

# ARTHUR SCHOPENHAUER A INDICKÁ FILOZOFIA

(Úvod do problematiky a kritické východiská)

DALIMÍR HAJKO

## 1.

Súčasná kritika nemarxistickej filozofie si musí v neposlednom rade všímať genézu kritizovaných názorov a systémov, súvislosti s inými svetonázorovými sústavami a ich vzájomné kríženie. Arthur Schopenhauer (1788—1860) bol nemecký iracionalistický filozof, ktorého voluntarizmus a pesimizmus dlhé roky ovplyvňoval vývin niektorých smerov európskej filozofie. Jeho postavenie je výnimočné preto, lebo ako prvý filozof využíval poznatky východoázijských (indických) filozofických názorov a smerov; pri kritickom hodnotení Schopenhauerovej filozofie sa táto významná črta jeho diela často obchádza. V predkladanej štúdii sa usilujem naznačiť význam Schopenhauerovho obratu od klasického europocentizmu podmieneného rozvojom indológie a súčasne upozorniť na chyby a nepresnosti, ktorých sa dopustil.

Je dôležité uvedomiť si, že Arthur Schopenhauer poznal z indickej filozofie iba idealistické učenia, nebola mu známa materialistická náuka čarvákocov ani materializmus staroindickej vedy; materialistické tendencie v upanišádach obchádzal alebo si ich interpretoval po svojom. Na túto skutočnosť treba pri čítaní ďalšieho textu brať zreteľ: pokiaľ hovoríme o „indickej filozofii“, máme na mysli tie smery indickej filozofie, ktoré Schopenhauer poznal.

\*

V úvode k prvému vydaniu svojho hlavného diela *Svet ako vôľa a predstava* vyjadril Arthur Schopenhauer názor, že čitateľ, ktorý študoval staroindické vedy a upanišády, je zvlášť dobre pripravený pochopiť jeho vlastnú filozofiu; a vyslovil súčasne názor, že spoznanie východnej múdrosti je jeden z najväčších výdobytkov Európy devätnásteho storočia: „predpokladám“, píše, „že vplyv sanskrtskej literatúry zasiahne nemenej hlboko ako v 15. storočí znovuoživenie gréckej...“.<sup>1</sup> Schopenhauer teda pripisoval poznaniu indickej filozofie a literatúry kľúčový význam vzhľadom na pochopenie svojho vlastného diela, ako aj pre ďalší rozvoj európskej kultúry; sám sa usiloval dokázať svojím filozofickým systémom, že znalosť sanskrtskej literatúry, bráhmанизmu a buddhizmu umožní, aby ázijské korene vyhnali v novej európskej vlasti nové výhonky, ako sa o tom zmienil vo svojich *Základoch morálky*.<sup>2</sup>

Z tohto hľadiska bude iste zaujímavé skúmať v rámci Schopenhauerovej filozofie postavenie a funkciu myšlienok prevzatých zo staroindických filozoficko-

<sup>1</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Vorrede zur ersten Auflage, Brockhaus, Leipzig 1819; citujem podľa Frauenstädtovho súborného vydania, Brockhaus, Leipzig 1916, str. XII.

<sup>2</sup> Porov. Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Berlin, Deutsche Buch-Gemeinschaft, bez roku vydania, 169.

náboženských sústav, resp. názorov, ktoré sú im príbuzné a o ktorých možno predpokladať, že k nim Schopenhauer nachádzal analógie v sanskrtskej literatúre alebo v buddhizme. Aby sme lepšie pochopili miesto Schopenhauerovho diela v procese prenikania myšlienok starej indickej kultúry do Európy a v procese zmocňovania sa ich európskou vedou a filozofiou, musíme aspoň v hrubých črtách poznať rozvoj vedy o Indii, indológie; len tak si budeme môcť urobiť obraz o rozsahu a možnostiach Schopenhauerovho poznania indickej filozofie.

## 1.

Hoci od čias, keď jezuitský páter Hanxleden, ktorý pôsobil na Malabarách od r. 1699 do r. 1732 ako misionár, zanechal prvý rukopis sanskrtskej gramatiky napísaný v európskej reči, ubiehalo desaťročie za desaťročím, nerobila veda o Indii prílišné pokroky. Jej vznik a rozvoj sa obvykle datuje vlastne až od prvého priameho prekladu Bhagavadgíty<sup>3</sup> do angličtiny, ktorý dokončil Charles Wilkins v novembri 1784; po ňom nasledovali ďalšie preklady významných diel sanskrtskej literatúry, ktoré mali do určitej miery aj filozofický význam (Hitopadeša<sup>4</sup>, Kálidásova Sakuntala<sup>5</sup>, Gíta Govinda<sup>6</sup>, zákonník Manu atď.). Možno povedať, že to bola najmä prekladateľská práca Charlesa Wilkinsa (1749—1836) a jeho učiteľa, zakladateľa prvého indologického časopisu Asiatic Researches, Sira Williama Jonesa (1746—1794), ktorá položila reálne základy bádaniu v oblasti vied o Indii a ktorá v európskych podmienkach spĺňala súčasne informačnú úlohu o duchovnej kultúre národov tejto vzdialenej krajiny.

Ale ani vtedy, keď Jonesa a Wilkinsa uznáme za ozajstných zakladateľov indológie, nesmieme zabudnúť na prvého pioniera tejto vedy, Francúza Anquetila Duperrona, ktorý prostredníctvom perzského textu zo 17. storočia pretlmočil do latinčiny výber z upanišád<sup>7</sup> a vydal ho najprv roku 1786 a neskôr podstatne rozšírený roku 1801 pod názvom *Oupnek'hat i. e. secretum tegendum*. Tento preklad spomíname predovšetkým preto, lebo to bolo dielo, ktoré na Arthura Schopenhauera hlboko zapôsobilo a v mnohom podmienilo jeho indologické záľuby; bolo preňho hlavným prameňom poznania upanišád.

V Nemecku boli zakladateľmi indologických náuk bratia Friedrich Schlegel (1722—1828) a August Wilhelm Schlegel (1767—1828), romantickí filozofi a estetici, ktorých preklady a komentáre k indickým dielam vychádzali počiatkom 19. storočia; k nim sa pridružuje známy prekladateľ a jazykovedec Franz

<sup>3</sup> *Pieseň Vznešeného*, filozofická časť staroindického eposu Mahábhárata, obsahovo blízka upanišádám. Jej vznik sa datuje do 2.—4. storočia pred n. l. Jedna z najvýznamnejších hinduistických kníh.

<sup>4</sup> *Salutory Instruction*; kniha rozličných príbehov, filozoficky bez väčšieho významu. Vznikla v Bengálsku v 12. storočí a používala sa ako sanskrtská čítanka.

<sup>5</sup> Známa hra indického básnika a dramatika Kálidásu, najvýznamnejšieho umelca tvoriaceho v sanskrte. Žil asi v 4.—5. storočí n. l.

<sup>6</sup> Náboženský višnuistický spis autora Džajadévu z 12. storočia.

<sup>7</sup> Ezoterické náuky zakončujúce posvätné indické knihy — védy. Prvé upanišády vznikali asi začiatkom 1. tisícročia pred n. l. a obsahovali filozofické špekulácie o brahmaátmanovom princípe. Jestvuje 108 upanišád, asi 10 je najvýznamnejších; druhé vydanie *Oupnek'hatu* obsahovalo preklad 54 upanišád.

Bopp. Z francúzskych indológov hodno spomenúť L. Chézyho a E. Burnoufa; na Schopenhauera vplývali najmä Burnoufove buddhologické štúdie, predovšetkým jeho Úvod do dejín indického buddhizmu<sup>8</sup>, ale v práci Svet ako vôľa a predstava sa podľa môjho názoru tento vplyv ešte neprejavil.

Zásadný obrat v prístupe k starej indickej filozofii znamenali práce H. T. Colebrooka, ktoré vyšli prvý raz r. 1824 a neskôr sa zjavovali pod názvom *Essays on the Philosophy of the Hindus*. V Colebrookových štúdiách sa čitateľ stretával prvýkrát s odborným teoretickým výkladom filozofických problémov staroindickej literatúry<sup>9</sup>, najmä védantizmu a buddhizmu.

Všetky spomínané diela z oblasti skúmania duchovnej kultúry indických národov vytvárali pôdu pre kvalitatívny obrat v prijímaní posolstva týchto pamiatok: ak dosiaľ boli, okrem vzácných výnimiek, predmetom záujmu špeciálnych vied, dostávajú sa v polovici 19. storočia do zorného poľa filozofie. Arthur Schopenhauer ako prvý filozof väčšieho formátu a s pomerne veľkým dosahom svojho učenia i medzi čitateľmi, ktorí neboli filozofmi — odborníkmi, si uvedomil význam bližšieho poznania ázijského (predovšetkým indického, ale aj čínskeho) myslenia pre ďalší rozvoj európskej filozofie. Schopenhauer sa ako prvý pokúsil využiť poznatky o indických filozoficko-náboženských sústavách prakticky, pri výstavbe svojho vlastného systému filozofie. Aj v prípade, že by sme túto skutočnosť zľahčujúco hodnotili iba ako prázdnu snahu po určitej výlučnosti a odlišnosti od iných svojich súčasníkov, motivovanú údajnými egocentrickými sklonmi Schopenhauerovej povahy — ako sa to niekedy vysvetľuje — ani vtedy by sme ju nemali zanedbávať, pretože využíva poznatky exaktných vied a môže slúžiť ako príklad určitého typu prenikania prvkov východných filozofických sústav do európskeho myslenia a jedného spôsobu, akým sa toto myslenie s nimi vysporiadalo. Podľa môjho názoru bola táto tendencia najživotoschopnejšou Schopenhauerovej filozofie; význam tejto tendencie dosiaľ nebol náležite zhodnotený.

### 3.

Otvorenosť Schopenhauerovej filozofie voči náhľadom objavovaným vo filozofii starých Indov ostro kontrastuje napr. s Heglovým pohľadom na indickú filozofiu, s jeho kultúrnym a filozofickým europocentrizmom, ktorý v takej vyhranenej forme a s takým odsudzovaním všetkého mimoeurópskeho nenájdeme azda u žiadneho iného filozofa jeho čias. Aj keď Hegel, píšuc svoje Dejiny filozofie a Filozofiu dejín, poznal pravdepodobne preklady základných indických filozoficko-náboženských diel (najmä z prác Schlegelových a z Colebrookových Esej, na ktoré sa v Dejinách filozofie priamo odvoláva<sup>10</sup>), nevenoval im ani zďaleka toľko miesta, koľko by im náležalo z hľadiska obsahu i rozsahu a mnohé skutočnosti si vysvetľoval po svojom.

<sup>8</sup> E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris 1844 (4. vydanie).

<sup>9</sup> Grisebach uvádza v zozname kníh Schopenhauerovej knižnice dve Colebrookove práce: *Miscellaneous Essays*, 2 voll., London 1937 a *The Exposition of the Vedanta Philosophy*, London 1935. (Eduard Grisebach, *Edita und Inedita Schopenhaueriana*, Leipzig 1888, 144.)

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie I*, český preklad J. Cibulku a M. Sobotku, VČSAV, Praha 1961, 134.

Je celkom pochopiteľné, že Heglovmu spôsobu filozofického myslenia, jeho metóde, usilujúcej pomocou pojmovej dialektiky o vyjadrenie poznania zákonitosti sveta, nemohli príliš konvenovať indickej filozofické úvahy, zahalené často do poetickej neurčitosti a do teologickej hmly. Pri konštruovaní svojho veľkolepého systému a pri koncipovaní myšlienkového kostry svojich dejín filozofie, ktoré mali tento systém v určitom zmysle dopĺňať, ilustrovať aj podopierať, prekážalo mu aj to málo, zdá sa, čo z indickej filozofie poznal: kapitola o indickej filozofii v *Dejinách filozofie*, ako aj kapitola o Indii vo *Filozofii dejín*, je vždy len akýmsi príveskom, doloženým iba kvôli úplnosti a nie príliš organicky súvisiacim s ostatným výkladom. Bolo to pravdepodobne odlišné videnie skutočnosti a iný spôsob komunikovania poznatkov o ľudskom bytí, čo Hegla miatlo natoľko, že špecifikum indickej filozofie nevedel — za daného stavu indologických výskumov — náležite odhadnúť a zaradiť na správne miesto. A tak iba konštatuje, že „indickej vzdelanie je veľmi rozvinuté a veľkolepé, avšak ich filozofia je totožná s ich náboženstvom, takže záujmy filozofie sú tie isté, ktoré nachádzame aj pri náboženstve“.<sup>11</sup>

Heglov prístup k indickej filozofii je značne statický: jej hodnotenie chápe veľmi povrchné, s prílišnou opisnosťou a pri porovnávaní so západnou (európskou) filozofiou zabieha neraz do plytkej komparatistiky. Nesnaží sa, prirodzene, o vyťaženie nejakých prvkov, ktoré by mohli pozitívne pôsobiť na dobudovanie jeho vlastného systému, alebo ktoré by ho aspoň filozoficky inšpirovali, prípadne ktoré by nejakým spôsobom invokovali ducha týchto orientálnych učení a nehľadeli iba na mŕtvu, formou i významom cudziu literu väčšinou neznámeho textu. Takýto postoj by sme mohli hodnotiť kladne iba vtedy, ak by bol podopretý kritickým výkladom.

Ak si uvedomíme, že najvýznamnejší predstaviteľ nemeckej klasickej filozofie zaujímal toto stanovisko vtedy, keď už bolo možné zaznamenať neobyčajný rozmach indologických bádání, ktoré prakticky v priebehu niekoľkých desaťročí odkrývali udivenej Európe nový a očarujúci svet duchovných výtvorov, možno tento postoj hodnotiť prinajmenšom ako nevšimavý voči všetkému, čo sa netýkalo bezprostredne európskeho filozofického diania v užšom zmysle.

„Objavovanie“ indickej filozofie európskymi učencami malo v kultúrnej atmosfére devätnásteho storočia neobyčajný význam: pomaly, postupne, vytvárali určitý ventil, ktorým mal neskôr unikať zvýšený tlak na nemeckú klasicistickú filozofiu a spôsob myslenia, ktorý bol spojený s jej pôsobením. Podľa tohto spôsobu uvažovania, ako sme to videli na Heglovom príklade, bola Európa duchovným stredom sveta. Tento názor, výdatne podporovaný neznalosťou iných potenciálnych „stredov sveta“, svetových „kultúrnych centier“ a ohnísk duchovného rozvoja ľudstva, bol však odsúdený na to, aby už začiatkom 19. storočia hľadel zoči-voči svojmu rozkladu a zániku: nielen poznávanie nových, neznámych kultúrnych oblastí — k tomu by sa ešte vždy dalo zaujať stanovisko podporujúce pôvodný názor (videli sme to u Hegla) — ale v neposlednom rade aj narušanie pôvodnej koncepcie *zvnútra*, rozklad toho myšlienkového konglomerátu,

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Dejiny filozofie I*, cit. vyd., 134.

ktorý nazývame klasickou európskou filozofiou, viedol k tomu, že sa prejavila stále naliehavejšia potreba prekonať v zásade stredoveký europocentristický názor na svet.

Možno bez obáv povedať, že popri vznikajúcej schizme medzi pozitivisticko-scientistickými filozofickými smermi na jednej a iracionalistickými prúdmi na druhej strane, bola problematika chápania postavenia európskeho myslenia a s ním celej európskej kultúry, ďalším dôležitým — a z hľadiska objektívneho vývoja „kultúrnej decentralizácie“ ľudského povedomia vôbec najdôležitejším problémom, ktorý sa mimovoľne vynáral medzi riadkami autorov indologických štúdií i vo filozofických dielach A. Schopenhauera a jeho nasledovníkov. Otázka vzťahu medzi európskou a východnou kultúrou bola otázka budúcnosti. Všetky ostatné problémy („otázky vzťahu prítomných filozofií k filozofickým systémom predchádzajúceho obdobia, otázky spojené so vzťahom filozofie a vedy, snaha vytvoriť vedu o spoločnosti, otázka vzťahu vedy a náboženstva, otázka o univerzálnej zákone súcna“)<sup>11a</sup>, ktoré filozofia v tomto období riešila, pri všetkej svojej parciálnej významnosti boli otázkami patriacimi z väčšej časti prítomnosti, resp. minulosti. Boli to dávno dozrievajúce problémy, ktoré si budúcnosť stavia stále novým a novým spôsobom; v tomto smere nevyklíčilo v 19. storočí nič principiálne nové. Avšak zárodok koncepcie duchovne integrovaného ľudstva, ktorý, ako sa budeme snažiť dokázať, v sebe obsahovali príspevky Schopenhauera a jeho žiakov, boli prelomovým zjavom a mali perspektívny význam. Predovšetkým orientovali pozornosť kultúrneho sveta na novovznikajúcu vednú oblasť, tým že poukazovali na možnosti jej využitia pri koncipovaní vlastných filozofických systémov, a napokon aj priamym bádaním v tejto oblasti (Paul Deussen), spojeným nezriedka s ďalšou prekladateľskou činnosťou.

V dejinách filozofie sa pravidelne — paralelne so spoločenským vývinom — objavovali obdobia, keď určité veľké filozofické prúdenia, vychádzajúce vždy z niekoľkých spoločných zdrojov a po určitý čas rozvíjajúce a riešiacie približne tú istú spoločnú problematiku (takým bola napr. i tzv. nemecká klasická filozofia), začínajú po období svojho rozkvetu myšlienkovy stagnovať, prestávajú byť tvorivé. (Tvorivé prestávalo byť napríklad, poheglovské nemecké myslenie, ktoré otrocky rozvíjalo problémy klasickej nemeckej filozofie.) I druhá polovica minulého storočia predstavovala obdobie, v ktorom nemecká filozofia prežívala — podobne ako nemecký spoločenský a politický život — hrozivú krízu. Po neúspešnej revolúcii roku 1848 sa rozpadli zvláštne spoločenské podmienky zaručujúce úspešný rozvoj nemeckej klasickej filozofie; takisto nemecký filozofický romantizmus, odvodzujúci svoje základné črty z niektorých stránok diela Immanuela Kanta, už vyčerpal možnosti svojho rozvíjania a jeho ďalšie cesty viedli iba k opakovaniu a parafrázovaniu už vyslovených myšlienok.

Pri všetkej tradičnej odtrhnutosti nemeckého kultúrneho a filozofického diania od praktického politického života národa, začali vnímaví ľudia, vystavení z tej či onej príčiny väčšiemu tlaku prebiehajúcej krízy než ostatní, hľadať

<sup>11a</sup> Porov. Jiřina Popelová, *Rozpad klasickej filozofie*. Vznik soudobého filosofického schizmu, Svoboda, Praha 1968, 29—31.



východiská a riešenia. Ponúkala sa im už dlhší čas filozofická koncepcia Arthura Schopenhauera, dosiaľ odmietaná tak akademickými kruhmi, ako aj ostatnými vzdelanými záujemcami. Jej pesimizmus a ozaj sugestívne opisovanie nezmyselnosti ľudského života — i života ako takého všeobecne — dobre vyhovovalo pocitom márnosti a zbytočnosti vlastnej existencie, ktorým prepadali určité vrstvy nemeckej spoločnosti v polovici devätnásteho storočia. Schopenhauerov ontologický pesimizmus však nevyhovoval týmto spoločenským vrstvám, ako sa to bežne tvrdí, iba preto, že vyjadroval podobný názor; to robili omnoho výstižnejšie iní, najmä umeleckí autori; Schopenhauer sa stal obľúbeným najmä preto, že tento pohľad na svet *zdôvodňoval*, že používal vedecké i zdanlivo vedecké *argumenty*, že budoval metafyziku pesimizmu. To po prvé.

Druhým dôvodom veľkého vplyvu Schopenhauerovho filozofického učenia bolo, že Schopenhauerova idealistická filozofia ukazovala určité východisko zo stavu beznádejnosti, ukazovala ho predovšetkým ako geniálnu cestu umelca či filozofa, vedúcu k priamemu — i keď dočasnému — nazeraniu ideí, a tým k oslobodeniu sa od ovládania slepou vôľou prípadne ako cestu odriekania, ako asketické odmietanie pôžitku a slasti života. Bola to cesta ťažká a pre málokto-rých schodná, v európskych podmienkach prakticky nerealizovateľná, a preto nespĺňajúca nádeje, ktoré sa do nej vkladali, no bola podopretá — ako si to čitatelia Schopenhauerovho diela mysleli — tisícročnou múdrosťou indického národa, múdrosťou, ktorá sa opäť „stávala platnou“.

A tu sa náš kruh uzatvára: v týchto bodoch sa totiž Schopenhauer najviac opieral o indickú filozofiu raného, ešte nescirkevného buddhizmu; hľadá po „úteche v nešťastí“, ktorý vyvierať zo živelnej pesimistickej nálady, vyžadoval ukojenie takým svetonáhlom, ktorý by sa v pokojnej introspekcii zriekol závislosti od nelútostného sveta, poskytujúceho iba utrpenie a duševnú bolesť. Mal to byť súčasne taký pohľad na človeka, ktorý by odsudzoval egoistické pohnútky a motívy konania a vyzdvihoval altruistické snahy, súciť vo vzťahu medzi ľuďmi navzájom. Takéto názory sa začínajú objavovať v podobe dostatočne atraktívnej na to, aby sa zapáčila širokej verejnosti vychovej v kultúrnom prostredí ovplyvnenom meštiackym vkusom: boli to nábožensko-filozofické traktáty z neurčitých, no bezpochyby veľmi dávnych čias Indie, skladby s nádychom mystiky a tajuplnosti neznámych výrazov a slov. Stačilo, aby sa ich ujal filozof so slušným rozhľadom po iných — najmä prírodných — vedách, filozof, ktorý mal dostatok osobných dôvodov pre svoj vlastný pesimizmus, aby s neobvyklou nástojčivosťou nastolil otázku zmyslu ľudského života a aby sa ju pokúsil riešiť: hneď sa mu ponúkala indická filozofia, ktorú relatívne dobre poznal, najmä buddhizmus a jeho spôsob chápania človeka.

Toto akési prívtenie starej indickej filozofie k európskej duchovnej tradícii znamenalo prelomový čin v tom zmysle, že poprelo staré europocentristické náhľady, ktorých výrazom bolo aj Heglovo chápanie určitej výlučnosti európskeho spôsobu myslenia voči ostatným, najmä ázijským filozofickým koncepciám. Aj keď popretie europocentrizmu bolo v Schopenhauerovom diele viac-menej iba naznačené a predstavovalo skôr určité zárodky kultúrno-decentralizačných snažení z hľadiska využívania príspevkov jednotlivých národov k duchovnému vývinu

sveta, predsa len bolo výrazným odklonom od tradičnej európskej koncepcie (filozofickej i kultúrno-historickej) a práve z tohto hľadiska ho chápeme ako prelomové, pri všetkých jeho nedostatkoch a nepresnostiach.

#### 4.

Z indickej filozofie a náboženstva vplývali na Schopenhauera predovšetkým dva veľké myšlienkové celky: teologicko-filozofický svetonáhľad upanišád a buddhistická náuka.<sup>12</sup> Prvý celok vplýval naňho len veľmi všeobecne a fragmentárne, druhý dôslednejšie — predovšetkým v oblasti etickej teórie. Postupne naznačím zameranie novej kritiky Schopenhauerovho prístupu k indickej filozofii v oboch smeroch.

Filozofické učenie upanišád<sup>13</sup> a naň nadväzujúca filozofia *védantizmu* poskytovali Schopenhauerovi oporu v jeho tvrdení o iluzívnom, snovom charaktere sveta. Náuka o iluzívnosti sveta bola vo védach, upanišádach a puranách<sup>14</sup> rozvinutá ako teória májá. Je problematické, či Schopenhauer pochopil koncepciu májá správne, či teória: „májá rovná sa závoj, zahaľujúci *skutočný* svet“ zodpovedá ozajstným zámerom upanišádskych mysliteľov;<sup>15</sup> pre nás je však dôležité, akým spôsobom Schopenhauer tieto názory preberal a v rámci svojho filozofického systému interpretoval. Schopenhauerovo gnozeologické východisko v otázke reality vonkajšieho sveta spočívalo na subjektívnoidealistickom tvrdení, že svet je naša predstava, podriadená vede o dôvode.<sup>16</sup> Na inom mieste<sup>17</sup> dopĺňa tento postulát názorom, že „posledné tajomstvo nosí človek vo svojom vnútri, a to je mu najbezprostrednejšie prístupné; preto smie dúfať, že iba tu nájde kľúč k záhade sveta a že tu uchopí podstatu všetkých vecí za jednu niť“; tejto Schopenhauerovej myšlienke neobyčajne konvenujú názory upanišádových mysliteľov ktorí sa takisto vzdávali nárokov na skúmanie okolitého sveta a venovali sa radšej hlbavej introvercii a mystike odvrátenej od reálneho sveta, prostredníctvom ktorej — ako dúfali — mohli spoznať posledný metafyzický princíp vesmíru.

Tento metodologický predpoklad však spočíval podľa môjho názoru na dvoch rozličných stanoviskách: zatiaľ čo u Schopenhauera bola východiskom téza „svet je moja predstava“, u autorov upanišádových textov to nebola — ako by azda niekto očakával — analogická teória máje, iluzívnosti vonkajšieho sveta, ale myšlienka identity všeobecného a absolútneho kozmického princípu — brah-

<sup>12</sup> Okrem klasických prameňov buddhizmu pálijského kánonu Schopenhauer pozoruhodne často spomína najmä *tibetský buddhizmus*, ktorý poznal z niektorých článkov v *Asiatic Researches*; bol obdivovateľom maďarského buddhológa či „buddhofila“ Csomu Körösiho, ktorého vo svojich prácach viackrát spomína (*Welt als Wille und Vorstellung* II, 187, cit. vydanie). Tento maďarský učenec žil dlhý čas v tibetskom buddhistickom kláštore, kde študoval jazyk, náboženstvo a spôsob života buddhistických mníchov.

<sup>13</sup> Pozri o ňom okrem iného aj moju štúdiu vo *Filozofii* 1/1969.

<sup>14</sup> Hlavné pramene hinduistickej mytológie, napísané v próze i vo veršoch. Vznikli v prvých storočiach nášho letopočtu.

<sup>15</sup> Podrobnejšie o tom píše S. Rádha k r i š n a n, *Indická filozofie* I, 185 n., Praha 1962.

<sup>16</sup> *Welt als Wille und Vorstellung*, cit. vydanie, 9.

<sup>17</sup> *Tamtiež*, 267.

manu — s individuálnym psychickým princípom — átmanom. Teória iluzívnosti vonkajšieho sveta je v upanišádach negatívne vymedzená len ako neznalosť absolútnej skutočnosti všejediného brahmana, zapríčiňujúca zároveň falošnosť a nepravdivosť našich predstáv o svete: svet nie je moja predstava, ale moja predstava je závoj (májá), ktorý mi bráni poznať pravdu; predstava je podmienená nevedomosťou subjektu; odstránenie tejto nevedomosti znamená odstránenie ilúzie o svete.<sup>18</sup> V upanišádach sa nikde nestretneme s takou subjektívnoidealistickou absolutizáciou koncepcie sveta ako ilúzie, akú nachádzame u Schopenhauera, hoci Schopenhauer sa nás o tom usiluje presvedčiť pri každej príležitosti.<sup>19</sup>

Zatiaľ čo introvercia upanišádových mysliteľov sleduje mystické vnútorné ja, identické s brahmanom, Schopenhauerovo hľadanie „posledného základného tajomstva“ vo svojom „vnútri“, jeho subjektivismus nejde za zmyslové ego, a preto z neho tak ťažko hľadá východisko.

Druhým významným stavebným prvkom Schopenhauerovho filozofického systému, ktorý budoval s prihliadnutím na „prastarú múdrosť Indov“, bol jeho *pesimizmus*. Schopenhauerova filozofia bola „programovo“ pesimistická a možno predpokladať, že jej pesimizmus nebol dôsledkom *len* poznania niektorých indických názorov; bezpochyby však indická idealistická filozofia poskytla Schopenhauerovi v tomto smere mnoho podnetov a bola preňho bohatým inšpiračným zdrojom. Schopenhauerov pesimizmus bol príbuzný s pesimistickým pohľadom na svet, vlastným väčšine indických filozoficko-náboženských systémov. Iná je však otázka charakteru toho či onoho pesimizmu. S. Rádhakrišnan v tejto súvislosti píše: „Indickí myslitelia sú pesimisti, pokiaľ hľadajú na svetový poriadok ako na zlo a klam, sú však optimisti, lebo cítia, že je z neho východisko do ríše pravdy, ktorá je tiež dobrom.“<sup>20</sup> Na to, aby sme problém rozdielu či podobnosti Schopenhauerovho pesimizmu s pesimizmom niektorých staroindických sveta-názorov (najmä buddhizmu) mohli dokonale pochopiť, potrebovali by sme tu načrtnúť obidve koncepcie omnoho podrobnejšie, než to z rozsahových dôvodov môžeme urobiť; preto sa obmedzíme iba na naznačenie kritických východísk.

Pri hodnotení súvislosti pesimistickej filozofie Arthura Schopenhauera s buddhizmom si treba predovšetkým uvedomiť, že Schopenhauer zdôvodňuje utrpenie nielen metafyzicky a eticky, ale pomáha si aj „fyzickými“, presnejšie

<sup>18</sup> Problémom vzťahu brahmana a átmana sa zaoberám vo svojej štúdií *Vývin eticko-antropologických názorov v ranej filozofii Indov*, Filozofia 1/1969.

<sup>19</sup> Uvediem na ukážku len jeden citát: „...endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: — es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sei eine Welt sehen lässt, von der man weder sagen kann, dass sie sei, noch auch, dass sie nicht sei: denn gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht. — (Die Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.)“ — *Welt als Wille und Vorstellung*, cit. vydanie, 9. — Ak aj odhliadneme od vedeckej neserióznosti Schopenhauerovho citátu, ktorý neuvádza ani citovaný prameň, je na prvý pohľad zrejmé, že jeho interpretácia je nesprávna a zveličená, neprimeraná.

<sup>20</sup> S. Rádhakrišnan, *Indická filozofie*, Praha 1961, 49.



fyziológickými argumentmi: nachádza v živočíšnej ríši „všeobecný boj“, v rámci ktorého každý živočích môže svoju existenciu udržať iba ustavičným ničením cudzej, „takže vôľa k životu sama zo seba uberá a v rozličných podobách si je sama potravou...“<sup>21</sup> Zatiaľ čo Schopenhauer svoj pesimizmus ontologizuje, kladie buddhistická etika dôraz na pravdivé poznanie sveta a jeho príčinných súvislostí, pretože opak — nepoznanie, nevedenie — privádza jednotlivca k neustále novým zrodeniam, plodí utrpenie a strasť; etické vysvetľovanie pesimizmu má v tomto prípade i svoj gnozeologický aspekt, ktorý u Schopenhauera chýba, resp. prejavuje sa iba ako súčasť ontologického aspektu pesimizmu. Podľa Schopenhauera sa v utrpení ľudstva prejavuje vnútorné protirečenie vôle<sup>22</sup>, podľa buddhizmu je strasť dôsledkom nevedomosti, resp. neschopnosti vedieť.

Nazdávam sa, že najmä v otázke pesimizmu Schopenhauer interpretoval buddhistické názory nepresne a skresľujúco: „Aká hrozná je tá príroda, ku ktorej patríme!“ volá na jednom mieste svojho Sveta ako vôle...<sup>23</sup> Tento výrok, ktorý je typický pre Schopenhauerov postoj, obsahuje zjavné protirečenie i voči upanišadám i voči buddhizmu. Zatiaľ čo Ind sa nikdy nepýtal na kvality prírody z hľadiska jej vzťahu k človeku (aplikovanie hodnotiacich súdov na prírodný celok považoval za neprimerané a s takýmito súdmi sa v staroindických filozofických dielach ani nestretávame), Európan devätnásteho storočia sa desí nad jej „krutosťou“ a nachádza v nej argumenty pre svoj pesimizmus (podmienенý spoločensky i subjektívne) ako základný životný názor. Možno teda povedať, že zdroje pesimizmu i argumenty v jeho prospech boli na oboch stranách odlišné. Schopenhauer nevychádzal z indického pesimizmu dôsledne, ale vyberal si z indickej filozofie tie náhľady, ktoré mohli podporiť jeho vlastný pesimizmus. Na tomto mieste však treba urobiť dôležitú poznámku: stálo by za to rozobrať významy pojmov pesimizmus a optimizmus v ázijských jazykoch a v európskych; dospeli by sme pravdepodobne k záveru, že „pesimizmus“ indickej filozofie nie je totožný s tradičným európskym chápaním pesimizmu, a preto hodnotiť indickú filozofiu ako pesimistickú či optimistickú nemá zmysel, je to len hra so slovami.

Vdačným poľom pre kritiku z indologického hľadiska by boli tiež Schopenhauerove názory na nirvánu, analógia medzi Schopenhauerovou „vôľou“ a buddhistickým všadeprítomným a všeurčujúcim „karmanom“ i paradox Schopenhauerovho vzťahu k buddhizmu — jeho chápanie samovraždy; každý z týchto problémov by si však vyžadoval samostatnú štúdiu, a tak nám neostáva nič iné ako obmedziť sa na ich vymenovanie. Napokon každý z nich nejakým spôsobom súvisí s hlavnými okruhmi problematiky schopenhauerovsko-indických vzťahov.

<sup>21</sup> Tamtiež, 175.

<sup>22</sup> Tamtiež, 298.

<sup>23</sup> Tamtiež, 405, pozn.

## АРТУР ШОПЕНГАУЕР И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

(Введение в проблематику и критические исходные положения)

Далимир Гайко

Можно сказать, что в философии 19 века наряду с возникающим расколом между позитивистско-сциентистскими философскими направлениями, с одной стороны, и иррационалистическими течениями, с другой стороны, проблематика понимания положения европейской мысли и всей европейской культуры являлась следующей важной — а с точки зрения объективного развития ;культурной децентрализации“ человеческого сознания вообще самой важной — проблемой, которая непроизвольно выступала между строк индологических работ и в философских произведениях А. Шопенгауера и его последователей. Вопрос отношения между европейской и восточной культурой был вопросом будущего.

Артур Шопенгауер (1788—1860) — немецкий философ-иррационалист, волюнтаризм и пессимизм которого длительное время оказывали влияние на развитие некоторых направлений европейской философии. Его место исключительно еще и потому, что он был первым философом, использовавшим знания восточно-азиатских (индийских) философских направлений; при критической оценке философии Шопенгауера эту важную черту его произведений часто обходят. В данной статье автор стремится указать на значение поворота Шопенгауера от классического европоцентризма, обусловленного развитием индологии, и одновременно обратить внимание на совершенные им ошибки и неточности.

По мнению автора, на Шопенгауера из индийской философии и религии прежде всего оказали влияние две большие идейные системы: теологическо-философское мировоззрение Упанишад и учение буддизма. Первая система оказывала на него лишь самое общее и фрагментарное влияние, вторая — более последовательное, преждего в области этической теории.

## ARTHUR SCHOPENHAUER AND INDIAN PHILOSOPHY

(An introduction to the problems and critical starting-points)

Dalimír Hajko

It may be said that in the 19<sup>th</sup> century philosophy besides the arising schism between the positivist-scientistic philosophical trends on the one hand and irrationalist streams on the other, the problems of comprehending the position of European thinking and with it of the whole European culture represented a further important — and from the point of view of the objective development of „cultural decentralization“ of human awareness the most important problem emerging involuntarily between the lines of the authors of Indian studies and in the philosophical works of A. Schopenhauer and of his successors. The question of the relation between the European and Eastern culture was a question of the future.

Arthur Schopenhauer (1788—1860) was a German irrationalist philosopher whose volun-

tarism and pessimism had been for long years influencing the development of some streams of European philosophy. His position is exceptional also because he was the first of philosophers to make use of the achievements of East-Asian (Indian) philosophical streams; in critical evaluation of Schopenhauer's philosophy this significant feature of his work is often ignored. In the present essay its author aims at indicating the significance of Schopenhauer's turn from the classic eurocentrism conditioned by the development of indology and at the same time at pointing out the mistakes and inaccuracies he committed.

The author supports the idea that as for the Indian philosophy and religion Schopenhauer was influenced first of all by two great intellectual complexes: the theological-philosophical view-of-the-world of Upanishads and the Buddhistic teaching. He was influenced only very generally and fragmentarily by the former, and much more consistently — first of all in the sphere of ethic theory — by the latter.