

*Goran Kardaš*  
**NIETZSCHE I  
BUDDHA**

*STR. 161-177*

ODDELEK ZA INDOLOGIJO  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
UNIVERZA V ZAGREBU  
IVANA LUČIĆA 3  
HR-10000 ZAGREB

**::POVZETEK**

ČLANEK TEMATIZIRA SORODNOSTI IN razlike med izkušnjo in interpretacijo nihilizma kot začetka avtentičnega “filozofskega mišljenja” pri Buddhi in Nietzscheju. Skupen jima je “občutek”, da celotna tradicionalno razumljena struktura eksistence počiva na lažni in nevarni predpostavki o umu (duši, sebstvu, substanci itd.) kot zakonodajalcu, ki se sklicuje na neki trdni, zaprti in “idealen” svet idej, vrednot itd., in ki se s tem zoperstavlja realni eksistenci sveta. Nietzschejev nihilizem in Buddhino “trpljenje” kot totalna simptoma upora eksistence proti svetu neustreznega načina bivanja se pri prvem mislecu razreši z nedoločenim “Da” svetu (volja do moči), medtem ko Buddha raziskuje notranje možnosti eksistence v smeri “spremembe toka” obsesivnega bivanja, ki spodbuja “žejo po bivanju” in proizvaja najrazličnejše oblike verovanja, ideologije, sistema vrednot in drugih vrst nihilizma.

**Ključne besede:** Buddha, Nietzsche, nihilizem, trpljenje

**ABSTRACT****NIETZSCHE AND BUDDHA**

*The article deals with the similarities and differences in Nietzsche's and Buddha's experience and interpretation of nihilism as a starting point of “philosophical thinking”. They share the same “feeling” that the whole traditionally understood structure of existence is based on a wrong and dangerous assumption about mind (soul, self, substance, etc.) as a legislator that refers to some solid, closed and “ideal” world of ideas, values, etc., and which thereby opposes the existence to the world as it really is. Nietzsche's nihilism and Buddha's “suffering” as a total symptom of existential rebellion against unappropriate, i.e. opposed to the world as it is, mode of being, is resolved by invoking an ambiguous “Yes” to the world (will to power) in Nietzsche, whereas Buddha explores the inner possibilities of existence toward the “change of stream” of obsessive mode of being which is fed by “the thirst for being” and which produces various forms of clinging to beliefs, ideologies, systems of values and other forms of nihilism.*

*Key words:* Buddha, Nietzsche, nihilism, suffering

“Budizam je doista i po svojoj spoznajnoj teoriji jedina pozitivna religija koju poznaje povijest. On više ne kaže: ‚bori se protiv grijeha’, nego, dajući pravo realnosti, kaže: ‚bori se protiv bola!’. Duboko se razlikuje od kršćanstva po tome što je već nadmašio zavaravanje samog sebe moralnim pojmovima, pa se, izraženo mojim jezikom, nalazi s onu stranu dobra i zla.”

(Nietzsche, Antikrist)

## ::PRIČA UMJESTO UVODA

Isposnik Gautama,<sup>1</sup> kaže priča, vođen strastvenom željom da razriješi čvor života, a nakon što mu se učiniše ispraznima i stvarnim životnim problemima neprimjerenima spekulativne brbljarije brahmana o biću i nebiću, konačnom i beskonačnom, te pošto ga ne zadovoljiše ni žestoka trapljenja, povuče se u osamu još odlučniji u svojoj nakani: ili ću biti znalac ili ću umrijeti. Sjeo je podno jednog stabla te ispunivši se pažnjom (smṛti) i sabranošću (samādhi), prionuo je analitičko-kontemplativnom motrenju (dhyāna) zadnjih temelja bića i svijeta. Vidio je bezbroj bića - ljudskih, demonskih, božanskih kako se u vrtlogu svekozmičkog zbivanja uobličuju, rastu, propadaju i nanovo uobličuju. Prionuvši duhom još dublje, vidio je svijet kao rijeku koja teče bez početka i kraja (saṃsāra), svijet koji svoju moć crpi od svih bića vječito žednih postajanja (bhava-tṛṣṇā). Na koncu mu je došlo viđenje da upravo ta žeđ za postojanjem uzrokuje sveopću patnju (duḥkha) unutarsvjetskih bića. Istovremeno, u potpunoj pažnji i budnosti, razvidio je mogući put (mārga) koji vodi ukidanju patnje (duḥkha-nirodha). Priča dalje kaže da je ta spoznaja bila toliko strahotna da se čitav univerzum tresao kao u groznici, a bića koja su mogla osjetiti Gautamina poniranja (“bogovi”) bila su uznemirena i zaprepastena.

I sam Gautama, pošto je doživio probuđenje (bodhi), još je tjedan dana ostao nepomičan u meditaciji kako bi svu težinu i strahotu spoznaje sebi uspio nekako predočiti i povezati. Tada je otvorio oči i ispustio lavovski rik pobjednika. Postao je Buddha, to jest “Probuđeni”. Prozreo je genezu “egzistencijalnog” neznanja (avidyā) koja kao Brahmina mreža (brahma-jāla) razapeta među bićima neprestano generira patnju, tj. neautentične i svijetu protivne načine bivanja (bhava). Pronikao je isto tako neustrašivo i beskompromisno do zadnjih osnova filozofskih i religijskih spekulacija (dṛṣṭi, darśana) i proglasio ih ništavnim “akademske” tričarijama koje ne uspijevaju uhvatiti se u koštac sa stvarnim egzistencijalnim problemima opstanka.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>U tekstu ćemo koristiti termine na sanskrtu a ne na pāliju, na kojemu je inače zapisan buddhistički kanon (Tripiṭaka).

<sup>2</sup>Buddhina kritika svih ondašnjih spekulativnih i inih (skeptičkih, nihilističkih, itd.) filozofijsko-religijskih nazora

I tako bi Buddha osviješten i postojan u svojoj spoznaji, s uvjerenjem da ne bi imalo smisla propovijedati nauku (dharma), budući da ona ništi sve dotadašnje vrijednosti i sustave, proveo ostatak svoga života smireno čekajući fenomenalni kraj, da ga sam bog Brahmā - gospodar bića - nije zamolio da kao prvo probuđeno biće univerzuma rasprostire blagoslov svog znanja na sva bića, te da ih učini znalcima izlažući svoju nauku. I tako Buddha, isprva dvojeći, odluči prihvatiti Brahminu molbu, te tako posta profet bez religije.<sup>3</sup>

## **::NIETZSCHE - NIHILIZAM KAO TEMELJNO ISKUSTVO BIĆA KOJE NEĆE BITI VLASTITA SAMOOBMANA**

Shvatiti nihilizam znači nihilizam doživjeti kao do kraja promišljen i do kraja iskušan ponor laži na kojima je temeljen čitav dotadašnji sustav vrijednosti. Nihilizam kao prirodni doživljaj ili odnos bića prema vlastitom i svjetskom Ništa iskrsava kada zataji odgovor na sebe-upit egzistencije same: postoji li smisao, ima li svrhe, ide li svijet kakvom trajnom stanju, ili još dublje, kad se iskusi da to uopće nisu temeljna pitanja nego navikom nošena lažna nadanja. Nihilizam kao stanje ili kao kraj avanture sve-ništenja bolni je raskorak ili proturječje između htijenja i tako doživljene stvarnosti: hoće se nešto biti a nema se što biti.

Htjelo bi se ugnijezditi, ukotviti, začahuriti, a tlo bježi pod nogama (Abgrund) - nepovratno. Nihilizam guta vlastitu djecu. Doživljaj ili iskustvo nihilizma može biti početak mogućnosti istinskog življenja (prevladavanje nihilizma kao samopotvrđivanje života, kao moćno "Da" životu), ali može biti i početak posvemašnjeg propadanja u smislu nemoći da se održi pred natletom rastvorena besmisla i ništavila (samouništenje kao krajna konzekvenca sve-ništenja; pesimizam).

.....  
zabilježena je u Brahmajāla-sutti (Dīgha nikāya, 1). Buddha pokazuje da se sve "teorije" korijene u subjektivnim stanjima, sklonostima, pred-rasudama njihovih zagovaratelja i da one ničime ne razrješuju "ovdje i sada" opstanka, dapače, još više zapliću egzistenciju u "Brahminu mrežu" (brahma-jāla).

<sup>3</sup>Buddhin "nauk" nije nikakva teorijska preskripcija nego prije pokušaj ukazivanja na jednu (moguću) "strategiju" življenja ususret svijetu "kako biva" (yathābhūtam). Otuda Buddhin jezik i učenje u cjelini imaju isključivo "performativnu" vrijednost nukanja i poticanja na promjenu životne perspektive ili "tipa svijesti" (citta) u pravcu bivanja koje ne generira patnju. Kasnija buddhistička skolastička tradicija (abhidharma), međutim, Buddhinu "tehničku" terminologiju sve je više počela shvaćati kao referentnu deskripciju stvarnosti, čime se buddhizam "spustio" na razinu još jednog u nizu preskriptivnih ili teorijskih "nazora o svijetu". Buddhistički filozof Nāgārjuna (2-3. st.) izvršio je totalnu kritiku ranobuddhističke egzegeze Kanona pokazujući da Buddhino učenje u cijelosti ima isključivo praktičnu ili soteriološku vrijednost "razbujivanja", a ne teorijsku vrijednost "po sebi". U tom smislu je znakovita Buddhina gotovo wittgensteinovska usporedba svoga učenja (dhamma) sa splavi: "Propovijedam vam učenje usporedivo sa splavi radi prelaska preko (rijeka), a ne radi vezanja uz njega..." (kullupamañ vo ... dhamma desissāmi nitthāraṇaṭṭhāya no gahaṇaṭṭhāya, Majjhima nikāya, I. 134). Buddhino učenje (dhamma) služi za prijelaz preko "rijeka neznanja" i nema nikakvu drugu posebnu svrhu u sebi samom.

Pitanje koje se ovdje prirodno nameće jest pitanje o porijeklu nihilizma. Nietzsche će reći da je uzrok nihilizmu ničim opravdana vjera ili povjerenje u um<sup>4</sup> kao neke moći po sebi koja je u stanju “objektivno” i “pozitivno” organizirati egzistenciju. Um je stvorio i kasnije se odnosio na jedan čisto izmišljeni svijet vrijednosti, koji je upravo zato jer je izmišljen te protivan svemu životnomu morao u jednom trenutku biti uzdrman i razrušen pred naletom “nemoralne prirode”. Kritika moći uma kao supstancije u vidokrugu nihilizma pretvara se u destrukciju uma s upravo sudbonosnim posljedicama: u jednom jedinom činu uništen je i onemogućen horizont mogućnosti metafizike, a s njom i cjelokupan sustav vrijednosti te, konačno, i ljubav za istinu, za ljepotu, dobrotu, pravednost; riječju, onemogućen je i razoren svijet “ideala”. Realno, na unutarsvjetskom planu, simptomi nihilizma očituju se kroz različite fenomene: estetski pesimizam - larpuartizam - kao bježanje u ljepotu oblika, buđenje instinkta stada -kršćanstvo, socijalizam, demokracija, ili pak filozofijska verzija kršćanskog morala - Kantova etika trebanja itd. Ono što je karakteristično za epohu nihilizma jest sveopća duhovna iscrpljenost, duševna obamrlost, stvaralačka impotencija, vladajući sistem navika, prisilna samozadovoljnost, te na društvenom planu - konzervirajuća funkcija institucija. No, pogrešno bi bilo iz toga zaključiti da je oštrica Nietzscheove kritike usmjerena na umnost čovjeka kao onu sferu koja je oprečna, negativno nastrojena spram svega prirodnog, spram cjelokupne zbilje. Ono što on ruši i podriva jest tradicionalna shema čovjeka po kojoj on svoj specifični položaj među bićima zahvaljuje svojoj umstvenoj prirodi koja ga po tradiciji (bilo platonsko-aristotelovskoj, bilo judeo-kršćanskoj, bilo novovjekovnoj), vječito transcendirira preko vlastitog opstanka.<sup>5</sup> Filozofijski vrhunac takova shvaćanja čovjeka zbio se u Hegela: sve što je umno zbiljsko je, sve što je zbiljsko umno je.

No, ne postoji nikakvo opravdanje za tvrdnju da je umnost *differentia specifica* čovjeka spram drugih bića, a još manje da je um supstancija nevitalnog porijekla s “vanvitalnim” područjem iskustva.

Umnost se kao “fenomen” daje shvatiti jedino u uskoj sprezi sa samim životom i postojanjem u svijetu. “Ona” nije s onu stranu duševnih moći niti je kvalitativno superiorna ili nezavisna u smislu da je zakonodavna, već zajedno s ostalim duševnim moćima konstituira fenomen “čovjeka” (za kojeg će se

<sup>4</sup>Um se ovdje kao i u daljnjem izlaganju shvaća tradicionalno metafizički kao supstancija, dakle između ostaloga i kao princip individuacije te kao ključ za tradicionalno razumijevanje sopstva ili (“svjesne”, ljudske) egzistencije.

<sup>5</sup>Buddhin radikalni “akozmički” obrat sastoji se u njegovom odbijanju ideje “transcendencije”. Na pitanje što je to (mogući) “svijet” (loka) ili ono “sve” (sarva), Buddha odgovora da je to vidni organ, vidni predmet i vidna svijest, njušni organ, njušni predmet i njušna svijest, itd; usp. Sabba-sutta (Saṃyutta nikāya, 35. 23). U nastavku se kaže da je “puka brbljarija” (vacavatthur ev’assa) tvrditi da postoji nešto izvan ili iznad te “domene” (visaya). Ideja “transcendiranja” (lokuttara, “iznad svijeta”) za Buddhu se prije svega odnosi na mogućnost transcendiranja dane svijesti (citta, vijñāna) u smislu njezinog daljnjeg razbistravanja, nikako (metafizičkog) nadilaženja.

kasnije ustanoviti da je čista pojmovna sinteza, dakle apstrakcija a ne referencija). Pa kad je tomu tako, onda se i umne vrijednosti i zakoni (prije svega moralni) nekoć apriorni pokazuju “nemoralnim”, to jest životu i opstanku neprimjerenim. Biti moralan u tradicionalnom smislu je tako neposredna negacija ali i opasnost za život i opstanak budući je ishodište te zapovijedi bilo iluzija o “istinskom svijetu” (neposredna zabluda: um je savršen, stoga se mora odnositi na savršeni svijet), bilo iluzija o umu kao supstanciji i zakonodavcu (na primjer: sve što je umno je dobro budući je savršeno i istinito, iz supstancijalne slobode omogućeno).

U prvom slučaju riječ je o religioznom potiranju života, a u drugom o filozofskom. Stoga će Nietzsche ustati u obranu života i proglasiti: najveći nemoral je dosadašnji moral; sve dosadašnje vrijednosti jednoglasne su u osudi ovog svijeta i svih instinkta koji su u njegovoj službi. A što je ovaj svijet? - “Volja k moći i ništa drugo doli volja k moći.” Zadatak “posljednjeg filozofa” - a tu ulogu Nietzsche preuzima - bio bi sistematsko prevladavanje svih vrijednosti te prikaz čovjeka i svih “fenomena” (moral, znanost, umjetnost, priroda, konačno i život sam) kao specifičnih područja očitovanja volje k moći i na koncu volje k moći kao temeljnog i iskonskog zbivanja svijeta.

## **::TRADICIONALNO RAZUMIJEVANJE VOLJE I VOLJA K MOĆI KAO JEDINO ISKONSKO ZBIVANJE**

Sve što postoji htjelo bi da opstane.

Sve što jest htjelo bi u vječnost da jest.

Fenomen volje (htijenja), vjeruje se, u neposrednom je odnosu s pojmom svrhe. Svrhu pak možemo definirati kao moć uma da u mnoštvu senzacija (čulnih, predodžbehih, afektivnih, vrijednosnih, moralnih, itd.) odredi one koje su u neposrednom suglasju sa unaprijed razumljenom (apriornom) strukturom uma. Tako on, vjeruje se, između dobra i zla bira dobro, između čudoređa i nečudoređa - čudoređe, između istine i privida - istinu, između vječnog i konačnog - ono vječno. Volja je pak ona moć (“energija”) koju um uspostavlja radi provedbe svojih nakana (intencija). Tako je nemoguće biti religiozan ako se volji ne predstavi pojam najvišeg bića, nemoguće je biti moralan (uopće moralno se odnositi) ako se volji ne predstavi pojam najvišeg dobra itd. Perverzija koja je pritom moguća (da se hoće nemoral, destrukcija, zlo...) tumači se kao nemoć uma da ovlada stihijom senzacija, tako da ove ovladaju njime (na primjer pojam heteronomije u Kanta, robovanje nagonima u svakodnevnom smislu itd.). Ono što je dalje uključeno u pojam svrhe jest pojam vrijednosti, tako da ono što je svrhovito jest vrijednost po sebi i obratno.

Pri tome se izvorna nemoć dosadašnje filozofije, vidi Nietzsche, očituje u

njenoj nemoći da filozofijski rastumači, da uopće u vidokrugu filozofije izvidi “tamnu” stranu postojanja - nagonsku sferu, istinkte, mogućnost “besmislenog” djelovanja itd. Istinski je to nemoral filozofije da tamo gdje ne pronalazi umstveni poredak, umstvenu zakonodavnost, riječju supstanciju, stavlja pečat “zabranjene zemlje”. I upravo će Nietzsche otpečatiti tu zabranjenu, filozofiji od uvijek stranu zemlju i u nezadrživom naletu ohole nužde i ohole radosti uzvisiti sve što je životno i što hoće biti životnim u ljubav za slobodu, u slobodu samu, u volji k moći.

Shvatiti volju k moći kao jedino iskonsko zbivanje podrazumijeva bolni rastanak bića sa (samo-nametnutim) samim sobom, te samorazumijevanje tako rastvorenog sopstva ne više kao bivstva, nego kao u bivanje upregnutu moć. Iluzija o trajnoj supstanciji počiva na iluziji o subjektu ili na iluziji da moć mišljenja pretpostavlja neko misleće.<sup>6</sup> Mišljenje kao moć, vjeruje se, misli oni mislivo. Ono mislivo je pak horizont dosega mišljenja u kojem se mišljenje iscrpljuje. Tako nastaje zabluda o dvojakom karakteru zbilje - zbilje se cijepa na subjekt (misleće mišljenje) i objekt (mislivo) - bilo da je naglasak na subjektu (racionalističko gledište), bilo da je naglasak na objektu (empirističko gledište). U rasponu od subjektivnog k objektivnom ili obratno nastaje svijet mogućeg iskustva. Podudaranje subjekta i objekta (adekvacija) jest trenutak istine. Da se ima što spoznati - za to se pretpostavlja uz trajnost i nepromjenjivost subjekta i svijet mogućeg iskustva kao svijet stvari koje su uvijek identične same sa sobom. Ovakva koncepcija zbilje pretpostavka je logike a onda i cjelokupne znanosti ili, šire, mogućnosti spoznaje uopće. Nietzsche odlučno ruši ovakvu koncepciju svijeta. Ono što je posrijedi nije nikakav subjektivno-objektivni rascjep unutar zbilje<sup>7</sup>, već iskonsko i na vječnost osuđeno “sučeljavanje” (“rat”) svijeta sa samim sobom. Spoznaja kao “neutralno odnošenje spram” - zabluda je. Da bi se spoznalo, mora se uopće najprije htjeti spoznati, a samo pak spoznavanje nije ništa drugo doli ratovanje, zaposjedanje, gospodarenje, od-

<sup>6</sup>Buddha, općenito, ideale “vječnosti”, “trajnosti” (supstancijalnosti), itd., izvodi iz jedne jezično-psihologijske “samoskrivljene” obmane. Prva (jezična) obmana oblikuje se hipostaziranjem puko gramatičke relacije subjekt-predikat (“supstancija-atribut”; npr. gramatičko “ja” - supstancijalno “Ja”), dok se s psihologijske strane ti ideali oblikuju iz straha od propadnosti, smrti, ništavila. Možemo se ovdje zapitati, parafrazirajući samoga Buddhu, ako čovjek čvrsto vjeruje u svoje “iskonsko Ja”, odakle mu pridolazi strah od smrti i propadanja? Bit će da on samo “strastveno želi” vjerovati u vlastitu nepropadnost. Dokidanje takovrsne “žudnje za bivanjem” (bhava-tṛṣṇā), prema Buddhi, moguće je jedino razobličavanjem iluzije o “sopstvu” (ātman) ili “identitetu” koji neprestano generiraju strah i patnju i poturječe svijetu “kako biva” (yathābhūtam).

<sup>7</sup>U izvjesnom smislu čitav spekulativni pokret klasičnog njemačkog idealizma pokušavao je dokinuti taj rascjep koji se u Kanta pojavio kao opreka kauzaliteta prirode i kauzaliteta slobode. Tragalo se za zadnjim (neuvjetovanim i sa sobom identičnim) principom koji bi iz sebe sama uspio producirati sistem cjelokupnog znanja, budući je ono Kantovo “po sebi” ostalo van domašaja mogućeg sistema znanja deduciranog iz jednog takvog principa. Čini se da je i Nietzscheovo filozofiranje prožeto sličnom intencijom (ali samo intencijom!), naime da se razbije dogmatički privid puke subjekt-objekt relacije te da se sve postojeće izvede iz jednog “principa” (volja k moći), kao što će se vidjeti dalje u tekstu.

mjeravanje. I sam psihofizički ustroj rezlutat je, nikakvo trajno stanje, jedne takve borbe. Izvorni kaos svijeta predodžbi zaživio je kao skladan i harmoničan tek nakon dugotrajnog međusobnog iscrpljivanja i potiranja u kojemu su one primjerene opstanku preživjele i zaživjele. Umska sposobnost samo je slijedila tu liniju pružanja otpora i gospodarenja<sup>8</sup>. Umska sposobnost ima tako bitno "biološku" funkciju, ne toliko održanja ili opstanka nego uvećavanja moći, držanja u stalnoj napetosti. Priroda isto tako nije ništa drugo do predstava volje k moći. Centri (nakupine) moći bi u beskonačnost da se prošire samo kad ih na tom putu ne bi presretale iste takve moći. Nastaje sukob, odmjeravanje snaga, iscrpljeniji propadaju, postaju sluge moćnih gospodara.

Svijet je to koji neće kakvom trajnom stanju. On je "nesposoban za bitak". Jer da se htjelo ravnovjesje ono bi se i dogodilo. Nemoguće je bivanje pojmiti kao predigru bivstvujućeg. A kako onda tom i takvom svijetu prediciirati ikakvu vrijednost? Svijetu kakav jest - a on je volja k moći - ne može se ništa ni dodati ni oduzeti od njegove vrijednosti, jer on jest kao samopotvrđivanje volje k moći i sve što opstaje u tom vrtlogu znak je da je i vrijedno opstanka. Stoga svijet jest "nemoralan", ali ne kao neko zlo po sebi, nego je nesklon kompromisima bića ili "centara moći" nedoraslih velikom zadatku postojanja. Bog tu iskrsava kao prošlost, kao sublimacija naših povijesnih težnji za kakvom trajnom supstancijom. Stoga "bog je mrtav" ne kao ateistički pamflet, nego kao moć da se životu zagleda u oči; Nietzsche - "da se kaže jedno istinsko Da". Po Nietzscheu dakle mogućnost istinskog opstanka leži u mogućnosti opstanka samog kao volje k moći. Opstanak kao volja k moći je s druge strane jedna neprestana otvorenost za svijet kao volju k moći. To je moć da se kaže Da tamo gdje nakon toga Da slijedi bol. To je velika hrabrost i odlučnost da se bude proturječan za volju igre svijeta samog sa sobom. Jer ničeg drugog do volje k moći nema, i ta volja neće ništa imati doli samu sebe. Poziv je to odabranima da sve vrijednosne kategorije prevedu na jezik svijeta i opstanka. Ne više zlo po sebi, već "zlo" kao supstancijalizirani oblik izvornog doživljaja svijeta kao otpora; isto tako ne više dobro kao ideja, nego kao kratak predah užitka u pobjedi nad savladanim otporom; ne više ljubav iz egoizma, već ljubav... *amor fati*. Onaj koji to ne prizna, onaj koji tako ne živi vječno vara samog sebe i kad govori ne, ustvari kaže da, a nihilizam (pasivni) mu se ostavlja kao zlorada opomena u nasljeđe.

<sup>8</sup>Nije naodmet reći da Gehlenova ključna koncepcija "odterećenja" u mnogome duuguje samome Nietzscheu.



## ::NADČOVJEK KAO BITI SVIJETA PRIMJERENO BIĆE (IDEAL)

Kao što Hegel traži biće čija bit odgovara biti slobode (apsolutni duh), tako i Nietzsche čekajući u sjeni Velikog Podneva, osluškuje porod prvorođenog sina novoga svijeta. Da se razumijemo - nadčovjek nije smisao niti krajnji cilj svjetskog bivanja. On, kao posebno uspjeta vrsta, kroz nebrojene bitke istesana i omogućena, prvo je i cjelovito Da ne samo više životu (kao specijalnom slučaju volje k moći), već Da volji k moći samoj. Nadčovjek je jedno "veličanstveno suglasje" i zrcaljenje punine svijeta. Nadčovjek je susret volje k moći sa sobom samom.

## ::NIHILIZAM KAO POVIJESNA EPOHA ILI SVJETSKO ZBIVANJE - KRITIKA

Nihilizam, kako je iznesen od početka ovoga rada, označavao je s jedne strane duboki osjećaj ništavila uzrokovan nužnom destrukcijom temelja na kojima je počivao čitav dotadašnji (pozitivni) sustav vrijednosti - kraj procesa sve-ništenja - pasivni nihilizam; ili pak samoprevladavanje nihilizma kao volju k moći - "savršeni nihilizam". S druge pak strane, nihilizam se javio kao osebujno povijesno događanje dijagnostificirano na unutarpovijesnim fenomenima čovjekova odnošenja spram svijeta i sebe samog (znanost, umjetnost, religija, filozofija...). Nietzsche govori o nužnosti nihilizma.<sup>9</sup>

Povijest, ne kao domovina umnih bića, nego kao pozornica jedine predstave - volje k moći, povijest kao fenomen<sup>10</sup> prepuna je uzlaznih i silaznih procesa. U svakom trenutku bivanja nastaju izlučevine, kao propasni otpad u iščekivanju regeneracije. "Svijet se hrani vlastitim ekskrementima." Stoga je neminovno da u jednom trenutku tako shvaćene povijesti "čovječanstvo" stupi na tlo nihilizma, da se iscrpi. Nihilizam je nužno, ako se smijemo tako izraziti, konstitutivni element volje k moći i kao takav svjetsko zbivanje.

Smije li se onda Nietzscheu uzeti za pravo da osuđuje epohu *decadance* ako je ona unutrašnja logika i nužna pretpostavka tako shvaćenog svijeta? Nije li borba protiv nihilizma a za ljubav novog svijeta istinsko proturječje? Na koncu, nije li fatalizam nužna posljedica takvog svijeta - a koju Nietzsche ne podvlači - budući da nije u moći svjetskih bića ("centara moći") da budu bjeguncima

<sup>9</sup>U tom kontekstu moguće je govoriti i o nihilizmu prije Nietzschea. Vidi o tome: Janko Lozar, "Nihilizem pred Nietzschejem". *Phänomena*, letn. 9, št. 31/32, 2000, str. 9–61.

<sup>10</sup>Po Nietzscheu ne postoje npr. moralni fenomeni, nego samo naša interpretacija konstruiranih fenomena kao moralnih; isto tako i povijest.

vlastite sudbine kao na vječnost osuđene borbe<sup>11</sup>? Isto tako, svjesno podrivajući čovjeka kao umno (sebe određujuće, autonomno) biće, Nietzsche nije do kraja uspio u svom hrabrom pohodu: da li je moguće da volja k moći koja hoće jedino i vječno samu sebe obznani svoj *fatum* jednom svom ekskrementu zvao se on i čovjek ili jednom svom uspjelom porodu - nadčovjeku? Jer nadčovjek upravo stoga što je sama bit volje k moći ili volja k moći sama nikad ne “saznaje” da je volja k moći, jer tada ne bi bio volja k moći, nego tek biće uvida da je on sam i cijeli svijet igra volje k moći sa sobom samom<sup>12</sup>. U usudu je volje k moći, gledano iz perspektive unutarsvjetskih bića, da je čisti fatalizam, fatalizam koji je možda samoga Nietzschea posvetio u duhovno ludilo.

Sada ćemo pokušati iskusiti jedan drugi put, put koji s Nietzscheovim poduhvatom veže ista, ako ne i veća smionost, gordost i jednostavnost, kao i radikalni rez spram cjelokupne tradicije.

## ::BUDDHA

Pristupiti Buddhinoj nauci sa stanovišta “zapadnog” promatrača zahtijeva prethodno barem tri odluke: zaboraviti filozofiju kao *vitū contemplativu*, kao sustavno izlaganje svijeta i čovjeka u njemu kao *bios theoretikosa*; druga je pokušati se približiti specifičnoj domeni i intenciji sveindijske “discipline praktičkog uma”<sup>13</sup> - yoge<sup>14</sup> i u tom kontekstu njezinu specifičnu funkciju u buddhizmu; treća je, u uskoj sprezi sa drugom i posebno nepovoljna za nas - naime, prihvatiti da smo prisiljeni od kvantitativno oskudno propovijedane nauke rekonstruirati čitav Buddhin “pogled na svijet” do te mjere da on ne proturječi osnovnim (dokumentiranim) Buddhinim “postulatima”. Radi se, naime, o činjenici da je Buddha radikalno reducirao (u smislu izlaganja) svoju nauku oblikovanu u nekom trenutku poslije probuđenja, vjerujući da je ono na

<sup>11</sup>Jer besmisleno je perspektivistički - kako je jedino i moguće - ocjenjivati bića ili epohe s obzirom na volju k moći, bilo da se radi o propadanju ili uvećavanju životne snage. Sve su to jednako važeći momenti “unutarnje logike” bivanja volje k moći.

<sup>12</sup>Slično tome, istinskome geniju je potpuno uskraćena mogućnost odnošenja (refleksije) prema vlastitom djelu ili vlastitom “genijalnom” biću. On je zarobljen fatalnom nužnošću “božanskog” stvaranja. Onog trenutka kad bi sebe pojmio kao genija, prestao bi biti genijem.

<sup>13</sup>Čedomil Veljačić.

<sup>14</sup>Termin yoga (sprega, sprezanje) zapravo se ne pojavljuje u Buddhinom nauku. Karakteristični termini kojima se referira na tu specifičnu “nediskurzivnu” epistemološku disciplinu u ranom buddhizmu su npr. dhyāna (kontemplativno “motrenje”), samādhi (“sabranošć”), smrtyupasthāna (“postavljanje pažnje”), vipaśyanā (uviđanje), bhāvanā (razvijanje, “kultiviranje”), itd. Takvi tipovi kontemplacije u buddhizmu imaju izrazito analitičku vrijednost, naime unutarnjeg analiziranja i raščlanjivanja bujice “egzistencijalnog toka” (bhava-srotas) na njegove “konstitutivne” kognitivne, konativne i afektivne elemente, raz-vidanjem kojih se otvara mogućnost ovladavanja tim tokom i njegovog preusmjerenja (pratisrotas, “protu-tok”) u pravcu bivanja (bhava) koje ne generira “patnju” (duḥkha).

što se njome hoće ukazati neshvatljivo i nedostupno ljudskom umu sklonom antinomijama. Stoga je preuzeo “liječničku” prije nego “profetsku” ulogu. Umjesto “recitiranja” “apsolutnih istina”, Buddha je poput Sokrata osmislio jedan “pedagoški” (upāya-kauśalya) tip poučavanja koji je trebao razbuditi “ustajale” moduse egzistencije i postupno razotkrivati unutarne mogućnosti egzistencije ususret svijetu “kako biva”.

Ako nihilizam shvatimo i u metodskom i u iskustvenom smislu kao proces sve-ništenja i pročišćenja svijeta i čovjeka od umstvenih iluzija i fingiranih vrijednosti, onda je Buddha istinski nihilist, a po konzekvencijama koje je povukao možda i jedini dosljedni nihilist kojega čovječanstvo poznaje. S druge strane, njegov je nihilizam bitno usredišten u opće-indijski problem “neautentičnosti egzistencije” ili patnje (duḥkha), koji, vjeruje on, čitava indijska filozofska tradicija (bitno idealistička) nije uspjela potpuno izvidjeti kao središnji problem ljudskog postojanja. U tom je smislu Buddha još uvijek istinski predstavnik ethosa indijske filozofije, kao što je i Nietzsche, uprkos svom radikalizmu, zakoniti sin zapadne filozofije. Stoga će se morati, ukoliko se hoće istinski približiti ova dva “mislioca”, prethodno apstrahirati od njihovih specifičnih tradicija, da bi se pokazalo njihovo bitno podudaranje u osnovnoj intenciji, ali i radikalni razlaz u krajnjoj viziji svijeta, kao i s obzirom na egzistencijalno pitanje što je čovjek sam i što mu je činiti u tom i takvom svijetu.

## ∴BUDDHINO IZLAGANJE NAUKE

Već je naviješten Buddhin centralni problem - problem patnje. Patnja (duḥkha) je, psihološki gledano, rezultat nemoći ili neuspjeha da se u svijetu nađe trajno zadovoljenje ili, što je isto, doživljaj praznine<sup>15</sup> koji nastupa kad se ovladanom podražaju “uzaludno” hoće pripisati neka kvalitativna “zamišljena” vrijednost (trajnost, svrhovitost, supstancijalnost itd.) U filozofskom pak smislu patnja je izraz doživljaja svijeta i svjetskih bića (onda i čovjeka) kao lišenih trajne supstancije.<sup>16</sup> Ovdje svjedočimo o razlazu Buddhe i cje-

<sup>15</sup>Praznina ovdje, dakako, u psihološkom smislu “ispraznosti”. U svom pozitivnom značenju “praznina” (śūnyatā) u buddhizmu se prije svega odnosi na epistemološki ili još šire, egzistencijalni stav “neprijanjanja” (upādāna) uz moguće predmete iskustva odnosno na njihovo motrenje, sagledavanje, pa i iskušavanje bez “ja” i “moje”. Nagarjuna prazninu “definira” kao “poništenje (nepristajanje uz -) svih gledišta” (śūnyatā ... sarva dṛṣṭinām ... niḥsaraṇam, Madhyamakakārikā, XIII, 8), tj. gledišta koji generiraju neautentično, “ja i moje” bivanje. Otuda je posve jasno da “praznina” nije nikakva ontološka kategorija (“bit svijeta”) nego prije jedna primjerena i obuhvatna epistemološka “procedura iskustva”.

<sup>16</sup>To da je čovjek lišen trajne supstancije (an-ātman) ne treba u buddhističkom kontekstu shvatiti u metafizičkom smislu “ne-bića”. Buddha je kategorički svoju osnovnu “poziciju” (pratītya-samutpāda, “su-bivanje ususret”) posve jasno formulirao u razlici spram ontologije “jest” i “nije”; usp. npr. Kaccāyanagotta-suttu (Samyutta nikāya, II. 17): “‘Sve postoji’ (sabbam atthi), Kaccāyano, to je jedna krajnost; ‘ništa ne postoji’ (sabbam n’atthi), to je druga krajnost. Odvraćajući se od obje krajnosti, Kaccāyano, Tathāgata [Buddha] poučava Dhammu (Nauk) iz

lokupne indijske filozofske tradicije. Dok ta tradicija smatra da je patnja ontički fenomen uzrokovan neznanjem ontološkog identiteta čovjeka i svijeta (aham brahmāsmi ili tat tvam asi<sup>17</sup>), te je kao takva, metafizički gledano, iluzorna (māyā), za Buddhu je doživljaj patnje i boli jedini mogući odnos (nekultiviranih) bića i svijeta. Patnja tako počiva na pogrešnoj premisi da postoji djelatni (samoodređujući) subjekt i iz toga izvedena mogućnost autonomno-svrhovitog djelovanja, te u najširem smislu "svijet identičnih slučajeva" (Nietzsche). S druge strane, Buddhino niveliranje razlike između pojavnog svijeta (fenomenalnog) i svijeta čistih biti (svijet je saṃsāra u strogom smislu te riječi kao struja, tok, nepregledna struja prolaženja) onemogućuje tumačenja patnje kao zla po sebi, kao rezultata sljepila da se ne vidi istinska realnost. Patnja je prije izraz egzistencijalne postavljenosti bića nošenih životnom žeđi (tṛṣṇā) za postojanjem u nepreglednoj struji bivanja. Mogućnost ukidanja patnje leži za Buddhu u krajnje radikalnoj odluci: da se ugasi životna žeđ (bhava-tṛṣṇā), da se obustavi postojanje, da se kaže radikalno "ne" životu, ne za volju nekog višeg ili boljeg "idealnog" svijeta (kojega nema), nego (a tu Buddha zvuči gotovo kao neljudski pragmatičar) da se izbavi od patnje ("...a ja učenici naučavam samo jedno, danas kao i ranije: patnju i iskorjenjivanje patnje").<sup>18</sup>

Dok Nietzsche pod pritiskom samorazumijevanja života kao vrijednosti po sebi nastoji deontologiziranom i umnosti lišenom svijetu predicirati neku kvalitativnu vrijednost (volja k moći) te u tom svijetu i u suglasju s njim tražiti mogućnost primjerenog postojanja (nadčovjek), Buddha hladnokrvno odbija bilo pozitivno, bilo negativno tumačiti svijet. Svijet je za njega zbirna imenica za nepreglednu struju prolaženja, on je indiferentan spram svakog pokušaja vrednovanja. Oblikovanje, rast i propadanje tek su izvanjski fenomeni biva-

.....  
sredine (majjhima-paṭipadā) ovako: 'po uvjetu neznanja, sastavnice; po uvjetu sastavnica, svijest', itd.' Buddha zapravo hoće reći da se o fenomenima ne može govoriti na način "jest" ili "nije", nego jedino u "relativnom" ili odnosnom smislu istražujući i ispitujući "uvjete" (pratyaya) njihova pojavljivanja ili očitovanja (samutpāda). U bitno fenomenološkom horizontu Buddhina nauka, to da je "čovjek lišen supstancije" valja čitati u smislu da ne treba motriti, analizirati, itd., čovjeka kao nešto supstancijalno (ili nesupstancijalno). Radi se o epistemološkoj perspektivi, a ne "referencijalnoj" ontologiji.

<sup>17</sup>Ātman (uvjetno: sopstvo) jest Brahman (svekozmički bitak). "To ti jesi" - odnosi se na isti ontološki identitet.

<sup>18</sup>Valja, međutim, ovdje biti krajnje oprezan u tumačenju. Buddha nije nihilist u tradicionalnom značenju te kvalifikacije naprosto zato jer nije metafizičar. "Gašenje životne žeđi" znači prije svega ovladavanje unutarnjim mehanizmima koji generiraju "opsesivne" (prapañca) tipove bivanja. Stoga "gašenje" ili "poništanje" (nirodha) valja shvatiti u smislu rashlađivanja "prezagrijanog motora" a ne pukog egzistencijalnog "mrtvila" i "oduzetosti". Isto tako, radikalno "Ne" životu znači radikalni prekid s nekultiviranim bivanjem koje neprestano hrani (āhāra) opsesivnu "žeđ za životom", uključujući ovdje i opsesivno pristajanje uz nebrojene ideologije, religije, sustave vrijednosti, itd. Primjereni tip egzistencije ("nirvāṇičko bivanje") usklađen je s Buddhinim zagonetnim svijetom "kako biva" (yathābhūtam) koji, jednako zagonetno, nije ni onkraj fenomena (transcendencija) ni u fenomenu (imanencija). Može se možda reći da se "bistrenjem" fenomena i fenomenalnih odnosa razotkriva svijet "kako biva" a koji i nije drugo nego "svakidašnjica svakodnevnog" ili sam fenomenalizam fenomena. Upravo je u tom smislu dalekoistočna tradicija zena (ili kineskog čana) shvatila i prakticirala "Buddhinu pouku" (buddhaśāsana).

nja u vremenu; u klici svakog oblikovanja već se nalazi zametak uništenja. Oblikovanje (upojedinjenje) stvara iluziju o supstanciji osobe; ovo pak iluziju o supstanciji svijeta. Krajnji rezultat ovih iluzija je doživljaj svijeta kao boli, a za one “hrabrije” i uvid da je upravo razaranje principa oblikovanja (žedi za postojanjem, “prijanjanja uz” u najširem smislu) istovremeno razaranje gore navedene iluzije i doživljaja patnje kao njene posljedice.<sup>19</sup>

Poput Nietzschea i Buddha po pitanju konstitucije fenomena “čovjek” polazi od prethodne destrukcije sopstva kao supstancije. Umjesto tradicionalne podjele na fizičke i psihičke konstituense (a onda eventualno i na “duhovne”), Buddha postavlja shemu “čovjeka” kao “agregata” ili “nakupine” (saṃghāta, “ono što ide zajedno”) funkcionalnih elemenata (skandha<sup>20</sup>) “sklopljenih” po određenom obrascu. Obrazac oblikovanja ili generiranja onoga što se konvencionalno (vyavahāra, prajñapti) naziva “čovjekom” prikazan je u dvanaestočlanoj shemi “uvjetovanog nastanka” (pratītya samutpāda). Ne ulazeći dublje u prikaz tog obrasca, dovoljno je reći da neznanje (avidyā) istine u pogledu patnje (duḥkha), to će reći egoistično prijanjanje uz život nošeno žedi za postojanjem (i postojanošću), dovodi do oblikovanja egzistencije (bhava), koja se na kraju u vrtlogu prisile za posjedovanjem i održanjem konačno iscrpljuje te privremeno propada (rasformiranje elemenata oblikovanja, tj. “smrt”, maraṇa). Ukoliko se u međuvremenu nije stekao ispravan uvid (pāli: sammā-diṭṭhi), cijeli proces oblikovanja se nastavlja. Formalno gledano, ovaj “lanac kauzaliteta”<sup>21</sup> prikazuje preporađanje (punarbhava) bića u saṃsāri. Buddhino shvaćanje “transmigracije” umnogome se razlikuje od opće-indijskog i izazvalo je mnogo nedoumica. Kako je zanijekana ontološka dimenzija sopstva, a time i trajna supstancija (ātman) koja je u sveindijskoj tradiciji ono neuvjetovano što transmigrira iz jednog života u drugi, postavlja se pitanje što transmigrira ako ne postoji duh, ātman, niti ličnost u strogom smislu? Time smo se unijeli u bit buddhističkog shvaćanja djelovanja (karman). Buddhaghosa neustrašivo govori: “Postoji patnja, ali ne onaj tko pati; postoje djela, ali ne onaj koji djeluje; postoji oslobođenje, ali ne onaj koji slobodan biva, postoji

<sup>19</sup>Nietzsche u tom kontekstu primjereno Buddhu kvalificira kao “onog dubokog fiziologa”.

<sup>20</sup>Tjelesni oblik ili tvorni aspekt iskustva (rūpa), osjet (vedanā), predodžba, zamjedba (saṃjñā), karmičke sastavnice (saṃskāra) i svijest (vijñāna). Bitno je ovdje napomenuti da se osjetilni organi (indriya) u buddhizmu ne shvaćaju kao “organi”, nego se promatraju kao sposobnosti (funkcije) gledanja, slušanja, itd.

<sup>21</sup>Kauzalitet ne u smislu metafizičkog “proizvođenja učinka”, nego u smislu uvjetovanja ili su-uvjetovanja fenomena. Formalno govoreći, ne “A proizvodi B”, nego, “gdje A, tu i B”. Ono što “održava” cjelokupnu “mrežu” uvjetovanja nije nikakav “prvi uzrok” nego “cjelina uvjetovanja” (idaṃpratītyatā). Buddhaghosa, slavni komentator theravādske škole ranoga buddhizma (5. st.), kaže: “Taj (totalitet) uvjetovanosti ‘operirajući’ u uzajamnosti ‘pobuđuje’ stanja zajedno i jednako.” (paccayatā aññoññaṃ paṭicca yasmā samaṃ saha ca dhamme ayam uppādeti, Visuddhimagga, xvii, 19). “Totalitet uvjetovanja” (idaṃpratītyatā) je zapravo aktualno i moguće “polje iskustva”, neka vrst “uvezanosti” (sīnchronicitet?) cjeline mogućnosti bivanja.

put, ali na njemu putnika nema". Isto tako u vidu rekonstrukcije možemo reći: postoji transmigracija ("pregrupiranje" elemenata oblikovanja "bića"), ali ne i ono (ili onaj) što transmigrira. Možemo zamisliti da je Buddha činjenicu preporođanja prihvatio više hipotetički, da je u stvari htio reći kako je princip oblikovanja oblikovnih elemenata (skandhi) uređen po jednom obrascu čija nam unutarnja zakonodavnost ostaje zakrivena (formalno, taj zakon je životna žed). Slično će i Nietzsche reći da je zakon kauzaliteta tek pojednostavljeno, shematizirano shvaćanje zakona svijeta ispod kojeg se još krije obilje nama nedostupnih fenomena.

Mogućnost dokidanja "lanca kauzaliteta" leži s teoretske strane u mogućnosti ispravnog uvida u patnju, koji, jednom istinski doživljen i proživljen, protresa čitavo biće, a s praktične strane - u mogućnosti da se "rashladi" žed za postojanjem (bhava-tṛṣṇā) i totalitet egzistencijalnog sklopa koji žed konstituira. Jedino u tom smislu valja razumjeti smisao i nakanu buddhističke kontemplacije (dhyāna) - kao nužnu metodu i praktičku "proceduru" razrješenja jedinog stvarnog egzistencijskog problema, problema patnje. Sadržajno, "tehniku" ovako shvaćene meditacije možemo shvatiti kao svojevrsni reduktivni proces koji ima za cilj postupnu neutralizaciju fenomena prirodne ili nekultivirane spoznajne svijesti (vijñāna). Važan uvjet ispravne meditativne sabranosti je pažnja (smṛti) nad psihofizičkim strukturnim sklopom i fenomenima svijesti. Buddha preporuča učenicima da "u tijelu bdiju nad tijelom, ...u osjećajima nad osjećajima, ...u mislima nad mislima, ...u pojavama nad pojavama". (Usporedi npr. Kantov pojam transcendentalne apercepcije: "Stav ja mislim mora moći pratiti sve moje predstave.") Na krajnjem stupnju redukcije ispravno provedenog meditativnog zahvata svijest ostaje bez svoga predmeta ili "domene" (viśaya), te na koncu promatra samu sebe kao predmetno-iščezavajuću. To je trenutak posve budne "neuključenosti" (a zapravo totalne "priključenosti" na svijet "kako biva") u kojem je potpuno odsutna mogućnost odnošenja ("subjekt-objekt"), budući da je iščezla (predmetna) spoznajna svijest kao i svijest "o" (predmetnoj) spoznajnoj svijesti. Stanje koje karakterizira to postignuće Buddha naziva "nirvāṇa" (otpuhnuće, utruće) i ono izmiče bilo kakvoj pojmovnoj analizi budući da nije neko "nešto".<sup>22</sup> Buddha ga čisto formalno i "proceduralno" označava kao stanje "ni bitka ni nebitka" - a ustvari hoće reći da nirvāṇa nije nikakav cilj po sebi, nego rezultat ispravno vođene i usmjerene egzistencije<sup>23</sup>.

<sup>22</sup>Buddha je zapravo rijetko govorio "o" nirvāṇi. Taj buddhistički "ideal" u strogom smislu nije nikakvo "postignuće" nego jedan "pozitivan" način iskazivanja "negativne" činjenice, naime da je dokončano neautentično bivanje, da je naprosto "ishlapilo" pogonsko gorivo koje je generiralo i osnaživalo opsesivnu egzistenciju. Nirvāṇa je naprosto "nelokalizirano" bivanje kao bivanje svijeta "kako biva".

<sup>23</sup>Nietzsche će pak u "Volji k moći", vjerojatno ciljajući na Buddhu, reći da "čin povlači svoje konzekvence u čovjeku i van njega bez obzira slovi li on kao ,kažnjen', ,okajan', ,oprošten', ,ugašen'...".

Cilj uvijek i prije svega ostaje ukidanje patnje. Tako se na kraju ovog procesa ukidaju razlozi karmičkog oblikovanja: žeđ za postojanjem (prianjanjem) i voljni impulsi (saṃskāra) koji se žeđu hrane.

## ::DA LI JE S BUDDHOM MOGUĆ KRITIČKI DIJALOG?

Nastojeći se upustiti u dijalog s Buddhinom naukom, preuzimamo na sebe veliki rizik da promašimo cijelu stvar. Buddha ne traži su-govornike, nego osviještene su-djelatnike. Ono o čemu je nemoguće raspravljati, što zahtijeva sveobuhvatan okret egzistencije (cjelovit uvid u fenomen patnje) stvar je osobnog doživljaja i iskustva. Ako okret nije izvršen, svaki pokušaj promišljanja (ma kako bio iskren, u pravom smijeru i obuhvatan) čini se osuđen na ispraznu brbljariju. Tu leži porijeklo Buddhina negativnog stava spram metafizike pa onda i filozofije (i religije) u cjelini, a ne u tobožnjoj nemoći da se vine u spekulativne visine. Štoviše, postoji dokumentirano svjedočanstvo u kojem on, izazvan, pobija sve vodeće spekulativne sisteme svoga doba kao puke izraze najrazličitijih subjektivnih sklonosti i pred-rasuda.<sup>24</sup>

U njegovom radikalno antimetafizičkom duhu istovremeno je prisutan i poziv da se raskrinkaju sva lažna nadanja i sve lažne vrijednosti koje onemogućuju da se sagleda stvarni položaj stvarnog čovjeka u stvarnom svijetu. U tom je on suglasan s Nietzscheom. Ako pak tako ne postavimo cijelu stvar, onda se kritički posao, premda promašen, čini vrlo jednostavnim.

Tako npr. Buddha nigdje ne odgovara zašto je baš u ljudskoj moći da se krene na put oslobođenja (on to eksplicitno tvrdi) ako je čovjek kao i sva druga bića tek agregat, sklop po kozmičkom zakonu sklopljenih elemenata, te kao takav potpuno heteronomno biće, vječiti rob plodova (phala) žeđi za postojanjem<sup>25</sup>; odakle na koncu, a to se pitanje odnosi i na Nietzschea, vječita mogućnost i opasnost za čovjeka da ne bude autentičan? Zašto se baš i samo čovjek uvijek mora boriti za svoju, svijetu primjerenu poziciju (nadčovjek, utrnuće)?

Buddha je mnogo "opušteniji" od Nietzschea. On ne meditira nad vječnim pitanjima. U svijetu bez vrijednosti i svrhe Buddha je sebe zatekao kako pati. I upravo stoga što svijet nema vrijednosti, ta patnja se doimala stvarnom, baš kao i mogućnost da se patnja dokine. Tu leži veličina i hrabrost Buddhina

<sup>24</sup>U Brahmajāla sutti (Dīgha nikāya, 1).

<sup>25</sup>Buddha govori o "inicijativi" (ārabha-dhātu) i "slobodi djelovanja" (atta-kāra) kao ključnim pretpostavkama za provođenje buddhističke prakse ne pokušavajući pri tome teorijski "fundirati" mogućnost tih ljudskih sposobnosti. Fenomenološki gledano, krucijalna snaga (ljudske) egzistencije korijeni se u mogućnosti provođenja "pažnje" (smṛti) nad egzistencijalnim sklopom ("pažnja je život svijesti") odakle se otvara mogućnost "slobodnoga djelovanja" i "inicijative". Buddha se otuda pokazuje kao radikalni zagovornik "slobodne volje", u opreci spram uvriježenih i pogrešnih gledišta (uključujući ovdje i Nietzschea) o buddhističkom "pesimizmu" i "fatalizmu".

poduhvata. U takvoj konstelaciji nemamo pravo “ugasnuće” (nirvāṇu) pojmiti kao protuprirodni, autodestruktivni ili čak kukavički čin, nego prije kao jasno osviješteni egzistencijalni izbor.

Bez obzira na tzv. Nietzscheovo “duhovno ludilo”, kao i na našu nemoć da iskusimo Buddhinu “promjenu loze”<sup>26</sup>, jedno je sigurno - i Buddha i Nietzsche suglasni su: da bi se htjelo istinu, za nju se treba boriti i izboriti. Istina bez borbe je neistina. U izvjesnom smislu istine niti nema - postoji samo veličanstveno suglasje onih hrabrih: “Prava što ih sebi uzima čovjek u razmjeru su prema dužnostima koje sebi nalaže prema zadaćama kojima se čuti dorastao” (Nietzsche, “Volja k moći”). Tu je zajedničko porijeklo i istine i slobode kako ih vidi Nietzsche i kako ih vidi Buddha, svaki u svojoj neponovljivosti.

## ::ZAVRŠNA NAPOMENA

Intencija ovoga rada nije primarno bila da komparativno približi Buddhu i Nietzschea, u smislu da se izlože njihova podudaranja (ili razilaženja) s obzirom na samu stvar. Za to bi svakako bila potrebna jedna sustavnija i ambicioznija studija, naravno, ukoliko je poredbeni pristup uopće moguć i smislen. A on je eventualno moguć, kao što je rečeno, jedino ako se obojicu “mislioca” apstrahira od njihovih specifičnih tradicija. Mi to ovdje nismo uradili jer nam to nije bila namjera niti smo to u zadanom opsegu ove studije bili u mogućnosti učiniti. Namjera nam je bila da u kratkim crtama, tek naznačujući obrise horizonta unutar kojega se i Buddha i Nietzsche pojavljuju i kreću, pokušamo ukazati ono što im je po našem sudu bitno zajedničko, a to je osnovna intencija - istovrsno filozofsko i životno nagnuće koje ih je gonilo preko i protiv tradicionalnog samorazumijevanja čovjeka i svijeta.

Po tome su, nedvojbeno, Buddha i Nietzsche bezvremeni srodnici, ali i vječite zagonetke za nas, ostavljene “s ovu stranu”, u zemlji blažene ali i pod unutarnjom prisilom (samo-) postavljene izvjesnosti.

<sup>26</sup>Gotrabhū; “promjena loze” označuje totalnu “rasformaciju” prirodnog ili nekultiviranog toka bivanja (bhavastrotas) u pravcu toka bivanja koji je “usklađen” sa svijetom “kako biva” (yathābhūtam). Kanonski se govori o promjeni loze “svjetovnjaka” (putthujana) u lozu “plemenitih” (ārya) ili “velikih ljudi” (mahā-puruṣa, “nadčovjek”). Karakteristično, one koji borave u “području praznine” (śūnyatā-vihāra), Buddha naziva upravo “nadjлюдima” (mahā-puruṣa).



## ::LITERATURA

A. Buddha i buddhizam (izvorni tekstovi i izdanja):

*Dīgha nikāya*, ed. Rhys Davids, T. W. and Carpenter, J. E., *Pāli Text Society*, 1890-1911 (Vol. 3) (reprint, 1947-1960).

*Majjhima nikāya*, ed. Trenckner and Chalmers, *Pāli Text Society*, 1888-1899 (Vol. 3) (reprint 1948-1951).

*Saṃyutta nikāya*, ed. Feer, *Pāli Text Society*, 1884-1898 (Vol. 5) (reprint 1960).

*Visuddhimagga* (Buddhaghosa), ed. Warren and Kosambi, *Harvard Oriental Series*, Vol. 41, 1950.

*Madhyamakakārikā* (Nāgārjuna), ed. Vaidya, P., *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 10, 1960.

B. Friedrich Nietzsche:

Nietzsche, F (1991): *Antikrist*, Izvori, Zagreb.

Nietzsche, F (2006): *Volja za moć & slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb.

Nietzsche, F (2001): *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakoga i ni za koga*, Moderna vremena, Zagreb.