeg Russellovog stava: »Nijedan problem kojim smo se bavili nije nov, ali oni dovoljno jasno pokazuju da je naše svakodnevno shvatanje sveta i našeg odnosa prema njemu nezadovoljavajuće.«

CETIRI: U poslednje vreme, teorija polja, kao zamena za napuštenu suptancijalističku teoriju u fizici, nalazi sve veću primenu — barem kao hipotetička analogija — u drugim sferama naučnog mišljenja, a možda još i više u filosofskoj spekulaciji koja je ograničena na moguća (ponekad i nemoguća) proširenja

»posebnih nauaka«. Njena primena na parapsihologiju je od naročitog interesa za razradu naše teme izvan čisto fizičke sfere bića.

Kolikso mi je poznato, Gardner Murphy je taj koji nam je ponudio jedinstvenu i najdosledniju razradu parapsihološke analogije teoriji polja. Skraćen prikaz njegove teze bio bi sledeći:

Dejstvo žive materije na živu materiju nikad nije slučaj jednostavnog dejstva samo jedne celije na drugu. Strukturalna celina, ili polje, uvek je uključena. Moguće je da princip polja valzi isto tako i za psihičko kao i za fizičko, kao i da psihičko polje može da se prošire unazad i unapred kroz vreme i prostor. Stoga pitanje »Da li ličnost postoji i nakon smrti?«, s Murphyeovog stanovišta, nije smisleno pitanje. Ako bilo koja psihička aktivnost postoji i posle smrti, ona će postati deo različitih polja i na taj način će zadobiti nove kvalitete i strukturalne odnose. Očigledno je da, za njega, »sve lične aktivnosti neprestano menjaju kontekst i u međudejstvu su s drugim aktivnostima, i stoga je moguće da svaka od njih postane deo kosmičkog procesa«.

Jedan drugi istraživač u oblasti parapsihologije, C. G. Broad, ispitujući Duh i njegovo mesto u prirodi (The Mind and Its Place in Nature) sa stanovišta mogućeg »opstanka« »psi-komponente« (psihičke komponente — prim. prev.) posle smrti, izdovi za ključak, iz iste osnovne analogije s fizikom, da »više ne moramo pretpostaviti da je psi-komponenta, iako možda bestesna, istovremeno neprotežna i nelokalizovana, jer smo danas već navikli na fenomene poput elektromagnetskog polja, koji se ne mogu nazvati telesnim u uobičajenom smislu, ali koji imaju strukturu, određene osobine i raspored. Ne smemo zamišljati preostajuću psi-komponentu poput nečega na šta iškustvo stavlja svoj otisk kao što, na primer, pečat točni na vosku. Naprotiv, takva ne-supstancijalistička teorija implicira veći stepen opstojanosti nego puka postojanost jedne pasivne psi-komponente.«

EkspONENTI ove parapsihološke teorije takođe tvrde da njihove pretpostavke mogu ponuditi bolju osnovu za objašnjenje posrednih fenomena koje proučava psihoanaliza, a naročito Jungovih arhetipova, negoli provobitni froydovski pokušaji, koji su od samog početka bili okarakterisani kao naučno neodrživa platonistička analogija s »pretincima« kao osnovnom strukturom duše.

Sve ove manje-više ad hoc analogije s teorijom polja u fizici mogu se takođe svesti na jednu ravnju metafizičku pretpostavku, koju je na širokoj filosofskoj osnovi formulisao već William James u svojoj knjizi Pluralistic Universe (1909)<sup>5</sup> Govoreći o strukturi »našeg unutrašnjeg života«, James kaže:

Svakog trenutka svaki deo nas deo je i jednog većeg sopsztva... Zar nije moguće da mi budemo u slivu jedne više svetosti i da učestvujemo u njoj iako to ne znamo?... Analogije sa... činjenicama takozvanog psihičkog istraživanja i činjenicama religioznog iskustva, potvrđuju... odlučujuću i značajnu verovatnoću u korist (sledeće pluralističke pretpostavke);

Zbog čega bismo svoje mnoštvo ukalupili u ono »jedno« što sa sobom nosi toliko zla?... (umesto da prihvatimo), uz nadljudsku svest, shvatanje da ona nije sveobuhvatna; drugim rečima, shvatanje da postoji bog, ali da je on konačan ili u moći ili u znanju, ili u oba istovremeno.

Ovo je, upravo, osnovna razlika između vedantinskog i budističkog shvatajoga boga, ili bogova, koja za sobom takođe poveća i razlog zbog kojeg je James, na neki način, pre bio sklon politeističkom shvatanju, kao »posledici naše kritike apsoluta«, u tom istom kontekstu.

PET: Ovakva adaptacija hipoteza koje su ad hoc preuzete iz različitih oblasti nauke, u krajnjem slučaju bi mogla, a i trebalo bi dabude verifikovana i objasnjena jedno putem odgovarajućeg filosofskog istraživanja, koristeći autonomne metode, i zasnovana na sopstvenim, čisto antropološkim osnovama. To se radi još od početka 20. veka, i to sa sve boljim rezultatima. Posledice su znatne, barem u onoj meri u kojoj se tiču našeg suštinskog interesa: ljudski, vrednosni aspekt aniccam-a, njenog fundamentalnog značaja u vezi s dukkham i anatata.

Već krajem 19. veka, Wilhelm Dilthey, osnivač moderne filozofije kulture, definisao je ispravan filosofski stav kao onaj koji se ne odnosi na fizički već istorijski pogled na svet:

Konačni sud istorijskog pogleda na svet je da su sva ljudska destinacija relativna, i da se sve kreće u procesu i ništa nije stabilno.

Pa ipak, ova istorijska orijentacija nije zadržala mesto od presudnog značaja u evropskoj filozofiji 20. veka. Najistaknutiji filozof kulture sredinom ovog veka, Karl Jaspers, raspravljujući o prioritetu pitanja »Šta je čovek?« (kako ga je formulisao Kant), ističe da ovaj prioritet »ne znači da znanje o biću treba zameniti znanjem o čoveku. Biće još uvek ostaje ono suštinsko, ali mu se čovek može približiti jedino putem svoje ljudske egzistencije«, tj. putem svoje istoričnosti.<sup>6</sup>

Nakon Edmunda Husserla, koji je postavio najšire prihvaćenu logičku i epistemološku platformu za evropsku ili kontinentalnu filozofiju u ovom veku, problem bića je dobio i zadržao

ulogu od centralnog značaja. Da bi se izbeglo veće nerazumevanje, neophodno je, naročito s našeg budističkog stanovišta, shvatiti da Husserlov osnovni postulat — »natrag ka samim stvarima«, ni na koji način ne implicira jedno supstancijalističko značenje »stvari« u klasičnoj, fizički onijentisanoj ontologiji ili teoriji bića, kakvu je moderna fizička odbacila. Značaj »bića« se radikalno izmenio s postizanjem dubljeg uvida kako u njegovu fizičku, tako i istorijsku strukturu. Ovo se vrlo jasno otkriva u analizi bića kod Nacolaia Harmanna, koji se, više nego Husserl i njegovi bliži sledbenici, usredstvilo na *implikacije* ontološkog problema u prirodnim naukama.

U ovom pogledu, stanovište A. N. Whiteheada u angloameričkoj filozofiji najviše se približava stanovištu N. Hartmanna. Russellova teorija infinitezimalnih »prostorno-vremenskih dogadaja« nije bila ništa drugo da jedan pokušaj srušenja na bledu racionaliziranu shemu Whiteheadove metafizičke concepcije »aktualnih dogadaja« i »otkucaju aktuelnosti«, shvaćenih kao »pulsacije iskustva« čije se »kapi egzistencije«, vođene unutrašnjom teleologijom »srastanja« (analogno budističkom pojmu *sanikara* u okviru karmičkih formacija), sjedinjuju s »tokom egzistencije« (*bhavaiga-soto*).

Srž *abhidhammo* concepcije »toka egzistencije« sadržana je u njenoj »teoriji trenutnosti«, *khanika-vādo*. Njena moderna analogija je prvi put i najbolje formulisana u filozofiji Williama Jamesa, naročito u njegovom eseju *Does Consciousness Exist? (Da li 'svest' postoji? — pril. prev.)*, gde je »tok svesti« ili »tok misli« (koji, »kada se ispiša, otkriva da se prvenstveno sastoji iz toka mog disanja«) izveden iz njegove osnovne teorije o »čistom iskustvu«, koje je definisano kao »polje neposredne sadašnjosti... sled praznine i ispunjenosti, koje se odnose jedna na drugu i od iste su tvari« — sled »malih impulsa«, što jeste »suština fenomena«. U vezi s tim, kao »rezultat naše kritike »apsoluta«, metafizička ili metapsihička ideja »središnjeg sopstva« je kod Jamesa redukovana na »svesno sopstvo u trenutku.« Poznata budistička teza o »ne-sopstvu« (*anattā*), ili o jednoj psihologiji bez duše, zasniva se na istoj pozadini »teorije trenutnosti«.

To je takođe jedna od tačaka — a ujedno i najznačajnija — u kojoj Jamesova filozofska concepcija koincidira s Bergsonovom. Barem terminološki, kad Bergson taj isti »tok« označava kao »flux du vecu«, reč »vecu« (aprozivljeno) izgleda da se najviše približava značenju palijske *bhavaṅgo*, ukazujući na »artikulisanu« (—aingo) teksturu životnog iskustva.

U Husserlovoj interpretaciji se jednostavno uzima da »stvari« znače »bilo šta datoto što ni »vidimo u svesti, i to to »dato« se naziva fenomenalnim u tom smislu što se ono »pojavljuje« našoj svesti. Grčka reč »fenomen« ne ukazuje nužno da iza fenomena stoji neka nepoznata stvar (kao u Kantovoj filozofiji ili u Vedānti) ili neko »zakulisno« biće, kako je to Niče ironično izložio. S našeg stanovišta, važno je da se naglasi da Husserlov fenomenološki metod »nije niti deduktivan niti empirijski, već se sastoji iz pokazivanja onog što je dato i njegovog *tumačenja*.<sup>8</sup> Drugim rečima, on hoće da bude *yathā-bhūtam*, ili »adekvatan (aktuuelnom) biće«.

Analizu izvornog značenja grčke reči »fenomen« izveo je, na izvanredan način, Martin Heidegger.<sup>9</sup> Reč »fenomen« (od glagola *phainesthai*, »dopustiti da bude videno«, koji je sličan palijskom *ehi-passiko*) ima dva filozofska relevantna značenja. Prvo je »pokazati se«, drugo »izgledati kao«. Savremena fenomenološka filozofija koristi je u prvom smislu, kao »jednostavno pustiti da nešto bude videno, pustiti entitete da budu opaženi«. Drugo značenje, ukazujući na nešto što izgleda da »ostaje skriveno, ili što se vraća, ili ponovo prekriva, ili pokazuje samo »prerušeno«, upućuje na istorijski proces konstruisanja teorija i »gledališta« (grčki *doxa*, sanskrit *drsti*, pali *diṭṭhi*) putem kojih su prvočitno »razotkriveni« fenomeni, dobrim delom, ponovo skriveni ili prerušeni.

Istu osnovnu ideju prihvata i Nicolai Hartmann: »To da biće jeste 'po sebi' znači da ono postoji stvarno i ne samo za nas... Biće-po-sebi ne mora da se dokazuje, ono je dato kao što je sam svet dat.<sup>10</sup> Međutim, najvređniji Hartmannov doprinos je njegovo ulaženje u duboku analizu onog što je gore nazvano drugim značenjem filozofskog termina »fenomen«. Njegova analiza razlikuje »sfere« i »nivoe« bića: Široko uvezši, postaje dve primarne sfere, označene kao realno i irealno biće. U sferi realnog razlikuju se četiri strukturalna nivoa: materija, život, svest i duh.

U kontekstu izvođenja ovakvih stavova postaje sve očiglednije, s budističkog stanovišta, koliko se značenje reči fenomen, onako kako se ona koristi u savremenoj filozofiji, približava osnovnom značenju *dhamma*, u *obhidhamma* teoriji. (Poslednji navod iz Hartmanna može da nas još određenije podseti na *khanhā strukture*.)

Ipak, nasuprot mogućnosti da se proširi ova analogija fenomena kao otkrivanje »bića-po-sebi« shvaćenog kao proces, nekoliko savremenih evropskih filozofa sve više oseća (baš kao što je to bio slučaj u budizmu), da ontološki sadržaj bića, tako shvaćen kao »fenomen« ili »dhammo«, mora da bude ograničen jednim kritičkim principom od suštinski dubljeg značaja. Ovaj princip je promašao svoju prvu — i do sada najjasniju — logičku formulaciju u Budhinhom pravilu *cātu-kotiikam* (tetralemma), onako kako ga on redovno primenjuje na *avyākatāni* ili »neimenovane« probleme, ili »dijalektičke antinomije«<sup>11</sup> spekulativne misli: »Niti biće, niti ne-biće, niti i-biće-i-ne-biće, niti ni-biće-ni-

-ne-biće« može da izrazi egzistencijalni smisao i sadržaj ljudske stvarnosti. Reč »biće«, ili bilo koji drugi derivat glagola »biti«, ne može adekvatno da izrazi neposrednu intuiciju (*vipassanā*) egzistencije, ili suštinu aktuelnosti (kao *paramattha*).

Ovaj nedostatak osnovnog ontološkog termina »biće« suptilno je analizirao Heidegger u svom *Uvodu u metafiziku*. Ipak, kod njega je filozofija egzistencije (ili ljudske aktuelnosti) uzela prvenstveno ontološki smer (kao fenomenološku analizu bića). Ona je postala filozofija našeg ljudskog bivanja-u-svetu i, prema tome, filozofija »muke« ili *dukkham*, mada se uskoro osetilo da ovaj ontološki zaokret ne reflektuje adekvatno, a i ne može, kako prvočitne motive, tako i u krajnji domet egzistencijalnog mišljenja. Bez zataženja u istorijsku pozadinu takvih unutrašnjih razilaženja u savremenoj filozofiji, želeo bih da ukažem na nekoliko simptomatičnih primedbi koje bi u svom radikalnom anti-ontološkom stavu mogle da budu upoređene s Budhinhim principom kako je gore formulisan.

Prema Buddhi, osoba koja žanje plodove dobrih i loših dela (u budućem životu) niti je ona ista koja je ta dela počinila, niti je različita. Isto princip se primenjuje, u bilo kojem pogledu i pod bilo kojim uslovima, na strukturalnu identifikaciju jedne osobe u toku pojedinačnog fizičkog života.

Francuski filozof Gabrijel Marcel, raspravljamajući o problemu strukturalnog jedinstva ljudske ličnosti, dolazi (barem na osnovnom nivou) do zaključka da »odnos između mog tela i mene ne može da se opiše kao 'biti' ili 'imati': Ja *jesam* moje telo a ipak ne mogu sebe da identificujem s njim.<sup>12</sup> »Eggzistirati ne znači biti objekat. Na ovoj pretpostavci Marcel razvija svoju kritičku analizu ova dva neadekvatna ekstrema egzistencije, u svom glavnom delu *Biti i Imati*.

Drugi predstavnik istog pravca u francuskoj filozofiji, Jean Wahl, izgleda da se više približava stvarnom značenju Budhinhog *avyākatāni* (gore određenog), ne usled formalno logičkih ili čak lingvističkih razmišljanja, već pre *iz* jednog suštinskog srodnog shvatanja dubljeg problema: »Upućeni smo na pitanja koja, strogo govoreći, pripadaju meditaciji u samoći i ne mogu da budu predmet razgovora.<sup>13</sup> Nicolas Berdyaev, izrazito religiozan filozof blizak ovoj grupi, dao je jednu od najjasnijih formulacija predmeta o kojem raspravljamo:

*Problem s kojim se suočavamo je: Da li je biće proizvod objektivacije? Ne odnosi li se pojam bića na biće q u posjed, da li biće uopšte poseduje egzistenciju?... Zbog čega je ontologija nemoguća? Zbog toga što je ona uvek neko znanje o objektiviranu egzistenciji. U ontologiji je pojan bića objektiviran, a objektivacija je već egzistencija koja je otudena u objektivaciji. Tako da u ontologiji-u svakoj ontologiji-egzistencija iščezava... Samo je u subjektivnosti moguće saznati egzistenciju, ne u objektivnosti. Po mom mišljenju, ova središnja ideja je iščezla u ontologiji Heideggera i Sartra.*<sup>14</sup>

U saglasnosti s gore navedenim Dilltheyevim principom, koji zasniva istorijski pogled-na-svet u društvenim naukama nezavisno od naučnog istraživanja suštinski objektivne fizičke prirode, Heidegger je ograničio svoje ispitivanje na »vreme kao horizont celokupnog razumevanja bića«. S tih pozicija, on je kritikovao i odbacio staru supstancijalističku ontologiju. Za njega, »temporalnost je samo biće ljudske stvarnosti«. Odnos vreme-um, kako je gore naveden iz Budaghosine *Atthasālini*, i za Heideggera je nešto u čemu se ova dva pojma iscrpljuju. A ipak, Berdyaev, kao i drugi ovde pomenuti anti-ontološki orijentisani filozofi, kritikuju čak i ovaj suštinski zaokret u savremenoj »antropološkoj ontologiji«, kao makar demiličan neuspех da se razume autentično egzistencijalno iskustvo: »Kao čovek, Heidegger je duboko uznemiren ovim svetom brije, straha, smrti i svedocnjevne otpulosti. Pored toga i nasuprot toj iskrenosti, njegova filozofija »nije egzistencijalna filozofija, i u njoj se ne oseća dubina egzistencije.<sup>15</sup>

Razlog za ovo je jasno i otvoreno iskazao Karl Jaspers, koji je prvi kritikovao i odbacio ontološku poziciju u savremenoj evropskoj filozofiji, u isto vreme kada je Heidegger preuzeo suštinsku reformu njene fundamentalne concepcije. Prema Jaspersovom gledištu, »ideal koji su ontologije sledile jeste usavršavanje racionalne strukture objektiviranog sveta. Tehničke nauke treba da nas doveđu do mechanizovanih egzistencija«. Jaspers je, od samog početka svoje filozofske kritike (oko 1930), izuzetno svestan opasnosti takvog naučnog tehničiranja ljudske egzistencije: »Kao pokušaj da nas veže za objektiviranu bića, ontologija podređuje slobodu. Po njegovom mišljenju, samo »kao potencijalna egzistencija, ja sam u stanju da se uzdignem iz ropstva. Moji okovi će tako postati materijal biće...« Suprotni put jedne »mehanizovane civilizacije« će me pretvoriti u roba tog »materijala« i ovo je, u stvari, tipična forma patnje, *dukkham*, koja ušti »čoveka moderne ere«.<sup>16</sup>

U svojim poznjim godinama, Jaspers je otkrio da mu je budistički filozof Nāgārjuna jedan od najsrđnijih umova, dok je Heidegger, čitajući D. T. Suzukijeve *Eseje o zen-budizmu (Essays in Zen Buddhism)*, priznao da je to upravo ono što je on čitavog svog života pokušavao da izrazi.

*SEST*: Upravo je u sumnja materijalnu supstanciju sveta ta koja je u znatnoj meri podstakla problem verifikacije samog pojma biće, »sopstva« sveta, kako u njegovom spoljašnjem vidu, tako i u onom koji je unutrašnji za ljudsko biće-u-svetu. Ono što je »sumnja« na početku kritičke filozofije, u periodu njene supstancijalističke i objektivističke orijentacije (koje sledi Descartesa),

to je razočarenje, »nezadovoljstvo« svetom, za aktualnu, subjektivno omijentisanu ili introyertovanu, humanističku filosofiju egzistencije.

Jedan od najboljih izraza ovog zaokreta može se naći u nekim stavovima Gabrijela Marcela, koji imača svoju relogioznu filosofiju definisće kao »učeњe o nadu«. Njen osnovni postulat je da filosofija mora da bude »transobjektivna, lična, dramatična, uistinu tragična«. »Ja ne posmatram spektakl'; na to bi trebalo da podsećam sebe svakoga dana.«<sup>18</sup> Još se dalje može slediti budistička implikacija ovog bazičnog stava u ranijoj Kierkegardoj formulaciji: »Život je maskarada... Zaokupljen si čuvanjem svog skrovišta... U stvari si ništa; samo si odnos prema drugima, i ono što jesu, jesu zahvaljujući ovom odnosu... Kada omadijanost iluzijom prođe, kada se egzistencija pokoleba, takođe se i tada očajanje otkrijeva kao nešto što je na dnu. Samo očajanje je negativnost, otsustvo svesti o njemu je još jedna negativnost... To je bolest na smrt.«<sup>19</sup>

Samo napuštanjem tog stava fasciniranosti »spektaklom« statično postavljenog »bića« sveta, čovek postaje dovoljno pokretnji, tako da je u stanju da zaroni u tok egzistencije bez poštovanja ili »ostatka«. Tek tada on zauzima može da zaplije tokom palica ili »ostatka«. Samo tada on zauzima može da zaplije tokom sansare, shvatajući da je on prosto-naprosti aniccam, ili prolazni tok, i da eventualno postane svestan toga što dobija ako ga »premosti«.

Izgleda da ovo savremena evropska filosofija upravo počinje da shvata. Od suštinskog značaja za ovo shvatljanie je da bi principi aniccam i dukkham trebalo da budu neodvojivo povezani kroz intuiciju njihove neposredne interakcije. Zapravo, neće više biti potrebno čak ni da se eksplisitno izvodi pojам anattā kao dinamička rezultatna iz prva dva principa. Baš kao i aniccam, i anattā je već postala tružam za mnoge evropske koje je standardizovano obrazovanje, kako naučno tako i filosofsko, dovelo s onu stranu učenja o bogu i duši.<sup>20</sup> Izgleda da samo što nije proteran fantom zapadne verzije jedne materijalističke ucc-heda-vādo. Kritična karika koja nedostaje je između prolašnosti aniccam i patnje (dukkham). Zbog objektivirajuće prirode naučnog mišljenja, ovu kariku nikada neće moći da otkrije jedna filosofija prirode podređena nauci, pa ni ona tipa ratnje pomenuće Rusellove popularne kritike. Očigledno je da samo jedno egzistencijalno iskustvo dukkha, patnje ili »muke«, može da pruži ovaj uvid.

Za ovaj uvid mi danas imamo da zahvalimo katastrofalnim rezultatima i daljim posledicama koje se još uvek osećaju nakon dva svetska rata u dvadesetom veku. Zbog toga se nova filosofija, nastala još u sumraku drugog svetskog rata, u Evropi pojavila eksplisitno kao jedna filosofija savesti, pre nego puke svesti. Trebalо bi da je podjednakno očigledno da u jednoj takvoj filosofiji nema više mesta za onu upornu lažnu dilemu: filosofija ili religija. Ovaj poslednji problem, koji se tiče »filosofske vere«, važniji je za budizam nego za bilo koju drugu religiju. Njegov najbolji dijagnostički izraz nalazi se u nekoliko Jaspersovih eseja, iz kojih smo izvukli sledeće:

Pitanje je da li je vera moguća bet religije. Filosofija nastaje u ovom pitanju... Čovek lišen vere, tako što je izgubio religiju, posvećuje odlučniju misao prirodi svog sopstvenog bića... Nije više na prvom mestu božanstvo od koga sve zavisi, niti svet koji postoji oko nas; na prvom mestu je čovek koji, međutim, ne može da se nagodi sa sobom kao bićem, već teži da sebe transcendira... (nekada) autoritet crkve ga je štitio i podržavao, donosi mu mir si sreću... Danas je filosofija jedino utočište za one koji, potpuno svesno, nisu zaštićeni religijom.<sup>21</sup>

Očigledno, »vera« ovde više nije shvaćena kao verovanje u neko otkrovenje, već kao razumno poverenje u sposobnog duhovnog vođu, čije moralne i intelektualne mogućnosti moraju pažljivo da se provere u svakom pojedinom slučaju pomoću zdravog i zrelog kriterijuma (apāṇṇaka dhammo), kao što je bio onaj koji je Buddha postavio u svojim knjižičkim raspravama o religiji, Apāṇṇaka-suttam i Cañki-suttam (M. 60 i 95), s namerom da isključi isprazno i slepo prenošenje religioznih tradicija »kao korpe koja se prenosi od jednog do drugog« ili na »uzici slepih«. »Jedino sopstvo je čuvar sopstva; koji drugi čuvar bi mogao da bude.« (Dph. 160)

Jean-Paul Sartre je još jedan filozof koji je, mada sâm nije religiozan, shvatio ogromni značaj religioznog problema, na osnovu zastranjenja naše kritične epohe i, još određenije, na osnovu najdubljih metafizičkih implikacija pojma aniccam kao ne-supstancialnosti koja podniva naučnu osnovu materijalizma 19. veka: Tragična situacija ljudske stvarnosti u svetu sadržana je u činjenici da, zahvaljujući svojoj karmičkoj »slobodi«, čovek »nije ono što jeste, čovek je ono što nije«. Ovaj stav, čije su implikacije skandalizovale mnoge konzervativne hrišćanske umove, uprkos tome odgovara jezgru misli svetog Augustina, kako je ova izložena kod Jaspersa iz jednog sasvim drukčijeg, duboko religioznog razloga, uz nepobitnu činjenicu da se radi o istoj egzistencijskoj situaciji: »Ja sam ja, ali ja mogu da izneverim sebe. Moram sebi da verjem, ali ne mogu da se oslonim.«<sup>22</sup>

Kao i za Sartra, njegova je prva dedukcija iz ovog osnovnog shvatljana anicca-anatte da, kao takav, »čovek je jalova strast«. »Ljudska stvarnost je čistu napor da se postane bog, bez da postoji bilo kakva data osnova za taj napor... Želja izražava ovo nastojanje... U osnovi, čovek je žudnja za bivanjem«. Kao takav, on je uvek samo »projekat« — neprestano »izbacivan« iz

prošlosti ka budućnosti (kako je to formulisao Ortega y Gasset), bez prirodne mogućnosti da pronađe ravnotežu u sopstvenoj sa-dašnjosti. To je tragedija njegove temporalizacije, čije je krajnje značenje aniccam. Tako »postojanje želi kao ljudska činjenica jeste dovoljno da se dokaže da je ljudska stvarnost jedan nedostatak«. Kako je onda uopšte pojmljiva mogućnost krajnjeg izbavljenja ili »oslobodenja«? To je zbog toga što ljudska stvarnost »jestе takvo biće, u čijem je samom biću to biće dovedeno u pitanje, u formi jednog projekta bića.« Samo na ovu osnovu »mi možemo tačnije da utvrdimo što je biće sopstva: to je vrednost.«<sup>23</sup>

Onaj koji želi da zadje dublje u takve mogućnosti, izgleda da bi trebalo da prihvati savet Gabrijela Marcela ili Bergyaeva i pokuša da kroči s onu stranu mogućnosti datih u bilo kojoj filosofiji bića. Budistička sprema, ili »splav«, mada znatno šira u svom osnovnom okviru, sasvim je prilagodljiva inijihovim eksplicitnim zahtevima: »Niti biće, niti ne-biće, niti i-biće-i-ne-biće, niti ni-biće-n-ne-biće.«

S engleskog preveli: Mirko Gaspari i Dragana Obradović

\* Prolaznost nije sasvim adekvatan prevod paliske reči aniccam. Značenje je nešto šire, te bi u celokupni opseg ovog pojma došla u obzir i sledeća značenja: promenljivost, nestalanost, netrajnost, nepostojanost, kratkotrajnost, trenutakost. — Prim. prev.

\*\* Ovaj esej, nešto izmenjen i proširen, preštampan je iz *Main Currents in Modern Thought*, vol. 27, no. 5, 1971. — C. V.

Prevod se engleskog je iz izbornika *The Basic Facts of Existence, I, Impermanence*, Buddhist publication Society, Kandy, 1973. Svi citati su prevodeni s engleskog jezika, kao što su i dati u tekstu. Radi poređenja, ukazatemo na već objavljene prevode na srpskohrvatski jezik, tamo gde oni postoje. — Prim. prev.

\*\*\* Prevod Eliotovih stihova preuzet je iz knjige, T. S. Eliot, *Izabranje pjesme*, u prevodu A. Soljana, I. Slamniga i T. Ladana, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1962, str. 92–93. — Prim. prev.

#### NAPOMENE:

<sup>1</sup> Majjhima-nikāyo, razgovor 146 i nekoliko drugih tekstova. Navodi iz palijskih sūti su adaptirani uglavnom iz izdanja Pāli Text Society — Translation Series. U tekstu se poziva na Majjhima-nikāyo (M), Digha-nikāyo (D), Saṃyutta-nikāyo (S), Dhammapama (D).

<sup>2</sup> Navodi iz: *An Outline of Philosophy*, 3. izdanje, London, Allen and Unwin, 1941, str. 309, 290, 304, 294, 5, 287, 288, 289, 291, 292, 296, 297, 11, 300, 14.

<sup>3</sup> Navedeno prema: R. Heywood, *The Sixth Sense an Inquieru into Extra-Sensory Perception*, London, Pan-books, 1959, str. 205–210.

<sup>4</sup> Pogledaj takođe njegovu knjigu: *Religion, Philosophy and Phychical Research*, London, Routledge and Kegan Paul, 1953, and R. Heywood op. cit. str. 219–222.

<sup>5</sup> Sledeci navodi su iz *Classic American Philosophers*, glavni urednik M. H. Fisch, New York, Appleton-Century-Croft, 1951, str. 163, 164.

<sup>6</sup> K. Jaspers, *The Great Philosophers*, priredio R. Hart-Davis, London, 1962, str. 320.

<sup>7</sup> Navodi iz: *Classic American Philosophers*, op. cit. str. 160, 155, 161, 163 napomena.

<sup>8</sup> Vidi: I. M. Bochenski, *Contemporary European Philosophy*, Univ. of California Press, 1961, str. 136 (takođe i za bibliografiju).

<sup>9</sup> Engleski prevod njegovog glavnog dela *Being and Time*, izdanie Harper, New York, 1962. Ja se pozivam na sedmo nemačko izdanie, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1953, str. 28 i dalje.

<sup>10</sup> Vidi: Bochenski, op. cit. str. 215.

<sup>11</sup> Jednu zapanjujuću sličnost između Kantove formulacije četiri antinomije dijalektičkog umišljanja i iste bazične strukture četiri grupe »gledišta« (*dīpti*) u Brahma-jāla-suttam (D.I.), izneo sam u svojim radovima, *Dependence of punarbhava on karma in Buddhist Philosophy* i *My Approach to Indian Philosophy*, Annuals tomovi 1 i 2, 1956, 1966, pod mojim svetovnim imenom Čedomil Veljavić.

<sup>12</sup> Vidi: Bochenski, op. cit. str. 183.

<sup>13</sup> Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, N. Y., The Philosophical Library, 1959, str. 2.

<sup>14</sup> N. Berdyaev, *The Beginning and the End*, Harper Torchbooks, 1957, str. 92. Pogledaj takođe raspravu u gore pomenutoj Wahlovoj knjizi (napomena br. 13).

<sup>15</sup> Op. cit. str. 116f.

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, 2. izdanje, Berlin, Springer, 1948, str. 814, 813. *Man in the Modern Age* je naslov jedne Jaspersove knjige u prevodu na engleski (London, 1959).

<sup>17</sup> U njegovoj istoriji *The Great Philosophers*, u prevodu na engleski nije uključeno poglavje o Nāgārjunii (pogledaj napomenu br. 6).

<sup>18</sup> Vidi: Bochenski, op. cit. str. 183.

<sup>19</sup> Vidi: A. Kierkegaard, *Anthology*, priredio R. Bretall, Princeton Univ. Press, 1951, str. 99 (iz *Either-Or*) i str. 346 (iz *The Sickness Unto Death*). (Uporedi s prevodom Milana Tabakovića: *Ili-ili*, IRO, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1979, i *Bolest na smrt*, »Ideje«, Beograd, 1974. — Prim. prev.)

<sup>20</sup> Vidi: Julian Huxley, *Religion Without Revelation*, London, Watts, 1967. Jedna analiza karakteristična za neophodno eliminisanje elemenata koje savremena definicija religije ne bi više trebalo da postulira kao sustinske.

<sup>21</sup> *Man in the Modern Age*, str. 142 i dalje i *The Great Philosophers*, str. 221.

<sup>22</sup> Vidi: *The Great Philosophers*, str. 200.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, London, Methuen, 1966, str. 615, 576, 565, 87, 92.