

**Goran Kardaš**

---

**Metafilozofske  
refleksije u klasičnoj  
indijskoj filozofiji**

*Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko,  
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 83–118  
EMAIL: [gkardas@ffzg.hr](mailto:gkardas@ffzg.hr)

## SAŽETAK

Klasična indijska filozofija bila je u stanju odnositi se eksplicitno metateorijski spram svoga predmeta, dapače, konstituirati sebe samu u očigledno metafilozofskom smislu, kako ćemo vidjeti na primjeru filozofskog sustava nyāya. Pri tome nyāya posve slijedi metodologijski obrazac koji je karakterističan za sve znanstvene discipline u Indiji utoliko što se trudi precizno ocrtati i uzajamno integrirati vlastito predmetno područje (kategorije), vlastitu metodu istraživanja (*ānvikṣikī*) i vlastitu svrhu (spoznaja kategorija radi poduzimanja adekvatnog tipa djelovanja koje u konačnici vodi “najvišem dobru”). Indijska filozofija, kako ćemo vidjeti, operira i eksplicitnim metajezičnim i metadiskurzivnim konceptima čija je funkcija teorijska refleksija primarnog sustava činjenica i njegovih (direktnih) jezičnih opisa. ➤➤

## ABSTRACT

### Metaphilosophical Reflections in Classical Indian Philosophy

Classical Indian philosophy was able to reflect metatheoretically on its own subject-matter, moreover, to constitute itself in an apparent metaphilosophical sense, as will be seen in the case of the Nyāya system of philosophy. In doing this, the Nyāya closely follows a methodological pattern characteristic for all scientific disciplines in India inasmuch as it tries to strictly delineate and mutually integrate its own subject-matter (categories), method of investigation (*ānvīkṣikī*) and purpose (cognition of categories in order to undertake an adequate type of action that leads to the highest good). In addition, it will be shown that Indian philosophy operates with explicit metalinguistic and metadiscursive concepts whose function is to reflect on the primary system of facts and its (direct) linguistic descriptions. ➡➡

**T**ema ovoga priloga su metafizozofski postupci i analize u indijskoj filozofskoj tradiciji. No, već u polazištu imamo problem. Paul Hacker je u jednom važnom članku primijetio začudnu činjenicu, naime, da je indijska tradicija poznavala koncept filozofije kao “specijalne znanosti” (besondere Wissenschaft), ali ne i riječ (termin) kojom bi iskazala taj koncept u potpunosti i na isključivi način u opreci spram svih drugih znanosti.<sup>01</sup> To će reći, postoji nekoliko sanskrtskih termina koji se u ovom ili onom smislu referiraju na neke aspekte filozofijske “djelatnosti”, na neku njezinu metodologijsku proceduru, predmet istraživanja ili čak na filozofski sistem, ali ne postoji nikakav “krovni” termin koji bi u sebi sabirao osvijestenu cjelinu te djelatnosti, kao što je to slučaj s klasičnim grčkim terminom “filozofija” i pogotovo njegovom kasnijom zapadnom recepcijom. Neki od istaknutijih ili frekventnijih termina koji imenuju neke (“parcijalne”) aspekte filozofijske djelatnosti u Indiji su *ānvikṣikī*, *jijñāsā* i *darśana*.<sup>02</sup> Središnja tema ovoga priloga jest historijski i sistemski prikaz samokonstitucije jednog indijskog filozofskog sustava (*nyāya*) na temelju metode “kritičko–analitičkog istraživanja” (*ānvikṣikī*), koja vjerojatno predstavlja najeksplicitniji slučaj sistemske metafizozofske refleksije u indijskoj filozofskoj tradiciji. No, najprije nekoliko riječi o druga dva termina.

Od svih sanskrtskih termina koji se referiraju na “nešto od” filozofije, termin “jijñāsā” po svojoj je etimologiji najbliža grčkom terminu “philo–sophia”. On znači “žudnju/želju za znanjem”. Jedno kasnije filozofsko djelo iz predmodernoga doba, *Bālamānoraṃā*, autora Vāsudeva Dikṣite (18. st.), ovako definira termin: “Riječ ‘jijñāsā’ znači istraživanje (*vicāra*) koje je potaknuto (‘uposleno’, *prayojya*) ‘žudnjom za znanjem’”.<sup>03</sup> Ta riječ stoji u početku temeljnih tekstova mnogih sustava indijske filozofije (npr. *mīmāṃsā*, *vedānta* i *sāṃkhya*) i označuje unutarnju

---

**01** Hacker, P. “*Ānvikṣikī*”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2, 1958, str. 54–83.

**02** Imajući u vidu ovaj fenomen, u nastavku ćemo, ekonomičnosti radi i “metafizozofski”, riječ “filozofija” u kontekstu indijske tradicije upotrebljavati za bilo koji njezin (“parcijalni”) aspekt koji ima svoj pandan u zapadnoj filozofskoj tradiciji. [Termini se navode u standardnoj engleskoj transkripciji, pri čemu znakovi j, c, ṣ, ñ odgovaraju glasovnim realizacijama ḍ, é, ṣ, nj. Dod. ur.]

**03** *jijñāsāśabdena jijñāsāprayojyo vicāro lakṣyate*. Nav. prema Pandurangi, K. T. (ur.), *Pūrvamīmāṃsā from an Interdisciplinary Point of View*, Centre for Studies in Civilizations, Delhi, 2006, str. 37.

potrebu ili “žudnju” mišljenja da ovlada predmetnim područjem koje smatra relevantnim. Za *mīmāṃsu* je to *dharma* (*dharmajijñāsā*) koja se određuje kao “svrha koja je indicirana (vedskim ritualnim) nalozi-  
ma”<sup>04</sup> pa se otuda *dharma* ovdje može shvatiti kao (religijsko–ritual-  
na) “dužnost”; za vedāntu je “žudnja za znanjem” usmjerena prema  
spoznaji *brahmana* (bića kao bića, *brahmajijñāsā*); za *sāṃkhya* je to  
iznalaženje načina za poništenje (odstranjenje) trostruke (unutarnje,  
*ādhyātika*, izvanjske, *ādhibhautika* i ‘kozmičke’, *ādhidaivika*) patnje.<sup>05</sup>  
Filozofski sustav *nyāya*, kojemu ćemo se ovdje posvetiti, “žudnju za  
znanjem” povezuje s (filozofskom ili konkretnije, epistemološkom)  
sumnjom: “Žudnja za znanjem jest ono što potiče (želju) za (defini-  
tivnom) spoznajom (nekog) predmeta u pogledu kojega je (prisutna)  
neka neizvjesnost (sumnja).”<sup>06</sup> Definitivna spoznaja nije ništa drugo  
nego spoznaja “istinske prirode” (*tattva*) predmeta (*artha*). Filozofsko  
istraživanje, dakle, započinje s nekom sumnjom u pogledu određenja  
relevantnog predmeta istraživanja i idealno završava spoznajom nje-  
gove vlastite “biti” (*tattvajñāna*) čime se ujedno poništava i početna  
žudnja za spoznajom. Ovdje, dakle, vidimo da “žudnja za spoznajom”  
nema univerzalne konotacije “permanentne ljubavi” prema mudrosti  
(spoznaji), nego se “psihološki” pojavljuje uvijek i jedino kada se poja-  
vi neka konkretna epistemološka sumnja ili potreba za ovladavanjem  
nekog predmetnog područja, što pokreće mehanizme istraživanja.

Termin “*darśana*” (sistemsko “gledište/nazor”, sustav filozofije), s  
druge, strane, označuje postavljeni i manje–više dovršeni filozofski  
sustav s razrađenom teorijom spoznaje, ontologijom–metafizikom,  
teorijom značenja, itd. To je ono što bi otprilike odgovaralo našim  
apelacijama kao što su “aristotelijanizam”, “hegelijanizam”, itd., što  
sugerira da je *darśana* nešto što je dano i zadano tradicijom kao neka  
posve razvijena doktrinarna struktura koju se sagledava retrospektivno.  
U tom smislu termin upotrebljavaju i indijska filozofska doksograf-  
ska djela od kojih je najpoznatije (i najstarije) *Sarvadarśanasamgraha*  
 (“Kompandij svih sustava filozofije”) autora Mādhe (14. st.). Zanimljivo  
je da ovo djelo navodi kao *darśanu* i Pāṇinijevu (4. st. pr. n. e.) grama-

**04** codanālakṣaṇo ’rtho dharmāḥ, *Mīmāṃsāsūtra*, 1. 1. 2, prema izdanju  
Śāstrī.

**05** duḥkha–trayābhighātāḥ jijñāsā tadapaghātake hetau, *Sāṃkhyakārikā*, 1,  
prema izdanju Phukan.

**06** tatrāpratiyamāne ’rthe pratyayārthasya pravartikā jijñāsā, *Nyāyabhāṣya* 1.  
1. 32 (komentar na *Nyāyasūtra*), nadalje pod kraticom NBh.

tičarsku tradiciju (*pāṇiniyadarśana*), očito zato jer su neki gramatičari u međuvremenu razvili i filozofiju jezika (barem od Bhartṛharija, 5. st.), prema kojoj svo naše znanje o nama samima i o svijetu dolazi putem jezika. Tako je prema indijskim gramatičarima, koji su u svoje “deskriptivne” jezične analize uveli i filozofske spekulacije o jeziku, ispravno razumijevanje jezika i njegove prirode temeljno za sve druge (filozofske) pristupe stvarnosti, to jest za sve druge *darśane*.

## 1. Kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*<sup>07</sup>)

Najstarije indijsko svjedočanstvo o filozofiji kao zasebnoj domeni mišljenja ili “znanstvenoj disciplini” (*vidyā*) ne dolazi nam iz nekog filozofskog djela nego iz “Rasprave o dobiti (bogatstvu)” (*Arthaśāstra*) koja se pripisuje Kauṭilyi, prema tradiciji, glavnom ministru–savjetniku na dvoru kralja Candragupta Maurye (kraj 4. st. pr. n. e.). To je klasično indijsko djelo o teoriji upravljanja državom, politici i ekonomiji koje je, očito, bilo sastavljeno u svrhu podučavanja ondašnjega ali i budućih kraljeva u vještinama potrebnim za uspješno i prosperitetno vladanje. U uvodu svoga djela Kauṭilya tvrdi da postoje četiri temeljne znanstvene discipline ili grane znanjâ (*vidyā*): znanost o upravljanju i politici (*daṇḍanīti*), (ritualna) znanost triju vedâ (*trayī*), znanost o materijalnoj dobiti (*vārtta*, trgovina, poljoprivreda) i znanost o (“kritičkom”, “analitičkom”) istraživanju (*ānvikṣikī*).<sup>08</sup> Ova posljednja znanost je, prema Kauṭilyi, distribuirana u tri “škole mišljenja”, *sāṃkhya*, *yoga* i *lokāyata*.<sup>09</sup> Premda su to nazivi za neke od kasnijih “zaokruženih” klasičnih sustava indijske filozofije, neki autori smatraju da se podjela na te škole ovdje još ne referira na definirane filozofske sustave nego prije na njihove specifične “metodologije istraživanja”. Tako *sāṃkhya* označuje metodu istraživanja koja se temelji na racionalnom “pobrojavanju” (*sāṃkhyā* znači “broj”) temeljnih principa stvarnosti (*tattva*), *yoga* označuje metodu duhovne (kontemplativne) prakse, a *lokāyata* metode svjetovnih (“empirijskih”) istraživanja.<sup>10</sup>

---

**07** Termin dolazi od glagolskoga korijena “anu–√ikṣ”, “motriti”, “imati na umu”.

**08** ānvikṣikī trayī vārttā daṇḍanītīś ceti vidyāḥ, *Arthaśāstra* I. 2. Tekst prema: Kangle, R. P. *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali, 1, Bombay 1960.

**09** sāṃkhyam yogo lokāyatam cetyānvikṣikī, *ibid.*

**10** Usp. npr. Edgerton, F. “The Meaning of Sāṃkhya and Yoga”, *American Journal of Philology* 45 (1924), str. 1–47. Također i Ganeri, J. *Philosophy in*

Kako god bilo, Kauṭilya u nastavku naznačuje što čini ta znanost i koja je dobrobit od nje:

“Istražujući (analizirajući, *anvikṣamāṇā*) putem (logičkih) razloga (*hetu*) vrline i mane u vedskoj (ritualnoj) znanosti, dobit i gubitak na području ekonomije (trgovine i poljoprivrede), razboritu i nerazboritu politiku u upravljanju državom, kao i njihovu snagu i slabost, ono (kritičko–analitičko) istraživanje (*ānvikṣikī*) pomaže ljudima u (njihovim) nastojanjima, učvršćuje njihove umove u nevolji i u blagostanju i proizvodi vještinu u razumijevanju, govoru i djelovanju.”<sup>11</sup>

Ovu kratku ekspoziciju o metodi i svrsi kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*), Kauṭilya završava navodeći jednu strofu koja je, očito, preuzeta iz nekog starijeg izvora:

“Kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*) oduvijek se smatralo svjetiljkom (*pradīpa*) svih znanosti (*vidyā*), sredstvom (*upāya*) za svako djelovanje (*karman*) i temeljem (osloncem, *āśraya*) svih (društveno–religijskih) dužnosti (*dharma*).”<sup>12</sup>

Ministar Kauṭilya nam je, tako, dao prvi metafizofski iskaz o filozofiji u indijskoj tradiciji. *Ānvikṣikī* je, kako je razvidno iz gornjih citata, prvenstveno metoda istraživanja (*anvikṣamāṇā*) nekog danog predmetnog područja (konkretno, tri naprijed navedene znanstvene discipline) koja se temelji na navođenju i upotrebi (logičkih) razloga (*hetu*) i koja (načelno) nije ograničena na neku specifičnu domenu unutar koje se primjenjuje. Drugim riječima, ona posjeduje autonomnu misaonu formu ili proceduru istraživanja, ali se još ne odnosi na sebe samu kao prema svom vlastitom predmetu, kako će biti slučaj s filozofskim mišljenjem i njegovim navlastitim “predmetom”.

Ta je metoda istraživanja otuda i instrumentalna, ona je orijentirana prema nekom (izvanjskom) predmetnom području spram kojega se

---

*Classical India. The Proper Work of Reason*, Routledge, London, 2001, str. 9.

**11** dharmādharmau trayyāṃ arthānarthau vārttāyāṃ nayānayau daṇḍanītyāṃ balābale caiteṣāṃ hetubhir anvikṣamāṇā lokasyopakaroti vyasane 'bhyudaye ca buddhim avasthāpayati prajñāvākyakriyāvaiśāradyaṃ ca karoti, *Arthaśāstra*, 1. 2. 11.

**12** pradīpaḥ sarvavidyānām, upāyaḥ sarvakarmanām āśrayaḥ sarvadharmānām śaśvad ānvikṣikī matā, ibid.

(prethodno) uspostavljaju određeni ciljevi ili svrhe. Upotreba razuma ili “logičkih razloga” stupa na scenu tek kada se pojavi neki interes i želja za postizanjem nekoga cilja. *Ānvīkṣikī* nam načelno ne govori o tome kojim to ciljevima bi trebalo stremiti, nego jedino o tome kako ih na razuman način ostvariti. Jonardan Ganeri, stoga, s pravom ističe da *ānvīkṣikī* (kod Kauṭilye) ne predstavlja ništa drugo nego “generički koncept racionalnosti” koji govori o tome kako racionalno misliti, djelovati i govoriti.<sup>13</sup> *Ānvīkṣikī* čini točno ono što, prema B. Russellu, čini “razum” (*reason*): “(Razum) označuje izbor ispravnoga sredstva za neki cilj koji želiš postići. On (međutim) nema nikakvu funkciju u pogledu izbora ciljeva.”<sup>14</sup> Jedna od mogućih i radikalnih implikacija ovako shvaćene instrumentalne racionalnosti jest, dakako, ta da je moguće racionalno (razumno) djelovati na temelju “kvarnih” (nemoralnih, itd.) ciljeva, što kod Kauṭilye nipošto nije slučaj budući da su prema brahmanističkim kanonima religija (religijska dužnost), ostvarenje materijalne dobiti i politički princip moći općeprihvaćeni i legitimni ciljevi čovjekovih nastojanja.

Mnogi brahmanistički tekstovi stoga upozoravaju na pogubnost prakticiranja “autonomnog rezoniranja” ukoliko je ono razdruženo od prihvatljivih (i tradicijski zadanih) društveno–religijskih ciljeva. U epu *Mahābhārata* tako zatičemo jednu pripovijest boga Indre koja govori o tome kako se i zašto rodio u obliku šakala.<sup>15</sup> Indra za sebe kaže da je nekoć (u nekom prošlom životu) bio učenjak koji je “practicirao (logičko) rezoniranje” (*haituka*) i da je “prezirao vede” (*vedanindaka*):

“Ja sam bez ikakve svrhe (ili cilja, *nirarthaka*) uživao u kritičko–analitičkom istraživanju (*ānvīkṣikī*) i u znanosti (teoriji) argumentiranja (*tarkavidyā*). Objavljivao sam iskaze na temelju logike (‘teorije o logičkim razlozima’, *hetuvāda*); na skupovima, govoreći u (logičkim) razlozima (*hetu*), vrijeđao sam brahmane i bio nepristojan za recitiranja vedskih (ritualnih) napjeva. Bio sam nevjernik (‘negator’, *nāstika*), sumnjičav u pogledu svega (*sarvaśaṅkin*) i, premda glup, smatrao sam se mudrim. Status šakala koji sam postigao rezultat je (tih) mojih zlodjela.”

---

**13** Ganeri, J. *Philosophy in Classical India*, op. cit., str. 10.

**14** Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*, Allen and Unwin, London, 1954; str. viii.

**15** *Mahābhārata* 12. 173. 45–8, prema kritičkom izdanju Sukthankar et al.



Da je autonomno, racionalno mišljenje prepoznato kao moguća opasnost za stabilnost ortodoksne brahmanske učenosti i zacrtanog društveno–religijskog poretka, zato jer ono proizvodi i objavljuje stavove i iskaze bez obzira slagali se oni ili ne s autoritetima, svjedoči i drugi slavni indijski ep, *Rāmāyana*.<sup>16</sup> gdje u jednoj epizodi Rāma savjetuje svoga brata Bharatu da se kloni onih ljudi čija je “procedura mišljenja” razdružena od napatuka preskriptivnih moralnih zakonika:

“Ne smiješ se povezivati s onim ‘svjetovnim’ (*lokāyata*) brahmanima, dragi brate. Njihova je jedina vještina proizvođenje zlosreće; oni su budale koji sebe smatraju mudrima. Usprkos izvrsnim raspravama (*dharmasāstre*) o ispravnim (društveno–religijskim) dužnostima (*dharma*), ti neuki ljudi (‘slabo–umni’, *durbudha*) izvode svoje ideje iz kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*) i (na temelju njega) objavljuju iskaze (koji su) bez ikakvoga cilja (ili svrhe, *nirartha*).”<sup>17</sup>

Ova, krajnje negativna, evaluacija kritičko–analitičkog istraživanja ili mišljenja u “brahmimiziranim” indijskim epovima svjedoči da su u Indiji postojali i oni koji su svoje koncepcije i stavove temeljili isključivo na racionalnim (i formalnim) kanonima mišljenja (*hetu* = logički razlog; *tarka* = argumentacija), ne obazirući se pri tome uopće na mogući sukob tih stavova i koncepcija sa zadanim, odnosno preskriptivnim tradicijskim (društveno–religijskim) kanonima ispravnosti. S druge pak strane, kratka opaska Kauṭilye o kritičko–analitičkom istraživanju i njegovoj funkciji sugerira zapravo jedinu prihvatljivu domenu njegove primjene unutar brahmanske ortodoksije. *Ānvikṣikī* nema i ne može imati svoj vlastiti predmet istraživanja zato jer je on a) puka formalna metoda istraživanja i b) zato jer je mogući predmet njegovog istraživanja unaprijed dan i zadan na izvanjski način (tri temeljne znanosti u Kauṭilyinoj shemi). Posao ove metode istraživanja nije ništa drugo nego isporučiti tim predmetnim područjima analitičku “aparaturu” i konceptualni “repozitorij” putem kojih će ta područja moći na racionalan način “sebe–zahvatiti” u smislu svoje unutarnje konstitucije i svojih specifičnih svrha i ciljeva koji su, naravno, unaprijed zadani.

---

16 *Rāmāyana* 2. 94. 32–33, prema kritičkom izdanju Bhatt et al.

17 O “svjetovnim brahmanima” koji se spominju već u Buddhinim govorima (6–5. st. pr. n. e.), usp. detaljnije u Bhattacharya, R. “Who are the *lokāyatika brāhmaṇas*”, *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale*, vol. 53 (2017), str. 185–204.

Ānvikṣikī je, stoga, tek njihova “svjetiljka” (*pradīpa*) odnosno “sluškinja”, ne i ono osvijetljeno.

## 2. Nyāya i ānvikṣikī. Metafilozofska (samo)konstitucija jednog filozofskog sustava

Kada se kratko nakon vremena Kauṭilye počnu formirati zasebni sustavi indijske filozofije, ānvikṣikī će postati opća metoda filozofskog mišljenja koja se primjenjuje na svoj vlastiti (filozofski) sadržaj. Jedan od tih sustava filozofije direktno se samokonstituirao na nasljeđu metode kritičko–analitičkog istraživanja (*ānvikṣikī*), što se reflektira i u njegovom nazivu, i učinio ga formom i sadržajem svoje filozofije, ne napuštajući pri tome staru ideju da je ānvikṣikī “svjetiljka” svih “etabliranih” znanosti, ali sada uz punu svijest o tome da je njegov vlastiti filozofski sadržaj posve autonoman i da ga ne dijeli ni s jednom drugom znanosti (i drugim filozofskim sustavima). Riječ je o filozofskoj školi nyāya (“rezoniranje”). U nastavku ćemo iznijeti i razmotriti njezine eksplicitne metafilozofske refleksije o sebi samoj u smislu vlastite (samo)konstitucije i njezine filozofske “domene”.

Nyāyasūtra temeljni je tekst škole. Premda je konačna redakcija teksta dovršena ne kasnije od 2. st. n. e., mnogi su njegovi dijelovi znatno stariji. U prvoj sūtri navodi svoj navlastiti filozofski predmet i svrhu:

“Postignuće najvišega dobra (onoga najizvrsnijega, *nirṣreyasa*, ostvaruje se) putem znanja (spoznaje, *jñāna*) istinske prirode (‘tostva’, *tattva*) (sljedećih šesnaest kategorija): (1) instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*), (2) predmeta ispravne spoznaje (*prameya*), (3) sumnje (*saṃśaya*), (4) svrhe/motiva (*prayojana*), (5) primjera (*dṛṣṭānta*), (6) konkluzije/aksioma/teorije (*siddhānta*), (7) članova silogizma (*avayava*), (8) argumentiranja (*tarka*), (9) izvođenja/tvrđenja (*nirṇaya*), (10) raspravljanja/diskutiranja (*vāda*), (11) prepiranja (*jalpa*), (12) cjepidlačenja/destruktivne kritike (*vitandā*), (13), falacije/logičke pogreške (*hetvābhāsa*), (14) igre riječima/sofisterije (*chala*), (15) pobijanja/ispraznog odgovora (*jāti*), (16) prigode za prigovor/nepobitnog argumenta/protivnikova poraza (*nigrahasthāna*).”<sup>18</sup>

Ovih šesnaest kategorija spada u uže predmetno područje filozofije

---

<sup>18</sup> *pramāṇaprameyasamśayaprayojanadrṣṭāntasiddhāntāvayavatarka nirṇayavādajalpavitandāhetvābhāsacchalajātiginrahasthānām tattvajñānānirṣreyasādhighamaḥ*, *Nyāyasūtra* 1. 1. 1 (nadalje pod kraticom NS).

nyāye. Prve dvije kategorije referiraju se na krovne koncepte njezine teorije spoznaje: ono putem čega se spoznaja ostvaruje (izvor ili instrument valjane spoznaje, *pramāṇa*) i ono s čime ti instrumenti imaju posla (predmeti spoznaje “tamo vani”, *prameya*). Treća kategorija (sumnja) referira se na temeljni epistemološki “poticaj” koji navodi na “aktiviranje” spoznajnih mehanizama, a oblikuje se u formi pitanja: “je li dotična stvar ovo ili ono (ovakva ili onakva).”<sup>19</sup> Četvrta kategorija (svrha) je “ono što nagoni čovjeka na djelovanje”, a to je neki predmet koji želi prisvojiti ili odbaciti.<sup>20</sup> Na taj princip oslonjena funkcionira i *nyāya* (*tadāśrayaś ca nyāyaḥ pravartate*) koja epistemološki “prisvaja” ono istinito, a “odbacuje” ono neistinito u pogledu predmeta, što je ključno za svako svrhovito djelovanje.<sup>21</sup> Sumnja (*saṃśaya*) i svrha (*prayojana*) su, tako, glavni “unutarnji” pokretači “rezoniranja” (*nyāya*). U slučajevima gdje nema nikakve epistemološke sumnje, ili je spoznaja posve nemoguća, *nyāya* je “neoperativna”: “Stoga, rezoniranje (*nyāya*) ne operira (*pravartate*) niti u pogledu predmeta (*artha*) koji je (posve) nespoznatljiv (nezahvatljiv, *anupalabdha*), niti operira u pogledu predmeta koji je znan na izvjestan način (*nirṇīta*). U (pogledu) kojega (predmeta) onda (ona operira)? U pogledu predmeta s obzirom na koji postoji (neka) sumnja.”<sup>22</sup> Sumnja inicira proceduru “utvrđiva-

- 
- 19 “Sumnja je puko (površno, neodređeno) razmatranje u pogledu neke stvari (u formi pitanja) ‘što je (točno) ovo?’ koje je lišeno određujuće (definitivne) spoznaje.”, sa ca ayam kiṃśvid iti vastuvimarsamātram anavadhāraṇaṃ jñānaṃ saṃśayaḥ, NBh na NS 1. 1. 1.
- 20 athaprayojanam—yena prayuktaḥ pravartate, tatprayojanam/yam artham abhīpsan jihāsan vā karmārabhate, NBh, ibid. U tome kontekstu se ističe da su sva živa bića, sve djelatnosti i sve grane znanja (*vidyā*), “prožeti” (*vyāpta*) svrhom, tenānena sarve prāṇinaḥ sarvaṇi karmāni sarvāś ca vidyā vyāptaḥ, ibid.
- 21 Da spoznaja predmeta nema svrhu u sebi samoj nego je intrinzično povezana s djelovanjem koje, povratno, legitimira samu spoznaju predmeta, svjedoče prve “programatske” rečenice najranijeg komentara na *Nyāyasūtre*, *Nyāyabhāṣya* (NBh): “Izvori (instrumenti) spoznaje su valjani zahvaljujući uspješnosti (djelotvornosti) djelovanja po zahvaćanju (spoznaji) predmeta putem izvora (instrumenta) spoznaje. Nema zahvaćanja (spoznaje) predmeta bez izvora (ispravne) spoznaje; nema uspješnosti (djelotvornosti) djelovanja bez zahvaćanja (spoznaje) predmeta”, pramaṇato ‘rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramaṇam/pramaṇam antareṇa nārthapratipattiḥ, nārthapratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam, NBh, uvod.
- 22 tatra nānupalabdhe na nirṇīte ‘rthe nyāyaḥ pravartate, kiṃ tarhi?

nja predmeta” (*arthāvadhāraṇa*), spoznaju njegove istinske prirode (“tostva”, *tattvajñāna*), putem (metode postavljanja) “teze i protuteze” (*pakṣapratipakṣa*) (usp. NS 1. 1. 41) i ta metoda predstavlja samu “operaciju rezoniranja” (*nyāyapavr̥tti*).<sup>23</sup> Svrha je, pak, kako smo vidjeli (NS 1. 1. 1), ono što je zajedničko svim bićima, svakom djelovanju i svim znanostima, pa je tako inherentno prisutna i u sustavu *nyāye* kao njezina “osnova” (*āśraya*). Preostalih dvanaest kategorija spada u repozitorij formalnih disciplina *nyāye* poput logike, teorije izvođenja teza, teorije (filozofskog) debatiranja, itd.

Metafilozofska razmatranja u pogledu određenja i legitimacije vlastitog filozofskog sustava, koja se razvijaju u komentaru na ovu prvu tvrdnju *Nyāyasūtre* (*Nyāyabhāṣya*, otp. 4–5. st. n. e.), započinju mogućom primjedbom da zasebno navođenje (*prthagvacana*) posljednjih četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, nema nikakvu svrhu

---

saṁśayite ‘rthe, NBh na NS 1. 1. 1. Nespoznatljivi su oni predmeti koji nisu u domeni “raspoloživih” izvora spoznaje poput npr. percepcije ili logičke inferencije, kao što su oni koji se javljaju u okviru religijskih predodžbi. Da li i kako, na primjer, neki religijski ritual proizvodi odgovarajuće učinke (“predmete”) “na onome svijetu”, nešto je što ne može zahvatiti niti objasniti naša epistemološka “aparatura”. Spoznaja tih učinaka i, općenito, (eventualnih) nadiskustvenih predmeta ili procesa, moguća je jedino posredstvom verbalnog ili tekstualnog “svjedočanstva” (*śabda, āgama*) “pouzdanih osoba/autoriteta” (*āpta*) koji, prema *nyāyi*, moraju udovoljiti dvama kriterijima da bi se uopće mogli kvalificirati kao “pouzdan”: 1) moraju imati neposredan uvid u stvari (*sākṣātkr̥tadharmā*) i 2) moraju biti motivirani (*prayukta*) željom da (verbalno) objelodane predmet kako su ga neposredno spoznali odnosno “vidjeli” (*yathādr̥ṣṭasyārthasya cikhyāpayaṣayā*) (NBh na NS 1. 1. 7). Na taj način *nyāya* “elegantno” odvaja svoje predmetno područje od područja “religijskih istina”, dajući tek formalne kriterije za njihovu eventualnu spoznaju. Da li, i u kojoj mjeri, određeni religijski tekstualni izvor svjedoči i objelodanjuje neku nadiskustvenu istinu ovisi o tome da li je taj izvor “pouzdan” prema gornjim kriterijima, a to se realno ni na koji način ne može provjeriti. To je stvar vjere i uvjerenja. S druge strane, predmet (proces ili odnos) koji je “predrefleksivno” bjelodan i razumljen, također ne može inicirati rezoniranje upravo zato jer ne pobuđuje nikakvu sumnju u pogledu svoje konstitucije. *Nyāya*, na primjer, ne mora analizirati valjanost “kondicionalnih” deskripcija poput “čovjek koji je prljav treba se oprati” ili “čovjek koji je gladan treba jesti”, da se poslužimo primjerima slavnoga filozofa *nyāye*, Jayante (9. st., *Nyāyamañjarī* I. 4. 10–19), zato jer uspostavljene relacije ne pobuđuju nikakvu sumnju u pogledu svoga važenja.

**23** NBh na NS 1. 1. 1, ibid.

(*anarthaka*) zato jer su one prirodno uključene ili u kategoriju izvora ispravne spoznaje ili u kategoriju predmeta ispravne spoznaje (prve dvije kategorije), pa se otuda “kategorijalno” (*padārtha*) ne razlikuju od njih. To je u načelu točno, potvrđuje *nyāya*, no postoji posve legitimno opravdanje zašto su navedene kao zasebne kategorije: naime, zato jer sačinjavaju specifičnu (posebnu) osnovu ili “temu” (*pr̥thak-prasthāna*) znanstvene discipline koja se naziva “kritičko–analitičko istraživanje” (*ānvikṣiki*) u opreci spram ostalih znanstvenih disciplina (koje je naveo Kauṭilya) koje, također, imaju svoju specifičnu osnovu ili temu. Ta znanstvena disciplina, koja se tako samokonstituira jasnim ocrtavanjem vlastitoga predmetnog područja istraživanja (navedene kategorije), postaje time “znanost o rezoniranju” (*nyāyavidyā*)<sup>24</sup> odakle i sam naziv za filozofsku školu. Izvorno postavljena kao puka metoda ili istraživačka forma primjenjiva na razna područja, sada je dobila i svoj vlastiti sadržaj (kategorije), koji ne dijeli ni s jednom drugom disciplinom, čime *ānvikṣiki* postaje filozofski sistem u razlici spram drugih filozofskih i znanstvenih sistema: “Stoga je ona (*nyāya*) zasebno utemeljena (utemeljena kao zasebna znanost) putem kategorija počevši sa sumnjom.”<sup>25</sup>

Četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, tako predstavlja najuže predmetno područje istraživanja *nyāye* koje ne dijeli ni s jednom drugom znanošću (niti s nekim drugim filozofijskim sustavom). No, što je s prvim dvjema kategorijama, instrumentima ispravne spoznaje (*pramāṇa*) i predmetima ispravne spoznaje (*prameya*)? Vidjeli smo da *nyāya* priznaje da se u određenom smislu četrnaest kategorija, počevši sa sumnjom, mogu podvesti pod prve dvije kategorije i to u

24 “Četvrta od tih (znanosti navedenih u *Arthaśāstri*), kritičko–analitičko istraživanje, jest znanost o rezoniranju”, *yāsāṃ caturthiyam ānvikṣiki nyāyavidyā*, NBh na NS 1. 1. 1.

25 *tasmāt saṃśayādibhiḥ padārthaiḥ pr̥thak prasthāpyate*, NBh, *ibid.* Veliki filozof *nyāye* iz kasnijeg razdoblja, Udayana (11. st.), kaže da se *ānvikṣiki* razlikuje od svih ostalih grana znanosti po tome što posjeduje “specijalnu funkciju” (*vyāpāravattā*) “objašnjenja rezoniranja” (*nyāyavyutpādana*), a to se rezoniranje može objasniti jedino putem objašnjenja pomoćnih alata (‘udova’, *upāṅga*, tj. njezinih kategorija) poput sumnje, itd., bez kojih ona uopće ne bi mogla biti zasebna grana znanosti zato jer bi joj nedostajao (navlastiti) sadržaj (predmetno područje, *viśayatā*), *Nyāyavārttikatātparyāṭikā–pariśuddhi*, 126. 16–17, nav. prema Perry, B.M. *An Introduction to the Nyāyacaturgranthikā: With English Translation*, PhD, University of Pennsylvania, 1995, str. 66 (bilj. 132).

formi “ili–ili” ili “i–i”. Tako se, na primjer, članovi silogizma (*avaya-va*) mogu pojaviti u nekom istraživačkom kontekstu kao predmeti spoznaje (*prameya*), ukoliko se na primjer “metalogički” analizira njihova konstitucija, dokazna snaga i sl., ali su oni ujedno i instrumenti spoznaje (*pramāṇa*) budući da je silogizam formalna procedura logičkog zaključivanja koje je instrument spoznaje *par excellence*. Nadalje, “predmet spoznaje” nipošto nije kategorija koja je specifična “svojina” *nyāye*, ona se pojavljuje u svim sustavima znanosti i filozofije. Premda *nyāya* čak specificira “specijalne” predmete spoznaje kojima se bavi, shvaćajući pri tome da načelno postoji neodređeno velik broj (*aparisaṅkhyeya*) predmeta spoznaje<sup>26</sup>, ti se specijalni predmeti spoznaje pojavljuju i u drugim sustavima filozofije (posebno onima koji su soteriološki usmjereni). To su: sebstvo (*ātman*), tijelo (*śarīra*), osjetila (*indriya*), osjetilni predmeti (*artha*), um (intelekt, *buddhi*), razum (*manas*), djelovanje (djelatnost, *pravṛtti*), pogreška (*doṣa*), ponovno rođenje (*pretyabhāva*), plod (djelovanja, *phala*), patnja (*duḥkha*) i oslobođenje (od preporađanja, *apavarga*) (NS 1. 1. 9). Razlog zašto se navodi upravo tih trinaest predmeta spoznaje jest taj što spoznaja njihove istinske prirode (*tattvajñāna*) neposredno dovodi do oslobođenja (*apavarga*), a njihova pogrešna spoznaja (*mithyājñāna*) dovodi do ponovnog rođenja (*samsāra*) (NBh na NS 1. 1. 9). No, ti se “predmeti spoznaje” iz istoga razloga pojavljuju, na primjer, i u “znanosti o sebstvu” (*ātmavidyā*), tj. u okviru soteriološki motivirane monističke ontologije ranih upanišada, pa teško da pridonose uposebljavanju *nyāye* kao specijalne znanstvene ili filozofske discipline.

Tako preostaje kategorija instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*) kao najvlastitijeg “disciplinarnog područja” *nyāye*, to će reći, *nyāya* je filozofski sustav koji se prvenstveno bavi “teorijom spoznaje” koju reprezentira upravo koncept “instrumenta (ispravne) spoznaje”<sup>27</sup>: “No,

---

**26** Zanimljivo je da NBh kao primjere drugih (filozofski) relevantnih predmeta spoznaje kojima se *nyāya* ne bavi navodi temeljne metafizičke kategorije “sestrinskog” filozofskog sustava *vaiśeṣike*: supstanciju (*dravya*), svojstvo (*guṇa*), kretanje (*karman*), opće (*sāmānya*), razlikovno (*viśeṣa*) i relaciju inherencije (*samavāya*). To će reći, teorijski filozofski interes *nyāye* nije u području metafizike, NBh na NS 1. 1. 9.

**27** Jedan od čestih kasnijih termina u indijskoj filozofiji koji se referira na teoriju spoznaje kao na filozofsku disciplinu jest upravo *pramāṇavāda*, “teorija o instrumentima ispravne spoznaje”. Radi se o tome, a to uspostavlja već *nyāya*, da je taj faktor najpresudniji u generiranju spoznaje. Istraživanje mehanizama generiranja spoznaja u koje su, narav-

što je to ‘rezoniranje’ (*nyāya*)? To je ispitivanje (istraživanje, *parikṣaṇa*) predmeta putem instrumenata ispravne spoznaje.”<sup>28</sup> Sve ostale kategorije su “pomoćni alati” koji “pomažu” u konceptualno–sistemskoj postavi i elaboraciji te filozofske discipline, kako ju je karakterizirao Udayana (bilj. 25). Uddyotakara (7. st.) u svome komentaru na NBh (*Nyāyavārttika*, dalje u tekstu: NV) ističe da ni jedna druga znanost (osim *nyāye*) nema instrumente ispravne spoznaje kao predmete svoga istraživanja, a budući da bez jasne epistemološke procedure uopće nije moguće jasno zahvatiti i omeđiti bilo koje predmetno područje, to istraživanje koje provodi *nyāya* moraju u sebe integrirati sve druge znanosti, čime se potvrđuje da je *ānvikṣikī* (= *nyāya*) doista “svjetiljka svih znanosti”, kako stoji još kod Kauṭilye:

“To kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*), (to jest) znanost o rezoniranju (*nyāyavidyā*) koje se razlikuje (od svih drugih grana znanosti) putem kategorija instrumenata ispravne spoznaje, itd., jest ‘svjetiljka svih znanosti’. Ona (znanost o rezoniranju) je poput svjetiljke zato jer osvjetljava. To će reći, ostale grane znanosti uspostavljaju (*pratipadyante*) svoje predmete do kojih dolaze posredstvom instrumenta ispravne spoznaje, itd. (i drugih kategorija koje analizira *nyāya*). Zar u drugim granama znanosti nema instrumenata ispravne spoznaje, itd. (kao istraživačkog predmeta)? Ne, nema! Kako nema? Zato jer drugim znanostima nedostaje ‘kvalifikacija’ (*adhikāra*) (za obavljanje toga istraživačkog posla). To će reći, te (ostale) znanosti nemaju nikakve ‘nadležnosti’ (*adhikriyante*) u pogledu cjelovitoga znanja (razmijevanja, *parijñāna*) instrumenata ispravne spoznaje, itd., nego (naprotiv) operiraju s obzirom na onaj predmet kojega su instrumenti ispravne spoznaje (prethodno) ‘rasvijetlili’ (*prakāśita*).”<sup>29</sup>

---

no, uključeni i drugi faktori poput spoznavatelja (*pramātr*), predmeta spoznaje (*prameya*), itd., pretpostavlja prethodno određenje adekvatnih odnosno valjanih izvora spoznaje na kojima se temelji spoznajni proces. Prema *nyāyi*, tih je izvora ili instrumenata četiri (i samo četiri): osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*), logička inferencija (*anumāna*), analogija (*upamāna*) i verbalno (ili tekstualno) svjedočanstvo (*śabda*, *āgama*).

- 28** kaḥ punar ayaṃ nyāyaḥ? pramāṇair arthaparikṣaṇaṃ nyāyaḥ, NBh na NS 1. 1. 1.
- 29** ānvikṣikī nyāyavidyā pramāṇādibhiḥ padārthaiḥ vibhajyamānā pradīpaḥ sarvavidyānām bhavati prakāśakatvāt pradīpavat pramāṇādipratipāditam artham itarāḥ vidyāḥ pratipadyante iti / kim

Tako se na temelju svih navedenih metafilozofskih razmatranja čini da se *nyāya* samokonstituirala kao posve racionalan i autonoman filozofski sustav s racionalnim i autonomnim predmetnim područjem i metodom istraživanja (i svrhom). No postoje i neki znakovi koji jasno ukazuju da *nyāya* (barem od vremena Uddyotakare) želi “uskладiti” svoje racionalne procedure i metode istraživanja sa zadanim i nepromjenjivim tradicionalnim (društveno–religijskim) kanonima ispravnosti i istine a kako bi, očito, izbjegla žestokoj brahmanskoj osudi metode racionalnog istraživanja (*ānvīkṣikī*) ukoliko je ono razdruženo od “zadanih istina”, kako smo vidjeli na primjerima iz indijskih epova. To je “usklađivanje” pažljivo izvedeno, no ne bez prijepornih točaka koje su u konačnici dovele u pitanje sâm autonomno–racionalni ustroj *nyāye*, pogotovo u kasnijim razdobljima razvoja škole.

Priča započinje odmah nakon samoodređenja *nyāye* kao “ispitivanja (istraživanja) predmeta putem instrumenata ispravne spoznaje” (v. gore). Instrumentata spoznaje prema *nyāyi* ima četiri (bilj. 27). Među njima, percepcija (osjetilna zamjedba) i verbalno svjedočanstvo direktno objelodanjuju svoj predmet (putem osjetila odnosno verbalizacije) i on ne potrebuje nikakav dodatni dokaz (ukoliko su, naravno, osjetila funkcionalna, izvor svjedočanstva pouzdan, itd.). Analogija je, očividno, neka vrsta zaključivanja koja se posve temelji na percepciji (spoznaja nečega nepoznatog na temelju njegove sličnosti s poznatim<sup>30</sup>). Preostaje tako (logički) zaključak (*anumāna*) kao jedini instrument spoznaje koji zahtijeva prethodnu izgradnju formalnih ili “artificijelnih” procedura koje neminovno dovode do valjane spoznaje predmeta inferencije, a koji u danoj epistemološkoj situaciji nije dostupan na neposredan (*sākṣāt*) način. Stoga je zapravo inferencija onaj instrument spoznaje na kojemu se temelji istraživanje ili “analiza” (*anvīkṣā*) *nyāye*. Odredba potonje glasi: “Analiza (*anvīkṣā*) je (logičko) zaključivanje koja se temelji na percepciji i verbalnom svjedočanstvu.” (*pratyakṣāgamāśritam anumānam, sānvīkṣā*, NBh na NS 1. 1. 1.) Ili još eksplicitnije uz evidentno etimologiziranje: “Analiza je (proces)

---

itarāsu vidyāsu pramāṇādīni na santi na santi iti āha / katham na santi anadhikārāt / na tāḥ vidyāḥ pramāṇādiparijñānena adhikriyante iti pramāṇādiprakāśite tu arthe tāḥ pravartante iti, NV 22. 18–23. 2.

- 30** “Analogija (‘usporedba’, *upamāna*) je demonstracija (izvođenje) *probanduma* (stvari koju treba demonstrirati, dokazati, *sādhya*) putem (njezine) sličnosti (*sādharmya*) s (nekom) utemeljenom (poznatom stvari, *sādhana*), *prasiddhasādharmyātsādhyasādhanamupamānam*, NS 1. 1. 6.



analiziranja (*anvikṣaṇa*) (nekog predmeta koji je već) ‘opažen’ (‘zahvaćen’, *ikṣita*) putem percepcije i verbalnog svjedočanstva.” (pratyakṣāgamābhyām ikṣitasyānvikṣaṇam anvikṣā, NBh, *ibid.*) Upravo na toj analizi čija je metoda logičko zaključivanje na neki predmet koji je već zahvaćen (“ovjeren”) putem percepcije i/li verbalnog svjedočanstva počiva kritičko–analitičko istraživanje (*ānvikṣikī*), odnosno znanost o rezoniranju (*nyāyavidyā*), odnosno sustav *nyāye* (*nyāyāśāstra*) (*tayā pravarttata ity ānvikṣikī nyāyavidyā nyāyāśāstram*, NBh, *ibid.*) U suprotnome, ukoliko logički zaključak proturječi (*viruddha*) “nalazima” percepcije i verbalnog svjedočanstva, onda je u pitanju “pseudo–rezoniranje” (*nyāyābhāsa*). (*yat punar anumānaṃ pratyakṣāgamaviruddhaṃ nyāyābhāsaḥ sa iti*, NBh, *ibid.*)

Uddyotakara u svome komentaru ovako tumači ovaj pasus:

“Jer ako je predmet, koji je ovjeren (zahvaćen, *adhigata*) putem logičkog zaključka, potvrđen (*anusandhīyate*) percepcijom i verbalnim svjedočanstvom, onda razumijevanje (spoznaja, *pratyaya*, toga predmeta) postaje jasnija (*sphuṭatara*). Ali kada ti instrumenti spoznaje (percepcija i verbalno svjedočanstvo) nisu usmjereni jedan prema drugom (*apratisaṃhita*, tj. ne podupiru jedan drugog) i/li se navode (‘upošljavaju’, *prayujyante*) zasebno, to je onda ‘propast rezoniranja’ (*nyāyaviplava*), ‘pseudo–pouka’ (‘krivotvorena pouka’, *tīrthapratirūpaka*) koju oni koji žude za bogatstvom, čašću i slavom opisuju (ili ‘uzdižu’, *varṇyate*) kao (filozofsko) gledište (nazor, *pravāda*).”<sup>31</sup>

*Nyāya* je izvorno, po svemu sudeći, smatrala da se logički zaključak temelji (samo) na percepciji. NS 1. 1. 5 u polaznoj odredbi logičkog zaključka (*anumāna*) ističe da on “dolazi nakon nje (tj. percepcije, *tatpūrvaka*)” u smislu da se oslanja na nju. Formalna (“silogistička”) struktura valjanog zaključivanja počiva na tri elementa: 1) na subjektu teze (*pakṣa*), 2) na onomu što treba dokazati u pogledu subjekta teza (*probandum*, *sādhya*, *liṅgin*) i 3) na onomu putem čega se dokazuje (logički razlog, *probans*, *sādhana*, *liṅga*). Na primjer, u tezi “zvuk je ne–vječan”, “zvuk” je subjekt teze, a svojstvo “bivanja ne–vječnim” ono

31 yadi hi anumānādhigataḥ arthaḥ pratyakṣāgamābhyām anusandhīyate atha sphuṭatarāḥ pratyayaḥ bhavati/ yatra punar etāni pramāṇāni itaretarāpratisaṃhītāni vyāvṛttāni prayujyante/ nyāyaviplavaḥ asau lābhapūjākhyātikāmaih tīrthapratirūpakaḥ pravādaḥ varṇyate, NV 14. 22–15. 3.

što treba dokazati (*probandum*) u smislu da je neizostavno prisutno u subjektu teze. *Probans* (logički razlog) koji se u ovome primjeru navodi jest “zato jer je proizveden”. Cijeli posao logičkog rezoniranja sastoji se u dokazivanju da je *probans* posve “prožet” (*vyāpti*) *probandumom* (i obratno) tako da vrijedi “što god je proizvedeno jest ne–vječno” (ali i: “što god je ne–proizvedeno jest vječno”). Ovaj posljednji (i ključni) dokazni korak posve se oslanja na percepciju (“... putem percepcije veze između ‘znaka’ = *probans* i ‘nositelja znaka’ = *probandum* ...”, ... *liṅgaliṅginoh sambaddhayordarśanena...*, NBh na NS 1. 1. 5). Ukoliko ne postoje protu–primjeri (*pratidṛṣṭānta*) za ovu univerzalnu afirmaciju, teza “zvuk je ne–vječan” je dokazana zato jer je “zvuk” slučaj proizvedene stvari. Dakle: Zvuk je ne–vječan; zato jer je proizveden; poput vrča (primjer se navodi ilustracije radi, kao predstavnika svih proizvedenih stvari osim, dakako, subjekta teze koji je predmet dokaza, zvuka). To je, u najužem smislu, formalna struktura logičkog dokaza kao instrumenta ispravne spoznaje kod *nyāye*.

Percepcija (*pratyakṣa*) je prema ranoj *nyāyi* zapravo glavni izvor valjane spoznaje i na njoj se temelji valjanost svih ostalih izvora spoznaje<sup>32</sup>, pa tako i logičkog zaključka, što jasno govori o radikalnom empirizmu i realizmu ove škole, barem u njezinim počecima. NBh (uvod u NS 1. 1. 4.) tvrdi da je “percepcija najviši oblik spoznaje (*pramitiḥ pratyakṣaparā*)”:

“Percepcija je najviši (oblik valjane) spoznaje. Onaj koji spoznaje predmet istraživanja putem pouzdanih izvora (verbalnog svjedočanstva) ima želju (pošto je spoznao taj predmet putem verbalnog svjedočanstva) da ga (ponovo) spozna putem logičkog zaključka (‘percepcije *probansa*’, *liṅgadarśana*). Nakon što je (na taj predmet) zaključio posredstvom percepcije *probansa*, on (dalje) želi da ga spozna (“uvidi”) putem percepcije. I (tek) kada je predmet zahvaćen (putem percepcije), ‘žudnja za znanjem’ (*jijñāsā*) se poništava.”<sup>33</sup>

Nehotice, ovaj odlomak uspostavlja neku vrst “psihološko–episte-

---

**32** Upravo smo vidjeli na koji način percepcija “podupire” logički zaključak; isti je slučaj i s analogijom (usp. bilj. 30 i tekst). Valjanost verbalnog svjedočanstva također se temelji na percepciji stvari kako su ih “vidjele” pouzdane osobe/autoriteti (*āpta*) (usp. NBh na NS 1. 1. 7 i bilj. 22).

**33** *sā ceyam pramitiḥ pratyakṣaparā/jijñāsitam artham āptopadeśāt pratipadyamāno liṅgadarśanēnāpi bubhutsate, liṅgadarśanānumitaṃ ca pratyakṣato didṛkṣate, upalabdhe »rthe jijñāsā nivarṭtate.*

mološke” hijerarhije među instrumentima ispravne spoznaje. Naime, premda svi oni, ispravno upregnuti, dovode do valjane spoznaje, u psihološkom smislu, dakle iz pozicije “subjektiviteta” spoznavatelja, najpouzdaniji instrument je percepcija, zatim dolazi logički zaključak i tek na kraju verbalno svjedočanstvo, očito zato jer je u njega, za razliku od prva dva instrumenta, uključen element vjere (vjerovanje u epistemičku pouzdanost osobe/autoriteta).

To da je logički zaključak posve upućen na percepciju, rana je *nyāya* mogla preuzeti iz indijskih materijalističko–skeptičkih krugova, prije no što je postala “ortodoksni” sustav filozofije. Neki kasniji buddhistički tekstovi govore o nekim “materijalističkim filozofima” (*lokāyata*) koji su priznavali samo percepciju kao instrument spoznaje, ali i onu vrstu zaključka “koji je utemeljen u svijetu” (*lokaprasiddhānumāna*), no ne i “zaključak koji nadilazi put svijeta” (*mārgamatikrāmānumāna*). Prvi tip “empirijskog” zaključka je onaj koji utemeljuje neku stvar koja je inače zahvatljiva putem percepcije, ali u danoj epistemološkoj situaciji nije u dosegu osjetila. Utoliko je ova vrsta zaključka samo “produžena ruka” percepcije. Naprotiv, druga vrsta zaključka je ona koja pokušava dokazati “nadosjetilne” entitete i procese koji se ni na koji način ne mogu ovjeriti putem percepcije, pa stoga materijalisti odbacuju njezinu valjanost.<sup>34</sup>

U tom je kontekstu, čini se, posve primjerena Uddyotakarina konstatacija da, kada je inferencija razdružena ili čak suprotstavljena percepciji, onda imamo slučaj “pseudo–rezoniranja” što je, očito, bila “zabava” indijskih sofista koji su radi “bogatstva, časti i slave” uprezali razne sofističke trikove koje, usput, analizira i *nyāya*, a kako bi dokazali da je bijelo zapravo crno. O njima, možda, govore i odlomci iz indijskih epova koje smo naveli.

No, što je s verbalnim svjedočanstvom na koje se, kako smo vidjeli, također oslanja logički zaključak? Na prvu, čini se da je i ovdje u pitanju jedan racionalan zahtjev. Naime, prema općoj konvenciji indijskih pravila (filozofskog) debatiranja, teza (*pratijñā*) koja se kani dokazati putem logičkog zaključka mora biti usklađena s općom (filozofskom) “doktrinom” (*siddhānta*) koje je teza integralni dio. Doktrina je nešto

---

**34** Usp. više o tome u Kardaš, G. “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma*. Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016. (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 92–108 (101–102).

naslijedeno (ukoliko je riječ o filozofskoj školi) i ona u cijelosti predstavlja “verbalno svjedočanstvo” za one koji ju podržavaju. Tako, na primjer, ni jedan buddhist “ne smije” dokazivati da bog postoji zato jer njegova doktrina isključuje egzistenciju najvišeg bića. U suprotnome, nitko ga u filozofskoj areni neće shvaćati ozbiljno, uključujući i njegove protivnike koji zastupaju suprotnu tezu. Čak i u manje formalnom smislu moguće je razumjeti tvrdnju da se logički zaključak temelji na verbalnom svjedočanstvu. Naime, velika većina naših znanja i spoznaja o svijetu dolazi upravo iz tog izvora, u formi pročitanih knjiga, danas i medija, obrazovanja, usmeno prenesenih informacija, itd. To prihvaćak i *nyāya* kada tvrdi da svaka postavljena teza u logičkom zaključku zapravo ima svoj konačni izvor u verbalnom svjedočanstvu (*āgamaḥ pratijñā*, NBh na NS 1. 1. 1), a ne u percepciji budući da spoznaja putem percepcije odnosno iskaz koji počiva na valjanoj percepciji ne zahtijeva nikakav dodatni dokazni postupak. Uddyotakara o tome kaže sljedeće:

“Nema nikakve pogreške u tvrdnji da je teza (koju treba dokazati) (podrijetlom) verbalno svjedočanstvo, zato jer je (teza), do koje se dolazi putem verbalnog svjedočanstva, ono što treba demonstrirati (objasniti).”<sup>35</sup>

Jasno je, nadalje, da logički zaključak ili, bolje kazano, teza logičkog zaključka, ne smije proturječiti (*viruddha*) percepciji. Na primjer, logički zaključak “vatra nije vruća, zato jer je proizvedena, poput vrča” je “pseudo-zaključak” zato jer njegova teza direktno proturječi nalazima percepcije (osjetilu dodira), odnosno zadire u njezinu “domenu” (*viṣaya*). Uddyotakara stoga tumači da se proturječje sastoji u tome što se dokazni postupak upošljava za ono što nije domena ili područje logičkog zaključka (*anumānāviṣayena prayogaḥ*), nego je područje koje je zauzela ili “ukrala” (*apahrta*) percepcija (NV, 15. 5, 15. 7).

No, kako shvatiti zahtjev da logički zaključak ne smije proturječiti verbalnom svjedočanstvu? Može se, naravno, prihvatiti, kako smo vidjeli, da je svaka teza u logičkom zaključivanju u konačnici izvedena iz nekog oblika verbalnog svjedočanstva. No postavljanje teze tek je prvi korak u postupku zaključivanja. Nakon nje se upreže autonomna dokazna “mašinerija” (relacija *probans–probandum*) koja u konačnici na nužan način potvrđuje ili opovrgava tezu formuliranu na temelju

---

**35** pratipādyatvāt āgamādhigatasya pratipādyatvāt āgamaḥ pratijñā iti na doṣaḥ, NV 17. 16–17. Verbalno svjedočanstvo je kada “jedan priopćava nešto drugom”, tam eva parasmai ācaṣṭe iti āgamaḥ, ibid.

neko verbalnog svjedočanstva. Postupak logičkog zaključivanja ne može se podešavati po volji kako bi se dokazala teza. Njegova dokazna struktura je nepromjenjiva, forma jasno zadana, i upravo iz toga razloga on ima status valjanog instrumenta spoznaje. Drugim riječima, spoznaja putem (valjane) percepcije je nepogrešiva zato što je direktna (*sākṣāt*), i ona ni na koji način ne iziskuje dodatnu “ovjeru”, putem logičkog zaključka, dočim verbalno svjedočanstvo, odnosno teza izvedena iz njega, kao i ostali instrumenti spoznaje, može proizvesti i pogrešnu spoznaju zato jer se oslanja na indirektno dokazne forme (procedura dokaza koja može biti pogrešna, svjedočanstvo pouzdane osobe/autoriteta koje može biti nepouzdana).

Međutim, ova linija argumentacije nije ona koju Uddyotakara ima na umu kada komentira navedeni zahtjev. Za njega verbalno svjedočanstvo (*āgama*) u ovome kontekstu ne predstavlja ništa drugo nego religijski autoritet vedâ (*śruti*) i ostalih “neobjavnih” religijskih tekstova (*smṛti*) koji tumače vedsku “objavu”. To će reći, logički zaključak (*anumāna*), premda se temelji na autonomnom (i objektivnom) dokaznom postupku, “ne smije proturječiti” objavljenim religijskim istinama, jednako kao ni nalazima percepcije. To je jako čudan zahtjev koji implicira da postoji “apriorna usklađenost” između logičkog zaključivanja i objavljenih religijskih istina (i percepcije). Dapače, ako logički zaključak dokaže neodrživost ili “nelogičnost” nekog religijskog naloga, onda nije problem u tom nalogu, nego u samom logičkom zaključku. Druga i ključna začudnost toga zahtjeva jest ta što on direktno proturječi jasnoj delineaciji koju je povukla rana *nyāya* između domene važenja logičkog zaključka i domene važenja verbalnog svjedočanstva budući da se potonje, u jednom svojem aspektu, odnosi na spoznaju “nevidljivih” (*adṛṣṭa*) stvari, to jest na spoznaju religijskih “predmeta”. Na te istine je nemoguće zaključiti, moguće ih je “spoznati” (ili bolje: dobiti “informacije” o njima) jedino pouzdanjem u autoritativna (“pouzdana”) svjedočanstva. Sada se, pak, njihove domene “miješaju”, i to tako da logički zaključak postaje “pomoćno sredstvo” za dodatno (“racionalno”) potvrđivanje zadanih religijskih istina.

Primjer koji navodi Uddyotakara i njegova analiza svjedoče o cijeloj travestiji u koju upada *nyāya* kada se stavi u službu religije. Primjer logičkog zaključka koji proturječi verbalnom svjedočanstvu je sljedeći: (teza): “posuda (za prošnju hrane) koja je načinjena od ljudske lubanje je (obredno–religijski) čista (*śuci*)”; (logički razlog): “zato jer je ona dio živih bića (*prāṇyagatvāt*, pripada ‘skupu’ svih živih bića)”; (primjer): “poput sedefne školjke”. (NV 15. 11) Ovaj se “logički zaključak” pripisuje

ne-vedskoj vjerskoj sekti kâpālika (od *kapāla*, “lubanja”). Uddyotakara tumači da je ovaj logički razlog pogrešan zato jer nije jasno koje je značenje (*artha*) riječi odnosno probanduma “čist”. Ako proponent kaže da je značenje riječi “odsutnost grijeha” (*pratyavāyābhāva*) u onoga koji dodiruje (posudu), onda mora navesti na temelju kojega autoriteta (verbalnog svjedočanstva, *āgama*) postoji odsutnost grijeha u ovom slučaju. Ako tvrdi da su taj autoritet vede (ili znalci *vedā*, *vedavid*), onda njegova teza proturječi vedskim nalogima u kojima eksplicitno stoji da je zabranjeno dirati ljudsku lubanju (u vjerskim ritualima), za razliku od “sedefne školjke”. Logički razlog je formalno “pogrešan” iz nekoliko razloga. Prvo, *probandum* (“čist”) nije sadržan u subjektu tezu (“posuda načinjena od ljudske lubanje”) zato jer verbalno svjedočanstvo tvrdi drugačije; drugo, logički razlog ili probans (zato jer ona pripada skupu svih živih bića) je preekstenziviran (preširoko područje primjene, *atiprasaṅga*) zato što su prema vedskim nalogima neki predmeti organskoga podrijetla nečisti, dočim su drugi čisti, poput sedefne školjke. Potonji primjer stoga, premda valjano naveden kao slučaj ritualno čistoga predmeta organskoga podrijetla, ni na koji način ne podupire navedeni logički razlog. Dakako, sljedbenik ove sekte može reći da njegovo verbalno svjedočanstvo na koje se oslanja nisu *vede*, nego vlastiti korpus vjerskih tekstova ili naloga. *Uddyotakara* čak i pošteno navodi tu mogućnost. No, u odgovoru na tu mogućnost toliko je neodređen i neinformativan, možda čak i zajedljiv, da očito nije u stanju iznaći niti jedan valjani (racionalni) argument kojim bi opovrgnuo valjanost ne-vedskih verbalnih svjedočanstava po pitanju ritualne čistoće: “Ako bi (u pogledu odsutnosti grijeha u dodirivanju ljudske lubanje) rekao (da se to uvjerenje temelji) na njegovom vlastitom (autoritetu, verbalnom svjedočanstvu), onda je tome tako zato jer on ustrajava u intenciji (religijskog) vršenja stvari koje su (propisane) u njegovom verbalnom svjedočanstvu (vjerskim spisima, nalogima).”<sup>36</sup>

Ovdje je započeo jedan proces koji će gotovo posve dokinuti izvornu samokonstituciju *nyāye* kao autonomne istraživačko-filozofske discipline ili sistema s vlastitom metodom i predmetnim područjem, i s vlastitom “soteriologijom”<sup>37</sup> i konačno skončati pretvaranjem toga

---

36 yadi ātmanah iti brūyāt tadāgamārthānuṣṭhāna tātparyenāvasthānād evam etad, NV 15. 14.

37 “Soteriologija” se u indijskoj tradiciji označuje terminom “znanost o sebstvu” (*ātmavidyā*) koja se najčešće poistovjećuje s upanišadskim monističkim učenjem o ātmanu kao jedinog zbilji (*sat*) čija spoznaja

filozofskog sustava u puku dokaznu mašineriju u službi konstitucije jedne “racionalne teologije”<sup>38</sup> i potvrđivanja vedsko–ritualne dogmatike. Taj proces koji je započeo s Uddyotakarom, kulminirao je s Jayantom (9. st.) i od tada se *nyāya* pretežito počinje samorazumijevati kao puka metoda dokazivanja (*pramāna*) zadanih “religijskih istina” i njezinih iskaza, koja se posve lišila svoga vlastitoga autonomnog područja istraživanja (*prameya*) i vlastitog soteriološkog puta.

Jayanta u početku svoje rasprave *Nyāyamañjari*<sup>39</sup> (“Cvjetni vijenac rezoniranja”, dalje u tekstu: NM) eksplicite tvrdi da je svrha (*prayojana*) *nyāye* kao sistema (*nyāyavistara*) “zaštita valjanosti (epistemičkog autoriteta, *prāmānya*) vedā” (*vedaprāmānyarakṣā*), što je posve oprečno izvornoj svrsi *nyāye*, a ta je spoznaja istinske prirode za nju relevantnih predmeta spoznaje (šesnaest kategorija), koja spoznaja, s jedne strane vodi najvišem dobru, a s druge, “osvjetljava” predmetna područja svih drugih znanosti, budući da je potonjima potrebna adekvatna metoda istraživanja njihovih predmeta koju im osigurava upravo *nyāya*. Da bi legitimirao ovakvo novo shvaćanje svrhe *nyāye*, Jayanta iz sheme znanstvenih disciplina izbacuje “svjetovne” discipline (teoriju upravljanja državom i ekonomiju) i naziv “znanost” (*vidyā*) ograničava isključivo na znanosti koje se bave “nevidljivim” odnosno “transcendentnim” stvarima (*adrṣṭa*). Umjesto četiri temeljne znanosti o kojima je govorio Kauṭilya, a preuzela rana *nyāya*, Jayanta sada govori o četrnaest znanosti koje su poredane hijerarhijski. Na vrhu su četiri vedске zbirke (*ṛk-*, *sāma-*, *yajur-* i *atharva-saṃhitā*) koje predstavljaju “objavljenu” (*śruti*) znanost, a odmah za njima slijede “neobjavne” (*smṛti*) “znanost-

---

posve dokida krug preporadjanja, patnju, itd. U širem smislu termin se ponekad referira i na ostale tradicionalne soteriološke modele, poput npr. vedске ritualne prakse. *Nyāya* je izvorno i ovdje tražila i gradila svoj vlastiti soteriološki put koji se razlikuje od navedenih po tome što se “najviše dobro” (*niḥśreyas*) odnosno “oslobođenje” (*apavarga*) sastoji u stjecanju znanja o istinskoj prirodi (*tattvajñāna*) njezinih kategorija (navedenih u NS 1. 1. 1) koje je preduvjet za poduzimanje (karmički) povoljnoga djelovanje; usp. također NS 1. 1. 2 i NBh.

- 38** Udayana, na primjer, piše cijelu jednu podužu raspravu (*Nyāyakusumāñjali*, “Rukovet cvijeća rezoniranja”) gdje racionalno dokazuje nužnost egzistencije najvišega bića (Boga), oslanjajući se pri tome isključivo na logičko zaključivanje.
- 39** Sanskrtski izvornik će se navoditi prema kritičkom izdanju i paginaciji relevantnih odlomaka rasprave Kataoka Keia, “Bhaṭṭa Jayanta on the purpose of *Nyāya*”, *South Asian Classical Studies* 1 (2006), str. 147–174.

sti” koje se direktno oslanjaju ili dalje elaboriraju prve četiri znanosti. One su obuhvaćene u tekstovima kao što su *dharmasāstre* (rasprave o društveno–religijskim normama) i *purāne* koje u formi priča–legendi objelodanjuju religijsku istinu sadržanu u vedskim *saṃhitāma*. Ono što je zajedničko svima njima jest to da te “znanosti” iznose “nevidljive stvari” same po sebi (*svata eva*) i one su sredstvo za postizanje najviših ljudskih ciljeva (*puruṣārthasādhana*). Ostale znanstvene grane su, prema Jayanti, posve u funkciji objašnjenja, razumijevanja, potvrđivanja, itd., navedenih znanosti i one nam “same po sebi” ne govore ništa o “nevidljivom svijetu”, niti to mogu. To je šest “udova vedâ” (*vedāṅga*, gramatika, metrika, astronomija, itd.), te dvije “filozofske” znanosti, *mīmāṃsā* i *nyāya*. Prva filozofska znanost svojom specijalnom hermeneutikom pomaže u razumijevanju značenja vedskih odlomaka<sup>40</sup>, dočim *nyāya*, kako smo već vidjeli, “štiti valjanost vedâ (u cjelini)”. Upravo zato je *nyāya*, prema Jayanti, najvažnija “pomoćna” znanstvena disciplina. Ovdje je na djelu potpuna reinterpetacija izvorne samokonstitucije *nyāye* kao zasebne (filozofske) znanosti. Ona je i dalje za Jayantu svjetlo (ili “temeljno stablo”, *mūlastambha*) svih znanosti, ali ne više zato jer ih opskrbljuje znanstvenom metodom, nego prvenstveno zato jer je “uzrok čuvanja (spoznajne) valjanosti vedâ” (*vedaprāmāṇyarakṣāhetutva*, NM, I 7.7–8):

“Stoga, to učenje (*śāstra*, disciplina) koje se naziva ‘sistemom rezoniranja’ (*nyāyavistara*), koje je poučavao Akṣapāda (tradicionalni autor temeljnoga teksta *nyāye*, *Nyāyasūtra*), koje je u stanju (sposobno) poučavati rezoniranje (*nyāya*) koje osigurava čvršću (*dr̥ḍhatara*) vjeru (*pratyaya*) u valjanost vedâ putem satiranja (*upamarda*) svih iskvarenih logičara (*duṣṭatār̥kika*), jest osnova za utemeljenje (svih drugih) učenja (disciplina); ona (*nyāya*) je stoga najjeminentnija grana znanosti (znanost *par excellence*, *dhurya*).”<sup>41</sup>

**40** “Zato jer bez istraživanja nije moguće utvrditi (često) neodređeno (nerazumljivo) značenje vedskih rečenica, *mīmāṃsā*, koja je po svojoj prirodi istraživanje značenja vedskih rečenica (odlomaka), ... stječe kvalifikaciju znanstvene grane (*vidyāsthānatā*), vičaram antareṇāvyaavasthitavedavākyārthānavadhāraṇān mimāṃsā vedavākyārthavicāratmikā ... vidyāsthānatām pratipadyate, NM, prva *āhnikā*, I. 6.13–7.5

**41** *tasmād aśeśaduṣṭatār̥kikopamardadvārakadr̥ḍhataravedaprāmāṇya-pratyayādhāyinyāyopadeśakṣamam akṣapādupadiṣṭam idaṃ nyāya-vistarākhyam śāstraṃ śāstrapratīṣṭhānanibandhanam iti dhuryam vidyāsthānam*, NM I 7.11–14.



Jayanta, konzekventno, u potpunosti revidira izvorno *nyāyino* tumačenje odredbe verbalnog svjedočanstva (“verbalno svjedočanstvo je pouka pouzdane osobe/autoriteta”, *āptopadeśaḥ śabdaḥ*, NS 1. 1. 7). NBh, kako smo vidjeli (bilj. 22), daje tek formalne kriterije kojima “pouzdana osoba (autoritet)” mora udovoljiti da bi se uopće kvalificirala kao valjani izvor spoznaje, ne ulazeći pri tome u diskusiju koje to konkretne osobe ili tekstovi udovoljavaju tim kriterijima. Jayanta sada tvrdi da se epistemička valjanost vedā temelji na njihovom autoru (“tvorcu”, *praṇetr*) koji je nitko drugi nego sveznajući Bog (*iśvara*). Zato jer Bog posjeduje neposrednu percepciju istine, valjanost vedā je “a priori” osigurana:

“Ili, zato jer je (*nyāya*) učenje čija je svrha utemeljenje valjanosti vedā, ta odredba (verbalnog svjedočanstva u NS 1. 1. 7) (može se shvatiti) u skladu s objavom da se odnosi na Boga, tj. na njihovog (vedā) pouzdanog autora (‘tvorca’, *praṇetr*). On je onaj koji je neposredno percipirao (‘intuirao’, *sākṣātkrta*) *dharmu* (religijske istine, itd.) zato jer je *dharma* domena (*gocara*) božje percepcije (*iśvarapratyakṣa*).”<sup>42</sup>

Ovaj prikaz historijske i systemske samokonstitucije (i dekonstitucije) jednog autonomnog filozofskog sustava jasno pokazuje da je indijska filozofska tradicija eksplicitno baratala konceptom metafilozofije u smislu filozofske refleksije o tome što i kako filozofija čini. Taj je koncept djelatan i u drugim filozofskim sustavima (posebno *mīmāṃsā* i *vedānta*). Odabrali smo primjer *nyāye* iz dva razloga. Prvo, zato što je taj filozofski sustav na paradigmatički način uspostavio racionalne i formalne kanone filozofskog mišljenja (i analize), na temelju očito prilično stare tradicije “kritičko–analitičkog istraživanja” (*ānvikṣikī*)<sup>43</sup>,

<sup>42</sup> *atha vā vedaprāmānyasiddhyarthatvāc chāstrasya tatpraṇetur āptasyeśvarasya yathāśrutam evedaṃ lakṣaṇam. sa sākṣātkr̥tadharmā eva, dharmasyeśvarapratyakṣagocaratvāt. NM, treća āhnika, I. 401.1–3.*

<sup>43</sup> Danas je manje–više prihvaćeno da se *nyāya* konstituirala kao filozofski sustav kada je integrirala stare kanone (filozofskog) debatiranja (*vāda*), iz kojih vjerojatno potječe i tradicija *ānvikṣikī*, u okviru spoznajne teorije. Posve je, na primjer, razvidno da forma silogističkog dokaza *nyāye* slijedi obrazac debatiranja, već i po tome što se silogizam (*avayava*) naziva “zaključak za druge” (*paramārthānumāna*). Za pokušaje detaljne rekonstrukcije rane *nyāye*, v. Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term *nyāya*”, u: *Logic in Earliest Classical India* (ur. Gillon, B. S.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2010; str. 27–66; Preisendanz, K. “Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early *Nyāya*”,

koji su postali obavezni za sve druge indijske filozofske sustave (uključujući i one buddhističke). Drugo, zato jer se u njezinim unutarnjim i historijskim mijenama vlastitog samorazumijevanja jasno ogleda proces dogmatizacije i “tradicionalizacije” koji je završio u njezinoj totalnoj involviranosti u obranu i podupiranje tradicionalnog brahmanističkog društveno–religijskog poretka. To se dogodilo i u većini ostalih, izvorno ne–brahmanističkih, znanosti i filozofskih sustava. Specifičnost je “teorijskog” brahmanizma u Indiji ta da sve, njemu strane sustave mišljenja, vrijednosti, itd., koji su mu u početku prijekali, na koncu jednom gimnastikom razuma “integrira” (zapravo pacificira) u svoj sustav vrijednosti. Tako je npr. Buddha u Indiji na koncu “završio” kao inkarnacija boga Višnua!

### 3. Neki metajezični i metadiskurzivni elementi u analizama

Ako, dakle, očevidno postoji “krovni” i djelatni koncept metafilozofije u indijskoj filozofiji, prirodno je očekivati da postoje i “lokalne” metafilozofske refleksije koje se odnose na specifične filozofske teme i probleme. I doista je tome tako. Kao jedan od mnogobrojnih primjera možemo ovdje navesti podrijetlo jedne klasične metafilozofske rasprave između *nyāye* i već spomenute *mīmāṃse* o prirodi spoznaje. Prema *nyāyi*, valjanost spoznaje je “ekstrinzična” (*parataḥprāmānya*), to jest ona ovisi o izvanjskoj “konfirmaciji” (nekoj drugoj spoznaji), a ne o samim uvjetima koji su ju generirali. Prema *mīmāṃsi*, naprotiv, svaka spoznaja je “intrinzično” valjana (*svataḥprāmānya*) i ne potrebuje nikakvu izvanjsku ovjeru u trenutku vlastite konstitucije. Ona, međutim, može biti “pogrešna” (ne i nevaljana) ukoliko se pojavio neki problem u spoznavajućem procesu (*kāraṇadoṣa*) ili ukoliko se kasnije pojavila neka spoznaja koja je “blokerala” (*bādhakapratyaya*) epistemološki “ishod” izvorne spoznaje. No, u trenutku svoje konstitucije, svaka je spoznaja intrinzično valjana.

Mi ćemo, međutim, u nastavku, navođenjem dvaju primjera, ukratko

---

u: *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday* (ur. Ryutaro Tsuchida i Wezler, A.), Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen Reinbek, 2000; str. 221–251. O konceptu *ānvīkṣikī* u tome kontekstu, v. također, Perry, B. M. “Early Nyāya and Hindu Orthodoxy: *ānvīkṣikī* and *adhikāra*”, u: *Beyond Orientalism* (ur. Franco, E. i Preisendanz, K.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, str. 449–470; Halbfass, W. “Darśana, *Ānvīkṣikī*, Philosophy”, u: Halbfass, W. *India and Europe. An essay in understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, str. 263–286, i već spomenuti Hackerov članak (v. bilj. 1).

ukazati na neke eksplicitne metajezične elemente (ili diskurse) kojima barataju indijski filozofi za potrebe određenih filozofskih eksplikacija ili opisa. Koncept metajezika (kao i tehničkih termina, gramatičkih pravila i metapravila) sistemski je razrađen u okviru indijske gramatičke tradicije, počevši s Pāṇinijem (4. st. pr. n. e.). Indijski su gramatičari eksplicite pravili razliku između prirodnoga jezika koji je “predmet opisa” (*lakṣya*) i jezika putem kojega se vrši (gramatički) opis prirodnoga jezika (*lakṣaṇa*), tj. metajezika. Potonji je zapravo specijalni i artifičijelni jezik koji je konstruiran za potrebe gramatičkih analiza, a sastoji se od brojnih notacijskih konvencija, tehničkih termina (*saṃjñā*) i metapravila (*paribhāṣā*) koja daju interpretacijski “ključ” za primjenu odgovarajućih gramatičkih pravila (*vidhi*) kao i za domenu njihova važenja. Kako su indijski gramatičari od najranijeg razdoblja bili prihvaćeni kao neupitni autoriteti za područje jezika i jezikoslovlja u svim drugim granama znanja u Indiji, pa tako i u filozofiji, indijski su filozofi u svojim jezično–filozofskim analizama već zarana baratali konceptima metajezika (metadiskursa), metatermina i drugim srodnim teorijskim konceptima.

Tako su, na primjer, indijski realisti (škole *nyāya* i *vaiśeṣika*) sve riječi (termine) dijelili u tri skupine s obzirom na njihovu denotirajuću funkciju ili domenu. U prvoj skupini su termini koji na prirodan ili “uobičajen” (*rūḍhiśabda*) način denotiraju svoje predmete. To su generički termini (i na njima temeljeni iskazi) kojima se referiraju “primarne činjenice” svijeta kao što su “konj”, “planina”, “atom (*aṇu*)”, itd. To su prema realistima generički termini (*jātiśabda*) zato jer se referiraju na predmete u kojima inherira (*samavāya*) opće (*sāmānya*), što je temeljno svojstvo svake zbiljski postojeće stvari.<sup>44</sup> Druga skupina su “tehnički termini” (*pāribhāṣika*) koji se ne referiraju ni na kakve “primarne činjenice” svijeta zato jer u njihovim “referentima” ne inherira opće<sup>45</sup>;

---

**44** Udayana je formulirao nekoliko restriktivnih kriterija koje predmet mora zadovoljiti da bi bio kvalificiran kao referent odgovarajuće generičke riječi (*jātiśabda*).

**45** Opće (“univerzalija”, *sāmānya*) je prema indijskim realistima dvije vrste, niže (*apara*) i više (*para*). Niže opće je ono u kojem inheriraju (*samavāya*) svi njegovi pojedinačni slučajevi ili “klase” (*jāti*) svih njegovih predmeta i ono se jezično indicira dodavanje sufiksa “-tva” (“-stvo”) na generičku riječ, npr. (pojedinačna) “krava” (*go*), (niže opće) “kravstvo” (*gotva*). Više opće je “sućstvo” (dosl. “sućost”, *sattā*) i u njemu inheriraju sva “niža opća” kao i njihovi pojedinačni slučajevi. Povezanost s tim višim ili najvišim općim (*sattāsambandha*) je indeks zbiljske egzistencije svih stvari.

oni su umjetno konstruirani (u smislu denotacije) za potrebe nekog opisa, analize, itd., primarnog sustava činjenica. Tako npr. metafizika *vaiśeṣike* govori o šest temeljnih kategorija (*padārtha*) na koje se može razložiti cjelokupna stvarnost (bilj. 26). Te se kategorije referiraju na primarne činjenice svijeta *par excellence*, svaka na svoj poseban način koji ne dijeli s drugim kategorijama.

No, postoje tri “obilježja” (*dharma*) koja zajednički dijeli svih šest kategorija, naime svaka od njih posjeduje obilježje “da jesu” (“jest–stvo”, *astitva*), da mogu biti imenovane (verbalno označene, *abhidheyatva*) i da mogu biti predmet spoznaje (*jñeyatva*). Relevantni tekstovi ističu da ta tri obilježja nisu ništa povrh sâmihih kategorija (*dharmāḥ śatpadārt-hebhyo na vyatiricyante*), tj. nemaju svoju primarnu referenciju, ne objelodanjuju ništa (dodatno) u pogledu njihove prirode, a uvedena su s ciljem da se kategorije razlože (*parijñāna*) u njihovom “karakteru podmeta/predmeta” (*dharmirūpa*). *Astitva* jest obilježje koje kazuje da svih šest kategorija posjeduje vlastiti oblik (*svarūpavattva*) koji se može identificirati i ono što pripada stvari (*vastu*) kao njezin vlastiti oblik (*svarūpa*) jest upravo njezino ‘jest–stvo’.<sup>46</sup> Karakter bivanja označenim (*abhidheyatva*) znači sposobnost (*yogyatva*) bivanja imenovanim i (verbalno) iskazanim (komuniciranim) predmeta koji ima vlastiti oblik.<sup>47</sup> Konačno, karakter bivanja predmetom spoznaje (*jñeyatva*) znači sposobnost zahvaćanja putem spoznaje (predmeta) koji posjeduje vlastiti oblik.<sup>48</sup> Posljednja dva obilježja (*abhidheyatva* i *jñeyatva*) iskazuju zapravo isto iz dvije različite perspektive — jezične i spoznaje: “Vlastiti oblik (pozitivnog) bića (*bhāvabhāvasya*) iskazuje se kao *abhidheyatva* i kao *jñeyatva*, ovisno o okolnostima (*avasthābhedenā*).” (NK, *ibid.*) Očigledno je da su ta tri obilježja svih kategorija (*astitva*, *jñeyatva* i *abhidheyatva*) zapravo metatermini, kako je razvidno iz opaske da ta tri obilježja nisu ništa povrh samih kategorija (*dharmāḥ śatpadārt-hebhyo na vyatiricyante*). Ti termini (odnosno njihovi “referenti”) imaju primetnutu ili “imputiranu” (*adhyāropa*) egzistenciju, ne posjeduju direktno obilježje objektivnoga, nego jedino indirektno, utoliko što nešto kazuju “o” svijetu. Oni zapravo “postoje” jedino u umu.

Konačno, treća skupina termina jesu prazni termini čiji su “referenti”

---

<sup>46</sup> *yasya yasya vastuno yadyat svarūpaṃ tadeva tasyāstitvam, Nyāyakandalī* (dalje u tekstu: NK), 44. 35.

<sup>47</sup> *abhidheyatvamapyabhidhānapratipādanayogyatvam tacca vastunaḥ svarūpameva, NK, ibid.*

<sup>48</sup> *jñeyatvaṃ jñānagrahaṇayogyatvaṃ tadapi svarūpam eva, NK, ibid.*

nepostojeći (*abhāva*) odnosno fiktivni predmeti i koji, za razliku od metatermina, pretendiraju na primarnu referenciju. Indijski realisti (*nyāya*) složene prazne termine (indijski primjer: “sin neplodne žene”) razlažu na semantički smislene dijelove (“bivanje sinom”, “bivanje ženom”, “svojstvo bivanja neplodnim”) i zaključuju da se prazni složeni termini sastoje od semantički pozitivnih termina koji su “sklopljeni” ili dovedeni u odnos na način koji nije sankcioniran jezičnom upotrebom pa se otuda ne referiraju ni na što. U pogledu jednostavnih praznih termina (“jednorog”, itd.) koji se jednako kao i složeni prazni termini “referiraju” na nepostojeće ili nemoguće predmete, ali se ne mogu za razliku od prvih razložiti na semantički pozitivne dijelove<sup>49</sup>, pa otuda niti semantički “deklasificirati”, njihovo se odstranjenje iz smislene (sankcionirane) jezične upotrebe ostvaruje pozivanjem na instrumente ispravne spoznaje (*pramāṇa*) koji su jedini epistemološki kriteriji za postojće.<sup>50</sup>

S druge strane, buddhističku filozofsku “školu srednjega puta” (*madhyamaka*) možemo uzeti kao primjer radikalnog i totalnog metadiskurzivnog projekta koji gotovo da uopće ne posjeduje nikakvo “pozitivno” filozofsko gledište ili sistem, nego isključivo reflektira druge filozofske sustave (*darśana*), njihova polazišta, argumentaciju i iskaze, ukazujući na njihovu neodrživost.<sup>51</sup> Moglo bi se reći da ta škola posje-

---

**49** Premda je, doduše, načelno moguće razložiti “jednoroga” na semantički smislene dijelove — “bivanje konjem” i “svojstvo posjedovanja jednoga roga” (npr. nosorog).

**50** Udayana ističe da je u pogledu takvih “entiteta” koji se ne mogu ovjeriti putem instrumenata ispravne spoznaje bolje šutjeti (*mūka*) nego o njima raspravljati (*vāvadūka*). Njih nije čak moguće ni negirati, jer negacija uvijek pretpostavlja ono negirano koje je nužno postojće. Za Udayanu su instrumenti ispravne spoznaje (*pramāṇa*) “ona granica (*śimā*) unutar koje naša jezična praksa jedino (smisleno) funkcionira (*vyavahārasādhana*). Ukoliko se ta granica prijeđe (*tadatikrame*), nastat će (jezični) kaos (*aniyama*).”, Udayana, *Ātmatattvaviveka* (ur. Sastri, D.), Chowkhamba Sanskrit Series 84, Benares, 1940, str. 56–69; usp. također, Matilal, B. K. “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic, JIP 1 (1970), str. 83–110, posebno str. 103–108. O problemu praznih termina u indijskoj logici, semantici i epistemologiji, v. поближе također u: Shaw, J. L. “Empty Terms: The Nyāya and the Buddhists, JIP 2, No. 3–4 (1974), str. 332–343; Perszyk, K. J. “The Nyāya and Russell on Empty Terms”, PEW 34/2 (1984), str. 131–146.

**51** Takvu opću karakterizaciju filozofije madhyamake prvi je ponudio Mohanty, J. N. u: *Reason and Tradition in Indian Thought*, Clarendon

duje metodu, ali ne i (konstruktivistički) filozofski sadržaj, no čak je i ta metoda (tip ili struktura argumentacije) ovdje shvaćena kao pogrešna ili barem kontingentna i koristi se samo zato jer je “konvencionalno prihvaćena” u filozofskim krugovima. Zapravo jedina njezina metoda je “svođenje teze na apsurd” (*prasaṅga-vākya*, *reductio ad absurdum*). Tom metodom *madhyamaka* “rešeta” svaki filozofski sustav i njegove teze, bilo da je riječ o realističkoj ili idealističkoj filozofiji, objelodanjujući putem te metode njihova unutarnja proturječja i druge falacije poput beskonačnog regresa (*anavasthā*), poročnog kruga (*circulus vitiosus*), itd. Drugim riječima, prema *madhyamaki*, ni jedan sustav filozofije nije u stanju pružiti adekvatno i racionalno opravdanje ne samo u pogledu pojedinih teza, nego i u pogledu smisla vlastitoga postojanja (adekvatan opis stvarnosti). Ta je “dekonstrukcija” totalna. Ako je neki sustav (“A”, npr. realistički) pogrešan, to ne znači da je njegova opreka (“ne-A”, npr. idealizam) ispravan. Prema dubokom uvjerenju filozofa iz ove škole, svaki je konstruktivistički filozofski sustav duboko pogrešan zato jer konceptualno mišljenje (*kalpanā*, *vikalpa*), jednako kao i “specijalni” jezik filozofije “a priori” falsificiraju (*samāropa*) stvarnost, upravo zato jer se konceptualno odnose spram nje, i posao *madhyamake* nije ništa drugo nego na racionalan način obznaniti formalna proturječja i falacije koje “vire” iz svih konstruktivističkih filozofskih teza i sustava. Radikalizam ove škole je do kraja dosljedan, naime ona čak i sebe samu po sebi shvaća kao falsifikaciju stvarnosti, i jedini razlog njezinog postojanja jest da to shvate i druge filozofske škole u pogledu sebe samih. Sebe shvaća kao lijek čija je (pragmatička) funkcija izlječenje od bolesti (dogmatizma, konstruktivizma u mišljenju); no nakon izlječenja (ili u odsutnosti bolesti), taj lijek gubi svoju funkciju, smisao i značenje.

U tom smislu valja shvatiti i središnji termin i “koncept” kojim barata ova škola, “prazninu” (*śūnyatā*). U njihovim tekstovima zatiče

---

Press, Oxford, 1992, str. 277–8. Gandolfo, S. je nedavno predložio interpretaciju prema kojoj Nāgārjuna (2. st., utemeljitelj škole *madhyamaka*) zapravo poduzima meta- i u konačnici konzistentnu i koherentnu “ne-filozofijsku evaluaciju filozofije.” Ideja je da Nāgārjuna zapravo želi izaći iz arene filozofskog debatiranja, ali je svejedno pri tome u stanju iskazivati filozofske stavove koji su možda filozofski po svojem sadržaju, ali ne i tradicionalno filozofski po svojim pristajanjima, usp. njegov članak “The Positionless Middle Way: Weak Philosophical Deflationism in *Madhyamaka*”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016), str. 207–228.

se opetovana “mantra”: sve stvari (procesi, fenomeni, itd.) su “prazni vlastite prirode” (*sarvabhāvaśūnya, svabhāvaśūnyatā, niḥsvabhāva*, itd.). Premda cijela ova priča ima svoju duboku soteriološko–praktičku, upravo “buddhološku”, dimenziju, mi u nju ovdje nećemo ulaziti, nego ćemo se koncentrirati na očite metalingvističke i metafilozofske konotacije termina “praznina”. Prvo i osnovno, taj se termin ne referira ni na kakvu objektivno–postojeću činjenicu, fenomen ili proces na način na koji filozofski termini u drugim sustavima funkcioniraju. Iskaz “sve stvari su prazne vlastite prirode” ne dodjeljuje ontološko svojstvo “bivanja praznim vlastite prirode” samim stvarima u smislu da drugi filozofi tvrde kako stvari posjeduju vlastitu prirodu, dočim *madhyamaka*, eto, zagovara nekakvu “negativnu ontologiju”. Termin “praznina” uopće se ne referira ni na kakve “stvari” (*bhāva*), kako jasno eksplicira Buddhapālita (5. st.): “Oni koji motre prazninu kao neku stvar (*bhāva*) koja postoji zasebno (neovisno) od pukog izraza ‘praznina’, imaju mentalne oči (*matinayana*) zastrte velikom tminom (*mahātamas*) neznanja (*avidyā*).”<sup>52</sup>

Candrakīrti (7. st.) na svoj karakterističan dijalektički način posebno ističe činjenicu da “praznina” ne denotira nikakve “stvari”:

“Kada bi nešto imenom ‘praznina’ postojalo, onda bi postojala vlastita priroda stvari temeljena na tome (praznini). Tome, međutim, nije tako. U tome smislu (ovdje), budući da je prihvaćeno da se opća karakteristika svih stvari naziva prazninom zato jer ne postoji stvar koja je ne–prazna, ne–praznina ne postoji. Nadalje, ako ne–prazne stvari ne postoje, i ne–praznina ne postoji, onda neka bude utvrđeno i to da zbog odsutnosti relacije sa suprotnim (ne–praznim), praznina također ne postoji, poput vijenca nebeskog cvijeća (primjer fiktivnog entiteta). I ako praznina ne postoji, onda ni predmeti koji se temelje na njoj ne postoje. To je utemeljeno i lišeno (svake) sumnje.”<sup>53</sup>

---

52 Usp. Saito, A. *A Study of Buddhapālita–Mūlamadhyamaka–vGtti* (Unpublished PhD). Sydney: Australian National University, 1984, str. 186.

53 yadī śūnyatā nāma kācit syāt, tadā tadāśrayo bhāvasvabhāvaḥ syāt | na tvevam | iha hi śūnyatā nāmeti sarvadharmāṇaṃ sāmānyalakṣaṇamityabhyupagamāt aśūnyadharmābhāvadaśūnyataiva nāsti | yadā ca aśūnyāḥ padārthā na santi, aśūnyatā ca nāsti, tadā pratipakṣanirapekṣatvācchūnyatāpi khapuṣpamālāvannāstityavasiyatām | yadā ca śūnyatā nāsti, tadātadāśrayā apī padārthā na santiti

Značenje (ili referencija) “praznine” je stoga i sâmo prazno. Kasnija *madhyamaka* u tome smislu često rabi sintagmu “praznina praznine” (*śūnyatāśūnyatā*). Hoće se zapravo reći da koncept ili termin “praznina” (*śūnyatā*) nema nikakav povlašteni semantički status, odnosno da je njegova označiteljska “moć” (*śakti*) po sebi jednako “impotentna” kao i označiteljska moć svih drugih termina. Ona je puki (konvencionalni) koncept ili iskaz (*prajñapti*) lišen primarne referencije koja u sustavu *madhyamake* niti ne može postojati:

“Prazan’ ne treba govoriti jer bi se inače (impliciralo nešto) ne–prazno, oboje, ni jedno ni drugo; tako je (‘prazan’, ‘ne–prazan’, itd.) rečeno jedino u svrhu *konvencionalnog iskaza* (*prajñapti*).”<sup>54</sup>

Candrakīrti u komentaru posve eksplicitno potcrtava da praznina u sustavu *madhyamake* nema nikakav semantički povlašteni status:

“Sve to (prazan, ne–prazan, itd.) nije nešto što mi govorimo (zago­varamo). Međutim, ako se ne iskaže, znalci nisu u stanju razumjeti vlastitu prirodu (*svabhāva*) kakva jest (*yathāvadavasthita*). Stoga, oslanjajući se na konvencionalnu istinu (*vyavahārasatya*), putem (konceptualnog) pripisivanja (imputiranja, *āropatas*), mi kažemo ‘prazan’ (*śūnya*) imajući u vidu konvencionalnu upotrebu (*vyavahārārtha*), prilagođavajući se ljudima koje valja poučiti (*vineyajanānurodha*); i također kažemo ‘ne–prazan’, ‘prazan i ne–prazan’ i ‘ni prazan ni ne–prazan.’”<sup>55</sup>

Osim toga, kada bi se praznina ili svojstvo “biti prazan” referirali na neku ontološku činjenicu s primarnom referencijom, onda bi to značilo da mora postojati i ne–praznina ili svojstvo “biti ne–prazan” jer se prvo svojstvo uopće ne bi moglo misliti bez potonjega u sustavu

---

sthitamavikalpam, *Prasannapadā* (dalje u tekstu: PP) 108–9, komentar na *Mūlamadhyamakakārikā* (dalje u tekstu: MMK) 13. 7 (“Kada bi postojalo nešto ne–prazno, nešto imena ‘prazno’ bi (u tom slučaju) postojalo; nešto ne–prazno ne postoji i kako će (onda) postojati nešto prazno?”).

**54** śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet / ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñapti arthaṃ tu kathyate, MMK 22. 11.

**55** sarvameṭanna vaktavyamasābhīḥ | kiṃ tu anukte yathāvadavasthitaṃ svabhāvaṃ pratipattā pratipattum na samartha ityato vāyamapi āropato vyavahārasatye eva sthītvā vyavahārārthaṃ vineyajanānurodhena śūnyamityapi brūmaḥ, aśūnyamityapi, śūnyāśūnyamityapi, naiva śūnyaṃ nāśūnyamityapi brūmaḥ. PP 192–193.



dihotomizirajućih konceptualizacija unutar kojih se kreće naše mišljenje. Madhyamaka zbog svoga radikalnog ontološkog “deflacionizma” posve odbacuje realističku semantiku, jednako kao i idealističku, u smislu da je značenje ili referencija neka mentalna “činjenica”, i uspostavlja jednu “konvencionalnu” semantiku u kojoj je posve dokinuta “označiteljska moć” jezika u smislu njegove objektivne referencije s kojom računa svaka (konstruktivističko–dogmatska) filozofija. U tom je krajnjem smislu “praznina” prazan termin kao i svaki drugi, ali s obzirom na to da se “noseći” termini u svim drugim filozofskim sustavima uzimaju kao primarno referentni, “praznina” se s obzirom na njih, u diskursu madhyamake, pojavljuje u funkciji “metatermina” tako što ih konceptualno “razgrađuje”.

“Praznina” u sustavu madhyamake tako se može shvatiti kao meta-termin (ili metakoncept).<sup>56</sup> On sugerira jednu posebnu epistemološku proceduru koja se oblikuju nasuprot standardnim epistemološkim praksama koje se temelje na reifikaciji odnosno pripisivanju svojstava poput “bića”, “ne–bića”, itd., stvarima i procesima (i njihovim jezičnim formama) i koje u konačnici proizvodi mirijade (prema dubokom uvjerenju madhyamake, “soteriološki” pogubnih) sustava vrijednosti, nazora, gledišta, vjerovanja, ideologija, itd. Iz ove perspektive, “praznina” nije i ne može biti ništa drugo nego, kako to Nāgārjuna određuje, “napuštanje (dosl. ‘istakanje’, *niḥsaraṇa*) svih gledišta (*dr̥ṣṭi*)” (*śūnyatā sarva–dr̥ṣṭinām ... niḥsaraṇam...*, MMK 13. 8ab.), gledišta koja se temelje na ontologiji stvari (bića ili ne–bića) i koja se generiraju putem mreže konceptualizacija (*vikalpa*) i jezično–mentalnih “proliferacija” (*prapañca*).

### Završni osvrt

Klasična indijska filozofija, kako smo vidjeli na primjeru filozofskog sustava *nyāya*, bila je u stanju odnositi se eksplicite metateorijski spram svoga predmeta, dapače, konstituirati sebe samu u jednom očiglednom i “punokrvnom” metafilozofskom smislu. Pri tome *nyāya*

---

**56** Prvi koji je predložio ovakvo shvaćanje “praznine” kod madhyamake bio je Robinson, R. H., prema kojemu ključne strofe MMK pokazuju da “praznina” nije termin “primarnoga sustava” koji se referira na svijet, nego je termin “deskriptivnog sustava” (meta–sustav) koji se referira na primarni sustav. Tako on nema status “entiteta”, niti svojstva postojećeg ili ne–postojećeg. Onaj koji na potonji način shvaća “prazninu” “preokreće ključan termin deskriptivnog sustava u korijen svih obmana”, *Early Mādhyamika in India and China*, Matilal Banarsidass, Delhi, 1978 (prvo izd. Wisconsin, 1967), str. 43.

posve slijedi metodologijski obrazac koji je karakterističan za sve znanstvene discipline u Indiji utoliko što se trudi precizno ocrtati i uzajamno integrirati vlastito predmetno područje (kategorije), vlastitu metodu istraživanja (*ānvikṣikī*) i vlastitu svrhu (spoznaja kategorija radi poduzimanja adekvatnog tipa djelovanja koje u konačnici vodi “najvišem dobru” ili “oslobođenju”). Indijska filozofija, također, kako smo vidjeli, operira i metajezičnim i metadiskurzivnim konceptima čija je funkcija teorijska refleksija primarnog sustava činjenica i njegovih (direktnih) jezičnih opisa. U slučaju buddhističke *madhyamake*, kako smo mogli vidjeti, cijeli njezin filozofski “sustav” može se shvatiti kao metadiskurs čiji središnji metafilozofski termin i koncept “praznina” (*śūnyatā*) ima funkciju “dekonstrukcije” svih konstruktivističkih filozofskih teza i konceptualnih opisa stvarnosti, izvan kojih taj koncept nema nikakvu svrhu, funkciju ili značenje. Drugim riječima, termin “praznina” “ne djeluje” na činjenice (kako ih shvaćaju ostali filozofski sustavi), nego na konceptualno–filozofske deskripcije tih činjenica. ■

## KRATICE, IZDANJA SANSKRTSKIH TEKSTOVA I SEKUNDARNA LITERATURA

- Bhatt, G. H. et al. (ur.) *The Vālmiki Rāmāyana*, Oriental Institute, Baroda, 1960–1975.
- Bhattacharya, R. “Who are the lokāyatika brāhmaṇas”, *Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale*, vol. 53 (2017), str. 185–204.
- Dvivedin, V. P. (ur.) *Nyāya-Vārttikam: A gloss on Vāstyāyana’s commentary of the Nyāya Aphorisms*, Eastern Book Linkers, Delhi, 1986.
- Edgerton, F. “The Meaning of Sāṃkhya and Yoga”, *American Journal of Philology* 45 (1924), str. 1–47.
- Gandolfo, S. “The Positionless Middle Way: Weak Philosophical Deflationism in Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016), str. 207–228.
- Ganeri, J. *Philosophy in Classical India. The proper work of reason*, Routledge, London, 2001.
- Hacker, P. “Ānvikṣiki”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2, 1958, str. 54–83.
- Halbfass, W. “Darśana, Ānvikṣikī, Philosophy”, u: Halbfass W. *India and Europe. An essay in understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, str. 263–286.
- Jetly, J. S. and Parikh, V. G. (ur.) *Nyāyakandalī. Being a commentary on Praśastapādabhāṣya with three sub-commentaries*, Oriental Institute Vadodara, 1991.
- Kangle, R. P. *The Kaulīliya Arthaśāstra*, University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali, 1, Bombay 1960.
- Kardaš, G. “Naturalizam, empirizam i hedonizam arhajskog indijskog materijalizma”, u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2016.* (ur. B. Mikulić i M. Žitko), Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, 2017, str. 92–108.
- Kataoka Kei, “Bhaṭṭa Jayanta on the purpose of Nyāya”, *South Asian Classical Studies* 1 (2006), str. 147–174.
- Matilal, B. K. “Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic”, *JIP* 1 (1970), str. 83–110.
- MMK = *Mūlamadhyamakārikā*, v. Vaidya.
- Mohanty, J. N. u: *Reason and Tradition in Indian Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- NBh = *Nyāyabhāṣya*, v. Thakur.
- NK = *Nyāyakandalī*, v. Jetly.
- NM = *Nyāyamañjarī*, v. Kataoka.
- NS = *Nyāyasūtra*, v. Thakur.

- NV = *Nyāyavārttika*, v. Dvivedin.
- Pandurangi, K. T. (ur.) *Pūrvamīmāṃsā from an Interdisciplinary Point of View*, Centre for Studies in Civilizations, Delhi, 2006.
- Perry, B. M. “Early Nyāya and Hindu Orthodoxy: ānvikṣikī and adhikāra”, u: *Beyond Orientalism* (ur. Franco, E. i Preisendanz, K.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, str. 449–470.
- Perry, B. M. *An Introduction to the Nyāyacaturgranthikā: With English Translation*, PhD, University of Pennsylvania, 1995.
- Perszyk, K. J. “The Nyāya and Russell on Empty Terms”, *PEW* 34/2 (1984), str. 131–146.
- Phukan, R. *The Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1960.
- PP = *Prasannapadā*, v. Vaidya.
- Preisendanz, K. “Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early Nyāya”, u: *Harānandalahari: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday* (ur. Ryutaro Tsuchida i Wezler, A.), Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen Reinbek, 2000; str. 221–251.
- Preisendanz, K. “Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Term nyāya”, u: *Logic in Earliest Classical India* (ur. Gillon, B. S.), Motilal Banarsidass, Delhi, 2010; str. 27–66.
- Robinson, R. H. *Early Mādhyamika in India and China*, Matilal Banarsidass, Delhi, 1978 (prvo izd. Wisconsin, 1967).
- Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*, Allen and Unwin, London, 1954.
- Saito, A. *A Study of Buddhapālita–Mūlamadhyamaka–vGtti* (Unpublished PhD). Sydney: Australian National University, 1984.
- Sastri, D. (ur.) *Ātmatattvaviveka*, Chowkhamba Sanskrit Series 84, Benares, 1940.
- Śāstrī, S. K. (ur.) *The Mīmāṃsāślokaivārtika with the commentary Kāśikā of Sucaritamīśra*, Government Press, Trivandrum, 1929.
- Shaw, J. L. “Empty Terms: The Nyāya and the Buddhists”, *JIP* 2, No. 3–4 (1974), str. 332–343.
- Sukthankar, V. S. et al. (ur.) *The Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1933–1966. (kritičko izdanje).
- Thakur A. (ur.) *Gautamīyanyāyadarśana With Bhāṣya of Vātsyāyana. Nyāyacaturgrānthikā 1*, Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- Vaidya, P. L. (ur.) *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, The Mithila Institute of post-graduated studies and research in sanskrit learning, Darbhanga, 1960.