

**Goran Kardaš**

---

**Naturalizam,  
empirizam  
i hedonizam  
arhajskog indijskog  
materijalizma**

Premda se indijska filozofska tradicija često i paušalno karakterizira kao prekomjerno “spiritualistička”, pa otuda teško odvojiva od religije i religioznosti, istina je posve i radikalno drugačija. Činjenica je, dakako, da najstariji primjerci indijske (proto)filozofske misaonosti i refleksivnosti (*upanišade*) neposredno nasljeđuju mitološko-ritualnu konfiguraciju prastarog vedskog razumijevanja poretka stvari u pokušaju da dopru do “bića kao bića” (*ātman, brahman*)<sup>01</sup>, no taj je pokušaj veoma brzo bio izazvan racionalno-kritičko-skeptičkim nastojanjima da se svijet pokuša sagledati i rastumačiti bez pozivanja na ono što je prethodno utvrđeno i zadano ili “objavljeno” tradicijom.<sup>02</sup>

Glavni dionici toga misaonog “pokreta otpora”, koji se oblikuje sredinom prvoga milenija pr. n. e. ili nešto ranije, bili su mnogobrojni slobodni mislitelji čija filozofska stajališta variraju od spoznajnog skepticizma, moralnoga relativizma i hedonizma do metafizičkog materijalizma i determinizma. Svima su im zajedničke sljedeće pozicije:

1. Kritika svake religioznosti (besmislenost i beskorisnost religijskih rituala) i “objavljenih istina”; nijekanje posebnoga ontološkog statusa duše ili “sebstva” (*ātman*) i općenito svake “onostranosti” (*paraloka*) odnosno “života poslije smrti” (odbacivanje teorije o preporođanju).

**01** Taj prijelaz “iz mita u filozofiju” u Indiji je, za razliku od Grčke, jasno tekstualno posvjedočen. Najstarije upanišade (Bṛhadāraṇyaka i Chāndogya, 9–8. st. pr. n. e.) sadržajno jasno reflektiraju taj prijelaz koji se, prema mome mišljenju, okvirno ostvaruje u tri stadija: mitski izvještaj o genezi svijeta i bića (“realizam” mita) — mit zapravo govori o nečem drugom (“simbolizam” mita) — mit je zapravo metafora iza koje mudrac razotkriva ontološku dubinu svijeta (“ontologija” mita). Ovaj treći stadij zapravo posve dokida mitološki jezik i diskurs i s njime u Indiji započinje filozofija u užem smislu (potraga za “bićem kao bićem”).

**02** Tragove upotrebe “racionalne metode” koja vodi spoznaji najviše istine ili je barem potkrepljuje možemo naći već kod najstarijih upanišadskih mudraca poput Uddālake i Yajñavalkye. Tako se primjerice početna Uddālakina premise o izvornosti bića (*sat*) temelji na racionalnoj argumentaciji (biće ne može nastati iz ne-bića). Dapače, Uddālaka opravdava svoja ontološka razmatranja pozivanjem na promatranje konkretnih fenomena prizivajući čak i eksperimentalnu metodu (npr. ovisnost uma o hrani pokusom ustezanja od hrane); usp. Chāndogya-upanišad, VI; usp. također A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, str. 31–2; također, K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2004 (1963), str. 33–36.

2. Metafizički determinizam i naturalizam: stvari i procesi se odvijaju prema unaprijed zadanoj prirodi samih stvari i procesa. Ne postoji mogućnost izvanjskoga djelovanja (slobodna volja, Bog, itd.) na njih.
3. Moralni skepticizam i inaktivizam: ne postoji moralni zakon, bilo vanjski bilo unutarnji. Moral nije inherentan u prirodnim procesima, stoga je fikcionalan i štetan. "Uvećanje ugone" ili "izbjegavanje neugode" je otuda jedini smisleni motiv djelovanja.
4. Radikalni empirizam u spoznaji: spoznatljivo je jedino ono što je u dosegu percepcije (odbacivanje inferencije, ekstrazenzorne percepcije, *yoge*, itd.)

U ovome radu ću pokušati detaljnije ocrtati filozofske pozicije arhajskog indijskog materijalizma i ukazati ukratko prema kraju rada na mogući njegov utjecaj na oblikovanje klasične indijske filozofije.

### Problem izvora i identifikacije

Premda se u sekundarnoj literaturi o indijskome materijalizmu taj pravac često tretira kao neka jedinstvena filozofska pojava od arhajskih početaka do njegovog klasičnoga izraza u prvoj polovici I. milenija n. e., istina je da ni blizu nije moguće povući i pratiti jasnu liniju njegova razvoja. Stoga je primjerenije podijeliti tu filozofsku tradiciju na dva dijela: protomaterijalizam kao "nakupina" raznovrsnih i nesistematičnih ali sličnih pozicija te materijalizam kao jasna i zaokružena (sistematska) filozofska doktrina (*darśana*). Problem je, međutim, što smo u oba slučaja suočeni s nedostatkom izvornih tekstova i naše znanje o toj tradiciji isključivo se bazira na sačuvanim fragmentima iz tekstova njima često suprotstavljenih filozofskih škola (koji su otuda potencijalno dvojbene autentičnosti) kao i njihovim, često otvoreno neprijateljskim i nekritičkim, osvrtima na materijalističku filozofsku poziciju.

### Protomaterijalizam

Najstarije tragove toga filozofskog usmjerenja u Indiji zatičemo u starom buddhističkom kanonu (*Tipiṭaka*), u onome njegovom dijelu koji je sačuvao Buddhine govore (*sutte*). Tako *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha nikāya* 2) bilježi učenja nekoliko "heretičkih" učitelja, Buddhinih suvremenika:

- a) *Pūraṇa Kassapa*. On je u potpunosti nijekao moralni kauzalitet i posljedično zakon *karmana*. Nikakvo djelo, dobro ili loše, ne proizvodi nikakav učinak niti na bilo koji način utječe na budućnost:

“... onomu koji ubija živo stvorenje, koji uzima što mu nije dano... koji govori lažno, u njemu tako čineći nema nikakve krivice... Zапutio se on na sjevernu obalu Gangesa, dajući milostinju, nudeći žrtve, nikakva zasluga mu iz toga neće proizaći, nikakvo uvećanje zasluge. U velikodušnosti, u samoovladavanju... u govorenju istine, nema zasluge niti uvećanja zasluga.” Njegovo se učenje u kanonu naziva *akiriya* (“nedjelovanje”)<sup>03</sup>.

- b) Makkhali Gosāla. Taj je učitelj bio vođa sljedbe *ājivika* (“koji slijede životna pravila”) a zastupao je krajnji fatalizam posve nijedeći uzrok (*hetu*) moralnog propadanja i spasenja. Otuda se njegovo učenje naziva *ahetu-vāda* (“nauk o ne-uzročnosti”): “Nema nikakvog uzroka, bližeg ili daljeg, za izopačenost bića... ili za ispravnost bića. Postignuće bilo kojeg stanja... ne ovisi ni o vlastitim djelima, ni o djelima drugoga, niti o ljudskom nastojanju... Sva su bića bez vlastite snage. Ona su vezana svojom sudbinom (*niyati*), nužnim uvjetima razreda (bića, op. a.) kojem pripadaju... I u skladu sa svojim položajem u jednom ili drugom od šest razreda ona iskušavaju patnju ili sreću... Postoji osam milijuna i četrismo tisuća razdoblja unutar kojih će budale, jednako kao i mudraci, lutajući svijetom doći do kraja patnje.”
- c) Ajita Kesakambali. Stariji Buddhin suvremenik (6–5. st. pr.n.e.), vjerojatno prvi poznati indijski (proto)materijalist, bio je krajnji nihilist i buddhistička ga tradicija uzima kao glavnog predstavnika materijalizma<sup>04</sup>: “Ne postoji ni plod niti učinak dobrih i loših djela. Ne postoji ovaj niti onaj svijet... Ne postoje u svijetu isposnici i brahmani koji su dosegli najvišu točku... I koji su spoznavši sāmi ovaj i onaj svijet učinili svoju mudrost znanu drugima. Ljudsko je biće sastavljeno od četiri elementa<sup>05</sup>... Budale i mudraci, jednako, po raspadu tijela bivaju odsječeni, uništeni i nakon smrti prestaju biti.” Ajita je posljedično, za razliku od *ājivika*, zagovarao potpunu slobodu volje shvaćenu kao samovolju (*yadr̥cchā-vāda*, “nauk o djelovanju po volji”). Njegovo učenje Buddha naziva *ucchedavāda*,

**03** Usp. Warder, op. cit., str. 39.

**04** Usp. P. Harvey, *An Introduction to Buddhism*, CUP, Cambridge, 1990, str. 14.

**05** Po smrti “zemljani dio” u čovjeku se vraća u zemlju, fluidi se vraćaju u vodu, toplina u vatru, “zračni dio” u zrak, a osjetilne sposobnosti (pet osjetila i um) u prostor.

“anihilacionizam”, a jainisti *tajjivataccharāvāda*, “učenje o identitetu duše i tijela”. Obje tradicije mu pripisuju hedonističku devizu: “jedi, pij i vjenčaj se!”

- d) Pakudha Kaccāyana. Pripadao je redu *ājīvika* i zagovarao neki oblik primitivnog metafizičkog realizma<sup>06</sup>: “Ovih sedam stvari... nije stvoreno niti postoji uzrok za njihovo stvaranje... one se ne kreću, niti se mijenjaju (*na vipariṇāmantī*)... A kojih je to sedam? Četiri elementa, zemlja, voda, vatra i zrak, sreća, patnja i sebstvo kao sedma.” Te su “supstancije” posve odvojene i ne dolaze u međusobni doticaj (*na aññamaññam*).
- e) Sañjaya Belaṭṭhiputta. On je predstavljao skeptički ili agnostički pravac mišljenja. U džungli sukobljenih mišljenja o religijskim i filozofskim stvarima, Sañjaya se odbijao prikloniti bilo kojem gledištu držeći da je znanje nemoguće i da svaka potraga za njim na koncu dovodi do duševnoga nemira budući je obremenjena silnim proturječjima.<sup>07</sup> Stoga je zastupao krajnji skepticizam: “Ako me pitaš postoji li drugi svijet, ako bi smatrao da postoji drugi svijet, bih li to tebi priopćio? Ja ne kažem to. Ne smatram da je tako. I ne smatram da je drugačije (tj. suprotno). Niti to niječem. I ne kažem da niti je niti nije drugi svijet (dosl. ne kažem ‘ne ne’)”.

Iz tih sačuvanih fragmentarnih navoda jasno se ocrtava filozofska pozicija te skupine mislitelja: Prvo, većina njih nijeće postojanje moralnog kauzaliteta koji je, barem prema klasičnoj formulaciju kako u Indiji tako i na Zapadu, osnovna pretpostavka svrhovitog (moralnog) djelovanja. U indijskom slučaju svrhovito djelovanje se tumači u kontekstu predvidljivih učinaka obrednoga čina (starije, vedsko razdoblje gdje se moralno razumijeva kao obredno) ili predvidljivih učinaka univerzalno važećeg “impersonalnog” zakona retribucije čina (tzv. zakon *karmana* formuliran od razdoblja *upanišada* naovamo). U oba slučaju na djelu je stroga kauzalna forma odnosa uzrok-činak, ali ta forma ne implicira fatalizam zato jer sam moralni činitelj (ili žrtvovatelj) odlučuje kakav će tip djelovanja poduzeti i shodno tome kakav će kauzalni niz pokrenuti. Stoga će glavni Buddhin prigovor strogim determinističkim kauzalnim teorijama prvenstveno biti da su one pogubne za mogućnost mentalnog kultiviranja i općenito za mogućnost

<sup>06</sup> Usp. Jayatilleke, op. cit., str. 142.

<sup>07</sup> Usp. Harvey, op. cit., str. 14 i Warder, op. cit., str. 41.

samotransformiranja zato jer ne ostavljaju mjesta osobnoj odluci ili “inicijativi” (*ārabhadhātu*) odnosno “osobnom naporu” (*attākāra*).<sup>08</sup>

Protomaterijalistički mislitelji očito, odbijaju prihvatiti ideju nekog objektivnog moralnog poretka zato jer zakonitost moralnoga djelovanja nadilazi mogućnost spoznajne verifikacije, i drugo, možda i važnije, zato jer bi priznavanje takvog zakona uvelo na mala vrata ideju transcendencije tj. nekog reda stvari koji je nadređen ili u nekom odnosu drugosti spram onog očitovanog.<sup>09</sup> Odbacivanjem moralnoga kauzaliteta može se jedino prispjeti “etičkim” pozicijama koje se temelje na strogom (pre)determinizmu (fatalizam Makkhali Gosāle) i strogom indeterminizmu (samovolja Ajita Kesakambale). Oba ekstrema u potpunosti niječu utjecaj izbora i odluke na formiranje moralnoga i općenito praktičnog univerzuma. Također, kod Ajita Kesakambalija i Pakudha Kaccāyane nalazimo formulacije koje će postati kamenom temeljcem metafizičkog materijalizma u klasičnome razdoblju, pa čak i klasičnog metafizičkog realizma i kategorizma “ortodoksne” *vaiśeṣike*. To je učenje o četiri tvarna pra-elementa kao jedinim konstituensima ili principima svijeta čiji suodnos konstituira svu njegovu raznolikost.

Pokušavajući, očito, filozofijski elaborirati zašto je slobodna volja kao faktor sukreiranja (barem ljudskoga) svijeta nemoguća<sup>10</sup> i zašto je suvišan koncept Boga (ili sličnoga prvoga uzroka) za tumačenje prirode stvarnosti, indijski filozofi iz ove tradicije mišljenja razvili su koncept “inherentne prirode” (*svabhāva*). Taj se koncept prvi puta spominje, premda nažalost bez daljnje elaboracije, u Śvetāśvatara-upaniṣadi (cca. 4. st. pr. n. e.) koja navodi nekoliko ondašnjih pozicija po pitanju prvoga uzroka ili “uzroka svijeta” (*jagatkāraṇa*): tvarni elementi (*bhūtāni*), sudbina ili nužnost (*niyati*), vrijeme (*kāla*), slučajnost (*yadṛcchā*), vlastita odnosno inherentna priroda (*svabhāva*), itd. (I 2–3.). Sve te pozicije, osim vremena i inherentne prirode, mogle bi se pridružiti gore spomenutim arhajskim filozofima. U svakom slučaju, od svih

**08** Usp. Warder, op. cit., str. 38–39; Jayatilleke, op. cit., str. 444–446.

**09** Iz nekih kasnijih indijskih izvora saznajemo da je glavna agenda indijskih materijalista bila prvenstveno destruirati samu ideju religioznosti i onostranosti, a tek sekundarno ili posljedično konstruiranje afirmativnog filozofijskog sustava.

**10** Prema deterministima, iluzija slobodne volje proizlazila bi iz iluzije mogućnosti odabira. Ja ispred sebe mogu imati opcije A, B, C..., međutim, za koju god se opciju “odlučio”, moj izbor je već unaprijed determiniran i prije samoga odabira. Jasno je da je pod vidom radikalnog determinizma besmisleno moralno, religijsko itd. nastojanje.

navedenih, koncept inherentne prirode najbolje je obrađen u nešto kasnijim tekstovima koji su ujedno sačuvali i nekolicinu vjerojatno izvornih fragmenata (npr. buddhistički pisac Aśvaghoṣa, 1. st., knjiga *Mokṣadharmaparvan* epa *Mahābhārata*, itd.). Sve to govori da je teorija o inherentnoj prirodi možda bila i najutjecajnije materijalistička teorija u razdoblju nakon Buddhe a prije formiranja klasične materijalističke škole. Donosimo prijevod nekoliko karakterističnih fragmenata<sup>11</sup>:

“Dobro (*śubha*) i loše (*aśubha*), egzistencija (*bhāva*) i neegzistencija (*abhāva*) nastaju prirodno (sami sobom određeni, *svābhāvika*); stoga je svaki napor (*prayatna*) uzaludan (*mogha*).”

“Tko oblikuje oštrinu bodlje? Zašto plamen isušuje vlagu? Sve se to događa prema inherentnoj prirodi (prirodnim ili urođenim razvojem, *svabhāvatas*).”

“Sve ovo što se pojavljuje (*pravṛtta*) i nestaje (*nivṛtta*), pojavljuje se i nestaje u skladu s vlastitom prirodom (*svabhāvatas*). Onaj koji sebe motri kao ne-agenta (*nāham kartā*) (djelovanja) ispravno motri.”

“Podrijetlo svih stvari je neovisno o bilo kakvim (izvanjskim) uzrocima (*sarvahetunirāśa*). Čak ni sama stvar nije svoj vlastiti uzrok (*na...svamapi kāraṇam*).”

“Patnja (*duḥkha*) i ostali slični (mentalni fenomeni) jesu bez (izvanjskoga) uzroka (*ahetutā*).”

“Sve stvari postoje prema vlastitoj prirodi (*svabhāvena*) i prestaju postojati prema vlastitoj prirodi bez obzira na (slobodnu) volju (*kāmacāra*).”

Iz ovih fragmenata je vidljivo da teorija o inherentnoj prirodi predstavlja daljnju filozofsku razradu ideje strogog determinizma u prirodi kako su ga oblikovali najraniji filozofi iz ove tradicije. Koncept inherentne prirode zagovara zapravo neku vrstu predeterminizma utoliko što niječe mogućnost djelovanja izvanjskih uzroka (*kāraṇa*, *hetu*) na tok prirodnih i mentalnih procesa s očitom idejom da se isključe svi mogući “prvi uzroci” poput Boga, i sl., koji bi na bilo koji način mogli intervenirati u te procese i njima upravljati. No taj koncept isključuje i mogućnost djelovanja možebitnih unutarnjih uzro-

<sup>11</sup> Za sada najpotpuniju listu tih fragmenata objavio je R. Bhattacharya u: “Verses Relating to Svabhāvavāda: A Collection”, str. 75–91, Sambodhi, XXV, 2002., prema kojem je načinjen ovaj prijevod odabranih fragmenata.

ka (usp. gore tvrdnju da čak ni sama stvar nije svoj vlastiti uzrok) u procesu konstituiranja fenomena. Time ova teorija pobija samu ideju kauzaliteta koja se prema klasičnim indijskim tumačenjima može razumijeti ili kao “nastanak po drugome” (*paratas*) ili kao “nastanak iz sebe samoga” (*svatas*) ili kao neka mješavina te dvije mogućnosti. Odgovor na pitanje zašto i kako nešto nastaje, zašto i kako nešto nestaje i zašto sve posjeduje prirodu takvu kakvu posjeduje, uvijek je isti: zato što je tako unaprijed utvrđeno inherentnom prirodom toga nečega. Nije, međutim, jasno da li je inheretna priroda neko kozmološko-metafizičko načelo koje takoreći od iskona regulira prirodne procese ili je pak neka inherentna sila u samim predmetima ili procesima utoliko ukoliko su predmeti i procesi. Ranobuddhistička filozofija (*abhidharma*) očito inherentnu prirodu razumijeva u ovom drugom smislu kada taj koncept uvodi u svoju odredbu najjelementarnijih tvarno-mentalnih fenomena (*dharma*) na koje se može razložiti cjelokupna stvarnost.<sup>12</sup>

Na području morala i općenito praktičnoga djelovanja konzekvenca teorije o inherentnoj prirodi je bjelodana: ona niječe ideju slobodne volje kao neku vrst unutarnjeg kauzaliteta pa shodno tome preporučuje inaktivizam, uključujući naravno i moralno ne-nastojanje, kao način “djelovanja” što god to praktično značilo i podrazumijevalo.

### **Materijalizam kao filozofski sustav (*darśana*)**

Iz mnogih izvora saznajemo da je u Indiji postojala filozofska škola materijalizma koja je imala razrađenu ontologiju/metafiziku, teoriju spoznaje i etiku. Isti ih izvori nazivaju različitim imenima: *cārvāka* (“slatkorječivi”, prema drugoj etimologiji, “žderonje”), *lokāyata* (“u pogledu svijeta”), *Bārhaspatya* (sljedbenici *Bṛhaspatija*), rjeđe *bhūtavāda* (“elementalizam”). To da su bili filozofska škola, a ne puka nakupina filozofa sličnih nazora kao u prethodnome razdoblju, svjedoči činjenica da su posjedovali temeljni tekst (prema nekim izvorima *Cārvāka-sūtra*, prema drugim, *Bṛhaspati-sūtra*) u kojima su izložena osnovna načela doktrine.<sup>13</sup> Taj je tekst mogao nastati negdje u prvim stoljećima nove

**12** “Dhamme se tako nazivaju zato što nose (‘drže’) inherentnu prirodu”, attano sabhāvaṃ dhārentiti dhammā, DhsA, 126. Kasniji pālijski komentari posebno ističu da je koncept inherentne prirode uveden u odredbu dharmi kako bi se istaknulo da ne postoji neki drugi činitelj ili agent (poput Boga i sl.) povrh ili iza samih dharmi, dhammato aññokattā natthi ti dassetuṃ, ibid., DṬ, 673.

**13** Prema shvaćanju klasične indijske filozofije, svaka relevantna filozofska ➔



ere. Integralni tekst nije sačuvan, jedino nekolicina fragmenata.<sup>14</sup> Također, kasniji indijski filozofski tekstovi citiraju i ulomke iz, kako se čini, komentara na taj tekst.

Filozofski stil sačuvanih fragmenata temeljnoga teksta, a pogotovo ulomaka iz komentara, jasno ukazuje da su *cārvāke* odnosno *lokāyate* djelovale u razdoblju procvata klasične indijske filozofije (I. milenij nove ere). Vidljiv je i pomak interesa s metafizičko-kozmo-loških i socijalno-etičkih tema prema spoznajno-teorijskim<sup>15</sup>, što je karakteristika toga razdoblja indijske filozofije koju dobrim dijelom oblikuje racionalni spoznajno-teorijski, logički i argumentacijski diskurs škole *nyāya*.

Iz sačuvanih fragmenata<sup>16</sup> proizlazi da su *cārvāke* prihvaćale četiri tvarna elementa (voda, vatra, zemlja, zrak) kao jedine temelje ili “principe” (*tattva*) zbiljnosti čijom interakcijom ili “okupljanjem” (*sa-mudaya*) nastaje cijeli predmetni svijest ili “tijelo, osjetila i predmeti osjetila” (*śarīrendriyaviśaya*), jednako kao i svijest (*caitanya*) koja se oblikuje iz tih elemenata “kao što se moć intoksikacije itd. (oblikuje) iz fermentacije” (*kiṅvādibhyo madaśaktivat*). Jednako tako, ono što se naziva osobom (*puruṣa*) ili sebstvom (*ātman*) nije ništa drugo nego “tijelo karakterizirano sviješću” (*caitanyaviśiṣṭah kāyah puruṣah*; prema nekim izvorima *ātman*). Iz toga proizlazi da su *cārvāke* bile na poziciji neke vrste epifenomenalizma, barem u temeljnom smislu da su

škola mora slijediti tri metodološka postupka koji u svojoj uzajamnosti oblikuju diskurs filozofske rasprave (*śāstra*). To su: tematiziranje ili navođenje relevantne teme ili “filozofema” (*uddeśa*), njezina odredba ili definicija (*lakṣaṇa*) i kritičko ispitivanje (*parikṣā*) istih, usp. NBh, uvod u NS 1.1.3. Temeljni filozofski tekstovi (*sūtre*) uglavnom navode filozofske teme i daju njihove osnovne odredbe, dok se kasniji komentari upuštaju u kritičko ispitivanje tih odredbi, često u dijalogu sa suprotstavljenim školama.

**14** Za sada najpotpuniju kritički obrađenu listu tih fragmenata izdao je R. Bhattacharya, u: “*Cārvāka Fragments: a New Collection*”, *Journal of Indian Philosophy* 30: 2002, str. 597–640, prema čijem izdanju se ravnam u ovome radu.

**15** R. Bhattacharya fragmente iz područja etike i društvenih odnosa, koji zagovaraju hedonizam odnosno iznose oštru i često zajedljivu kritiku brahmanskoga društva i organizirane religije, ne drži izvornima nego “pseudo-aforizmima” koje su *cārvākama* pripisali njihovi protivnici kako bi ih ocrnili (“*Cārvāka fragments*”, op. cit., str. 609–612 i 616–617.)

**16** Usp. R. Bhattacharya, “*Cārvāka fragments*”, str. 603–612.

mentalni fenomeni posve ovisni o fizičkim funkcijama i procesima i da kao takvi nemaju zasebnu egzistenciju ili autonomnu kauzalnu djelotvornost.

Na području teorije spoznaje *cārvāke* su, očekivano, inzistirale da je osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*) jedini pouzdani i autoritativni izvor spoznaje. Iz toga slijedi da nema načina za spoznaju možebitnog “drugoga svijeta” (*paraloka*). Pouzdano spoznatljivo je jedino ono što je u dosegu osjetila, a to je uvijek neki predmet koji je sačinjen kombinacijom od četiri tvarna elementa. Implicitna premisa je da se jednako spoznaje jednakim (osjetilni predmeti osjetilima), odnosno princip korespondencije koji je omogućen istom temeljnom (tvarnom) strukturom osjetila i osjetilnih predmeta jednako kao i svijesti.

Premda su načelno odbacivali svaki izvor ili instrument (*pramāṇa*) spoznaje osim osjetilne zamjedbe, čini se da su neke *cārvāke* dopuštale validnost logičkog zaključivanja ili inferencije (*anumāna*), uz restrikciju da se predmet logičkog zaključka mora odnositi na nešto što se u konačnici može verificirati putem osjetilne zamjedbe. Tako se buddhistički filozof Kamalaśila (8. st.) referira na stajalište nekog *cārvāke* po imenu Purandara prema kojemu *cārvāke* dopuštaju validnost “inferencije koja je utemeljena u svijetu” (*lokaprasiddhamanumāna*), ali odbacuju “inferenciju koja nadilazi put svijeta” (*mārgamatikramyānumāna*).<sup>17</sup>

Inferencija koja je “utemeljena u svijetu” zapravo ne proširuje opseg naše spoznaje<sup>18</sup> nego se, očito, shvaća kao neko pomoćno sredstvo osjetilne zamjedbe kada ova nije u stanju neposredno verificirati svoj predmet. Klasičan indijski primjer takve “empirijske” inferencije je zaključivanje iz dima na vatru. Videći dim na brdu mi znamo da je ondje vatra iako je ne možemo zamjedbeno neposredno verificirati. Međutim, ono što nam daje za pravo da zaključimo da je na brdu vatra jest odnos “prožetosti” (*vyāpti*) između dima (inferencijalni znak, probans, *liṅga*) i vatre (posjednik inferencijalnog znaka, probandum, *liṅgin*) koji odnos utemeljujemo putem iskustva i sjećanja, a ne putem neke hipoteze ili opće premise. Naime, “gdje god ima dima, ima i

<sup>17</sup> Tattvasaṅgrahapañjika, komentar na Tattvasaṅgraha 1481.

<sup>18</sup> Prema općem stajalištu klasične indijske filozofije, instrument spoznaje u strogom smislu je jedino onaj koji je u stanju proizvesti novo znanje. Tako npr. sjećanje (smr̥ti) nije instrument spoznaje kao ni npr. opetovana percepcija nekog predmeta i sl.

vatre” i konveržno, “gdje god nema dima, nema ni vatre”.<sup>19</sup> Ono što je ovdje, dakle, ključno jest da se predmet inferencije uvijek mora moći na koncu zamjedbeno verificirati. S druge strane, inferencija koja “nadi-lazi put svijeta” očito je slučaj kada se pokušavaju dokazati entiteti, procesi itd. koji se nikako ne mogu zamjedbeno verificirati, npr. Bog, sebstvo, prvi uzrok, besmrtnost, moralni zakon i sl.<sup>20</sup> Nyāya npr. pokušava inferencijalno dokazati egzistenciju sebstva (*ātman*) smatrajući da su žudnja, ugoda, bol, spoznaja i sl. “inferencijalne oznake sebstva” (*ātmano liṅgam*, NS 1.1.10.). Međutim, inferencijalno zaključivanje u ovom slučaju više nalikuje racionalnoj argumentaciji (*tarka*), koja ne može izvesti nepobitnu konkluziju, nego strogom logičkom izvodu (*anumāna*): “Kada je [čovjek] žudan znati [neku stvar] on [najprije] reflektira [razmišlja] — ‘što bi ovo moglo biti?’ (*kiṃ sviditi*). Razmiš-ljajući tako on dolazi do spoznaje — ‘ovo je to’ (*idamiti*). To znanje [spoznaja] toga [te stvari] jest činitelja [*karṭṛka*, agenta] koji nije različit (*abhinna*) od [činitelja] koji je [prije imao] žudnju za znanjem i [kasnijeg činitelja koji je] razmišljao [reflektirao]. [Ta spoznaja je tako] inferencijalni znak za zahvaćanje sopstva (*gr̥hyamāṇamātmano liṅgam*) (NBh na NS 1.1.10).

*Cārvāke*, ili barem neke od njih, dakle, prihvaćaju inferenciju kao instrumentalnu u generiranju spoznaje u pogledu (isključivo) empirijskih predmeta, ali nipošto kao autoritativan izvor spoznaje kao što je (jedino) neposredna osjetilna zamjedba (*pratyakṣa*). Prema nekom

**19** *Liṅga* (*probands*) se shvaća u smislu *liṅgam gamayati* ili “ono što objelodanjuje skriveno”. *Liṅga* je ono očitovano ili zamijećeno (*pratyakṣa*) koje služi kao temelj ili razlog (*sādhana*, *hetu*) za zaključivanje na nezamjećeno ili ne-očito (*parokṣa*); usp. K. K. Chakrabarti, *Definition and induction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995, str. 105.

**20** Slično razlikovanje između “empirijske” i “transcendentne” inferencije nalazimo i u djelu *Nyāyamañjari* (pogl. 2, I: 184) filozofa iz tradicije *nyāye Jayante* (9. st.). *Jayanta* govori o “učenijima” (*suśikṣitatara*, očito među *cārvākama*) koji drže da postoje dvije vrste inferencije. Prva se naziva *utpannapratiti* (inferencijalna spoznaja u pogledu poznatoga/iskušanoga predmeta), a druga *utpadyapratiti* (inferencijalna spoznaja u pogledu nepoznatoga/neiskušanog predmeta). Prvi tip inferencije je dopušten zato što je sankcioniran općom upotrebom i praksom (primjer zaključivanja na vatru iz dima) i nije “zloupotrebljen” od strane (iskvarenih) logičara (*tarkikairakṣatā*) u smislu da postavljaju probandum (*sādhya*) koji se ne može empirijski verificirati, što čine u slučaju drugoga tipa inferencije (*utpadyapratiti*) kojim nastoje dokazati sebstvo (*ātman*), Boga (*īśvara*), sveznajuće biće (*sarvajña*) ili drugi svijet (*paraloka*).

Aviddhakarṇi<sup>21</sup>, filozofu iz ove tradicije, dva su razloga zašto inferencija ne može biti autoritativan izvor spoznaje na istoj razini kao osjetilna zamjedba. Prvo, zato što je “odredba inferencijalnog znaka nelogična” (*liṅgalakṣaṇāyukta*). Naime, očitovano nikada ne može objelodaniti neočitovano.<sup>22</sup> Nadalje, odnos nužne “prožetosti” (*vyāpti*) *probansa* i *probanduma* (gdje god A tu i B; gdje god ne-A tu i ne-B) nikada se ne može sa sigurnošću i uvijek empirijski verificirati i postaviti kao opće pravilo zbog mogućnosti pojave protuprimjera u budućnosti. Stoga je jedino moguće osloniti se na empirijsku inferenciju koja nije autoritativna (u smislu strogoga i pouzdanoga utemeljenja) ali je opće prihvaćena i očito djelatna u praksi (*lokapratīta*). I drugo, svaki instrument ispravne spoznaje (*pramāṇa*) mora moći proizvesti neposrednu ili distingviranu svijest o predmetu (*arthaparicchedaka*) koji (prethodno još) nije bio spoznat (*anadhigata*), što inferencija, za razliku od osjetilne zamjedbe, nije u stanju učiniti.

Na području etike i društveno-religijskih nazora *cārvāke*, očekivano, nasljeđuju proto-materijalističku kritičku poziciju koja se svodi na zajedljivo i zdravorazumsko ismijavanje i izrugivanje ondašnjih religijskih (vedskih) institucija, ritualnih praksi i (brahmanskog) svećenstva, jednako kao i asketskih praksi (*yoga*, kontemplacija, itd.) zagovarajući “povratak stvarima” (svakodnevnici) i “easy-going” stilu života. Ovdje se filozofska kritika religioznosti i religijskih ideala ostvarena kroz spoznajno-teorijsku dekonstrukciju svih izvora ili instrumenata spoznaje osim osjetilne zamjedbe dovršava u bespoštednoj kritici svih aktera i praksi koji konstruiraju i održavaju ideju onostranosti i prema njoj usmjereno religijsko djelovanje. Evo nekih fragmenata:<sup>23</sup>

“Ne postoji nebo, konačno oslobođenje niti sebstva na drugome svijetu. Niti djela četiriju kasta, (religijskih) redova, polučuju ikakav stvarni učinak.”

“Ako zvijer ubijena pri obredu *Jyotiṣṭoma* ide u nebo, zašto onda žrtvovatelj odmah ne prinese svoga oca?”

“Dok život traje neka, čovjek živi sretno; nema ničega nakon smrti.”

“Jedino zbog osobne (materijalne) koristi brahmani su utemeljili

**21** Karṇagomin, komentar na *Pramāṇavarttikavopajña Dharmakīrtija*, str. 19 i 25. ur. Rahula Sankrityayana, Kitab Mahal, Illahabad, 1943.

**22** Usp. bilj. 19, gore.

**23** Bhattacharya, “Cārvāka fragments”, op. cit., str. 609–610.

ovdje sve te posmrtno obrede; ne postoji nikakav plod drugdje (na drugome svijetu).”

“Asketske prakse, rituali... jesu način života onih kojima nedostaje znanja i muškosti.”

“Krajnji doseg čovjeka je doseg njegovih osjetila (*indriyagocara*).”

Posebno mjesto unutar materijalističko-skeptičko-nihilističkog indijskog filozofskog kompleksa zauzima Jayarāṣi (8–9 st.) čije je djelo pod znakovitim nazivom *Tattvopaplavasimha* (“Lav koji uznemiruje/’poplavljuje’ sve principe”) ujedno i jedino integralno sačuvano unutar navedene tradicije. Jayarāṣi, međutim, nije “fundacionalistički” materijalist poput *cārṣvāka* nego je izraziti (spoznajno-teorijski) skeptik. U uvodnome dijelu teksta obrazlaže svoju intenciju i inicijalnu filozofsku poziciju. Načelno prihvaća Bṛhaspatijevu (tradicionalni autor temeljnog teksta *cārṣvāka*) poziciju da valja slijediti “put svijeta” (*laukika-mārga*) jer su u pogledu svjetovnih praksi/konvencija (*lokavyavahāra*) i budale (*bāla*) i mudraci (*paṇḍita*) jednaki. (TUS o.2) Oponent, međutim, prigovara Jayarāṣiju da ako mu je filozofski cilj dekonstruirati i destruirati sve principe zbiljnosti (*tattva*), kako sugerira naslov njegova djela, nije li to u suprotnosti s Bṛhaspatijevom tvrdnjom da su zemlja, voda, vatra i zrak jedini principi zbiljnosti? Jayarāṣi odgovara da su ti principi dobro poznati u svijetu, međutim, ako ih se podvrgne ozbiljnoj analizi (*vicāryamāna*), ni oni se ne mogu utemeljiti (*na vyavatiṣṭhante*), a kamoli neki drugi principi (TUS, *ibid.*). Ti, kao i svaki drugi principi, ne postoje naprosto zato jer ih se ne može spoznajno-teorijski utemeljiti. Jayarāṣi:

“Utemeljenje instrumenata ispravne spoznaje (*pramānavyavasthāna*) ovisi o (njihovoj) valjanoj odredbi (*sad-lakṣaṇa*). A utemeljenje predmeta ispravne spoznaje (*prameyavyavasthāna*) ovisi o instrumentima ispravne spoznaje. Kada je jedno (valjana odredba) odsutno, kako netko može govoriti o drugo dvoje (o instrumentima ispravne spoznaje i predmetima ispravne spoznaje) kao zbiljskima (*sat*)? ... Ako netko govori o (instrumentima i predmetima ispravne spoznaje bez valjane odredbe instrumenata ispravne spoznaje) onda može (također) početi govoriti o egzistenciji boje u sebstvu i ugone u vrču itd.” (TUS o.3.)

U nastavku teksta Jayarāṣi stoga podvrgava temeljitoj kritičkoj analizi odredbe osjetilne zamjedbe (*pratyakṣa*) svih onodobnih filozofskih

škola (uključujući i buddhističkih logičara) i pokazuje da sve one bez ostatka generiraju logičku falaciju *sādhyasama*, tj. kada je postavljeni razlog u prilog neke propozicije identičan (*sama*) onomu što tek treba dokazati (*sādhyā*), odnosno sâm iziskuje dokaz. Svaki element odredbe zahtijeva utemeljenje (dokaz), a upravo ti elementi konstituiraju odredbu! Drugim riječima, A se dokazuje (utemeljuje) putem B, a samo B iziskuje dokaz (utemeljenje). Sve su odredbe također i cirkularne. Npr. ako se tvrdi da izvor spoznaje x adekvatno objelodanjuje predmet y, to znači da on (izvor) nužno mora biti u sebi utemeljen kao apsolutno validan. Međutim, mi tvrdimo da je x autoritativan izvor spoznaje *post festum*, tek pošto objelodani svoj predmet. Izvor stoga nije samoutemeljen zato jer ga utemeljuje njegov predmet. Spoznajni instrumenti tako utemeljuju predmet spoznaje i obratno; ništa nije samoutemeljeno. Ne može se stoga ništa autoritativno tvrditi/utemeljiti, čak niti materijalistička pozicija (apsolutna egzistencija tvarnih elemenata, percepcija kao jedini autoritativan izvor spoznaje itd.).

Jayarāši stoga zaključuje ili, bolje, preporučuje da se valja (konvencionalno) držati Bṛhaspatijeve materijalističke pozicije kao “opće prihvaćene u svijetu” (*lokapasiddha*) i kao najprihvatljivijeg opisa svijeta iako se ni ona ne može obraniti ukoliko se podvrgne kritičkoj analizi. I jedino na pragmatičnim (*vyavahāra*) osnovama možemo vjerovati u postojanje tijela, predmeta, osjetila, ugone, itd.

### Materijalistička pozicija: sažetak

1. *pratyakṣaikapramānavāda*: osjetilna zamjedba (percepcija) je jedini pouzdani (autoritativni) izvor spoznaje (*pramāṇa*). Inzistiranje na osjetilnoj zamjedbi kao jedinom izvoru spoznaje očito ima za cilj dokinuti svaku mogućnost transcendencije (*paraloka*), validnosti “svetih” tekstova (*śruti*), spoznajne vrijednosti yogističke percepcije (*yogī-pratyakṣa*), ali i zbiljnosti konceptualnih kategorija poput univerzalija (*jāti, sāmānya*), supstancije (*dravya*), itd. Karakteristično je da cārṇvāke ne tematiziraju problem “autentičnog” predmeta (*viśaya*) osjetilne zamjedbe (opće, pojedinačno, materijalni oblik, elementarna svojstva i sl.)<sup>24</sup> prihvaćajući, očito, konvencionalno
- 24 Problem predmeta percepcije jedna je od klasičnih tema indijske spoznajno-teorijske filozofije. Pitanje glasi: što je referent riječi npr. “jabuka” u zamjedbenom sudu “ovo je jabuka”? Je li to prvenstveno neka “jabukost” (generičko svojstvo), konkretna (pojedinačna) jabuka, ili neka elementarna tvarna svojstva (oblik, boja...) na temelju kojih se izgrađuje zamjedbeno iskustvo “jabuke”?

(predrefleksivno) stajalište o predmetima (predmet je ono što ima ime i što služi nekoj praktičnoj svrsi).

2. *bhūtamātravāda*: četiri tvarna elementa su jedina stvarnost ili “principi” (*tattva*). Termin *tattva* (dosl. “tostvo”) ukazuje da su *cārvāke* bile na poziciji neke vrste metafizičkog materijalizma što je skeptik Jayarāṣī, kako smo vidjeli, smatrao neprihvatljivom i nedokazivom (dogmatskom) pozicijom.<sup>25</sup>
3. *Bhūtacaitanyavāda*: psihičke funkcije (svijest, itd.) nastaju iz tvarnih elemenata (epifenomenalizam) i nemaju nikakvu zasebnu egzistenciju niti kauzalnu djelotvornost.
4. *Svabhāvavāda*: predmeti se konstituiraju u skladu s vlastitom unutarnjom prirodom (bez izvanjske kauzalne ili kakve druge intervencije) kao naročita kombinacija (*samudaya*) četiri tvarna elementa.
5. *Dehātmavāda*: duša (sebstvo) je isto što i tijelo.
6. *Paralokāpavāda*: ne postoji drugi svijet jer ga se ne može zamjedbeno verificirati.
7. *Kamārthavāda*: ugoda i materijalna dobit su jedini (smisleni) životni ciljevi (ne i moralno djelovanje, *dharma*, niti soteriološka nastojanja, *mokṣa*).

### Mogući utjecaj materijalizma na klasičnu indijsku filozofiju (preliminarno)

Bez obzira što su svi indijski filozofski sustavi (uključujući i buddhističke) odbacivali radikalnu materijalističku poziciju, nema sumnje da se (barem) tragovi te pozicije više ili manje jasno daju prepoznati u većini od njih. Neosporno je tako, da su gotovo svi na indijskoj filozofskoj sceni priznavali primat percepcije kao temeljnoga i neposredno izvjesnoga izvora spoznaje nad svim ostalima (inferencija, analogija, verbalno svjedočanstvo itd.). Tako npr. *nyāya* ne dvoji da predmet tek pošto je spoznat putem percepcije gasi u spoznavatelja žudnju za spoznajom (*jijñāsa*) (NBh na NS 1.1.3). Osim toga, svi ostali

<sup>25</sup> Na pitanje oponenta zašto je Bṛhaspati postavio četiri tvarna elementa kao “principe” Jayarāṣī zagonetno odgovara “zbog (misaone) refleksije” (pratibimbanārtha) odnosno zato što su ta četiri elementa dobro “utemeljena u svijetu” (loke prasiddhāni). (TUS o.3). Prema Jayarāṣīju izgleda “princip” u kontekstu Bṛhaspatija nema ontološku težinu nego samo konvencionalno važenje.

izvori ili instrumenti ispravne spoznaje utemeljeni su upravo na validnosti percepcije. Ona im epistemološki prethodi. Bez inzistiranja na validnosti percepcije naprosto je nemoguće formulirati validnu inferenciju i analogiju. (NV 31.19). Jednako tako, buddhistički logičari i epistemolozi (Dignāga, Dharmakīrti i ostali) kao i buddhistički filozofi *abhidharme* postavljaju percepciju kao jedino konceptualno neposredovano (*nirvikalpaka*) iskustvo zbilje na temelju koje se izgrađuje cjelokupna konceptualna struktura (*savikalpaka*) mišljenja koja svoj izraz dobiva u inferencijalnom zaključivanju ali koja više nije u neposrednom dodiru sa zbiljom.

Klasična indijska metafizika (*nyāya, vaiśeṣika*) također pokazuje jasnu tendenciju prema naturalizmu i kategorijalnosti. Sve što jest svodivo je na nekoliko temeljnih metafizičkih kategorija: supstancija (*dravya*, zemlja, voda, vatra, zrak, um, prostor, sebstvo), svojstvo (*guṇa*), kretanje (*karman*). Oni u svojim uzajmanim relacijama (*sambandha*) konstituiraju svijet. Pri tome npr. supstancija sebstvo (*ātman*) nema nikakav ontološki ili kakav drugi prioritet nad npr. tvarnim supstancijama. Sve to jasno ukazuje na izvorni ateizam velike većine sustava indijske filozofije (*nyāya, vaiśeṣika, mīmāṃsā, sāmkhya*, buddhizam, jainizam). Neki od njih, međutim, u kasnijim razdobljima svoga razvoja prihvaćale su ideju Boga (*īśvara*), no više kao mjeru (puko verbalnog) izražavanja ortodoksije nego kao istinsku i filozofski opravdanu potrebu unutar vlastitih sustava.

Premda su bili oponenti, materijalističke tendencije najjasnije se očituju u buddhizmu. Iako odbacuje svaku metafiziku, pa tako i materijalističku, neki važni momenti inicijalne Buddhine “epistemologije” skladno se uklapaju u materijalistički manifest “povratka ovome svijetu”. Prvenstveno Buddhina maksima da je granica svijeta granica osjetilnoga zahvaćanja. S te pozicije Buddha odbacuje klasična metafizička (i religijska) pitanja kao ona koja se ne mogu iskustveno verificirati. Na tome tragu Buddha inzistira i na važnosti “neprekoračivanja jezične konvencije” jer je jezik smislen jedino ukoliko se referira na neposredno iskustvo ili ono iskusivo. I konačno, nema ničega povrh toka (*śrota*) tvarnih i mentalnih fenomena (*dharma*) koji svojim unutarnjim kauzalitetom oblikuju cjelokupnu zbilju. ❀





## Literatura

- Bhattacharya R. "Cārāvāka Fragments: a New Collection", *Journal of Indian Philosophy* 30: 2002.
- Bhattacharya, R. "Verses Relating to Svabhāvavāda: A Collection", *Sambodhi*, XXV, 2002.
- Chakrabarti, K. K. *Definition and Induction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995.
- DhsA = *Dhammasaṅgaṇi-atthakathā (Aṭṭhasālinī)*, ur. Müller, Pāli Text Society, Melksham 1897
- Dīgha-nikāya*, ur. Rhys Davids, T. W. i Carpenter, J. E., 3 sveska, Pāli Text Society, 1890–1911 (reprint: 1947–1960).
- DṬ = *Dīghanikāyaṭīkā*, u: Karunadassa, Y. *The Dhamma Theory*, The Buddhist Publication Society, Kandy, 1966.
- Harvey, P. *An Introduction to Buddhism*, CUP, Cambridge, 1990.
- Jayatilke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidas, Delhi, 2004 (1963).
- Jha, Gangānātha, *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārtika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.
- NBh = *Nyāyabhāṣya*, v. Jha.
- NS = *Nyāyasūtra*, v. Jha.
- NV = *Nyāyavārtika*, v. Jha.
- Olivelle, P. *Upaniṣads*, OUP, 2008.
- Tattvasaṃgraha Śāntarākṣite i pañjika Kamalaśīle*, ur. Kṛṣṇamācārya, E., 2 sveska, Gaekwad Oriental Series, Baroda 1926.
- Tattvopaplavasīmha*, u: Franco, E. *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāsi's Scepticism*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart, 1987.
- Warder, A. K. *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970. 