

Милан ВУКОМАНОВИЋ

АРТУР ШОПЕНХАУЕР И ИНДИЈСКА РЕЛИГИЈСКА МИСАО

Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und
wird der meines Sterbens sein
(P a r e r. und P a r a l. II 0 185)

У предговору првом издању свога главног, животног дела *Свет као воља и представа* (1818) немачки филозоф Артур Шопенхауер поставља своје читаоцу три, наизглед, претенциозна и нескромна захтева:

1. да се књига бар двапут прочита;
2. да се пре књиге прочита пет година раније написана пропедутика *О четвороструком корену начела довољног разлога*: једна филозовска расправа;
3. темељно познавање Кантове филозофије.

Овај трећи Шопенхауеров захтев уједно је и главна претпоставка за разумевање његовог дела. „Но, ако је уз то читалац још боравио у школи божанственог *Платона*“ — нада се Шопенхауер — „он ће бити боље припремљен да ме слуша с већом пријемчивоћу. А ако је осетио и благодети *Вед*а, у које су нам приступ отворила упанишаде, приступ што у мојим очима представља највећу предност коју овај још млад век треба да покаже у односу на ранија столећа, пошто претпостављам да ће утицај санаскритске књижевности продрети исто тако дубоко као и оживљавање грчке књижевности у петнаестом столећу; дакле, велим, ако је читалац већ примио и асимиловао божански плам прастаре индијске мудрости, тад је најбоље припремљен да чује оно што треба да изложим“.^{1/} Тек таквом читаоцу немачки филозоф неће, „као многим другим, говорити страним, чак непријатељским језиком“.^{2/}

Познавање индијске религијске и филозофске мисли овде се, ни у ком случају, не поставља као некакав обавезан захтев, као, на пример, познавање Кантове филозофије. Па ипак, Шопенхауер је будућем читаоцу тек овим последњим саветом помогао да у потпуности разуме исходишта њихове филозофске, нарочито е т и ч к е мисли. Уз то се, наравно, подразумева и, помало сујетна, Шопенхауерова ограда да се његова мисао, и поред све захвалности индијским мудрацима, „никако не може наћи у упанишадама“.^{3/} Веродостојност ове изјаве требало би, међутим, тек проверити. Пре тога би пак било занимљиво утврдити како је Шопенхауер, још на самом почетку 19. века, од свога читаоца могао очекивати познавање индијске мисли, тада још увек езотеричке и, највећем броју западних мислилаца, н е д о с т у п н е мудрости. Како је, потом, немачки филозоф са толико поуздања могао претпотавити (и готово пророчански предсказати) да ће „утицај санскритске књижевности продрети исто тако дубоко као и оживљавање грчке књижевности у петнаестом столећу“?

Одговор на та питања враћа нас најпре, помало неочекивано, у повест изградње чувеног маузолеја *Т а ђ — М а х а л* код Агре, у Индији, који је 1645. године саграђен по налогу персијског шаха *Бахана*. Када је, наимае, син овога импе-

ратора, принц Дара Шукох боравио у Кашмиру, случајно је чуо за у п а н и ш а д и и наредио да се чак педесет од њих са санскрита преведе на персијски. Овај превод био је окончан 1657. године, да би га, читав век касније (1754), упознао и француски истраживач Анкетиј Диперон на свом путовању у Индију. Диперон је начинио и први, најчувенији европски превод ових упанишади са персијског на латински. Први преводи појавили су се у публикацијама *A s i a t i c R e s e a r c h e s* 1787. године, а целовито дело објављено је у Паризу 1802. Тим путем доспела су ова најдрагоценија дела индијске религијске књижевности и до Артура Шопенхауера који их је, како видимо, најпре упознао на латинском. Да је немачки филозоф из данашњег Гдањска редовно пратио издања енглеског годишњака *A s i a t i c R e s e a r c h e s*, потврђује нам и његово добро познавање радова енглеског индолога Виљема Џонса објављених у тој периодици.^{4/} Шопенхауер је у то време имао прилике да се упозна и са делима будистичке књижевности.

Колико су ова древна индијска учења могла утицати на Шопенхауерову властиту филозофију? За потпун одговор на ово питање било би неопходно детаљно испитивање његовог обимног филозофског дела Свет као воља и представа. Овде ћу се ограничити на тумачење само неких, важнијих теза немачког филозофа које спадају у домен његове е т и ч к е концепције виђене у светлу индијске религијске и филозофске мисли.

II

Као што је познавање Кантове филозофије, нарочито К р и т и к е ч и с т о г у м а, *conditio sine qua non* за разумевање Шопенхауерове „теоријске“ филозофије, тако је и познавање индијских религијских текстова (посебно упанишади и будистичких списа) готово неопходан услов за правилно разумевање његове етике.

Полазиште Шопенхауерове филозофије чини онај, филозофима добро познати став који се налази на самом почетку Света као воље и представе. Тим ставом експлицира се, заправо, и један део мисли из наслова самога дела: Свет је моја представа. Према мишљењу немачког филозофа, ово је један априорни став који би требало да важи као и с т и н а „у односу на свако живо и сазнавалачко биће“. Темељ Шопенхауерове метафизике чини, дакле, схватање по коме је читав свет само предмет нашег опажања, представа, објект у односу на субјект.^{5/} Ову метафизичку „истину“ Шопенхауер налази како у Берклијевој филозофији, тако и у веланта-учењу класичних упанишади.^{6/} „Свет је моја представа“ отуда и није никакав нов став у филозофији. Штавише, он је основ сваког спознајнотеоријског д е л а и з м а што сазнајни субјект поставља као „носиоца света“. На њему се темељи и фундаментална разлика између „објекта“, чије су форме простор и време и „субјект“ који не припада простору — временском свету. Све што егзистира у простору и времену, све што произлази из узрока или мотива — вели Шопенхауер — „има с а м о р е л а т и в н о п о с т о ј а њ е, јесте само посредством нечег другог и за нешто друго што му је једнако и што опстоји само на такав начин“ (подв. М. В.).^{7/} Творац Света као воље и представе сâм признаје да „суштина тог мишљења није нова“. У исти ред са Хераклитом, Платоном, Спинозом и Кантом Шопенхауер ставља и „древну индијску мудрост“, учење о т а њ у и која се ту схвата као „копрену варке која закриљује очи смртника и која допушта да се види свет за који се не може рећи нити да јесте нити да није: **јер је свет попут сна, попут сунчаног сјаја на пржини, који путник — гледајући издалека — сматра водом, или попут олбаченог ужета за који он мисли да је змија**“ (подв. М. В.).^{8/}

Са овог филозофског полазишта мора се, дакле, одмах поставити питање о р е а л и т е т у с п о љ њ е г с в е т а, о могућности разграничења сна од јаве. Да би остао доследан својој полазној метафизичкој концепцији, Шопенхауер

признаје да је немогуће наћи некакву апсолутну разлику између јаве и сна, фантазама и реалних објеката: „Живот и снови су листови једне те исте књиге“.^{9/} Једини поуздани критериј за разликовање сна од јаве, „потпуно емпиријски критериј буђења“ за Шопенхауерову симболику (као ни за Хераклита)^{10/} није од превеликог значаја. Ситуација у којој се човек налази у свом свакодневном животном збивању подсећа помало на ону древну кинеску причу о Чуанг-џеу који, пошто се пробудио из једног сна, није био сигуран да ли је то он сањао лептира или је лептир само сањао њега. Живот је по Шопенхауеру налик на један д у г и с а н, и то је једино што га уистину разликује од обичног сна који је к р а т а к.

Ова шопенхауеровска „теорија сна“ није ништа ново ни у европској ни у источњачкој филозофији. Налазимо је, у готово идентичној форми, и у таоизму и међу Хераклитовим фрагментима. Па ипак, Шопенхауер се највише наслања на ведантинско учење о т ā у и, велу илузије и пролазности, на основу кога (учења) се и свет доживљава као пуки привид и сан. Шопенхауер, додуше, погрешно сматра да се корени овог индијског учења могу наћи в е ђ у Ведама и Пуранама. Јер т ā у а се чак ни у старијим упанишадима (у В г h а d ā g а n у а k i напр.)^{12/} не помиње у оном смислу у коме Шопенхауер употребљава један од кључних појмова индијске филозофије. У старијој индијској књижевности, где спадају Веде и старије упанишади, т ā у а се још увек схвата само као стваралачка моћ богова помоћу које овај свет настаје. Тек у доцнијим упанишадима т ā у а је појам који обухвата и онај смисао у коме се читав свет пролазности (укључујући ту и такав низ догађаја који се на Западу назива „историјом“) поима као сан, заблуда и привид. Из неких, помало упрошћених интерпретација индијске филозофије што су се ту-и-тамо, још почетком 19. века, могле наћи у мисионарским публикацијама, као и из честог читања свога латинског превода упанишади, Шопенхауер је, по свему судећи, могао добити снажну инспирацију и полазну основу за изградњу темеља своје метафизичке грађевине.^{13/}

Други познати аксиом Шопенхауерове филозофије сажет је у ставу С в е т је о б ј е к т и в а ц и ј а в о љ е. Следећи Кантово разликовање између појаве и ствари по себи, Шопенхауер је п р е д с т а в у о свету супротставио в о љ у као оно што чини основ представе и суштински јој претходи. Воља је (кантовска) ствар по себи, оно битно у човеку као „субјекту“, али и оно што креће читав свет н а д е л о в а њ е. Шопенхауер стога вели: „Ако погледамо силу и неодољиву тежњу с којом воде хрле у дубине, постојаност с којом се магнет свагда окреће северном полу, жудњу с којом гвожђе хита магнету, жестину с којом електрични полови теже ка поновном уједињењу... ако, велим, све то пажљиво размотримо, онда нас неће стајати големог напора уобразиље, да још једном... препознамо своју властиту суштину, наиме: ону суштину која у нама при светлости сазнања следи своје циљеве, али која овде — у најслабијим од својих појава делује искључиво слепо, нејасно, једнострано и непроменљиво, и која ипак — пошто је свуда једна и иста — у оба случаја мора (баш као што су праскозорје и само подне испод сијања једног сунца) носити име в о љ е. Јер ова реч означава оно што је биће по себи сваке ствари у свету и што чини једино језгро сваке појаве.“^{14/}

Воља је, дакле, оно што чини бит сваког индивидуума, оно вечно и неуништиво што се апсолутно супротставља пролазности света, простору, времену, појави. У том пролазном свету воља се управо објективира, њена објективација јесте енергија делатности којом се обликује сав појавни свет. Као и ведски I ś v а g а, и човек обликује овај свет, само на nižем ступњу савршенства. Вољом, хтењем, инстинктом, руководи се и животиња, а у извесном смислу и нежива сила. Та тежња је, међутим, по Шопенхауеру, слепа и несвесна. Па ипак, и она произлази из истог бивственог нагона — воље за животом. Целокупно постојање одвија се између две крајности — живота и смрти. Оно што никада не умире јесте ствар по себи, односно воља. Отуда је и страх од смрти, према Шопенхауеровом схватању, бесмислен јер произлази из страха од б о л а који се при умирању може доживети.

Као појава, човек је нестално и пролазно створење, изложено смрти и пропадању; као ствар по себи он је вечан и његово се право биће не да уништити. Ово сазнање требало би, према Шопенхауеровом веровању, да човеку омогући и ослобођење од страха од смрти.

Учење о вољи као енергији делатности само је модификација древне индијске теорије о карми и сансари. Ведантинска метафизичка доктрина одликује се једнаким витализмом и динамизмом као и Шопенхауерова „волунтаристичка“ етика. Делатност (k a r m a n) која произилази из хтења, воље, узрок је настајања и пропадања (одн. препорађања) живих организама. Свет је производ тог животног напора, те сталне тежње за преобликовањем стварности. Ово хтење може бити бесконачно и оно је, у крајњој линији, узрок препорађања свих живих створења. У том ланцу кармичке узрочности, смрт је само пролазна станка на путу без почетка и краја. Умирање је само привидно негативитет. Само рођење већ отвара пут ка сигурној смрти, заузврат, омогућава поновно рођење. Из овог сансаричког круга могуће је, међутим, према индијском учењу, изаћи и постићи ослобођење. У упанишадима се шопенхауерска ствар по себи, оно вечно, неуништиво биће које надживљава индивидуалну пролазност назива p u r u š o m (ā t m a n o m, сопством). Када Шопенхауер вели да се ствар по себи „сасвим разликује од своје појаве и посве је слободна од свих појавних форми у које прелази тек приликом свог испољавања“^{15/} онда он постулира два потпуно различита нивоа онтолошке реалности (код Канта p h a i n o m e n a n o u m e n a) чији адекватан израз у индијској филозофији представља дихотомија ā t m a n (p u r u š a) — p r a k r t i. P u r u š a, сопство је, као ствар по себи, вечно, неуништиво биће које надживљава све трансформације којима је подвргнут људски живот као оно што припада појавном свету.

У B h a g a v a d - g i t i, као и у K a t h a — u p a n i š a d i коју је Шопенхауер сигурно имао прилике више пута да чита, вели се да је ā t m a n оно „неразориво, нерођено и непроменљиво“ (биће); поставља се стога питање: „Како и кога човек може да убије или да буде убијен?“ (K a t h a, I, 2, 19).

Главни психолошки аргумент који Шопенхауер износи против веровања да читаво човеково биће умире у тренутку смрти, представља увиђање људске безбрижности за живота и потпуног заборава властите пролазности: „Ова безбрижност људска, ово живљење људи као да смрти за њих нема, не да се никако објаснити из подавања ономе што је неизбежно и из навике, већ разлог тиме мора бити дубљи, и он, по Шопенхауеру, лежи у оном тврдом инстинктивном уверењу сваког индивидуума да се његово право биће не да уништити, да је он творца и носилац света представе (и то инстинктивно уверење сваког индивидуума ја сам, на поменути начин пренео у теорију и апстрактно изразио)“^{16/}

За ову своју филозофску веру Шопенхауер налази, себи сопственим језиком и стилем, и једну изванредно прикладну метафору:

„Објективацији воље битна је форма садашњост, која као беспросторна тачка бескрајно време у оба правца његова сече и непокретно стоји, баш као непрестано подне без хладовитог вечера, баш као што Сунце без престанка сија и само привидно у крило ноћи пада, стога ко се боји смрти као уништења свога, наличи Сунцу које би се вечером тужило: Јао мени, ја залазим у вечну ноћ... Земља се котрља из дана у ноћ; индивидуум умире, али само Сунце сија без престанка вечно подне“^{17/}

Кантов утицај на Шопенхауера добро је познат и у филозофији често наглашаван. Несумњиво је, међутим, да су Шопенхауерово учење о вољи, као и његова доктрина о свету као представи били у знатној мери подстакнути и ведантинском филозофијом. А чак ни сâм Шопенхауер, и поред хваљења индијске религијске књижевности, није хтео до краја да призна како се његова мисао, ипак, м о ж е н а ħ и и у упанишадима.

Етичка концепција коју је знаменити немачки филозоф изложио у другој књизи Света као воље и представе, а, донекле, и у спису P a r e r g a и P a r a l l e m e n a, имала је, међутим, и нешто друкчија исходишта. Већ

при крају првог дела Света као воље и представе, у одељку о предмету уметности (38), Шопенхауер излаже и читав низ последица које, према његовом мишљењу, произилазе из човекове воље за живот и бескрајне тежње за срећом и задовољством:

„Свако хтење настаје из потребе, дакле: из недостатка, то јест патње. Оно се окончава испуњењем. Па ипак, спрам једне испуњене жеље барем десет остаје неиспуњено. Затим жудња траје дуго, захтеви се протежу до у бескрај; испуњење је кратко, и шкрто је одмерено. Али чак и коначно задовољење само је привидно: испуњена жеља одмах прави места новој; првошња је сазната, а потоња још незасната заблуда. Ниједан досегнути објект хтења не може да пружи трајно и постојано задовољење већ он свагда личи само на милостињу која, удељена просјаку, овоме данас продужава живот, одлажући његове муке за наредни дан“ (подв. М.В.).^{18/} Али срећа никако није могућа без мира — закључује Шопенхауер.

Бол је, дакле, претежни садржај људског живота. Задовољење жеље је увек само привидно и рађа, после одређеног времена, нову потребу, ново хтење, ново незадовољство. Срећа је увек недостижан човеков циљ ако произилази из напора воље да се оствара некаква пролазна сврха. После одређеног периода свога живота, човек постаје све више свестан болне чињенице да му крајњи циљ увек измиче, он стога почиње да се осећа као Сизиф, Икснон или Тантал.^{19/} Патња и бол постају једина извесна реалност, а смрт — коначни исход воље за животом.

Стога Шопенхауер покушава да у једном сасвим супротном смеру пронађе излаз за човека, ослобођење од ове бескрајне патње и незадовољства. Ради се, наиме о томе, да се на време увиди како је афирмација живота, позитивна реализација воље, у крајњој линији, увек зло за човека. Ако сваки позитивни чин воље на концу води патњи, болести и смрти, онда однос према животу може бити само негативан. Из егзистенцијалног доживљавања патње рађа се одвратност (Ab-scheu) према животу и свету, свест о његовој ништетности.^{20/} Негативан однос према животу отуда рађа захтев за самопоништавањем воље. Ланац патње и бола мора се прекинути уназад. То, међутим, не значи да Шопенхауер препоручује самоуништење као некакав напрасни чин, као самоубиство. Напротив. Самоубиство је израз немоћ и човекове да савлада животну бол, оно произилази из његовог повлачења пред егзистенцијалном борбом. Са патњом се пак треба сучити, и то на један потпуно особен начин. „Негативни пут“ на који Шопенхауер наводи може бити само — аскеза. Аскезу Шопенхауер схвата као поступну негацију воље, лагано, али темељно искорењивање узрока патње. Аскетски напор је последњи напор воље који она чини против себе сам е, доводећи тако своју сопствену бит до апсурда.

То је, према Шопенхауеровом схватању, једини пут који води апсолутној срећи. А срећа је за њега, као што смо видели, апсолутни вечни мир, утихнуће.

Комплетна ова шема, која чини срж Шопенхауерове етичке концепције, позајмљена је из традиционалног будизма. Негација живота и патње што је са њим повезана, коју немачки филозоф представља као највиши етички идеал, у класичној будистичкој доктрини тумачила се као негација кармичког каузалитета и тежња као нирвани, ослобођењу из сансаричких циклуса рађања и смрти.

Изворно Будино учење, формулисано у поуци о међузависном настајању (pratītyasamutpāda) Шопенхауеру је могло бити познато из неких енглеских превода и тумачења будистичког канонског штива.^{21/} Етичка концепција немачког филозофа у којој доминира приказ ланчаног низа узрочности што произилази из основног животног „инстинкта“ — воље за животом, у великој мери подсећа на будистичку разраду шеме „дванаест карика“ (pañcāśatka). Ова шема приказује ланац међузависног настајања који се обнавља у непрекидном сансаристичком току рађања и смрти. Према овој будистичкој концепцији, која се налања на традиционално индијско учење о карми (делатности) и пореклу карме, све животне склоности произлазе, у крајњој линији, из незнања. Незнање (avidya)

у а) подстиче акшију (s a n k h ā g ā), а акшија — свест (v i d y n ā p a), име и облик (п ā m a r-г у p a) и осет (v e d a n ā). Из осета, даље, ниче склоност, жеља (t a n h ā) и privrženost životu, žudnja za bivstvovanjem (u p ā d ā n a m). Из ове привржености пак произилази свако настајање (b h a v o), рођење (d y ā t i), те старост и смрт (d y a g ā — m a g a n a m).^{22/}

Тај ланац настајања није непоновљив, већ се односи на све могуће инкарнације, потенцијалне животе и смрти индивидуума.

Изалз из сансаричког круга Шопенхауер је, као што смо видели, налазио у аскетској тежњи за апсолутним миром. Он је тиме само следио пут на који је, чак два и по миленија раније, Гаутама Буда наводио своје следбенике. Шопенхауеров „нихилизам“ отуда је само нешто модернија интерпретација ставе будистичке доктрине о ништавности сопства (s u n n a—v ā d o).

Шопенхауер је био један од ретких „модерних“ филозофа који је послушао Будину поуку о „четири племените истине“ (о патњи, о пореклу патње, о уклањању патње и путу што води њеном уклањању). Ова поука нашла је погодно тле у срцу разочараног немачког филозофа који је до краја живота своју једину утеху налазио у поновно откривеним делима индијске религијске књижевности.

Б Е Л Е Ш К Е

- 1) А. Шопенхауер, Свет као воља и представа, Графос, Бгд. 1981, стр. 13-14;
- 2) Оп. цит., стр. 14;
- 3) Оп. цит.; стр. 36 и 94;
- 5) Оп. цит., стр. 36;
- 6) Оп. цит.;
- 7) Оп. цит., стр. 41;
- 8) Оп. цит.;
- 9) Оп. цит., стр. 54;
- 10) Вид. Фр. 1, 73, 75, 89;
- 11) Свет као воља и представа, оп. цит., стр. 54;
- 12) Вид. о томе: Ч. Вељачић, Филозофија источних народа, МХ, Загреб, 1979, стр. 65;
- 13) Што се инспирације тиче, сам Шопенхауер је једном рекао да „нигде на свету не постоји тако вредно и тако узвишено учење као у упанишадима. Оно ми је било утеха живота, а биће ми и утеха смрти“ (Par. i Paral., књ. II, 185).
- 14) А. Шопенхауер, Свет..., стр. 184-185;
- 15) Оп. цит., стр. 177;
- 16) Б. Петронијевић, Историја новије филозофије, Нолит, Београд, 1982, стр. 563;
- 17) Оп. цит., стр. 563;
- 18) А. Шопенхауер, Свет..., стр. 281-282;
- 19) Оп. цит., стр. 282;
- 20) Оп. цит., Бд. II, 68;
- 21) Ова будистичка поука налази се и у класичном уџбенику *Milindapanho* (Питање краља Милинде) који је Шопенхауеру морао бити познат преко енглеских превода.
- 22) Нав. према: Р. Ивековић, *Rana buddhistička misao*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1977, стр. 60-61.