

Sebastijan Pešec

Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem¹

Ob raziskovanju ontološkega pojmovanja praznine in iz nje izhajajočega pojma svobode v soteriološkem in etičnem oziru v budizmu mahajana (*mahāyāna*) in klasičnem daoizmu, se bomo srečali z dvema pogostima pomislekoma oz. očitkoma, ki sta jih ti dve tradiciji deležni s strani evropske filozofske tradicije. Prvi se nanaša na vprašanje neločljive prepletenosti filozofije in religije pri obeh tradicijah in posledično neprižnavanje budizma in daoizma za filozofiji. Termin klasični daoizem je sicer precej jasen; pri tem imamo v mislih daoistična klasika, tj. Laozija in Zhuangzija, pri katerih govorimo o filozofskem (*daojia*) in ne religijskem daoizmu (*daojiao*). Kako pa je s to ločnico pri mahajanskem budizmu? Slednje je že precej širša in bolj heterogena oznaka, ki zajema številne bolj ali manj različne šole in tradicije, v pričujočem članku pa se bomo osredotočili predvsem na Nagardžuno (skrt. *Nāgārjuna*; 2. stol. n. št.) in šolo madhjamaka (*madhyamaka*).

Pri obeh tradicijah, tako pri klasičnem daoizmu kot mahajanskem budizmu, lahko naletimo na vprašanje razločevanja med filozofijo in religijo, seveda če smo pri tem potopljeni v vrednostni in pojmovni okvir evropske religijsko-filozofske tradicije in med drugim posedujemo tudi nereflektirano predpostavko o tem, da se filozofija primarno ukvarja s teorijo, religija pa s prakso. Klasični daoizem in mahajanski budizem, ne glede na to, ali nanju gledamo kot na religijo, filozofijo ali kot preplet obojega, se v veliki meri osredotočata na *znanje kako* (aplikativno, performativno, neprenosljivo znanje, nasprotno *znanju da*, ki je faktično, propozicijsko in prenosljivo), cilj obeh tradicij pa je zelo »praktičen«, natančneje soteriološki in etični, ki pa nikakor ni dosegljiv samo na teoretski ravni.

Predlagam, da na tem mestu na filozofijo in religijo pogledamo s perspektive simbolnih form.² Skozi to perspektivo namreč ni prav nič nenavadnega, če sta obe med seboj prepleteni (tako kot sta lahko prepleteni filozofija in umetnost ali filozofija in znanost), poleg tega pa imata obe isti cilj. Ali ni cilj simbolnih form pravzaprav vedno

1 Prispavek je nastal v okviru interdisciplinarnega doktorskega študijskega programa »Humanistika in družboslovje«, sofinanciranega s strani Ministrstva RS za izobraževanje, znanost in šport.

2 A nikakor ne zato, ker bi obravnavani tradiciji potrebovali opravičilo in potrditev s strani teorije simbolnih form, ki je nastala v evropski filozofski tradiciji, namreč da bi ju lahko enakovredno postavili ob bok evropski filozofiji. Menim, da takšne vrste apologije ali validacije ne potrebujeta.



soteriološki?³ Če to drži, se lahko simbolne forme stalno prepletajo in podpirajo pri doseganju tega cilja, hkrati pa morajo biti, če naj bodo kakorkoli uspešne v svoji soteriološki funkciji, na nek način vedno bolj ali manj praktično usmerjene (res je sicer, da lahko tudi golo teoretsko razmišljanje v nekaterih primerih doseže ta soteriološki cilj). V takšni perspektivi ne bi smeli imeti nobenih težav s prepletenostjo filozofskih in religijskih, teoretičnih in praktičnih elementov v budizmu in (klasičnem) daoizmu.

Toda religija se kljub temu razlikuje od filozofije in v vsaj enem ključnem oziru lahko stojita ne le na nasprotnih bregovih, temveč lahko postaneta celo dva sovražna tabora: dvom in dogma sta namreč izključujoči se nasprotji. A vsaj zaradi dveh razlogov lahko rečemo, da mahajanski budizem, predvsem pa šola madhjamaka, in klasični daoizem ne izhajata iz dogem: 1. sam termin je nastal v evropski filozofsko-religijski tradiciji, poleg tega pa je vezan predvsem na religije, osrednji element oz. zahteva katerih je vera, ki pa je budizmu in daoizmu tuja; 2. Siddhartha Gajtama Buddha (*Siddhārtha Gautama Buddha*) je jasno učil, da nič v njegovem nauku ni zapovedana dogma, v katero bi moral kdorkoli brezpogojno verjeti, jo sprejemati brez dvoma in ne preverjati njene veljavnosti, pri daoizmu pa se srečamo z Zhuangzijevo perspektivnostjo, ki relativizira vse zakoličene trditve, tudi svoje lastne, in dvomi v ustaljene družbeno sprejete norme jezika, vrednot, etike itd. V resen ugovor temu so sicer lahko številni primeri institucionalizacije mahajanskega budizma, za katere težko rečemo, da ne vsebujejo dogem; podobno pa je tudi pri institucionaliziranem daoizmu, toda ta pomemben ugovor bomo le na kratko obravnavali ob koncu članka.

Preidimo na pojmovanje praznine (skrt. *śūnyatā*) v mahajanskem budizmu, pri čemer se bomo opirali predvsem na interpretacijo Nagardžune. Praznina je temeljna značilnost fenomenalnega sveta, saj je vsaka stvar, vsak pojav v sebi prazen in nima samolastne esence ali inherentnega obstoja samega po sebi, neodvisnega od česar koli. Ker so vsi pojavi minljivi in ker je vsaka stvar določljiva zgolj v relaciji do druge stvari – vse stvari so vpete v mehanizem soodvisnega nastajanja (skrt. *pratītyasamutpāda*) –, je prava narava stvari prazna. Vsako imenovanje, definiranje in izoliranje stvari oz. pojavov (vsaka stvar je pravzaprav pojav, saj ni nespremenljiva, stalna in izolirana) je zgolj konvencionalno, vedno se vrši z nekega vidika, vedno znotraj relacije. To pa ne pomeni, da pojavi ne obstajajo ali da je svet iluzija – iluzijo ustvarja človeški um, ko definira stvari (in seveda sebe) kot nekaj samolastnega, kot neodvisno obstoječe.

3 Simbolne forme imajo soteriološki cilj, če jih npr. razumemo skozi prizmo diaforične teorije (Ošlaj, 2004), kjer so pojmovane kot poskusi zaceliti diaforo, tj. razliko med sabo in svetom, ki jo zaradi totalne refleksivnosti zavesti občuti človek.

»V svetu ni stvari, ki bi imela intrinzično naravo, svabhavo (*svabhāva*), ali posebne lastnosti, ki bi jo ločile od vsega preostalega živečega, in tako so tudi skandhe in dharme v poslednjem smislu prazne, saj se vselej spreminjajo.« (Petek, 2022, 154) Mahajanski budizem gre tako še korak dlje od budizma theravada (*theravāda*) in »gradnikom realnosti«, dharmam (*dharma*) in skandham (*skandha*), odvzame substancialnost. Seveda pojmovanje praznine ne pomeni, da kot absolutno substanco opredelimo praznino kot nekaj obstoječega, torej kot nekaj, kar bi imelo inherentno naravo oz. nespremenljivo bistvo. Praznina je negacija, je odstranitev vseh nakopičenih predikatov in brzdanje vsakega instinkta substancializacije, ki jih pojavom nalaga človeški um v spregi s svojim jezikom oz. slovnico (Garfield, 2001, 49). Da dojamemo praznino, je treba priti do stanja, v katerem »presežemo ontologijo substance in lastnosti, dvojnost subjekta in objekta, zavezanost k neodvisnemu obstoju predmetov mišljenja kot tudi mišljenja samega. Vstopimo v pogled na realnost kot soodvisno področje relacijskih stvari brez esence.« (*Ibid.*, 65)

Tudi praznina sama tako ne more postati predmet mišljenja, saj ni predmet, hkrati pa ne more biti pozitiven opis sveta oz. karakterizacija narave stvari – kajti *narave stvari* ni (*ibid.*, 49). Če bi praznina obstajala, bi tako stvari imele intrinzično naravo, toda te nimajo:

»[...] praznina sama, namesto da bi obstajala kot absolutna realnost onkraj relativnega – kot resnično bivajoče v nasprotju z iluzijo –, ni nič več kot praznina konvencionalnih pojavov. Kot taka je tudi sama soodvisno nastala, je zgolj konvencionalno obstoječa in zato prazna inherentnega obstoja.« (*Ibid.*, 51)

Pojem praznine je zgolj pomagalo na poti budistične kultivacije (pomagalo, ki ga moramo odvreči, ko presežemo konvencionalno raven), sredstvo, ki odstrani konstrukte človeškega uma glede narave stvari. Ker so vse stvari v svetu prazne – ne obstaja prav ničesar, kar ne bi bilo prazno –, je pravzaprav nesmiselno govoriti o praznini. Denimo v mahajanskem besedilu *Ratnakūṭasūtra* je zapisano: »Stvari niso prazne zaradi praznine; biti stvar pomeni biti prazen.« (*Ibid.*, 63)

Madhjamaka je iz predhodnih mahajanskih besedil, t. i. suter (*sūtra*), prevzela nauk o dveh resnicah – konvencionalni (skrt. *saṃvṛtisaṭya*) in absolutni (skrt. *paramārthasaṭya*). Na že omenjeni konvencionalni ravni lahko govorimo o praznini, jo opisujemo in skušamo razumeti po poti sklepanja. Na absolutni ravni – lahko bi rekli na ravni *znanja kako* –, pa lahko praznino dojamemo zgolj izkustveno⁴ (a ne

4 »Brezpogojna resnica pa se razkriva skozi kultivacijo pradžnje (*praññā*), vrhovne nekonceptualne modrosti onkraj logično-diskurzivne metodologije, jezikovnih konvencij, teoretskih konstruktov; je uzrtje takšnosti (*tathātā*), izkustveno razumevanje narave pojavnega sveta, praznine onkraj slehernih dualnosti, ki odpira pot k nirvani.« (Petek, 2022, 156)

relacijsko – kot subjekt, ki spozna in *dojame* objekt). Praznina je torej zgolj negacijsko pomagalo, odstranjevalec napačne interpretacije sveta, »purgativ« naših jezikovno-mentalnih navad in »dietetični« pripomoček, ki izničuje navezanosti na stvari. Kot takšno jo težko razumemo kot religijsko predpostavljeno resnico, o kateri se ne dvomi. Praznina torej nikakor ni dogma; Nagardžuna gre še celo tako daleč, da pravi, da ni niti nazor oz. stališče o naravi stvari: »Zmagovalci učijo, da je praznina opuščitev vseh nazorov. Tisti, ki iz nje naredijo nazor, pa veljajo za ‚neozdravljive‘.« (*Mūlamadhyamakārikā*, 13.8)

Praznina tako ni ontološka predpostavka, ni pozitivna trditev o čemerkoli⁵ (to je zgolj na konvencionalni ravni), je pogoj vseh potencialnih možnosti in pogoj svobode, je možnost odrešitve od napačnih človeških predpostavk o svetu.⁶ Pot do njenega razumevanja pa je, kot smo že povedali, polna raznih metod in začasnih predpostavk, ki so resničnemu doumetju nasprotne in jih je zato treba ob pravem času odvreči. Toda tu se nam lahko začenjajo zastavljati vprašanja o širini svobode (v povezavi z na začetku odprtim vprašanjem razmerja med postavljenimi resnicami in dvomom), do katere prispemo s pomočjo raznih metod. Na eni strani imamo pojem praznine, ki odstranjuje vse napačne človeške interpretacije in cementiranja realnosti v substancialnost, na drugi pa navidezno protislovje – denimo štiri plemenite resnice, ki so temelj budističnega nauka in iz katerih posledično izhaja tudi točno določen cilj budizma, ki je osvoboditev iz krogotoka ponovnih rojstev, sansare (*samsāra*). Ali gre za arbitrarno postavljen cilj, ki je nasproten soteriološki funkciji? Namreč, če nas mahajanski nauk o praznini osvobaja vseh (teoretskih) pozicij in (praktičnih) usmeritev, zakaj nam še vedno ponuja en specifičen cilj? In ali ne pomeni osvoboditev iz sansare konec vseh potencialnih možnosti praznine in konec svobode? Ali ne gre tu za nihilistično iskanje nič, ki pokoplje svobodo? S slednjim vprašanjem že odgovarjamo na drugo pogosto obtožbo budizma s strani nepoznavalcev, ukoreninjeno predvsem v pojmovne tirnice in vrednostne okvire evropske filozofske tradicije, namreč na obtožbo nihilizma.

Odgovor na to vprašanje je preprost in kompleksen hkrati: ta specifični »cilj« budizma tudi sam ni nič drugega kot spoznanje in izkustvo praznine. Ni odrešitev iz tega sveta, ni stremljenje ne k boljšemu svetu brez trpljenja ne k nič; prek uvida v praznino vseh stvari sta namreč tudi sansara in nirvana (*nirvāṇa*) prazni in se med seboj ne razlikujeta po neki lastni intrinzični naravi. Ta cilj, ki je cilj zgolj konvencionalno (ne smemo si ga želeči ali sovražiti njegovega nasprotja), je že vselej tu. Vse stvari imajo namreč Buddhovo naravo – ki seveda ni nikakršna stalna, esencialna narava, temveč

5 Garfield (2001, 9) filozofijo Nagardžune primerja s skepticizmom evropske tradicije, ki napada in zavrne obe skrajni ontološki dogmi, tj. reifikacijsko (npr. stvari imajo inherenten obstoj) in nihilistično (npr. stvari ne obstajajo), ter se ne postavi na nobeno pozicijo in ne oblikuje lastne dogme.

6 Zanimivo korelacijo z budistično ontologijo najdemo v sodobni fiziki (npr. kvantna prepletenost, efekt opazovalca (Damdul, 2019), teorija strun itd.), toda slednja je seveda pozitivistična znanost, pravzaprav povsem nasprotna soteriološki metodologiji negacije, ki vodi do spoznanja mahajanske praznine.

zgolj minljivost, praznina: » [...] biti v sansari, torej biti vpet v mehanizem ponovnih rojstev in smrti, pomeni videti svet kot skupek ločenih in avtonomnih entitet, ki so polne, tj. trdne, nespremenljive, biti v nirvani pa pomeni videti stvari prazne.« (Petek, 2022, 164) Nirvana tako ni nič zunajsvetnega, prav nasprotno: je najgloblja potopitev v realnost tega sveta. »Nirvana je namreč stanje nemišljenja na ravni pojmov, dokončno razgaljenje stvari, je uzrtje, ki vodi do osvobojenosti od prav vsega.« (*Ibid.*, 162)

Mahajanski budizem vpelje pomembno novost – ideal bodhisattve (*bodhisattva*), razsvetljenega buddhe, ki se vrne v krogotok ponovnih rojstev in smrti, da bi vsem čutečim bitjem pomagal doseči nirvano.⁷ V razumevanju nirvane kot tosvetnega bivanja mahajanski budizem torej vzpostavi enačaj med nirvano in sansaro – pri tem lahko rečemo, da bodhisattva ne gre nikamor izven sansare in se ne vrne nazaj vanjo. Nirvana je stanje bivanja tu in zdaj,⁸ brez zapustitve tega sveta. »Je uvid, ki je odrešujoč, in je nov način bivanja v sansari.« (*Ibid.*, 164) Kaj pa, ko nastopi fizična smrt? Se takrat bitje končno osvobodi od ponovnih rojstev, ali se kljub temu rodi na novo, le da kot razsvetljeno, v nirvani bivajoče? Noben od teh odgovorov ne more biti pravi, in sicer zaradi več razlogov: 1. ničesar ni, kar bi se lahko ponovno rodilo, ni namreč inherentne narave, ki bi prestajala spremembe; 2. ničesar ni, od česar bi se morali osvoboditi; 3. ni kraja onkraj, kamor bi lahko odšli. Osvoboditev od sansare ni potrebna in zaželena, saj ta ni nič slabega, sansara je nirvana. Na tej konvencionalni ravni z omejenostjo jezika ne moremo propozicijsko razložiti, kaj se »zgodí« z razsvetljenim, toda vemo, da ne gre niti za skrajnost esencializma (oz. reifikacije) niti za skrajnost nihilizma, ampak za srednjo pot med substancializmom in popolnim izničenjem. Mahajanski budizem na osnovi takšnega razumevanje ni ne religija z danimi resnicami ne nihilistična filozofija. Je tosvetna in bivanje potrjujoča simbolna forma.⁹

Tudi štiri plemenite resnice – resnica o neprijetnosti bivanja, resnica o izvoru neprijetnosti, resnica o prenehanju neprijetnosti in resnica o poti, ki vodi v prenehanje neprijetnosti – so v mahajani (denimo v besedilu *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) zanikane kot absolutne, večne in esencialne, postavljene so na raven konvencionalne resnice (*ibid.*, 161). Te konvencionalne resnice pa so relevantne zgolj s perspektive še ne povsem razsvetljenega bitja, torej tistega, ki jih razume zgolj v teoriji, a jih še ni

7 V mahajanskem budizmu vodijo k odrešitvi iz sansare tri poti: »[...] namera po dokončni zapustitvi cikličnega obstoja, prizadevanje k dosegí razsvetljenja zaradi dobrobiti drugih in pravičen pogled na praznino.« (da Silva, 1996, 815, 816) Najboljša je druga pot, pot sočutja in dela za dobrobit vseh živih bitij, tj. pot bodhisattve.

8 »[...] za budista šole *chan* bi bilo iluzorno, da išče nirvano ali budstvo; iskanje tega (kot slepa navezanost) bi dejansko oviralo prizadevanje. Razsvetljenega pogleda na resničnost torej ni mogoče pridobiti s posebnimi vajami, npr. z meditacijo, temveč skozi pozornost v sedanjem trenutku, torej v bivanju tukaj in zdaj (vključno z vsó njegovo običajnostjo).« (Pohl, 2016, 46)

9 Ostaja sicer še vprašanje, ali je samo verovanje v ciklična rojstva dogma. V podrobnosti na tem mestu ne moremo iti, splošneje pa lahko rečemo, da je ta nauk v budizmu mahajana umeščen v red konvencionalne resnice, s stališča absolutne resnice se namreč nič ne rojeva in nič ne umira, pri čemer pa ta proces ni zanikan, vendar je predstavljen kot tak, ki ga ni mogoče popolnoma izčrpnó ubesediti.

izkusil skozi meditacijsko prakso, s čimer, kot je večkrat izpostavil tudi sam Buddha, ostaja vpet v trpljenje (pal. *dukkha*, skrt. *duḥkha*). Življenje kot tako, samo po sebi, ni trpljenje, trpeče postane le zavoljo napačnega razumevanja sebe in sveta in posledično zaradi delovanja, ki izhaja iz tega.

V tem kratkem orisu pojmovanja praznine smo mahajanski budizem večkrat poskušali otresti obtožbe nihilizma, a kaj več o tem tu žal ne moremo eksplicirati, kot si tudi ne moremo privoščiti prostora za naštevanje vseh argumentov, zakaj naj bi bil nihilizem (v smislu protizivljenjskosti in preferiranja ničā onkraj tega sveta) sploh nekaj slabega. Navedimo zgolj enega, ki se tiče naše teme: takšen nihilistični budizem bi pomenil zanikanje tega sveta (kakršenkoli že je), osiromašenje polja svobode in potencialnih možnosti, ki jih prinaša nauk o praznini, s tem pa bi sledilo tudi močno osiromašenje v etičnem oziru. Takšen ontološki nihilizem lahko vodi do nihilizma moči in odgovornosti. Kot smo povedali, praznina ne vodi k ničū, ampak je pogoj možnosti vseh postajanj in je s tem tudi temelj budistične etike, ki je do vseh bitij sočutna nepristransko, v vsej njihovi raznolikosti in spremenljivosti.

Zelo pomemben element v etiki mahajanskega budizma je namreč vživetje v vsako bitje in s tem ugotavljanje ter upoštevanje njihovih specifičnih potreb (ki se seveda spreminjajo), za to pa je potrebna domišljija: »Domišljija je temeljna v procesu meditacije o sočutju. Subjektu omogoča, da se postavi na mesto drugih čutečih bitij in s tega položaja pridobi novo razumevanje realnosti. Omogoča vpogled v situacijo, trpljenje in misli drugega bitja.« (da Silva, 1996, 821)

Moralni akter v mahajanski etiki tako ne vsiljuje svojih moralnih kriterijev moralnemu prejemniku (ko govorimo o moralnem akterju (subjekt) in prejemniku (objekt), govorimo seveda v konvencionalnem jeziku), razen mogoče v smislu poskusa posredovanja nauka o kakršnikoli navezanosti kot slabi. Tako mu denimo ne pomaga pri povečevanju določene navezanosti – čeprav si moralni prejemnik to morebiti želi in mu to po njegovem mnenju prinaša srečo –, temveč mu skuša pomagati pri premagovanju te navezanosti in pri osvoboditvi od trpljenja, ki je rezultat navezanosti.¹⁰

Etika, ki izhaja iz mahajanskega pojmovanja praznine, vzpostavlja širok moralni krog, ki ne izključuje in ne preferira, pozorna je na razlike med bitji in upošteva njihove spremenljive potrebe, pozorna je na mnogotere povezave med bitji (soodvisno nastajanje), s čimer še bolj poglobi svojo etično senzibilnost, in pozorna je tudi na bolj (časovno in krajevno) oddaljene posledice svojih dejanj: »Konsekvencialistične teorije, ki jih želim podati kot modele mahajanske etike, so univerzalistične: v obzir vzamejo posledice za vsa čuteča bitja skozi celotno prihodnjo zgodovino vesolja.« (Goodman, 2008, 17)

10 V mahajanski etiki je namreč vrlina pomembnejša od sreče (Goodman, 2008, 26).

Sedaj se bomo na kratko dotaknili primerjave pojmovanja praznine v ontologiji klasičnega daoizma, za most do tja pa nam bo koristil sledeči opis praznine v mahajanskem budizmu:

[...] praznina ni nič drugega kot totaliteta pojavnega sveta – torej ne le da so meje sveta meje praznine, ampak so tudi meje praznine meje sveta in predmetov v njem. Praznina je svetu torej imanentna, pri tem pa je tudi praznina zgolj svet sam in ga ne transcendirata. [...] Kot lastnost ni ločena od objekta, ampak je nekaj, kar ga bistveno konstituira, hkrati pa ima praznina svoj pomen le takrat, ko je v odnosu s pojavnim svetom.« (Petek, 2022, 160)

Ena izmed poant tega bogatega opisa praznine v mahajani je v strogem ontološkem nedualizmu.¹¹ Slednjemu je podobna tudi daoistična ontologija;¹² po strogo ontološko nedualistični interpretaciji namreč lahko rečemo, da *dao*¹³ ne obstaja kot nekaj presežnega svetu, temveč je le beseda za opis procesualnosti sveta. Procesi oz. postajanja pa so pravzaprav vse, so totaliteta sveta, so *dao*. Lahko rečemo, da je *dao* seštevek vseh postajanj v svetu: »Dao je tako proces sveta samega.« (Hall in drugi, 1998, 245) Je beseda, ki povzema »pot« vsakega pojava ali bitja (bitja pa so pravzaprav pojavi, saj so vedno v postajanju, nikoli nespremenljivi in izolirani, nikoli mirujoči, vedno »na poti«).

Če ob poskusu razumevanja daoistične nedualistične ontologije *dao* prevajamo denimo kot Pot, *dao* izgubi svoj poseben presežni značaj in ga lahko razumemo preprosto kot pot doseganja *zirana* vsakega pojava. *Ziran* prevajamo kot »samo-sebstvo-vanje«; gre za najmanjšo enoto daoistične ontologije (in etike), ki označuje procesualnost in spremenljivost vsake stvari ali bitja. Vsako bitje oz. pojav (vsaka stvar ali bitje je pravzaprav pojav) je v nenehnem postajanju in prihajanju k sebi, nikoli končanem *dosegovanju* svoje lastne narave, dokler seveda transformacija stvari enega *zirana* ne spremeni v drugega – mejo pa je nemogoče določiti, saj obstaja zgolj v sferi človeškega jezika, definicij in vrednotenj.

11 Kot odgovor lahko slišimo Zhuangzija: »Velik prostor je prav primeren za to, da se v njem skriva nekaj majhnega, obstaja pa možnost, da se izgubi. Če pa je svet skrit v svetu, se ne more izgubiti.« (Zhuangzi, VI, 2004)

12 V klasičnem daoizmu lahko sicer najdemo dva tokova oz. ontološki interpretaciji, eno strogo nedualistično (večina nauka Zhuangzija in dovršen del naukov Laozija) in drugo malo manj (predvsem pri Laoziju); pri slednjem še vedno ne gre za ontološki dualizem, kjer bi bil *dao* pojmovan kot substanca, je pa kljub temu dojet kot nekaj presežnega. Seveda pa tudi v mahajanskem budizmu najdemo podobne manj nedualistične interpretacije, kjer npr. praznina iz negacije postane pozitivna ontološka lastnost (Dargay, 1990, 85).

13 Kitajska beseda *dao* se po predlogu slovenskih sinologov sklanja tako, da ohranja vse glasove pismenke 道. Končnica *-ao* je en glas, ki se v pomanjkanju ustreznih črk v latinici piše z dvema črkama. Sklanjatev *daa* pa je pravzaprav zavajajoča, ker v skoraj vseh sklonih izbrise razliko med kitajskima besedama *dao* in *da*.

Dao je tako oznaka, ki poimenuje skupek *ziranov* v svetu: celoto vseh postajanj, seštevek vseh premen, in kot tak je zgolj jezikovni pripomoček za opis sveta, podobno kot praznina v mahajanskem budizmu. »Dao je kot metafizična realnost ali kozmološki izvor preprosto nič (*wu*), ne praznina kot nekaj primarnega ali substancialnega, ne ne-bit kot bit, temveč zgolj *ni*.« (Shang, v: Chai, 2014, 665) *Dao* je pri Laoziju (XI.) celo metaforično primerjan s praznino v vsakdanjem človeškem okolju, ki daje bistvo neki stvari, npr. bistvo vrat in oken, skratka vseh stvari, je ravno v njihovi praznini. Zaradi tega, ker je *dao* zgolj praznina, lahko obstajajo vse stvari – v tem smislu *dao* omogoča vse *zirane* (in jih kot metafizično počelo ne upravlja), da lahko neovirano zasijejo na njegovem praznem ozadju.¹⁴

Tudi procesualnost, nestalnost in medsebojno vplivanje (zaradi neizoliranosti vseh elementov bivajočega) *ziranov* v daoizmu najde sorodnost s procesualnostjo, nestalnostjo in neizoliranostjo dharm v mahajanski ontologiji, pri čemer pa daoizem ne daje takšnega poudarka na neobstoju intrinzične narave kot mahajanski budizem. Vsak *ziran* ima svojo naravo, sicer minljivo, spremenljivo, začasno in določljivo samo umetno z jezikom (nekaj je lahko veliko ali malo, tu ali tam, res ali ne, dolgoživo ali kratkotrajno, odvisno od perspektive (Zhuangzi, I, 2004)), toda glavni poudarek daoistične onto-etike je ravno skrb za ohranitev vsakega posameznega *zirana*.

Pri tem gre za upoštevanje in pozornost na razlike med posameznimi *zirani* (kar je dobro za enega, ni nujno dobro za drugega), na njihovo spremenljivost (kar je enkrat dobro za nekoga, ni nujno vedno dobro zanj) in medsebojno vplivanje (storiti dobro komu lahko povzroči zlo tretjemu). V tej luči lahko razumemo tudi pojem *wuwei* (nedelovanje ali nehoteno delovanje), ki je hkrati ontološko določilo *daota*/Poti, se pravi skupka vseh *ziranov* – »Večni dao ničesar ne načrtuje in vendar vse dokonča« (Laozi, XXXVII) –, in hkrati etično vodilo za ljudi, ki smo izvrženi iz *wuwei*jevskega modusa *daota*/Poti in se moramo k temu modusu (paradoksalno – truda polni) po poti kulture vrniti. *Wuwei* napotuje k upoštevanju vsakega posameznega *zirana*, kar posledično zahteva nedelovanje ali nehoteno delovanje, ki ne škoduje, ne spreminja, ne vsiljuje svoje volje, svojih preferenc in meril, temveč ohranja *ziran* vsake entitete.¹⁵

14 Sledeči Pohl opis pojmovanja praznine pri Nagardžuni bi lahko mirne vesti uporabili tudi za kontekst daoistične ontologije: »Vendar ‚prazno‘ ne pomeni, da svet ne obstaja, temveč da nič ne obstaja samo po sebi, da je ves obstoj mogoče pripisati samo nestanovitni interakciji in medsebojni povezanosti med dejavniki obstoja. Z drugimi besedami, nič nima trajnosti same po sebi in nič ni ‚substancialnega‘, na kar se lahko opiramo. Na koncu tako ta nauk privzame lebdečo pozicijo med afirmacijo in negacijo sveta; to je ‚srednja pot‘ (kit. *zhongdao* 中道) med temi binarnimi pozicijami.« (Pohl, 2016, 40) Toda s popravkom, da gre tu zgolj za že omenjeno srednjo pot med reifikacijo in nihilizmom in ne med afirmacijo in negacijo. Dojemanje praznine pri obeh tradicijah, kot jo razvijamo tu, pomeni ravno največjo možno afirmacijo vseh postajanj v svetu.

15 »[...] Laozi oznanja enako pragmatično sporočilo, kar se tiče moralnosti v smislu, da se nobeno predpostavljeno in fiksno moralno pravilo ali princip ne razumeta kot dokončna absolutna moralna avtoriteta, ampak se namesto tega pozornost preusmeri na lastno moralno izkušnjo moralnega agensa, ki se odziva na zahteve v konkretnih situacijah.« (Mou, 2001, 168)

»[Orgljanje Nebes] [p]iha skozi vseh deset tisoč razlik, dopuščajoč vsaki, da gre svojo pot. Ker pa vsaka izbere svojo lastno, kakšno identiteto ima lahko njihov povzročevalec?« (Zhuangzi, II, 2008) V Zhuangzijeve citatu je sicer govora o Nebu (*tian* – Nebo), ne o *daotu*, toda kljub temu lahko nauk te misli – da poleg stvari ne obstaja posebna substanca z lastno identiteto – prenesemo tudi na pojem *daota* (v Zhuangziju sta pojma *dao* in *tian* občasno medsebojno zamenljiva). Poleg tega pa nam ta izjava kaže še na to, da *zirani* stvari niso predeterminirani oz. da ne posedujejo nekega predpostavljenega potenciala, neke inherentne esence, ki čaka, da se ob primernih pogojih uresniči. Tudi tu se daoistična in mahajanska ontologija stikata, namreč v pripoznavanju neobstoja intrinzične narave pojavov; obe sta pozorni na opazovanje njihove spremenljivosti in nestalnosti, toda mahajanski budizem daje veliko več poudarka na dovrstitvi te kultivacijske poti osvobajanja in se izogiba govoru o kakršnikoli določljivi naravi, medtem ko daoizem pri tem ni tako radikalen.

Vidimo, da imata tako daoistična kot mahajanska etika visoko razvito etično senzibilnost in sta pozorni na razlike med bitji, upoštevata njihovo spremenljivost, nepovnljivost, hkrati pa tudi edinstvenost moralnih situacij, pri čemer sta pozorni tudi na mnogotere medsebojne vplive med posameznimi bitji ali skupinami bitij. Iz praznine kot pogoja vseh raznolikih možnosti bivanja izhaja budistična etika, ki je pozorna na vse te raznolikosti. Enako iz daoistične ontologije raznolikosti perspektiv in *ziranov* izhaja etika razlik (Huang, 2010). Etična senzibilnost mahajanskega budizma in daoizma je nepristranska, vsa bitja, bližnja in daljna, prijateljska ali sovražna, obravnava enako, edina razlika med tradicijama je v obravnavi samega moralnega akterja – bodhisattva iz sočutja do drugih žrtvuje svojo nirvano in svojo dobrobit, daoistični modrec pa tudi svoj *ziran* jemlje kot enakovreden vsem ostalim in tako ne škoduje sebi zaradi drugih (toda še vedno zaradi svojega preobilja več daje drugim in več daje tistim, ki imajo manj (Laozi, LXXVII)).

V članku sem osvetlil nekatere vidike velikega potenciala mahajanske in daoistične etike, ki izhaja iz nenihilistične interpretacije pojmovanja praznine. Nihilizem v ontologiji obeh tradicij smo zavrnil, obtožbi nihilizma v etiki in soteriologiji pa moramo zadati še en udarec. Tokrat na pomoč ne bomo poklicali katerega od vélikih teoretikov nihilizma, temveč antropologa. James George Frazer je namreč razvil tristopenjsko razumevanje razvoja človeške manipulacije okolja. Te stopnje so: magija, religija in znanost (Bennett, 1996, 39). Zanimivo je, da sta si magija in znanost med seboj enaki v tem, da je center moči, ki manipulira z okoljem (ne glede na realno uspešnost tega manipuliranja), v človeku, religija pa tega postavlja izven človeka, v bogove, kar jo v tem oziru dela nihilistično (v smislu nihilizma moči in

odgovornosti). Ta definicija religije pa je evrocentrična in očitno ne zajema budizma in daoizma, in ravno v tem je prednost obeh filozofij/religij. Tako mahajanski budizem kot klasični daoizem center moči postavljata v človeka: človek je s svojo močjo, sposobnostjo in trdom sam odgovoren za doseganje svoje odrešitve in za svoj odnos do drugih, kar v tem oziru dela obe tradiciji nenihilistični, hkrati pa imata s tem kot simbolni formi večji potencial za uspešnost doseganja svojega cilja.¹⁶

Toda tu bi se pravo raziskovanje šele začelo. Spet se moramo vrniti na začetek članka. Moramo si priznati, da prihaja pri praksi institucionalizacije tradicij budizma in daoizma do velikih regresij pri postavljanju centra moči in odgovornosti. Ali ni res, da se veliko budistov in daoistov zanaša na čaščenje in priprošnje k Buddhi, Laoziju, bogovom, duhovom itd., s čimer zapadejo v nihilizem moči in odgovornosti (s tem hkrati sledijo tudi določenim zakoličenim dogmam)?¹⁷ To ni vzvišena kritika, temveč dejstvo, ki poraja pomembna vprašanja. Denimo: kje so vzroki za nastanek teh regresij? Zakaj je ta nevarnost tako velika in zakaj tako pogosta tudi pri veliki večini drugih tradicij? Ali nosi glavno »krivdo« za to ravno institucionalizacija in odmik od pristnega stika z izvornim nedogmatičnim učenjem? Ali gre zgolj za našo univerzalno človeško šibkost, ki ji najprej podležejo tisti, ki skušajo ujeti živost simbolne forme in jo nato zapreti v institucionalne okvire (npr. zaradi želje po nadzoru in nezmožnosti dopuščanja drugačnih pogledov), nato pa še tisti, ki ne zmorejo ali nočejo slediti naporni poti lastne kulture in raje sledijo uhojeni poti pod zunanjim vodstvom, kateremu prepustijo pomemben del svoje odgovornosti in moči? Bi lahko rekli, da imamo tu namesto Faustovega arhetipskega problema prodaje duše hudiču obrnjen problem, namreč problem prodaje duše bogovom?

A tudi to nista nikakršna zadovoljiva odgovora, kvečjemu povoda za še več vprašanj o natančnejši definiciji omenjene »šibkosti« in vzrokih zanjo. Vse to pa so vsekakor izjemno relevantna vprašanja, če verjamemo v pomembnost same uspešnosti simbolnih form, kot sta denimo filozofija in religija. Soteriologija in etika, bodisi filozofska bodisi religijska, morata skozi prizmo svoje praktične uspešnosti vzeti v resen obzir ravno ta problem, tj. problem nihilizma odgovornost in moči, hkrati s tem pa tudi problem kongruentnosti med teorijo in prakso. Mahajanski budizem in klasični daoizem nam pri tej tematiki lahko ponudita obilo relevantne snovi.

16 Moramo pa si priznati, da če nanju tudi v praksi gledamo tako funkcionalistično, kot ju opisujem v tem članku, gremo potem malodane proti njenemu učenju o nenavezanosti in nehotenem delovanju.

17 Te priprošnje in čaščenje sicer nimajo istega statusa in vloge kot molitev v abrahamskih religijah, kjer gre za še večjo odpoved lastni moči in odgovornosti.

Bibliografija

- Bennett C., *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*, London, New York 1996.
- Chai, D., Daoism and Wu, *Philosophy Compass* 9/10, 2014, str. 663–671.
- Damdul, G. D., Ontological Reality: Quantum Theory and Emptiness in Buddhist Philosophy, v: *Quantum Reality and Theory of Śūnya* (ur. Bhatt, S. R.), Singapur 2019, str. 345–349.
- Dargyay, L., What is Non-existent and what is Remanent in Śūnyatā, *Journal of Indian Philosophy* 18 (1), 1990, str. 81–91.
- Garfield, J. L., *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York 2001.
- Goodman, C., Consequentialism, Agent-Neutrality, and Mahāyāna Ethics, *Philosophy East and West* 58 (1), 2008, str. 17–35.
- Hall, D. L., in drugi, *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany 1998.
- Huang, Y., The Ethics of Difference in the Zhuangzi, *Journal of the American Academy of Religion* 78 (1), 2010, str. 65–99.
- Laozi, *Dao de jing* (prev. Milčinski, M.), Ljubljana 2009.
- Mou, B., Moral Rules and Moral Experience: a Comparative Analysis of Dewey and Laozi on Morality, *Asian Philosophy* 11 (3), 2001, str. 161–178.
- Nāgārjuna, *Temeljni verzi o srednji poti* (prev. Bajželj A., S. Vörös, G. Kvartič), Ljubljana 2018.
- Ošlaj, B., *Homo diaphoricus: uvod v filozofsko antropologijo*, Ljubljana 2004.
- Petek, N., *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu*, Ljubljana 2022.
- Pohl, K. H., The Wisdom of the Unsayable in the Chinese Tradition, v: *Wisdom and Philosophy. Contemporary and Comparative Approaches* (ur. Moeller, H. G., in drugi), London 2016.
- Silva, J. A. da, Compassion in Mahayana Buddhism, *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1–4), 1996, str. 813–830.
- Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože* (prev. Milčinski, M.), Ljubljana 2004.
- Zhuangzi, *Zhuangzi. The Essential Writings with Selections* (prev. Ziporyn, B.), Indianapolis, Cambridge 2008.

Praznina, etika, nihilizem: budizem *mahāyāna* in klasični daoizem

Ključne besede: budizem *mahāyāna*, klasični daoizem, praznina, svoboda, nihilizem

V članku bom orisal nekatere ontološke lastnosti budizma *mahāyāna* in klasičnega daoizma, s posebnim ozirom na pojmovanje praznine. Ta ontološki koncept ima v obeh tradicijah pomembne etične in soteriološke implikacije, ki jih bom na kratko predstavil in jih med seboj primerjal ter navedel nekatere podobnosti in razlike med obema tradicijama. Med eksplikacijo teh tem se bosta pojavili dodatni vprašanji, ki se nanašata na precej pogosta predsodka, izhajajoča zlasti iz evropske filozofske tradicije. Prvi očita budizmu in daoizmu, da sta filozofsko manjvredna zaradi neločljivega prepletanja filozofije in religije ter tudi teorije in prakse. To prepletanje bom zagovarjal skozi optiko razumevanja mahajanskega budizma in klasičnega daoizma kot simbolnih form. Drugi očitek se nanaša na nihilizem, natančneje na nihilizem moči in odgovornosti. Mahajanski budizem in klasični daoizem bom najprej zagovarjal na ontološki, nato pa še na soteriološko-etični ravni ter pokazal njun nenihilistični značaj in nenihilistične možnosti interpretacije.

Emptiness, Ethics, Nihilism: *Mahāyāna* Buddhism and Classical Daoism

Keywords: *Mahāyāna* Buddhism, classical Daoism, emptiness, freedom, nihilism

In this article I will outline some of the ontological features of *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism, namely the concept of emptiness. This ontological concept has important ethical and soteriological implications in both traditions. I will talk about them briefly and compare them with each other, stating some similarities and differences between both traditions. In this context two additional questions will arise, questions that concern two quite common prejudices stemming especially from European philosophical tradition. The first is accusing Buddhism and Daoism of being philosophically inferior due to the inseparable intertwining of philosophy and religion, and also theory and practice. I will defend this intertwining through the lens of understanding of *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism as symbolic forms. The second accusation concerns nihilism, more precisely nihilism with regard to power and responsibility. I will defend *Mahāyāna* Buddhism and classical Daoism first on the ontological level and then on the soteriologico-ethical level, and show their non-nihilistic character and non-nihilistic possibilities of interpretation.

O avtorju

Sebastijan Pešec je magister filozofije in diplomirani zgodovinar, trenutno pa dokončuje doktorski študij filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo področje raziskovanja obsega ontologijo, soteriologijo in etiko daoizma, filozofijo Nietzscheja in budizma, filozofsko antropologijo, filozofijo religije in psihoanalizo.

E-naslov: sebastijan.pesec@gmail.com

About the author

Sebastijan Pešec has a Master's in philosophy and a Bachelor's in history. He is currently completing his doctoral studies in philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His areas of research include ontology, soteriology and ethics of Daoism, philosophy of Nietzsche and Buddhism, philosophical anthropology, philosophy of religion and psychoanalysis.

Email: sebastijan.pesec@gmail.com