

Arhe XVI, 31/2019

UDK 1 Schopenhauer A. : 233

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2019.31.133-149>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MILAN VUKOMANOVIĆ¹

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

UTEHA FILOZOFIJE: ŠOPENHAUEROVA INDIJA

Sažetak: U ovom tekstu analiziraju se mogući hinduistički (vedantinski) uticaji na metafizičko i etičko učenje Artura Šopenhauera izloženo u njegovom delu *Svet kao volja i predstava*. Kantov uticaj na Šopenhauera dobro je poznat i u filozofiji često naglašavan. Nesumnjivo je, međutim, da su Šopenhauerovo učenje o volji, kao i njegova doktrina o svetu kao predstavi, bili u znatnoj meri podstaknuti vedantinskom filozofijom o čemu, uostalom, svedoči i on sam, pozivanjem na taj korpus literature. S druge strane, njegova etička doktrina je bila pod izvesnim uticajem ranog budizma, ali je taj aspekt u ovom kontekstu samo delimično istaknut. U uvodnom delu rada se razmatraju i mogući izvori Šopenhauerovog saznanja o religijama i filozofijama Indije u kontekstu razvoja evropske indologije početkom XIX veka.

Ključne reči: Artur Šopenhauer, Indija, hinduizam, budizam, vedanta, upanišadi

Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens
sein.

(*Parerga und Paralipomena* II, 16, 184)

U predgovoru prvom izdanju svog glavnog, životnog dela *Svet kao volja i predstava* (1818/19) nemački filozof Artur Šopenhauer postavlja svome čitaocu tri naizgled pretenciozna zahteva: 1. da se knjiga bar dvaput pročita; 2. da se pre ove knjige pročita pet godina ranije napisana propedeutika *O četvorstrukom korenu načela dovoljnog razloga: jedna filozofska rasprava*; 3. temeljno poznavanje Kantove filozofije. Ovaj treći Šopenhauerov zahtev ujedno je i glavna pretpostavka za razumevanje njegovog dela.

¹ E-mail adresa autora: vukomano@hotmail.com

„No, ako je uz to čitalac još boravio u školi božanstvenog Platona“ – nada se Šopenhauer – „on će biti bolje pripremljen da me sluša s većom prijemčivošću. A ako je osetio i blagodeti Veda, u koje su nam pristup otvorile upanišade, pristup što u mojim očima predstavlja najveću prednost koju ovaj još mlad vek treba da pokaže u odnosu na ranija stoleća, pošto pretpostavljam da će uticaj sanskriptske književnosti prodreti isto tako duboko kao i oživljavanje grčke književnosti u petnaestom stoleću; dakle, velim, ako je čitalac već primio i asimilovao božanski plam prastare indijske mudrosti, tad je najbolje pripremljen da čuje ono što treba da izložim“ (Šopenhauer 1981: 13-14). Tek takvom čitaocu nemački filozof neće, „kao mnogim drugim, govoriti stranim, čak neprijateljskim jezikom“ (Ibid. 14).

Poznavanje indijske religijske i filozofske misli ovde se, ni u kom slučaju, ne postavlja kao nekakav obavezan zahtev, poput poznavanja Kantove filozofije. Pa ipak, Šopenhauer je budućem čitaocu tek ovim poslednjim savetom pomogao da u potpunosti razume ishodišta njegove filozofske, naročito etičke misli (Vukomanović, 2004). Uz to se, naravno, podrazumeva i pomalo neskromna Šopenhauerova ograda da se njegova misao, i pored sve zahvalnosti indijskim mudracima, „nikako ne može naći u upanišadama“ (Šopenhauer 1981: 36, 94). Verodostojnost ove izjave trebalo bi, međutim, tek proveriti. Pre toga bi, pak, bilo zanimljivo utvrditi kako je Šopenhauer, još na samom početku XIX veka, od svog čitaoca mogao očekivati poznavanje indijske misli, tada još uvek ezoteričke i najvećem broju zapadnih mislilaca nedostupne mudrosti. Kako je, potom, nemački filozof s toliko pouzdanja mogao pretpostaviti (pa i gotovo profetski predskazati) da će „uticaj sanskriptske književnosti prodreti isto tako duboko kao i oživljavanje grčke književnosti u petnaestom stoleću“?

Odgovor na ta pitanja vraća nas najpre, pomalo neočekivano, u povest izgradnje čuvenog mauzoleja Tadž Mahal kod Agre u Indiji, koji je 1645. godine sagrađen po nalogu persijskog šaha Đahana. Kada je, naime, sin ovog imperatora, princ Dara Šukoh, boravio u Kašmiru,

slučajno je čuo za upanišadi² i naredio je da se čak pedeset od njih sa sanskrita prevede na persijski. Taj prevod bio je okončan 1657. godine, da bi se s njim, čitav vek docnije (1754), upoznao francuski istraživač Anketil-Diperon (Anquetil-Duperron) na svom putovanju u Indiju. Ovaj Francuz je načinio i prvi, najčuveniji evropski prevod ovih upanišadi sa persijskog na latinski. Prvi prevodi pojavili su se u publikacijama britanskog godišnjaka *Asiatic Researches* 1787. godine, a celovito delo, poznato kao *Oupnek'hat* (2011) objavljeno je u Parizu 1802. Tim putem dospela su ova dragocena, klasična dela hinduističke religijske književnosti i do Artura Šopenhauera koji ih je, kako se vidi, najpre upoznao na latinskom. Da je nemački filozof iz današnjeg Gdanjska redovno pratio izdanja *Asiatic Researches*, svedoči i njegovo dobro poznavanje radova engleskog indologa Vilijama Džonsa, objavljenih u toj periodici. Inače, Džons je bio pokretač tog časopisa u okviru delatnosti Azijskog društva iz Kalkute koje je on i osnovao 1784. godine (Chakrabarty 2008: 2-24). Šopenhauer je nešto docnije imao prilike da se upozna i sa budističkom literaturom (Ñāṇājīvako 2008).

Za razliku od svojih savremenika Vilhelma Humbolta i Šlegela, Šopenhauer nikada nije učio sanskrit. S upanišadima i drugim izvornim delima iz oblasti orijentalistike, on se upoznao posredstvom latinskih, engleskih ili francuskih prevoda. Štaviše, među različitim spisima i beleškama nalaze se vrlo precizna upućivanja na glavne izvore njegovog impresivnog znanja o brahmanizmu i budizmu. Obično se smatra da je Šopenhauerova zadivljenost Indijom podstaknuta pionirskim radom Herderovog savremenika, profesora Fridriha Majera (Maier), čija je predavanja on slušao još u periodu izrade svoje doktorske disertacije u Jeni. Od Majera je, po svemu sudeći, dobio i primerak integralnog prevoda Diperonovog *Oupnek'hat* (Ñāṇājīvako 2008: 11). Sistematičnije poznavanje budizma „filozof-pesimista“ je, pak, ispoljio u periodu između dva izdanja svog magnum opusa *Svet kao volja i predstava*, tj. nakon upoznavanja s upanišadima i klasičnim hinduizmom (Ibid. 13).

² Sanskritska imenica *upanišad* je ženskog roda, ali u nominativu jednine završava suglasnikom (kao npr. kost ili stvar). Otuda je njen pravilan oblik u nominativu množine *upanišadi*, a ne *upanišade*.

Čak i manje brižljiv čitalac lako primećuje da Šopenhauer u svojim delima vrlo često skupa spominje brahmanizam i budizam, osobito u kontekstu svojih nastojanja da ove tradicije suprotstavi drugim religijskim ili filozofskim doktrinama. Po pravilu se takvo kontrastiranje javlja u njegovim razmatranjima o judaizmu i hrišćanstvu, njihovom teizmu. Njegovo oduševljenje u pogledu indijskih religijskih tradicija ide toliko daleko da ih on ponekad tretira kao *preduslov* za razumevanje hrišćanstva, pokušavajući da ubedi čitaoca da bi čak i Novi zavet „morao biti indijskog porekla“ (Šopenhauer 2013). Takav stav bio je sasvim u duhu orijentalistike ranog XIX veka, čiji je razvoj u velikoj meri bio motivisan nastojanjem da se preispita pogled na svet i istorijska hronologija zasnovana na judeohrišćanskim temeljima. Otkriće filozofskog i religijskog Istoka (naročito Indije) odgovaralo je u tom smislu novom, sekularnom izazovu evropske prosvetiteljnosti, koja je dala snažan podsticaj i docnijem zasnivanju komparativne religiologije kao „opšte znanosti o religiji“ (*Allgemeine Religionswissenschaft*) u nemačkom kontekstu ili „istorije religija“ (*history of religions*) u angloameričkoj akademiji dvadesetog stoleća³.

Do koje mere su ova drevna indijska učenja mogla uticati i na Šopenhauerovu vlastitu filozofiju? Za potpun odgovor na to pitanje bilo bi neophodno detaljnije razmatranje njegovog obimnog filozofskog dela *Svet kao volja i predstava*. Ovde ću se, pak, ograničiti na tumačenje samo nekih važnijih teza nemačkog filozofa koje spadaju u domen njegove

³ Zanimljivo je da je upravo Šopenhauerov mlađi savremenik Fridrih Maks Miler (Friedrich Max Müller, 1823-1900) bio jedan od osnivača indologije i komparativne religiologije u Evropi. Rođen u Nemačkoj, s uspešnom akademskom karijerom na Oksfordu, Miler je sa sanskrita prevodio upanišade za filozofa Šelingu, a u svojim zrelijim godinama iskreno je verovao u kompatibilnost liberalnog hrišćanstva s tradicionalnim religijama Indije, u formi svojevrstne 'hrišćanske vedante' (Halbfass, 1988: 134). Drugi značajni nemački indolog-komparativista iz tog vremena, Paul Dojzen (Deussen, 1845-1919), bio je pod velikim uticajem Šopenhauera, a 1911/12. je, štaviše, osnovao Schopenhauer-Gesellschaft, kao i godišnjak *Schopenhauer-Jahrbuch* (Rollman, 1979). Jedan od najvećih (neo)vedantinskih mislilaca XX veka, Svami Vivekananda, imao je vrlo visoko mišljenje o oba ova nemačka indologa.

metafizičke koncepcije viđene u svetlu vedantinske religijske i filozofske misli.

Kao što je poznavanje Kantove filozofije, naročito *Kritike čistog uma*, *conditio sine qua non* za razumevanje Šopenhauerove teorijske filozofije, tako je i poznavanje indijskih religijskih tekstova (naročito upanišadi i ranih budističkih spisa) gotovo neophodan uslov za pravilno razumevanje njegove etike. Polazište Šopenhauerove filozofije čini onaj, filozofima dobro poznati stav, koji se nalazi na samom početku njegovog *Sveta*. Tim stavom implicira se, zapravo, i jedan deo misli iz naslova samog dela: svet je moja predstava. Prema mišljenju nemačkog filozofa, ovo je jedan apriorni stav koji bi trebalo da važi kao istina „u odnosu na svako živo i saznavalačko biće“. Temelj Šopenhauerove metafizike čini, dakle, shvatanje po kojem je čitav svet samo predmet našeg opažanja, odnosno predstava, objekt u odnosu na subjekt (Šopenhauer 1981: 36). Ovu metafizičku 'istinu' Šopenhauer nalazi kako u Barklijevoj filozofiji, tako i u klasičnoj vedanti, tj. u upanišadima (Ibid). 'Svet je moja predstava' otuda i nije nekakav novi stav u filozofiji. Štaviše, on je osnov svakog spoznajnoteorijskog idealizma što saznajni subjekat postavlja kao 'nosioca sveta'. Na njemu se temelji i fundamentalna razlika između 'objekta', čije su forme prostor i vreme i 'subjekta', koji ne pripada prostorno-vremenskom svetu. Sve što egzistira u prostoru i vremenu, sve što proizilazi iz uzrokâ ili motivâ, veli Šopenhauer, „ima samo relativno postojanje, jeste samo posredstvom nečeg drugog i za nešto drugo što mu je jednako i što opstoji samo na takav način“ (Ibid. 41). Nemački ljubitelj Indije sam priznaje da „suština tog mišljenja nije nova“. U isti red s Heraklitom, Platonom, Spinozom i Kantom, Šopenhauer stavlja i 'drevnu indijsku mudrost', učenje o *mâya*, koja se tu shvata kao „koprena varke koja zakriljuje oči smrtnika i koja dopušta da se vidi svet za koji se ne može reći niti da jeste niti da nije: jer je svet poput sna, poput sunčanog sjaja na pržini, koji putnik – gledajući izdaleka – smatra vodom, ili poput odbačenog užeta za koji on misli da je zmija“ (Ibid).

Analogija užeta odbačenog na putu, koje pri slabom dnevnom svetlu izgleda kao zmija, tj. kao opasna prepreka za svakog putnika koji se kreće tom stazom, preuzeta je direktno iz budističke i vedantinske

tradicije (*advaita vedanta*)⁴. Ona ilustruje razliku između promenljivog sveta našeg iskustva i apsolutne stvarnosti. Njome se, štaviše, objašnjava na koji način neznanje prouzrokuje grešku. Svetlost znanja (*jñana*) pomaže, međutim, da se ta iluzija odagna, da se postigne probuđenje (*mokša*) i tako spozna priroda jedinstvene, nepodeljene stvarnosti (*brahman*). U skladu s istočnjačkim filozofijama, epistemološka greška je tesno povezana s metafizičkim i ontološkim aspektima, kao i sa pratećom soteriološkom dimenzijom. Iako je ova analogija s užetom i zmijom veoma česta u srednjovekovnoj i modernoj vedantinskoj literaturi, njen izvor je zapravo u budizmu. Najstariji pomen te priče zabeležen je u budističkoj zbirci *Mahavibhasa*, u tekstu pod nazivom *Abhidharma-vibhasa-śāstra* (oko 150. g. n.e.), koji je sačuvan samo u kineskom prevodu (Aklan 2018: 16). Prvi hinduistički autor koji spominje istu analogiju tek u VII veku bio je Gaudapada, rani predstavnik *advaita vedante* i pisac poznatog komentara na *Mandukja upaniśad* (Gaudapada 2016). Nakon toga, ova priča postaje popularna i široko prihvaćena posredstvom Gaudapadinog slavnog učenika Šankare (Sankaracharya 1973). Na samom početku XX veka nju oživljava Ramana Maharši, verovatno najuticajniji *jñani* i učitelj *advaita vedante* u savremenom hinduizmu. Nakon perioda dužeg utihnuća, meditativnog povlačenja u podnožju planine Arunačala u Tamil Naduu (Južna Indija), Maharši je u jednom razgovoru vođenom 1902. godine⁵ upotrebio metaforu o užetu i zmiji kako bi ilustrirao odnos između svesnog subjekta i predmeta njegovog opažanja. Navedimo taj odlomak u celini: „Posmatrač i opaženi predmet su poput užeta i zmije. Kao što se saznanje o užetu, koje je supstrat, neće javiti dok god ne iščezne lažno saznanje o iluzornoj zmiji, tako ni uvid u prirodu Sopstva (atman), koje je supstrat, neće biti postignut dok ne iščezne verovanje u realnost ovoga sveta“ (Maharši 1982: 3).

⁴ Ne-dvojstvo (*advaita*, bukv. „ne dva“) jeste termin koji se upotrebljava u upaniśadima (klasična vedanta) da označi negiranje dualnih distinkcija u kontekstu ideje o jedinstvenoj, nepodeljenoj i nedeljivoj stvarnosti.

⁵ Ovaj razgovor, vođen na tamilskom jeziku, ostao je inače zabeležen kao prvi pisani izveštaj o Maharšijevom učenju.

Upravo s takvog filozofskog polazišta nameće se odmah i pitanje o realitetu spoljnog sveta, o mogućnosti razgraničenja između sna i jave. Da bi ostao dosledan svojoj polaznoj metafizičkoj poziciji, Šopenhauer priznaje da je nemoguće naći nekakvu apsolutnu razliku između jave i sna, fantazama i realnih objekata: „Život i snovi su listovi jedne te iste knjige“ (Ibid. 54). Jedini pouzdani kriterijum za razlikovanje sna od jave, „potpuno empirijski kriterij buđenja“, za Šopenhauerovu simboliku (kao, uostalom, ni za Heraklita)⁶ nije od prevelikog značaja. Egzistencijalno stanje u kojem se ljudi nalaze pomalo podseća na drevnu pripovest o Čuang-ceu (Čuang Čou) koji, pošto se probudio iz jednog sna, nije bio siguran da li je on to upravo sanjao leptira ili je to leptir sanjao da je Čuang Čou (Pušić 1996: 136). Život je po Šopenhaueru nalik na jedan dugi san, i to je jedino što ga uistinu razlikuje od običnog sna koji je kratak.

Ova šopenhauerovska „teorija sna“ nije ništa novo ni u evropskoj, ni u istočnjačkim filozofijama. Nalazi se, u gotovo identičnoj formi, u taoizmu i u Heraklitovim fragmentima. Pa ipak, Šopenhauer se najviše naslanja na vedantinsko učenje o *mâya*, zastoru iluzije i prolaznosti na osnovu kojeg se i svet doživljava kao puki privid i san. Šopenhauer, doduše, pogrešno smatra da se koreni tog indijskog učenja mogu naći još u vedama. Jer *mâya* se čak ni u starijim upanišadima (npr. *Brihadaranjaka*) ne spominje u onom smislu u kojem Šopenhauer upotrebljava jedan od ključnih pojmova vedantinske filozofije (Veljačić 1979: 65). U starijoj hinduističkoj književnosti, gde spadaju vede i starije upanišadi, *mâya* se još uvek shvata samo kao stvaralačka moć bogova pomoću koje ovaj svet nastaje. Tek u docnijim upanišadima *mâya* je pojam koji obuhvata i onaj smisao u kojem se čitav svet prolaznosti poima kao san, zabluda i privid. *Mâya* je, štaviše, ontološki elemenat realnosti, ona je sastavni deo u procesu stvaranja sveta u njegovom pojavnom, prostorno-vremenskom i kauzalnom modusu, i kao takva, ona je prisutna dokle god je čovek zaslepljen metafizičkim neznanjem (*avidyâ*).

⁶ Vidi Heraklitove fragmente 1, 73, 75, 89.

Prema učenju advaita vedante, sam um (*manas*) prikriva realnost, a da to ni ne zna. Um je u osnovi samo aktivnost, delatnost svesti i ne predstavlja nikakav zasebni entitet. On uvek oscilira između prošlog i budućeg, pa nema postojanost u *sada i ovde*. S druge strane, svest, atman, sopstvo uvek je prisutno u *sada i ovde*. Svest (*čitt*), svesno prisustvo, svedok je različitih modulacija (*vṛtti*) uma, ali nije učesnik u njima. Ona sama je bezdimenzionalna, nije „objekat“ i zato se lako previđa od strane uma. Svest nema prostorno-vremensku lokalizaciju i uvek je u bezdimenzionalnom, nema imena ni oblika. Dok je um aktivnost svesti u dualnom poretku (*dvaita*), svest pripada ne-dualnom domenu (*advaita*). Poput svesne praznine u dubokom snu, ona nema objektivnog sadržaja.⁷ To bezdimenzionalno svesno prisustvo se u hinduizmu imenuje kao atman, a atman je, opet, brahman u nama samima⁸. Naš pravi centar, u stvari, nije lični ego, nego univerzalno sopstvo. Sama svest je univerzalna, a najviši oblik kontemplacije jeste praćenje tog univerzalnog Ja do njegovog izvora. U tom procesu, prema učenju advaite, dolazi do buđenja (*bodh*, *buddhi*) i potpune promene perspektive, tj. jasnog proziranja („sozercavanja“) stvarnosti kroz veo kosmičke iluzije. U tom procesu ne budi se nikakav ego, individualno sopstvo, već sama

⁷ To stanje dubokog sna je vrlo dobro opisano u jednoj od klasičnih upanišadi – u *Mandukji*: „Treće stanje je duboki san utihnule svesti, bez želja i snova. To stanje dubokog sna je jedno od jednoće, prostor utihnule svesti koju čini mir i koja uživa u miru. Utihnula svest je svemoćna, sveznajuća, unutarnji guru, izvor svega, početak i kraj svih bića“ (izvor: *The Upanishads*, prev. M.V.). U dubokom snu, dakle, nije reč o odsustvu svesti, nego o *svesti o odsustvu* (uobičajenih sadržaja, objekata, koji se pojavljuju u budnom stanju, u prostorno-vremenskom, obelodanjenom poretku).

⁸ *Atman* je vrlo često spominjan pojam u vedantinskim tekstovima. Evo kako je on opisan u *Mandukja upanišadi*: „Četvrto stanje je Atman u svom čistom obliku: probuđeni život vrhovne svesti. To nije ni unutrašnja ni spoljna svest, ni polusvest, ni svest koja spava, ni svest ni ne-svest. To je Atman, Duh lično, koji se ne može videti ni dodirnuti, koji je iznad svih razlika, izvan misli, neiskaziv. U jedinstvu s njim je vrhunski dokaz njegovog postojanja. On je kraj razvoja i nedvojstva. On je mir i ljubav“ (izvor: *The Upanishads*, prev. M.V.).

neuslovljena stvarnost u nama. Reč je tu, dakle, pre svega o jednom transpersonalnom doživljaju: realnost se predstavlja samoj sebi u nama.

Doduše, Šopenhauer nije mogao ići toliko daleko u razmatranju suptilnih distinkcija i kondenzovanih termina koji su se vekovima nadograđivali, nadopunjavali i tumačili u kontekstu učenja različitih hinduističkih škola i pravaca. Pa ipak, iz nekih pomalo uprošćenih interpretacija indijske filozofije što su se, tu i tamo, još početkom XIX veka mogle naći u misionarskim publikacijama, kao i iz čestog uvida u svoj latinski prevod upanišadi, Šopenhauer je, po svemu sudeći, mogao dobiti snažnu inspiraciju i polaznu osnovu za izgradnju temelja svoje metafizičke građevine.⁹

Drugi poznati aksiom Šopenhauerove filozofije sažet je u stavu: svet je objektivacija volje. Slédeći Kantovo razlikovanje između pojave i stvari po sebi, Šopenhauer je predstavi o svetu suprotstavio volju kao ono što čini osnov predstave i suštinski joj prethodi. Volja je kantovska stvar po sebi (*Ding an sich*), ono bitno u čoveku kao subjektu, ali i ono što pokreće čitav svet na delovanje.

Šopenhauer stoga veli: „Ako pogledamo silnu i neodoljivu težnju s kojom vode hrle u dubine, postojanost s kojom se magnet svagda okreće severnom polu, žudnju s kojom gvožđe hita magnetu, žestinu s kojom električni polovi teže ka ponovnom ujedinjenju... ako, velim, sve to pažljivo razmotrimo, onda nas neće stajati golemog napora uobrazilje, da još jednom... prepoznamo svoju vlastitu suštinu, naime: onu suštinu koja u nama pri svetlosti saznanja sledi svoje ciljeve, ali koja ovde – u najslabijim od svojih pojava deluje isključivo slepo, nejasno, jednostrano i nepromenljivo, i koja ipak – pošto je svuda jedna i ista – u oba slučaja

⁹ Što se inspiracije tiče, sam Šopenhauer je jednom rekao da „nigde na svetu ne postoji tako vredno i tako uzvišeno učenje kao u upanišadima. Ono mi je bilo uteha života, a biće mi i uteha smrti“ (*Parerga* II, 16, 185). Zanimljivo je da je i jedan znameniti filozof dvadesetog veka, Alfred N. Vajthed (Whitehead) isticao kako je „vedanta najimpresivnija metafizika koju je osmislio ljudski um“ (Smith 1992: 135). Maks Miler je imao vrlo sličan stav prema vedantinskoj filozofiji: „Ako filozofija znači pripremu za sretnu smrt, ili eutanaziju, ne znam za bolju pripremu nego što je to filozofija *vedante*“ (Muller 1979: 8).

mora (baš kao što su praskozorje i samo podne ispod sijanja jednog sunca) nositi ime volje. Jer ova reč označava ono što je biće po sebi svake stvari u svetu i što čini jedino jezgro svake pojave“ (Šopenhauer 1981: 184-185).

Volja je, dakle, ono što čini bit svakog individuuma, ono večno i neuništivo što se apsolutno suprotstavlja prolaznosti sveta, prostoru, vremenu, pojavi. Upravo u tom prolaznom svetu volja se objektivira, a njena objektivacija jeste energija delatnosti kojom se oblikuje sav pojavni svet. Kao vedski Išvara, i čovek oblikuje ovaj svet, samo na nižem stupnju savršenstva. Voljom, htenjem, instinktom rukovodi se i životinja, a u izvesnom smislu i neživa sila. Ta težnja je, međutim, po Šopenhaueru slepa i nesvesna. Pa ipak, i ona proističe iz istog bivstvenog nagona – volje za životom. Celokupno postojanje odvija se između dve krajnosti – života i smrti. Ono što nikada ne umire jeste stvar po sebi, odnosno volja. Otuda je i strah od smrti, prema Šopenhauerovom shvatanju, besmislen jer proizilazi iz straha od bola koji se pri umiranju može doživeti. Kao pojava, čovek je nestalno i prolazno stvorenje, podložno smrti i propadanju; kao stvar po sebi, on je večan i njegovo se pravo biće ne može uništiti. Upravo ovo saznanje trebalo bi, prema Šopenhauerovom uverenju, da omogući oslobođenje od straha i smrti.

Tu odmah treba primetiti da Šopenhauerovo shvatanje volje kao stvari po sebi, kao onog večnog i neprolaznog u samom individuumu, nije u skladu sa učenjima vedante. Jer za Šopenhauera volja ima apsolutna svojstva, dok je u indijskoj tradiciji upanišada i docnije vedante ona jednako prolazna i pojavna stvar, podložna vremenu, prostornom delovanju i kauzalitetu. Volja otuda ne može biti ni uzrok nastanka univerzuma ili, pak, imati apsolutna svojstva. Kada je reč o vedanti i njenim uticajima na nemačkog filozofa, u upanišadima bi šopenhauerovska stvar po sebi, ono večno, neuništivo biće koje nadživljava individualnu prolaznost više odgovaralo pojmu puruše, atmana, sopstva. Kada Šopenhauer veli da se stvar po sebi „sasvim razlikuje od svoje pojave i posve je slobodna od svih pojavnih formi u koje prelazi tek prilikom svog ispoljavanja“, onda on postulira dva sasvim razičita ontološka nivoa (kod Kanta *phainomena-noumena*), čiji adekvatan izraz u indijskoj filozofiji predstavlja dihotomija puruša

(atman) – prakti. Puruša, sopstvo je, kao stvar po sebi, večno, neuništivo biće koje nadživljava sve transformacije kojima je podvrgnut ljudski život kao ono što pripada pojavnom svetu. Volja bi, pak, u skladu s naznačenom dihotomijom, pripadala svetu fenomena, prolaznih pojava, jer ne predstavlja nešto nepromenljivo, bezdimenzionalno. U *Bhagavad-giti*, kao i u *Katha upanišadi*, spisima koje je Šopenhauer sigurno imao prilike više puta da čita, veli se da je upravo atman, a ne volja, ono 'nerazorivo, nerođeno i nepromenljivo'. Postavlja se tu onda pitanje: „Kako i koga čovek može da ubije ili da bude ubijen?“ (Bhagavad-Gita 1981: 28).

S druge strane, glavni psihološki argument koji Šopenhauer iznosi protiv verovanja da integralno biće umire u trenutku smrti predstavlja uviđanje ljudske bezbrižnosti za života i potpunog zaborava vlastite prolaznosti: „Ova bezbrižnost ljudska, ovo življenje ljudi kao da smrti za njih nema, ne dâ se nikako objasniti iz podavanja onome što je neizbežno i iz navike, već razlog tome mora biti dublji i on, po Šopenhaueru, leži u onom tvrdom instinktivnom uverenju svakog individuuma da se njegovo pravo biće ne dâ uništiti, da je on tvorac i nosilac sveta predstave“ (Petronijević 1982: 563).

Za tu svoju filozofsku veru, koja je više u skladu sa učenjima vedante, Šopenhauer nalazi, sebi svojstvenim jezikom i stilom, jednu sasvim prikladnu analogiju:

„Objektivaciji volje bitna je forma sadašnjost, koja kao besprostorna tačka beskrajno vreme u oba pravca njegova seče i nepokretno stoji, baš kao neprestano podne bez hladovitog večera, baš kao što Sunce bez prestanka sija i samo prividno u krilo noći pada, stoga ko se boji smrti kao uništenja svoga, naliči Suncu koje bi se večerom tužilo: Jao meni, ja zalazim u večnu noć...Zemlja se kotrlja iz dana u noć; individuum umire, a samo Sunce sija bez prestanka večno podne“ (Ibid. 563).

Ako, dakle, u kontekstu vedantinske misli, Šopenhauerovu 'stvar po sebi' ne bismo videli kao volju, nego kao apsolutni, bezdimenzionalni i neuništivi atman (odnosno Sopstvo koje nije individualno ego-sopstvo, već univerzalno, i kao takvo, identično sa brahmanom), došli bismo do vrlo slične soteriološke koncepcije oslobođenja (*mukti, mokša*) što vodi

prestanu straha od smrti. Brahman, kao apsolut koji se svrsishodno ispoljava u svemu postojećem, koji stvara, održava, prima i transformiše sva živa i neživa stvorenja, poistovećuje se u vedanti s atmanom, svešču na individualnom planu, koja učestvuje u tom zbivanju ne samo kao deo celine, nego i kao celina u svojoj potpunosti. Ako egzistenciju posmatramo kao nešto što se kontinuirano i paralelno “zbiva”, a ne samo kao interakciju pojedinačnih entiteta povezanih u prostoru, vremenu i kauzalnom spektru odnosa, onda, prema vedanti, i sebe možemo sagledati kao neodvojive od te celine, a ne tek kao pojedinačne ishode niza prethodnih uzroka i posledica. Advaita vedanta, u interpretaciji Šankare i docnijih indijskih mislilaca, ne naglašava sãmo nedvojstvo fenomena (kao stvari po sebi u šopenhauerovskoj interpretaciji), nego i ono što predstavlja izvor, pravu prirodu (*swarupa*) svih tih pojavnih oblika, a to je brahman. Za filozofiju advaita vedante svet je realan, stvaran kada se doživljava kao Sopstvo, a nestvaran, iluzoran kada je viđen u svojoj fragmentarnosti kao odvojen od tog Sopstva. Ono što ostaje kada se skine veo iluzije koji uposebljuje stvarnost u zasebne entitete i identitete, imena i oblike (*nama-rupa*)– odnosno tela, ličnosti, čulne utiske, međusobna privlačenja i odbijanja, uključujući i modulacije nestalnog uma, pa i volju – jeste puki svedok tih zbivanja, svest ili *çitt*. Ali ni to nije sve: čovek nije samo individualna svest ili *điva*, pojedinačna „duša“ među drugim „dušama“ koje obitavaju u zajedničkom svetu. Izvor svake pojedinačne svesti je identičan sa tom univerzalnom svešču ili sopstvom, odnosno atman je isto što i brahman. Hinduistički *jñani*, ostvareno, probuđeno ljudsko biće, u stanju je da neprekidno boravi u svesnom prisustvu tog spokoja (*sahađa samadhi*), koji ishodi iz upravo ovakve vrste poistovećivanja. Ili, kraće rečeno, u jedinstvu s tim izvorom je vrhunski dokaz njegovog postojanja. Iz takvog stanja svesti proizašle su onda i velike proklamacije (*mahavakya*) koje predstavljaju kulminaciju ovog iskustva u tradiciji vedante, kao što su: *Aham Brahmasmi* (Ja sam Brahman), *Tat tvam asi* (Ti si to) ili mantra *Soham* (Ja sam to).

Kantov uticaj na Šopenhauera dobro je poznat i u filozofiji često naglašavan. Nesumnjivo je, međutim, da je Šopenhauerova doktrina o svetu kao predstavi bila u znatnoj meri podstaknuta i vedantinskom filozofijom. A čak ni sam Šopenhauer, i pored poštovanja vedantinske

tradicije, nije hteo do kraja da prizna kako se njegova misao ipak može naći i u upanišadima. S druge strane, učenje o volji kao energiji delatnosti samo je modifikacija drevne indijske teorije o karmi i samsari koja je utkana i u temelje ranog budizma. Vedantinska metafizička doktrina odlikuje se jednakim vitalizmom i dinamizmom kao i Šopenhauerova „voluntaristička“ etika. Delatnost (*karman*) koja proizilazi iz htenja, volje, uzrok je nastajanja i propadanja živih organizama. Svet je proizvod tog životnog napora, te stalne težnje za preoblikovanjem stvarnosti. Ovo htenje može biti beskonačno i ono je, u krajnjoj liniji, uzrok preporadanja svih živih stvorenja. U tom lancu karmičke uzročnosti smrt je tek prolazna stanka na putu bez početka i kraja. Umiranje je samo prividno negativitet. Čin rođenja već otvara put ka sigurnoj smrti, čime se, opet, omogućava ponovno rođenje. Iz ovog sansaričkog kruga moguće je, međutim, izaći i postići oslobođenje na način na koji je to opisano u upanišadima i drugim delima vedantinske religijske filozofije.

Vidimo, dakle, da su Šopenhauerovi ključni argumenti u ovim razmatranjima vrlo često pozajmljeni iz istočnjačkih, pretežno indijskih, soterioloških teorija i koncepcija. S druge strane, on je bio u stanju da prilagodi ta učenja svojim vlastitim filozofskim idejama. Time je, pak, postignuta neka vrsta konvergencije između njegove misli i orijentalnih filozofija, najčešće vedante i budizma. Iz te dve perspektive je onda proizišao i vrlo jedinstven filozofski *mélange*, koji se ponekad označava i kao 'evropski budizam'.¹⁰ Koliko god uproščeno izgledala, Šopenhauerova verzija budizma doista je doprinela prvom značajnijem komparativnom susretanju, ili kreativnom dijalogu, između Istoka i Zapada u novijoj povesti evropske metafizike i etike. Etička koncepcija koju je znameniti nemački filozof izložio u drugoj knjizi *Sveta kao volje i predstave*, a donekle i u spisu *Parerga i paralipomena*, imala je jasna budistička ishodišta. Još pri kraju prvog dela *Sveta*, u odeljku o predmetu umetnosti, Šopenhauer izlaže čitav niz posledica koje, prema njegovom

¹⁰ Reč je tu, zapravo, o jednoj Ničeovoj sintagmi, koju je ovaj Šopenhauerov zemljak dovodio u vezu s 'nihilističkom katastrofom' kao jednim bitno evropskim fenomenom. Za razliku od Ničea, ovde se termin 'evropski budizam' upotrebljava u jednom afirmativnijem, dijaloškom smislu.

mišljenju, proishode iz čovekove volje za životom i beskrajne težnje za srećom i zadovoljstvom:

„Svako htenje nastaje iz potrebe, dakle: iz nedostatka, to jest patnje. Ono se okončava ispunjenjem. Pa ipak, spram jedne ispunjene želje barem deset ostaje neispunjeno. Zatim žudnja traje dugo, zahtevi se protežu do u beskraj; ispunjenje je kratko, i škрто je odmereno. Ali čak i konačno zadovoljenje samo je prividno: ispunjena želja odmah pravi mesta novoj; prvošnja je saznata, a potonja još nesaznata zabluda. Nijedan dosegnuti objekt htenja ne može da pruži trajno i postojano zadovoljenje već on svagda liči samo na milostinju koja, udeljena prosjaku, ovome danas produžava život, odlažući njegove muke za naredni dan“ (Šopenhauer 1981: 281-282). Ali sreća nikako nije moguća bez mira, zaključuje Šopenhauer.

Bol je, dakle, pretežni sadržaj ljudskog života. Zadovoljenje želje je uvek samo prividno, pa nakon određenog vremena rađa novu potrebu, htenje, novo nezadovoljstvo. Sreća je uvek nedostižan čovekov cilj ako proističe iz napora volje da se ostvari nekakva prolazna svrha. Nakon određenog perioda svog života, čovek postaje sve više svestan bolne činjenice da mu krajnji cilj uvek izmiče, te on stoga počinje da se oseća kao Sizif, Iksion ili Tantal (Ibid. 282). Patnja i bol postaju jedina izvesna realnost, a smrt – konačni ishod volje za životom. Stoga Šopenhauer pokušava da u jednom sasvim suprotnom smeru pronade izlaz, oslobođenje od beskrajne patnje i nezadovoljstva. Reč je, naime, o tome da se na vreme uvidi kako je afirmacija života, pozitivna realizacija volje, u krajnjoj liniji, uvek loša po ljudsko biće. Ako svaki pozitivni čin volje na koncu vodi patnji, bolesti i smrti, onda odnos prema životu može biti samo negativan. Iz egzistencijalnog doživljaja patnje rađa se odvratnost prema životu i svetu, svest o njegovoj ništavnosti. Negativan odnos prema životu otuda rađa zahtev za samoponištavanjem volje. Lanac patnje i bola mora stoga da se prekine *unazad*. To, međutim, ne znači da Šopenhauer preporučuje samouništenje kao nekakav naprasni čin, kao samoubistvo. Naprotiv, samoubistvo je izraz nemoći da se savlada životna bol, ono proizilazi iz njegovog povlačenja pred egzistencijalnom borbom. S patnjom se, pak, treba suočiti, i to na jedan sasvim osoben način. *Via negativa* na koju Šopenhauer navodi može otuda biti samo

askeza. Askezu on shvata kao postupnu negaciju volje, odnosno lagano, ali temeljito iskorenjivanje uzroka patnje. Asketski napor je posljednji napor volje koji ona čini protiv sebe same, dovodeći tako svoju vlastitu bit do apsurdna. To je, dakle, prema Šopenhauerovom shvatanju, jedini put koji vodi apsolutnoj sreći. A sreća je za njega, kao što smo videli, apsolutni večni mir, utihnuće (nirvana).

Kompletna ova shema, koja čini srž Šopenhauerove etičke koncepcije, pozajmljena je iz ranog budizma, za koji se on više zanimao u docnijoj fazi razvoja vlastitog filozofskog sistema (Ñāṇājīvako 2008). Negacija života i patnje, koju nemački filozof predstavlja kao najviši etički ideal, u klasičnoj budističkoj doktrini hinajana škole tumačila se kao negacija karmičkog kauzaliteta i težnja ka nirvani, oslobođenju iz sansaričkih ciklusa rađanja i smrti.

Izvorno Budino učenje, formulisano u pouci o međuzavisnom nastajanju (*patičča- samuppādo*), Šopenhaueru je moglo biti poznato iz engleskih prevoda i tumačenja budističkog kanonskog štiva.¹¹ Njegova etička koncepcija, u kojoj dominira prikaz lančanog niza uzročnosti što proizilazi iz osnovnog životnog instinkta – volje za životom, u velikoj meri podseća na budističku razradu sheme „dvanaest karika“ (*nidāna*). Ova shema prikazuje lanac međuzavisnog nastajanja koji se obnavlja u neprekidnom sansaričkom toku rađanja i smrti. Prema ovom budističkom učenju, koje se naslanja na tradicionalnu indijsku doktrinu o karmi i poreklu karme, sve životne sklonosti proishode, u krajnjoj liniji, iz neznanja. Neznanje (*avidyā*) podstiče akciju (*samkhârâ*), a akcija – svest (*vidynâna*), ime i oblik (*nâma-rupa*) i oset (*vedanâ*). Iz oseta, dalje, niče sklonost, želja (*tanhâ*) i privrženost životu, žudnja za bivstvovanjem (*upâdânam*). Iz te privrženosti pak proističe svako nastajanje, rođenje, starost i smrt (Iveković 1977: 60-61). Taj lanac nastajanja nije neponovljiv, već se odnosi na sve moguće inkarnacije, potencijalne živote i smrti individue. Izlaz iz sansaričkog kruga Šopenhauer je, kao što smo

¹¹ Ova budistička pouka nalazi se u klasičnom udžbeniku *Milindapanho* (Pitanje kralja Milinde), koji je Šopenhaueru morao biti poznat posredstvom engleskih prevodilaca. Listu tih prevoda brižljivo i detaljno je sastavio Čedomil Veljačić (Bhikkhu Ñāṇājīvako) u: Ñāṇājīvako 2008: 15.

već istakli, video u asketskoj težnji za apsolutnim mirom. On je time samo sledio put na koji je, čak dva i po milenijuma ranije, Gautama Buda pozvao svoje sledbenike. Šopenhauerov „nihilizam“ otuda je samo nešto modernija interpretacija stare budističke doktrine o ništetnosti sopstva (Vukomanović 2004).

Šopenhauer je bio jedan od retkih modernih filozofa na Zapadu koji je ozbiljno shvatio vedantinsku poruku oslobođenja, kao i Budinu pouku o četiri plemenite istine (o patnji, poreklu patnje, uklanjanju patnje i putu što vodi njenom uklanjanju). Ove ideje našle su pogodno tle u srcu razočaranog nemačkog filozofa koji je do kraja života svoju jedinu utehu nalazio u ponovno otkrivenim delima indijske religijske književnosti.

LITERATURA

- Aklan, Anna (2018), “The Snake and Rope Analogy in Greek and Indian Philosophy”, *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 24, 2018, CEU, Budapest.
- Bhagavad-Gita: Pesma o božanstvu* (1981), prev. Pavle Jevtić, Grafos, Beograd.
- Chakrabarty, R. (2008), *The Asiatic Society:1784-2008*, Kolkata: The Asiatic Society.
- Iveković, Rada (1977), *Rana buddhistička misao*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Gaudapada (2016), *Mandukya Upanishad: with Gaudapada's Commentary*, transl. by Charles Johnston, Kshetra Books, Kolkata.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe: An Essay in Understanding*, SUNY Press, Albany.
- Maharši, Ramana (1982), *Who Am I? (Nan Yar?): The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, V. S. Ramanan, Tiruvannamalai, S. India.
- Muller, Max F.(1979), *The Vedanta Philosophy*, Delhi: Nag Publishers.
- Ñāṇājīvako, Bhikkhu (2008), *Schopenhauer and Buddhism*, Buddhist Publication Society, Kandy, Online Edition.
- Oupnek' Hat: id Est, Secretum Tegendum* (2011), by Anquetil-Duperron, Nabu Press.
- Petronijević, Branislav (1982), *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd.
- Pušić, Radosav (1996), *Sin neba: Filozofija stare Kine*, Svetovi, Novi Sad.
- Rollmann, Hans (1979), „Deussen, Nietzsche, and Vedānta“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1, str. 125-132.
- Schopenhauer, Arthur (1851), *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische schriften*, Zweiter Band, Berlin.

- Smith, Huston (1992), "Reflections on Thought and Truth", *Essays on World Religion*, ed. by M. Darrol Bryant, St Paul: Paragon House.
- Sankaracharya, Sri (1973), *Aparokshanubhuti or Self-Realization*, Advaita Ashrama, Mayavati.
- Šopenhauer, Artur (2013), *Parerga i paralipomena*, Dereta, Beograd.
- Šopenhauer, Artur (1981), *Svet kao volja i predstava*, I/1, Grafos, Beograd.
- The Upanishads* (1979), transl. from the Sanskrit by Juan Mascaró, Penguin Books.
- Veljačić, Čedomil (1979), *Filozofija istočnih naroda*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Vukomanović, Milan (2004), „Schopenhauer and Wittgenstein: Assessing the Buddhist Influences on their Conceptions of Ethics”, *Filozofija i društvo*, vol. 24, str. 163-187.

MILAN VUKOMANOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Philosophy

THE CONSOLATION OF PHILOSOPHY: SCHOPENHAUER'S INDIA

Abstract: In this text the author has analyzed the possible Hindu (Vedantic) influences on the metaphysical and ethical teachings of Arthur Schopenhauer developed in his work *The World as Will and Representation*. Kant's impact on Schopenhauer is well-known and often pointed out in the history of philosophy. It is clear, however, that Schopenhauer's doctrine of will, as well as his conception of the world as representation, were largely prompted by Vedantic philosophy, as he himself indicated by his references to this literature. On the other hand, his ethical doctrine was influenced by early Buddhism, but this aspect has only partially been emphasized in this context. The author also assesses the possible sources of Schopenhauer's knowledge about religions and philosophies of India in the framework of the development of Indology in early 19th century Europe.

Keywords: Arthur Schopenhauer, India, Hinduism, Buddhism, Vedanta, upanishads

Primljeno: 25.2.2019.

Prihvaćeno: 9.5.2019.