

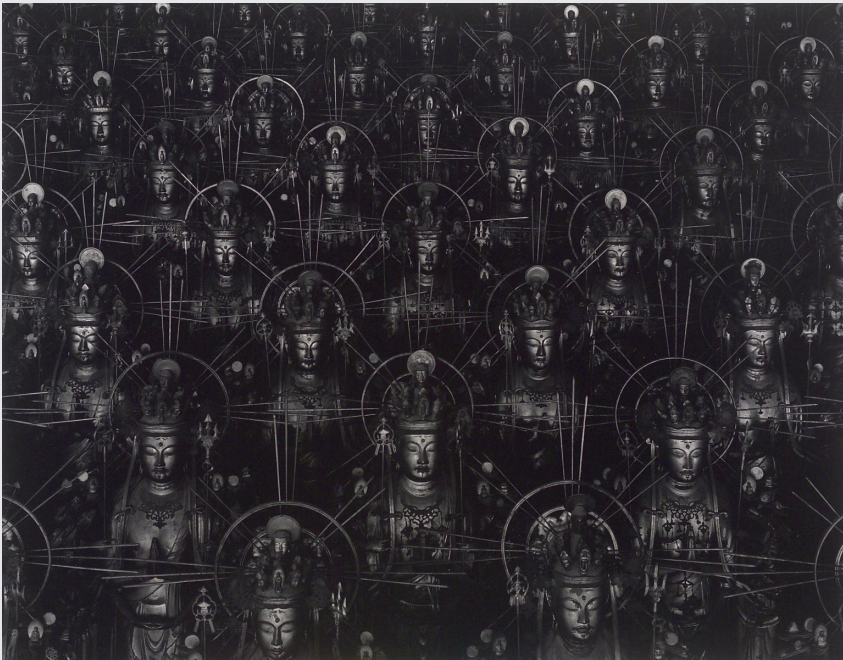
*Franci Zore, Janko Lozar Mrevlje*

# **Evropski budizem kot pesimizem in nihilizem**

**Recepcija budizma v nemški filozofiji**

**19. stoletja**

**(Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)**



Hiroshi Sugimoto, *Dvorana triintridesetih zalivov* (tempelj Sanjūsangendō, Kjoto, Japonska)  
(vir: Brooklyn Museum, darilo Alexandre Munroe; javna last)

## 1 Uvod: budizem prihaja v Evropo

Budizem je med tistimi azijskimi filozofsko-religijskimi tradicijami, ki se v Evropi začnejo temeljiteje proučevati razmeroma pozno,<sup>1</sup> čeprav je na koncu postal verjetno najbolj vpliven. Prvi viri evropskega poznavanja budizma,<sup>2</sup> na katere se opirajo tudi filozofi tistega časa, so bila misijonarska in kolonialna, sploh na začetku največkrat posredna poročila, ki prinašajo elemente in fragmente azijskih filozofskih in religijskih smeri iz različnih dežel in brez posebnega ločevanja med posameznimi šolami budizma, velikokrat pa tudi ne med različnimi azijskimi tradicijami nasploh.

Zgodnejši začetki teh poročil segajo v 13. stoletje,<sup>3</sup> intenzivnejši pa so od sredine 16. stoletja naprej.<sup>4</sup> Če so se najprej nanašala bolj na Kitajsko in Japonsko, se od konca 18. stoletja, še posebej pa od sredine 19. stoletja, ko Indija postane del britanskega imperija, na nekoliko drugačen način osredotočajo na Indijo, ob čemer je treba poudariti, da je budizem tedaj v sami Indiji komajda obstajal,<sup>5</sup> zato je bilo zamenjav s preostalimi tamkajšnjimi tradicijami še več.

Med bolj vplivnimi so bila ravno omenjena poročila jezuitskih misijonarjev, ki »budistične nauke interpretirajo tako, kot da ‚minljivost‘ in ‚ne-jaz‘ označujeta nihilistično naravo.«<sup>6</sup> Takšen pogled se utrjuje tudi v filozofiji, denimo prek Leibniza, ki pravi v *Teodiceji*, da je za Buddho nič prvo počelo,<sup>7</sup> kar seveda vpliva na poznejšo

\* Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARiS, Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije, in se izvaja pod okriljem Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

- 1 Glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 8.
- 2 Seveda obstajajo tudi zgodnejši stiki, od katerih nekateri segajo že v antiko, vendar ti niso imeli neposrednega vpliva na evropsko filozofijo v obdobju novega veka. Med redkimi izpričanimi neposrednimi evropskimi stiki z budizmom je najbolj ekspliciten in dokumentiran primer vpliv budizma na utemeljitelja antičnega skepticizma Pirona; o tem glej Petek, Nina, in Franci Zore. »Buddha in Piron: od praznine stališč do polnosti bivanja«. *Ars et humanitas* 16, št. 2 (2022): 13–33. Poleg tega najdemo v antiki le še nekaj omemb budizma, med zanimivejšimi so že zgodnjekrščanske paralele Buddhē s Kristusom (glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 9).
- 3 Prvi je bil verjetno flamski frančiškan Viljem iz Rubrucka (Willem van Ruysbroeck), ki je bil nekaj časa v Mongoliji, in je menil, da budisti in daoisti pripadajo manihejski hereziiji. Nekoliko natančnejši je bil za njim Marco Polo. (Glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 11–13.)
- 4 Prednjačili so jezuiti in prvi jezuitski poročevalec je bil že kar Frančišek Ksaverij (Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 13). Že jezuiti vzpodbudijo oz. podpirajo nihilistično interpretacijo: »Praznina ali nič je princip vseh stvari« (navedeno po: D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 25; gre za odlomek iz jezuitskega poročila Du Haldeja iz leta 1735, ki ustreza poznejšim interpretacijam budizma, posebej pri Heglu).
- 5 Po upadu v 12. stoletju je prišlo do ponovnega vzpona šele v 19. stoletju.
- 6 Baumann, »Buddhism in Europe«, 164.
- 7 Leibniz v *Teodiceji* iz leta 1710 trdi, da je izničenje lahko tudi prikrita nereligioznost in kvietizem; tak primer je zanj »Foe, začetnik velike sekte na Kitajskem, ki je po štiridesetih letih pridiganja svoje vere, ko se je bližal

filozofijo. Hkrati z ohranjanjem takih pogledov pa v 19. stoletju narašča tako število informacij in besedil kot tudi interes za resnejši študij budizma.

Kolikor so naraščajoče študije budizma – širše šele od tretjega in četrtega desetletja 19. stoletja naprej – prispevale k njegovemu poznavanju, so bile izpostavljene dvema »mitoma«: literarizaciji v obliki legend in zgodb<sup>8</sup> ter v 19. stoletju komaj začenjajoči se analizi po načelih novoveške znanosti, oboje na ozadju antično-krščanske evropske tradicije. Ne nazadnje pa je tudi sama beseda budizem evropski izum<sup>9</sup> in izvira z začetka 19. stoletja, prav tako kot »budologija« kot akademska disciplina.<sup>10</sup>

Z vidika krščanstva je bilo videti v budizmu marsikaj narobe: pesimizem, osnovan na štirih plemenitih resnicah, proti optimizmu vstajenja, nirvana (skrt. *nirvāṇa*) kot izničenje individualnega ter ponovna rojstva in karma (skrt. *karma*) kot vzrok za »pomanjkanje motivov in sankcij za moralno življenje«. <sup>11</sup> A tudi ko pozneje nekateri uvidijo, da pri budizmu ne gre le za pogansko praznoverje, ampak za »vitalen vidik kultur«, te ugotovitve padejo v čas protireformacije, ki za medverski dialog ni bil ravno najprimernejši.<sup>12</sup>

Sredi 19. stoletja pa zasledimo še eno pomembno tendenco, ki je prispevala k afirmaciji – čeprav ne nujno najbolj natančno interpretiranega – budizma. Gre za navezavo budizma na protestantizem, ki je v veliki meri služila tudi za nasprotovanje katolištvu. V tem kontekstu se je Buddho prikazovalo »kot indijsko verzijo Martina Luthra<sup>13</sup> in budizem kot obliko hindujskega protestantizma. Buddha je bil prikazan

smrti, svojim učencem izjavil, da je resnico pred njimi skril pod tančico metafor in da je vse omejeno na nič, ki je po njegovem prvo počelo vseh stvari.« (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, na: [https://fr.wikisource.org/wiki/Essais\\_de\\_Théodicée/Discours\\_preliminaire\\_de\\_la\\_conformité\\_de\\_la\\_foi\\_avec\\_la\\_raison](https://fr.wikisource.org/wiki/Essais_de_Théodicée/Discours_preliminaire_de_la_conformité_de_la_foi_avec_la_raison) (pogl. 10)).

- 8 Sploh ker še v prvi polovici 19. stoletja Buddha ni veljal za zgodovinski lik, ampak za »mitičnega boga na indijskem panteonu« (Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 15).
- 9 Pred 19. stoletjem budizem niti ni bil jasno določen, saj se verjetno sama beseda prvič pojavi šele leta 1817 v delu *Recherches sur Buddou ou Bouddou*, katerega avtor je Michel-Jean-François Ozeray (glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 24). »In samo kakšnih pet let po izdaji tega dela Hegel prvič predava o budizmu.« (Prav tam.)
- 10 Za utemeljitelja velja Eugène Burnouf z delom *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* iz leta 1844; on je prav tako avtor »prototipa evropskega koncepta budizma«, med drugim razumljenega kot »naivnega«. Pri tem pa je pomemben premik poudarka proučevanja s poročil na sama besedila (glej Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 15).
- 11 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 16–17. Kljub večinoma negativnim ocenam budizma v primerjavi s krščanstvom pa se sčasoma pojavijo tudi nekatere teze, da je budizem vplival na nastanek krščanstva (prav tam, 18).
- 12 Prav tam, 13.
- 13 Ali celo kot »idealnega viktorijskega gentlemana« (prav tam, 16).

kot družbeni in verski reformator [...], ki se je odzval proti metafizičnim, obrednim in družbenim ekscesom hindujskih brahmanskih duhovnikov.«<sup>14</sup>

Javnost se je na budizem odzivala pretežno negativno, deloma zaradi izhodiščne krščanske pozicije, s katere je šlo za pogansko malikovalsko religijo, deloma pa zavoljo načina, kako je bil budizem prikazan kot nihilizem in pesimizem. Nihilizem in pesimizem kmalu postaneta ključni besedi za označevanje budizma tako pri nasprotnikih kot pri nekaterih pristaših in je sumirana v vplivni izjavi, da je »budizem nihilistično najnižja točka indijskega pesimizma«.<sup>15</sup>

Tradicija evropske recepcije budizma torej sloni na številnih hermenevtičnih nespornostih, ki so deloma posledica slabega in velikokrat posrednega poznavanja, deloma drugačnega miselnega konteksta in tendence po vključevanju v lastne miselne okvire – v začetku in širši javnosti predvsem krščanskega, v novoveški filozofiji pa njegovega obzorja –, deloma pa so utemeljeni v naravi stvari same. Že govor o budizmu kot filozofiji ali kot o religiji pa predpostavlja evropsko razumevanje filozofije in religije.

V Nemčiji so bili v tem času najpomembnejši in najvplivnejši pristopi treh filozofov; to so bili George Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), le nekaj let mlajši Arthur Schopenhauer (1788–1860) in nekoliko poznejši Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900).<sup>16</sup>

## 2 Heglova umestitev budizma kot filozofije in religije

Hegel do azijskih kultur, filozofij in religij ni čutil »posebnih simpatij«, bolje povedano: izhajal je iz predpostavke, da se zgodovina giblje z Vzhoda na Zahod, z zaključkom v Evropi. V svojih predavanjih o filozofiji religije sicer odmerja razmeroma veliko prostora nekrščanskim verstvom, tudi budizmu, toda zgolj iz sistematskih razlogov.

Še enkrat moramo seveda poudariti, da je bilo njegovo poznavanje budizma omejeno, saj ravno v njegovih časih ti nauki šele prihajajo v Evropo. »Heglova filozofska dejavnost je bila sočasna s formiranjem budizma kot predmeta študija na zahodnih akademijah.«<sup>17</sup> Zato je sam še v veliki meri odvisen od jezuitskih virov,

14 Prav tam.

15 Avtor te izjave je francoski filozof Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (glej McMahan, »Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism«, 904).

16 Letnice so tu pomembne ravno zaradi postopnega vstopanja informacij o budizmu v evropski oz. nemški prostor, čeprav se tu ne moremo vzporedno ukvarjati z natančnejšim sosledjem filozofskih del ter »budoloških« študij in prevodov.

17 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 24.

in sicer vsaj toliko kot od tedanjih študij.<sup>18</sup> Sploh v zgodnejših pa tudi v nekaterih poznejših delih budizma sploh ne omenja, ampak govori na splošno o indijskih tradicijah ali ponekod o azijskih na splošno. Gre pa tudi za njegovo temeljno filozofsko pozicijo: »Vendar je bila njegova filozofija še vedno metafizično zakoreninjena v zahodni tradiciji, ki poudarja Biti in ne Nastajati ter razlaga Nič kot pomanjkanje Biti. Ta tradicija je vplivala na Heglovo vrednotenje vzhodnega pojma praznine.«<sup>19</sup> Eno od Heglovih izhodišč je, da razume budistično praznino kot nič. »Kljub temu da Heglovo umeščanje budizma samo po sebi ni nihilistično, je njegova opredelitev budizma kot religije, ki je osredotočena na nič, določila sodobno razpravo o nihilizmu, ki traja še celo v 21. stoletju.«<sup>20</sup>

Glede na to, da je bil budizem na splošno razumljen kot religija in filozofija, sta to prvi mesti, kjer bi ga pričakovali v okviru Heglovega filozofskega sistema. V svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije* Hegel budizma sicer eksplicitno ne omenja, vendar se lahko opremo na oceno, ki jo poda za azijske filozofije nasploh. Pričakovano te niso del sistema zgodovine filozofije. Le v »Uvodu« v posebnem poglavju »Orientalska filozofija« govori o »tako imenovani orientalski filozofiji«, ki jo omenja le zato, da pokaže, zakaj se z njo ne ukvarja zares in »v kakšnem razmerju stoji z mislijo, s pravo filozofijo«. Čeprav zasledi tudi v nekaterih azijskih filozofskih šolah, ki jih pač pozna, določene zametke filozofije, gre pri tem vendarle bolj za »religijsko predstavitev vzhodnjakov«, za »religijski pogled na svet.«<sup>21</sup> »Pri vzhodnjakih torej najdemo le suh razum, golo naštevaje določil, logiko, podobno stari wolffovski logiki. Podobno je pri njihovem kultu: potopljenost v predanost in nato ogromna količina ceremonij, religioznih dejanj, po drugi strani pa vzvišenost neizmerne, v katerega se vse potopi.«<sup>22</sup>

18 Glej prav tam, 25–26. – Pomemben Heglov vir (tako kot prej tudi Kantov, za pisanje *Fizične geografije*) za seznanjanje z budizmom je bil obširen potopis *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und Lande, oder Sammlung aller Reisebeschreibungen*, ki ga je med letoma 1747 in 1774 izdal v 21 zvezkih v Leipzigu Johann Joachim Schwabe, osnovan pa je bil tudi na nekaterih predhodnih angleških in francoskih potopisih. Pomemben je način, kako je tu prikazan budizem: »Nič je izvor in konec vseh stvari.« »Pravijo, da je praznina ali Nič začetek vseh stvari, da iz tega Niča in kombinacije elementov nastanejo vse stvari in da se morajo vse vrniti nazaj (v Nič).« »Svetost je v celoti sestavljena iz tega, da prenehamo biti, tj. da se potopimo v Nič. Bolj ko se človek približuje končni naravi kamna ali palice, popolnejši postaja. Skratka, krepost in blaženost sta sestavljena iz popolne brezčutnosti in negibnosti, iz prenehanja vseh želja, iz odvzema vseh telesnih gibov, iz izničenja vseh moči duše in iz popolnega mirovanja misli.« (Navedeno po Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 459, 461).

19 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 58.

20 Prav tam, 52.

21 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 138.

22 Prav tam, 141.

Podrobneje obravnava kitajsko in indijsko filozofijo. V razdelku o indijski filozofiji govori zgolj in samo o hindujski filozofiji, in sicer o filozofski šoli sankhja (skrt. *sāṃkhya*), obravnava pa tudi Akšapado Gavgamo (skrt. *Akṣapāda Gautama*), glavnega predstavnika njaje (skrt. *nyāya*), in Kanado (skrt. *Kaṇāda*), utemeljitelja vajšešike (skrt. *vaišeṣika*).<sup>23</sup> Uvodoma izpostavi gimnosofiste, ki »se gibljejo v hordah kot kiniki«, pri čemer gre za abstrakcijo, »v kateri se abstrahira od vseh razmerij zunanjega življenja«. <sup>24</sup> Po obravnavi omenjenih indijskih filozofij pa med drugim ugotavlja:

V Indiji smo videli, da je najpomembnejše zbiranje duše vase, njeno povzdigovanje v svobodo, mišljenje, ki se konstituira za sebe. Temu nastajanju duše za sebe lahko na najbolj abstrakten način rečemo intelektualna substancialnost; vendar tu ni enotnosti duha in narave, temveč ravno nasprotno. Za duha je motrenje narave le sredstvo, vaja v mišljenju, katere cilj je osvoboditev duha. Intelektualna substancialnost je cilj; v filozofiji pa je le-ta na splošno bistveni temelj, začetek; filozofiranje je ta idealizem, da je mišljenje za sebe, da je temelj resnice. Intelektualna substancialnost je nasprotje refleksije, razumevanja, subjektivne individualnosti Evropejcev.<sup>25</sup>

V tem smislu je filozofija za Hegla na bistven način izključno evropska zadeva, čeprav nekatere njene elemente najdemo tudi na Vzhodu. Drugače pa je z njegovo oceno budizma kot religije, saj se razvoj religije giblje na drugi ravni. Tudi budizem je nujni moment razvoja religije. V umeščanju budizma v svoj sistem razvoja religij od najmanj do najbolj razvitih je sicer sčasoma naredil v različnih verzijah predavanj iz zgodovine religije precej sprememb, verjetno tudi zaradi novih informacij, ki jih je dobil o budizmu. »Hegel se je dejansko nenehno boril z vprašanjem natančnega vrstnega reda, v katerega bi morale biti religije postavljene, kot je razvidno v pomembnih razlikah, ki so očitne v štirih različnih verzijah predavanj.«<sup>26</sup>

Budizem je opredeljen kot religija biti-v-sebi (*Insichsein*). »Absolutni temelj je tišina *biti-v-sebi*, v kateri *prenehajo vse razlike*, izginejo vse določitve naravnosti duha, vse posebne moči. Tako je absolut kot biti-v-sebi nedoločeno, izničenje vsega

23 Svoje poznavanje je črpal iz dela, ki ga je napisal Henry Thomas Colebrooke, in ga tudi citira; gre za prvi del spisa »On the Philosophy of the Hindus«, izdanega v *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland* leta 1827, gre pa za objavo predavanj iz leta 1823.

24 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 148.

25 Prav tam, 167.

26 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 29. Gre za predavanja iz let 1821, 1824, 1827 in 1831. Za analizo razlik med posameznimi predavanji glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 61–68. Za umestitev budizma v sistem religij glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 31–35. Glej tudi Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 460.



posebnega, tako da so vse posebne eksistence, resničnosti le nekaj akcidentalnega, le indiferentna oblika.«<sup>27</sup> V tem smislu tudi »najvišje ni afirmativno nadaljevanje, temveč nirvana, nadaljevanje v stanju izničenja afirmativnega.«<sup>28</sup>

Ker je *refleksija v sebi* kot nedoločeno (spet v skladu s stališčem naravne religije) le *neposredno*, se v tej obliki izraža kot načelo; nič in ne-bitje je končno in najvišje. Samo nič ima resnično samostojnost, vsa druga resničnost, vse posebno nima nobene. Vse je nastalo iz nič, vse se vrača v nič. Nič je eno, je začetek in konec vsega. [...] Na prvi pogled mora biti presenetljivo, da človek misli Boga kot nič, to se mora zdeti največja nenavadnost; toda ob natančnejšem pregledu ta določitev pomeni: Bog ni popolnoma *nič določenega*, je nedoločeno; Bogu ne pripada določenost nobene vrste, on je neskončno; to pomeni toliko kot: Bog je negacija vsega določenega. [...] Podobno je, če rečemo, da Boga ne moremo spoznati, potem je Bog za nas praznina, nedoločeno. Sodobni način je torej le blažji izraz za to: Bog je nič. Toda to je dokončna, nujna stopnja: Bog je nedoločeno, nedoločenost, v kateri je odpravljena in je izginila neposredna bit in njena navidezna samostojnost.<sup>29</sup>

Tu smo pri vprašanju nič in posebej nič kot negacije določitev Boga. Povezavo budizma z ničem Hegel omenja tudi v drugih delih. V *Znanosti logike* pravi: »Kot je znano, je v orientalskih sistemih, še posebej v budizmu, absolutni princip *nič*, praznina.«<sup>30</sup> V *Enciklopediji filozofskih znanosti* pa: »Od tod je sledila druga definicija absolutnega, da je *nič*; dejansko je vsebovana v tem, ko se pravi, da je reč-na-sebi tisto nedoločeno, v pravem pomenu brezformno in s tem brezvsebinsko; – ali tudi, da je bog *le najvišje bitje* in razen tega *ni* nič drugega, kajti tako je izgovorjen kot prav ta ista negativnost; nič, ki ga imajo *budisti* za princip kot tudi za poslednji smoter in cilj vsega, je ista abstrakcija.«<sup>31</sup>

V *Filozofiji svetovne zgodovine* pa je nič pokazan tudi kot nič zavesti: »V *indijskem* nauku o opustitvi čutnosti, poželenj in pozemeljskih interesov ni cilj in konec afirmativna, npravna svoboda, temveč ničes zavesti, duhovna ali celo fizična neživost.«<sup>32</sup> Budizem je razumljen kot religija iz-ničenja, prehoda v nič kot dostopa do najvišje resničnosti. »Stanje negacije je najvišje stanje.«<sup>33</sup>

27 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 376.

28 Prav tam, 424.

29 Prav tam, 377.

30 Hegel, *Znanost logike I*, 75.

31 Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti I*, 114.

32 Hegel, *Um v zgodovini*, 137.

33 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 23.

Tu pa se to stanje poveže z nirvano, s Heglovimi besedami: »Za ljudi, ki so zamaknjeni v sfero nastajanja in minevanja, v sfero modalnosti nasploh, je najvišji cilj zatopitev, v enotnost z brahmanom,<sup>34</sup> izničenje; isto je budistična nirvana, nibbana itn.«<sup>35</sup> Pri budistih »je Bog nič, zaradi česar tudi trdijo, da človek postane Bog tako, da izniči samega sebe.«<sup>36</sup> Nirvana je torej stanje iz-ničenja – želja, delovanja, individualne volje, sebe – kot po-boženja.<sup>37</sup>

Bog kot nič je torej predvsem negacija vsega posameznega in posebnega ter vsega določenega, in v tem je njegov nič. V tem smislu Hegel ne razume budizma kot čistega nihilizma. Hegel tudi trdi, da lahko »to stališče razumemo kot stališče panteizma v njegovem pravem pomenu – to orientalsko znanje, zavest, mišljenje te absolutne enotnosti, absolutne substance.«<sup>38</sup> Kot pravi Oosterling, gre pri Heglu že od vsega začetka za vprašanje panteizma in že v rokopisih o filozofiji religije govori, da v budizmu »Bog je vse stvari, *hèn kai pân*«. <sup>39</sup> Pozneje pa:

Izraz panteizem vsebuje dvoumnost, ki jo ima *splošnost* na splošno. *Hèn kai pân* pomeni *neko Vse*, Vse, ki ostaja prav eno, toda *pân* pomeni tudi »vse«, zato prehaja v brezmiselno, slabo, nefilozofsko izpeljavo. Tako se panteizem razume kot vseboštvo (*Allesgötteri*), – ne pa Vseboštvo (*Allgötteri*); kajti v Vseboštvu, če bi bil Bog Vse, je samo *en* Bog; v Vse so posamezne stvari absorbirane in so samo sence, obrisi: prihajajo in odhajajo, njihova bit je prav v tem, da izgine. V prvem smislu pa pričakujemo, da bi bila ta filozofija panteizem.<sup>40</sup>

To, kar vidi Hegel v budizmu, je torej to, da gre za prvo religijo, ki razume absolut kot substanco.<sup>41</sup> Bog ni nič določenega, je negacija vsega posameznega, budizem

34 Tu je mišljen upanišadski metafizični temelj brahman (skrt. *brahman*) in ne bog Brahma (skrt. *Brahmā*), saj ta v Indiji nikoli ni bil cilj filozofskih kontemplacij.

35 Hegel, *Znanost logike I*, 334 (prevod je mestoma spremenjen), in Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 389. – *Nibbāna* je zgolj palijska različica sanskrtskega izraza *nirvāṇa*.

36 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, 188.

37 Zdi se, je da Hegel največ prispeval k utrditvi prepričanja, da je nirvana nič (glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 68). Nirvana je povezana tudi z meditacijo, ki pa ni »religijska vaja, ampak predpogoj in izraz metafizično relevantne stopnje biti-v-sebi.« (Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463.)

38 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 379.

39 Glej Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 61, kjer je naveden tudi ta citat iz Hegla. – Na to napotuje tudi Heglovo povezovanje budizma s Spinozo.

40 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 380.

41 Toda razumevanje Boga kot substance, kot ga pozna budizem, ni najvišji domet religije. »V vseh višjih religijah, zlasti pa v krščanstvu, je Bog absolut, substanca, hkrati pa je tudi subjekt, in to je nadaljnji vidik. Tako kot ima človek osebnost, v Boga vstopa določitev subjektivnosti, osebnosti, duha, absolutni duh.« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 381.)



»prvič razume, da je božansko nekaj drugega kot posamezno, določeno bivajoče.«  
 »Tako Hegel ne bere budističnega pojmovanja božanskega v povsem negativnem smislu, ampak ga vidi kot obliko *apóphasis*«<sup>42</sup> (enake tendence vidi sicer tudi v krščanski teologiji) – ne kot nasprotno biti, ampak kot njeno nedoločenost. Ne bi mogli ravno reči, da Hegel vidi v budizmu mistiko ali negativno teologijo, vsekakor pa eno od razvojnih stopenj do tega.<sup>43</sup>

Heglov odnos do budizma in njegovo razumevanje budistične misli – razen na splošnih mestih – razumljivo nista imela večjega vpliva na tiste poznejše filozofe, ki so se navduševali nad budizmom ali ga sprejemali kot filozofskega sogovornika. Zanimivo pa je, da je sama Heglova filozofija naletela v Aziji na široko recepcijo, in sicer na Japonskem, posebej od leta 1931 naprej v kjotski šoli (jap. *Kyōto-gakuha*), kjer gre med drugim za filozofsko povezovanje budizma in Hegla.<sup>44</sup>

### 3 »Budaist« Schopenhauer

Če je bil Heglov interes za budizem omejen predvsem na njegovo umeščanje v sistem filozofije religije, pa je bil Schopenhauerjev odnos do indijske tradicije zelo osebni<sup>45</sup> in na morda nekoliko nenavaden način notranje povezan z njegovo lastno mislijo. Najprej, v desetletju, ko je pisal svoje glavno delo *Svet kot volja in predstava* (1819), se je sicer seznanil z upanišadami (skrt. *upanisad*).<sup>46</sup> V »Predgovoru k prvi izdaji« tako upanišade umešča v vrsto s Kantom<sup>47</sup> in Platonom kot tiste vire, katerih poznavanje bo omogočilo ali vsaj olajšalo razumevanje njegove misli.<sup>48</sup> V naslednjih dveh

42 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 36.

43 Glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 462.

44 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 70–75; obravnavani avtorji so Nishida, Nishitani in Abe.

45 Svojemu pudlju je tako dal ime Atman (skrt. *ātman*) (glej Bhikkhu Nāṇājīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, 6).

46 Šlo je za izbor, preveden v latinščino (glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463–464).

47 Delo je sicer v veliki meri tudi kritika Kanta, proti kateremu uporabi prav nekatere argumente iz indijskih filozofij (glej Bhikkhu Nāṇājīvako, *Schopenhauer and Buddhism*, 6).

48 »Kantova filozofija je torej edina, katere temeljito poznavanje se naravnost predpostavlja za razumevanje tega, kar nameravam prikazati. – Če pa se je bralec vrhu tega nemara mudil tudi v šoli pri božanskemu Platonu [žal beseda »Platonu« v slovenskem prevodu umanjka; op. av.], je še toliko bolj pripravljen in dovzeten za to, da mi prisluhne. Če pa je bil deležen tudi blagodejnosti *Ved*, do katerih so nam dostop odprle Upanišade, [...] je kar najbolje pripravljen poslušati, kar mu imam povedati.« (Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 12, in Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 11). V tem odlomku vpliv sanskrske književnosti primerja z oživitvijo grščine v 15. stoletju.

desetletjih pa se s še večjim entuziazmom spozna tudi z budizmom, kar zasledimo predvsem v njegovih razmeroma obsežnih dopolnilih in komentarjih k naslednjim izdajam omenjenega dela.<sup>49</sup>

Sredi štiridesetih let 19. stoletja je sam sebe večkrat imenoval »budaist« (Buddhaist).<sup>50</sup> Prav tako je trdil, da je budizem najboljša od vseh religij: »Če bi hotel rezultate svoje filozofije jemati kot merilo resnice, bi moral dati budizmu prednost pred drugimi.«<sup>51</sup> Toda to nas lahko zavede k napačnim predstavam: Schopenhauer ni bil pripadnik budistične religije, ni bil niti interpret budističnih besedil; še več, vprašanje je, do katere mere so sploh neposredno vplivala nanj – vsekakor ne na prvo izdajo njegovega temeljnega dela, saj budizma takrat še ni poznal. Toda zato je bil še posebej zadovoljen, saj je to zanj pomenilo temeljno ujemanje njegove misli z budizmom. Pravi, da je »posebej čudovito«, da vzhodna modrost tako potrjuje njegove lastne filozofske postavke.<sup>52</sup> Lahko bi torej rekli, da je »izvirni mislec, ki so mu bile budistične ideje potrditev njegove filozofije.«<sup>53</sup> Imel se je za izvirnega evropskega budista, pri tem pa nikoli ni delal natančne primerjave med svojo filozofijo in budizmom.<sup>54</sup>

Prav Schopenhauer velja po oceni marsikoga za krivca, da začne veljati budizem v Evropi za pesimistično religijo. Ni sicer začetnik takega pogleda, se je pa prek njegovih del, najprej niti ne dobro sprejetih, pozneje nedvomno zelo razširil, čeprav to nikakor ni zadnji domet njegove filozofije. Vsekakor je pri tem določeno vlogo igral tudi »njegov lastni pesimizem, osnovan v njegovi osebnosti in značaju.«<sup>55</sup> Toda interesno območje Schopenhauerja nista samo maja (skrt.

49 Prva izdaja z letnico 1819 je dejansko izšla leta 1818, druga izdaja z dopolnjenim besedilom in z dodanim drugo zvezkom s komentarji leta 1844, tretja, zopet dopolnjena, pa leta 1859.

50 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 274, op. 2, kjer kot vir navaja: Arthur Schopenhauer, *Ein Lebensbild in Briefen*, ur. Angelika Hübscher. Frankfurt: Insel Verlag, 1987, 89.

51 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 218 (pogl. 17).

52 Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 463–464.

53 Baumann, »Buddhism in Europe«, 165.

54 Glej Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 255. Zato pa prav Abelsen v tem prispevku naredi detajlno in izjemno kritično analitično primerjavo Schopenhauerjeve filozofije s posameznimi budističnimi šolami oz. današnjim poznavanjem le-teh, pri čemer z neskritim znanstveniškimi veseljem dokazuje, da ima Schopenhauer le malo zveze z budizmom.

55 Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 464.

*māyā*) in sansara (skrt. *samsāra*),<sup>56</sup> ampak predvsem odnos in drža do tega,<sup>57</sup> pa seveda nirvana.

V budizmu se lahko pesimizem navezuje na štiri plemenite resnice, pravzaprav neposredno samo na prvo izmed njih, ki razpravlja o vsesplošnem obstoju trpljenja oz. nevšečnosti bivanja (pal. *dukkha*). Ravno v tej redukciji pa se nahaja problem: Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko (Čedomil Veljačić) ugotavlja, da je enačenje Schopenhauerjeve misli s pesimizmom »nepravilno in zavajajoče kot tudi plitvo in vulgarno«,<sup>58</sup> saj upošteva samo vidik ugotavljanja stanja trpljenja, ne pa tudi njegovih vzrokov in vidikov rešitve, torej vseh štirih plemenitih resnic.<sup>59</sup> Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko pri številnih primerih<sup>60</sup> navaja mesta, kjer Schopenhauer obravnava »pot do odrešitve«, in omenjena redukcija torej ne kaže le na široko nerazumevanje budizma, ampak tudi Schopenhauerjeve filozofije.<sup>61</sup>

Schopenhauer celo trdi, da za odrešitev ne gre le v krščanstvu, ampak da si tudi brahmanizem in budizem to postavljata za »najvišji cilj«. <sup>62</sup> Toda odrešitev budisti označujejo samo »negativno, kot nirvano, ki je negacija tega sveta ali sansare. Če je nirvana definirana kot nič, to samo pove, da sansara ne vsebuje nobenega elementa, ki bi lahko služil za definicijo ali konstrukcijo nirvane.«<sup>63</sup>

56 O tem, kako na začetku več govori o maji, pozneje pa vse bolj o sansari v budističnem kontekstu, glej Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 11–12. Maja je »prvi indijski pojem, ki je postal priljubljen v moderni evropski filozofiji.« (Prav tam, 11.) Izraz maja (skrt. *māyā*, 'iluzija') označuje ontološki status sveta, ki je po filozofiji advajta vedante (skrt. *advaita vedānta*) umeščen med bivajoče (skrt. *sat*) in nebivajoče (skrt. *asat*); to, kar zares biva, je namreč zgolj brahman, vse preostalo je zgolj iluzorna manifestacija njegove ustvarjalne moči.

57 Glede stoiških vzporednic z budizmom pri Schopenhauerju glej Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 9, in Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 466, pri čemer je slednji zadržan glede možnosti navezave stoicizma in budizma. Glej tudi Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 190 in naprej (pogl. 16).

58 Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 6.

59 Zato v svojem delu navaja različna Schopenhauerjeva mesta, kjer se nanaša na vse štiri plemenite resnice (Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 24–40). Dumoulin sicer ugotavlja, da sta tako njegovo življenje kot njegov pogled na svet povezana le s prvimi tremi plemenitimi resnicami (Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 465).

60 Razdeljenih v podpoglavja: (a) Umetnost, (b) Asketizem in (c) Evdajmonologija ali umetnost modrega življenja.

61 Schopenhauer sicer res odklanja Leibnizevo optimistično filozofijo. Toda to ni pot k pesimizmu, ampak boj proti hedonizmu optimizma: »Schopenhauerjev pozitiven namen je bil tudi braniti pristno krščanstvo pred takšnimi optimističnimi ponarejanji, ki so že v tistem času škodovala evropski civilizaciji, ki bi zlahka postala plen materializma.« (Bhikkhu Nāṇāṭṭhiko, *Schopenhauer and Buddhism*, 7.)

62 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 773 (pogl. 48).

63 Prav tam, 779 (pogl. 48).

Izhodišče je seveda življenje kot trpljenje:

To stremljenje, ki tvori jedro in nasebje vsake stvari, smo že zdavnaj spoznali kot tisto, kar se v nas, kjer se manifestira najbolj jasno in v luči najpopolnejše zavesti, imenuje *volja*. Njeno zadrževanje z oviro, ki se postavi med njo in njen začasni cilj, imenujemo *trpljenje*, doseganje njenega cilja pa, nasprotno, *zadovoljitev*, ugodje, sreča. [...] Kajti vsako stremljenje izvira iz pomanjkanja, iz nezadovoljnosti z lastnim stanjem, in je torej trpljenje vse dotlej, dokler se ne zadovolji. Vendar pa nobena zadovoljitev ni trajna, pač pa je vselej le začetek novega stremljenja.<sup>64</sup>

Ko človek »stopi iz krožnice« (gre za življenje kot »krožnico iz žarečega oglja z nekaj hladnimi mestik«), je to »prehod iz kreposti v *askezo*« ali »zanikanje volje do življenja«,<sup>65</sup> ki se kaže v vsakršnem prostovoljnem odpovedovanju. K prostovoljnemu siromaštvu pa poziva tudi govor na gori,<sup>66</sup> prav tako tudi sv. Frančišek Asiški in pa Buddha. »Zato pravim, da je duh krščanske morale identičen z duhom brahmanizma in budizma.«<sup>67</sup> Pravi tudi, da »je pravi duh in jedro krščanstva, tako kot tudi brahmanizma in budizma, spoznanje o ničnosti zemeljske sreče, popolno zaničevanje le-te in usmeritev k povsem drugačnemu, pravzaprav nasprotnemu obstoju: To, pravim, je duh in namen krščanstva, pravi ‚humor stvari‘; to pa ni monoteizem, kot mislijo oni; zato je prav ateistični<sup>68</sup> budizem veliko bolj povezan s krščanstvom kot optimistični judaizem in njegova različica, islam.«<sup>69</sup>

Schopenhauer pravi, da je »smrt velika priložnost, nič več biti jaz«, s smrtjo je »volja zopet svobodna: ker svoboda leži v ‚esse‘, ne v ‚operari‘.« Trenutek smrti je kot »restitutio in integrum«. Kar se s tistim, ki zapusti eksistenco (biti tu, *Dasein*), dogaja, »je v naših očeh nič, ker je naše biti tu v povezavi z onim nič. Budistična vera ono imenuje nirvana, tj. ugaslost.«<sup>70</sup>

Do takrat pa, sansara kot »Regenbogen über dem Wasserfall«: »Zdaj pa pomislite na to menjavanje smrti in rojstva v neskončno hitrih vibracijah in pred seboj

64 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 327–328 (pogl. 56). Glej tudi prav tam, 382–383 (pogl. 55).

65 Prav tam, 399 (pogl. 68).

66 Mt 5,40 in naprej.

67 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 813 (pogl. 48). Trdi tudi, da Buddha (pri Schopenhauerju: »Sakyamuni«, torej skrt. *Śākyamuni*) in Mojster Eckhart »učita isto« (prav tam, 786 (pogl. 48)).

68 O tem, da ateističnosti ne smemo razumeti v današnjem pomenu besede, glej Dumoulin, »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«, 468, kjer je poudarjen Schopenhauerjev odklonilen odnos do osebne Boga, hkrati pa naklonjenost do krščanske mistike.

69 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 569 (pogl. 38).

70 Prav tam, 649–651 (pogl. 41).

boste imeli vztrajno objektivacijo volje, trajne ideje bitij, ki so trdne kot mavrica na slapu. To je časovna nesmrtnost.«<sup>71</sup> In: »V preteklosti ni živel noben človek in prav tako ne bo nihče živel v prihodnosti, pač pa je edino *sedanjost* forma vsega življenja [...]. Sedanjost je vselej tu, izvira iz svoje vsebine: Oba stojita trdno brez vsakršnega omahovanja – kot mavrica nad slapom.«<sup>72</sup>

Abelsen pa – ob vsej kritičnosti do Schopenhauerjeve »budističnosti« – ugotavlja tudi naslednje: »Budizem in schopenhauerjanska filozofija si delita, če kaj, tale zelo pomemben pogled: lahko da resničnost ni ‚racionalna‘, toda najslabša stvar bi bila, če bi se na to odzvali s praznoglavim religijskim dogmatizmom, žargonom filozofov ali ciničnim pristajanjem.«<sup>73</sup>

Če bi vendarle kratko malo vztrajali pri tem, da o tem, kar lahko filozofija izrazi zgolj negativno, kot zanikanje volje, dosežemo kakršno koli pozitivno spoznanje, nam ne bi ostalo nič drugega, kot da opozorimo na stanje, ki ga doživijo vsi tisti, ki dosežejo popolno zanikanje volje in ga poimenujemo z izrazi, kot so ekstaza, zamaknjenje, razsvetlitev, združitev z bogom ipd., pri čemer tega stanja ni mogoče imenovati kot dejansko spoznanje, saj nima več forme subjekta in objekta ter je tudi sicer dostopno le lastnemu izkustvu, ki ga ni mogoče sporočiti drugim.

Mi, ki v celoti ostajamo na stališču filozofije, se moramo tu zadovoljiti z negativnim spoznanjem, zadovoljni, da smo prišli do mejnika pozitivnega spoznanja.<sup>74</sup>

Schopenhauer je pozneje s svojim *Svetom kot voljo in predstavo*, predvsem z bolj budističnimi naslednjimi izdajami, vzbudil veliko zanimanje za budizem pri številnih avtorjih tistega časa – omenimo v glasbi Wagnerja,<sup>75</sup> v filozofiji pa Nietzscheja, na katerega je vplival tudi Wagner –, čeprav ne nujno z vsemi vidiki, ki jih je sam poznal, kaj šele z vsemi vidiki budizma nasploh. Lahko se strinjamo, da je Schopenhauer kot »otrok svojega časa« »kulturne in lingvistične bariere« »hudo podcenjeval«,<sup>76</sup> kar pa velja v veliki meri tudi za njegove naslednike.

71 Prav tam, 612 (pogl. 41).

72 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 296 (pogl. 54) (deloma prirejen prevod).

73 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 274.

74 Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, 430 (pogl. 71).

75 Wagner je imel v 50. letih 19. stoletja namen napisati budistično opero z naslovom *Die Sieger* (‚Zmagovalci‘), ki pa je ni nikoli končal; o tem glej Osthoff, Wolfgang. »Richard Wagners Buddha-Projekt ‚Die Sieger‘. Seine ideellen und strukturellen Spuren in ‚Ring‘ und ‚Parsifal‘.« *Archiv Für Musikwissenschaft* 40, št. 3 (1983): 189–211. O tem in o vplivu na Mahlerja glej Tsougaraki, Sophia Louisa. *Spiritual Conflict in Gustav Mahler’s First and Second Symphonies*, Ph.D., Leeds, 2004, 16–28 (1. poglavje s podpoglavji »Schopenhauer and Wagner« in »Wagner’s and Schopenhauer’s Influences on Mahler«).

76 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 273.

#### 4 Nietzsche kot »Buddha Evrope«

Nietzsche se je na nekem mestu v svoji obsežni zapuščini oklical za Buddho Evrope.<sup>77</sup> Za vsega presenetljivega vajenega bralca Nietzscheja to ni nič nenavadnega, nič, kar bi usodno zmotilo njegovo zbranost. Nietzsche se je namreč na različnih mestih svojega nemirnega pisanja rad oklical za marsikaterega pomembnega akterja iz svetovne duhovne in kulturne dediščine. Med drugim je znal biti, da ne ovinkarimo in se prestavimo kar na najvišjo stopnico, tudi Dioniz in Križani.<sup>78</sup> In kot pritiče temu silno nemirnemu geniju, ki je dejal, da učitelju ne izkažeš nobene prave hvaležnosti, če mu ostajaš zvest,<sup>79</sup> je seveda znal povedati marsikaj krepkega tudi *proti* pravkar imenovanim visokim zgledom človeštva. Z izjemo Dioniza. Pa še pri njem je moral najti nekaj spornega. Če ne v Dionizu samem, pa vsaj v njegovi recepciji, v prepričljivosti njegove interpretacije. Dioniz naj bi njemu glede na izročilo razumevanja te enigmatične božanske biti spregovoril radikalno drugače.<sup>80</sup>

Če Dioniz ostaja neporušno svetel zgled, je po drugi strani Kristus deležen hudega pogroma. Nietzschejev *Antikrist*, pa ne samo ta, mrgoli od silovitih kritik in najtežjih obsodb. A tudi ta njegova kritika, najsi je še tako brezčutno nemilostna, ni brez dvomnosti. Za (drobno) razliko od Kristusa je namreč Jezus v *Antikristu*, kot antipod Pavlu, pravzaprav človeku eden najsvetlejših zgledov. Sicer z nekoliko tolerance ga med drugim imenuje svobodni duh.<sup>81</sup> Kdor to Nietzschejevo delo pozna, bo vedel, s kakšno naklonjenostjo je osvetljen ta totalno nenavadni »idiot«<sup>82</sup> v paragrafih od 33 do 36.<sup>83</sup>

Če si torej Dioniz zasluži vse najlepše in Kristus kot po Pavlu izkrivljeni Jezus vse najslabše, pa sta Buddha in budizem za Nietzscheja veliko bolj in vselej nepredvidljivo nekako vmes. V začetku navedeni citat iz zapuščine, da bi lahko bil Nietzsche Buddha Evrope, je že pospremljen z besedami, ki hitro poskrbijo za zmedo: tu mišljeni Buddha je namreč nasprotje indijskega Buddhē. Ambivalenca odnosa do

77 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 10.109: »Kaj lahko bi bil Buddha Evrope.«

78 Glej Barbarić, »Dioniz proti Križanemu«, 33: »Kako globoko se je ta formula ukoreninila v neposredno eksistenco človeka Nietzscheja, pričajo med drugim tudi skrivnostne dopisnice, ki jih je odpošiljal iz Torina v svojih zadnjih dnevih prisebnosti na začetku januarja 1889. leta in jih izmenično podpisoval ‚Dioniz‘ in ‚Križani‘.«

79 Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 90: »Slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci.«

80 Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, 13.

81 Nietzsche, *Antikrist*, 305.

82 Prav tam, 302.

83 Prav tam, 307–310.



Budde, ki niha od resne naklonjenosti k brezbrizni osornosti in nazaj, je morda najočitnejša prav v knjigi *Antikrist*.

Krščanstvo je potrebovalo barbarske pojme in vrednote, da bi barbare lahko obvladalo: to so žrtvovanje prvorojenca, pitje krvi pri obhajilu, preziranje duha in kulture; mučenje v vseh oblikah, čutno in nečutno; veliki kulturni pomp. Budizem je religija za *pozne* ljudi, za rase, ki so postale blage, ljubeznive, zelo poduhovljene in hkrati občutljive za bolečino (– Evropa še dolgo ne bo zrela zanj –): to pomeni njihovo vračanje k miru in vedrini, k duhovni dieti, k določeni utrditvi telesnega.<sup>84</sup>

Temu pa takoj, še preden vdihnemo, sledi skok v nasprotje: »Budizem je religija konca in utrujenosti civilizacije.«<sup>85</sup> Ko razmišlja o zamujeni priložnosti Evrope, usodni zgrešitvi Jezusovega veselega oznanila v imenu pavlinske morale in oblasti, o zmagi Pavlovega oznanila nad veselim oznanilom, mimogrede budizem postavi zelo visoko, če ne kar najvišje: »Vidimo, česa je bilo konec s smrtjo na križu: nove, povsem izvirne pobude za budistično mirovno gibanje, za dejansko, *ne* zgolj obljublano srečo na zemlji.«<sup>86</sup>

Enoznačnost Dioniza, Kristusa in Jezusa so vendarle nekaj drugega v primerjavi z večznačnostjo Budde. Tu lahko govorimo o resnem nihanju, o bližanju kot fascinaciji in (hkratnem?) oddaljevanju kot averziji. Najverjetneje kar o neki močni mešanici obojega. Daleč največji kompliment si budizem pridela v primerjavi s krščanstvom v za Nietzscheja najključnejši bivanjski razsežnosti – morali: »Budizem je edina prava *pozitivistična* religija, ki jo lahko najdemo v zgodovini, tudi v svoji spoznavni teoriji (strogem fenomenalizmu); ne napoveduje več ‚boja grehu‘, marveč, povsem opravičujoč dejanskost, ‚boj proti trpljenju‘. Samozaslepljevanje z moralnimi pojmi ima – s tem se zelo razlikuje od krščanstva – že za seboj, – je, rečeno v mojem jeziku, *onstran* dobrega in zlega.«<sup>87</sup>

Isti argument uporabi tudi v *H genealogiji morale*, kjer pravi: »Dobro in zlo, pravi Budist, – oba sta vezi: nad obema je zagospodaril Popolni‘; ‚storjeno in nestorjeno, pravi vernik Vedante, mu ne povzroča bolečine; kot vedež se otrese dobrega in zla; njegovo kraljestvo ne trpi več od dejanja; povzpel se je nad oba, nad dobro in zlo‘: – torej gre za vseindijsko pojmovanje, tako za pojmovanje brahmanov kot budistov.«<sup>88</sup>

84 Prav tam, 291.

85 Prav tam.

86 Prav tam, 317.

87 Prav tam, 288.

88 Nietzsche, *H genealogiji morale*, 318.

Na hrbtni, senčni strani tega razgibanega odnosa pa najdemo sila ostro sodbo in obsodbo. Ko pretresa splošnejše razloge, zakaj se je lotil filozofske presoje morale, je med drugim navedel naslednji razlog, ki nas spet privede k (njegovemu) budizmu:

Prav tu sem videl *veliko* nevarnost za človeštvo, njegovo najsublimnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? v nič? – prav tu sem videl začetek konca, ustavitve, ozirajočo se utrujenost, voljo, ki se obrača *proti* življenju, zadnjo bolezen, ki se nežno in otožno naznanja: vedno bolj razširjajočo se moralo sočutja, ki je prevzela celo filozofe in jih naredila bolne, sem razumel kot najgrozljivejši simptom naše grozljive evropske kulture, kot njeno stranpot k novemu budizmu? k evropskemu budizmu? k – *nihilizmu*? . . . To, da moderni filozofi dajejo prednost sočutju in ga precenjujejo, je namreč nekaj novega: filozofi so se doslej ujekali prav glede *nevrednosti* sočutja.<sup>89</sup>

Gre namreč za enačaj med budizmom in nihilizmom. Poznamo Nietzschejevo neusmiljeno sodbo na rovaš Evrope. Evropska kultura se po neki jekleni nujnosti končuje, dovršuje kot nihilizem. Za vse nas prihaja najgrozljivejši vseh gostov: nihilizem. Najkrajše povzeto: dolga stoletja, kar tisočletja prevlade (po Nietzscheju Platonove) morale, ki odpravlja nečimrnost zemeljsko, človeško premenljivega, se ne more končati v ničemer drugem kot ničemurnosti. Previsoko zastavljeni, »nenaravno« previsoko zastavljeni cilji poskrbijo samo za to, da človek take hiperambicije konča v izgubi velikih ciljev, v izgubi vere vanje. Vse skupaj, tak je po Nietzscheju končni izkupiček metafizike, ne služi ničemur.

Na tem mestu je slišati, kakor da se bo ta usoda končala v novem, evropsko zasnutem budizmu. Je potemtakem budizem naša, se pravi evropska oz. zahodna najvišja nevarnost, najgrozljivejši vseh gostov? In hkrati – v neki nenavadni istosti z Jezusovim veselim oznanilom – »dejanska, *ne* zgolj obljubljana *sreča na zemlji*«? Jezus na neevropskih tleh?<sup>90</sup>

Kaj si misliti, kako sploh začeti misliti tako močno nihanje v sodbi? Nima v celoti prav poznejši interpret Nietzschejevega odnosa do budizma Davis,<sup>91</sup> da Nietzsche »uporablja svojo interpretacijo budizma zgolj kot ‚retorično orodje‘ v svoji siceršnji kritiki krščanstva, budizmu pa ob tem priznava samo vlogo malo poštenjšega izraza

89 Prav tam, 211.

90 Zrcalna opredelitev Buddhē, kot ga v *Antikristu* opredeli Nietzsche. Glej Nietzsche, *Antikrist*, 304: »[...] kakor da bi šlo za Budo na neindijskih tleh.«

91 Sicer tudi odličen poznavalec Heideggerjeve filozofije in njegove kritične umestitve v vzhodne tradicije. Glej Bret W. Davis, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Evanston: Northwestern University Press, 2007.

razvite oblike nihilizma.«<sup>92</sup> To glede na zgoraj rečeno in glede na Nietzschejeve ne- navadno odločne afirmativne misli ne drži, v pretežni meri pa vendarle ja. Enako tudi drži – kot lahko pričakujemo za tisti čas –, da je bilo njegovo poznavanje budizma precej omejeno in je marsikaj predstavljeno v izkrivljeni podobi.<sup>93</sup>

Nietzsche je kot izhod iz nihilizma zasnoval podobo čezčloveka, ki bo presegel poslednjega človeka, ujetega v nihilizem. In zelo verjetno je, da je treba pravi odziv na Nietzschejeve burne in predvsem kratke in mimobežne opazke na račun budizma poiskati pri budističnih mislecih. Hvaležen primer tega je Keiji Nishitani, ki je tudi dober poznavalec evropske moderne filozofije. Tako dober, da je med drugim mislil tudi premaganje nihilizma kot odskok od Nietzschejevega nihilizma, kot pot *skozi* po Nietzscheju domišljeni nihilizem. Prav Nishitani je tisti, na čigar avtoriteto se lahko zanesemo,<sup>94</sup> ko pravi: »Ironija je v tem, da se Nietzsche budizmu ni približal toliko s svojo nihilistično razlago, kot bolj prav s svojim razumevanjem *amor fati* in z dioni- zičnostjo, ki premaga nihilizem. Še posebej budizmu mahajana.«<sup>95</sup>

Že po površnem branju Nishitanijeve misli si lahko hitro pridemo na jasno, da se Nietzsche z detekcijo in reševanjem nihilizma bolj približa budistični tradiciji, kot pa odmika od nje. V knjigi *Religija in nič* se Nishitani resno loti z budistične perspektive naklonjene interpretacije Nietzschejeve največje uganke časa in trenutka v *Tako je govoril Zarathustra*, pri čemer (v poglavju »Praznina in zgodovina«) ugotavlja, da se »skozi Nietzschejevo vekovito vračanje odpre ničnost trenutka, ki nas privede pred Veliko Smrt. [...] In šele ko dosežemo to skrajnost, se lahko zgodi temeljni preobrat. To pa je preobrat iz Velike Smrti v Veliko Življenje.«<sup>96</sup>

In s tem posredno in seveda zelo previdno odgovarjamo na vprašanje, ali je za Nietzscheja budizem v resnici in brez preostanka nihilizem. Namesto dokončnega neposrednega odgovora na to vprašanje si lahko zastavimo vprašanja, ki si jih na koncu svoje ekspertize zastavi Davis, in ta naj obvisijo v neodgovorljivosti:

92 Davis, »Zen after Zarathustra«, 89. Davis v prispevku natančno pretresa in vrednoti Nietzschejevo kritiko budizma na eni strani in budistično (Nishitanijevo) kritiko Nietzscheja na drugi, da bi se na kraju osredotočil na kočljivo razsežnost razumevanja in odnosa do volje, ki, kot vemo, pri Nietzscheju kliče po totalni afirmaciji, v budizmu pa po zanikanju.

93 Prav tam. Nietzscheju je vzhodno modrost odpiral prijatelj Paul Deussen. Glej Rollmann, »Deussen, Nietzsche and Vedānta«.

94 In ne toliko na mnoge evropske mislece, ki tako radi komparativno gledajo z ne ravno prepričljive nad-zorne točke na Nietzschejevo evropsko in budistično misel. Ni namreč jasno, s katere točke gledajo, če jih ne moremo imeti ne za mislece z Zahoda ne za mislece z Vzhoda.

95 Skrt. *mahāyāna*. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, 180.

96 Nishitani, *Religion and Nothingness*, 231.

Nietzsche se žal nikoli ni srečal z dobronamerno ostrino, igrivo norčavostjo in divjim krohotom zenovskih mojstrov. [...] Bi v njihovi reafirmaciji življenja odkril sintezo močnih in modrih čezljudi? Bi se lahko od njih naučil hoje po poti mimo protislovij, ki tako zelo mučijo samopremagovanje volje do moči? Bi v njihovi vitalnosti in sočutju prepoznal prekipevanje onkraj moči in pomilovanja? Bi v *zenu* odkril drugo vrsto življenja onkraj volje do moči?<sup>97</sup>

## 5 Sklep: dediščina 19. stoletja

19. stoletje, sploh njegova prva polovica, je v Evropi čas prvega in precej neizdiferenciranega spoznavanja budizma. V njegovih opisih in vrednotenjih se sprva uporabljajo »ideološke in retorične razsežnosti krščanstva«,<sup>98</sup> pozneje pa tudi tedanje evropske filozofije in znanosti nasploh. Površno branje in hermenevtično priličenje sta pobrala svoj davek, in to ne le pri razumevanju budizma, ampak tudi pri razumevanju evropskih filozofov. Diagnoza pesimizma in nihilizma se je brala tudi kot načrt okrevanja.

V 20. stoletju se načelna naklonjenost do budizma povečuje, čeprav ne vedno iz »budističnih razlogov«, in zanimanje ni omejeno samo na ožje kroge. Dobivamo vedno bolj resne študije, dobivamo evropske budistične menihe, za določene generacije postane predvsem v zadnji tretjini stoletja potovanje v Indijo obvezno, budizem postaja »popularen«. <sup>99</sup> Tudi v evropski filozofiji se postopoma povečuje tako poznavanje budizma kot tudi občutek za previdnost pri ugotavljanju bližine na prvi pogled, ki smo ga še pred časom tako pogrešali. Postopoma.

V svojem delu *Veliki filozofi* iz leta 1957 Jaspers izpostavi kot avtoritete oz. merodajne osebe (*die maßgebenden Menschen*) Sokrata, Buddho, Konfucija in Jezusa. V zadnjem delu poglavja o Buddhi izrecno opozarja, da se moramo resno zavedati oddaljenosti budizma in se ne prepuščati poceni bližanju, saj ne gre le za različne koncepte, ampak drugačen način življenja in mišljenja, čeprav gre za ista eksistencialna

97 Davis, »Zen after Zarathustra«, 128.

98 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 22.

99 Tu lahko omenimo nekaj primerov, ki so pravzaprav osrednji pri porastu popularnosti budizma v zadnjih desetletjih: »V zahodni Evropi je budizem na poti, da doseže glavni tok ljudi na tri različne načine: pozitivna podoba v javnosti je budizem uveljavila kot uspešno in dostopno alternativo drugim religijam, kar je vodilo v izjemno rast v smislu števila centrov in članov. Drugič, meditacija *vipassanā* in njene različne posvetne oblike se vedno bolj uporabljajo kot trendovska oblika zmanjševanja stresa in razvijanja zavesti. In končno, kapitalistični trg je spremenil razširjene projekcije budizma kot miroljubnega, strpnega in v bistvu pozitivnega z različnimi izdelki, kot so budistične figure, *thangke*, zvočne skledine in še veliko več.« (Baumann, »Buddhism in Europe«, 163).

vprašanja. Četudi lahko na Zahodu najdemo določene podobnosti, kot je denimo mišična osvoboditev od sveta, pa je to tu le določen element, ne pa skupna celota.<sup>100</sup>

Za Heideggerja velja, da »je prvi véliki evropski mislec, ki ni bil le kot prvi sprejet v vzhodni Aziji, ampak so njegovo celotno miselno pot spremljali pogovori z azijskimi filozofi.«<sup>101</sup> Vse to se nanaša predvsem na Japonsko, na tradicijo budizma *zen* v okviru kjotske šole in njene mislece, ki so v iskanju stika z zahodno filozofijo posebej intenzivno sledili Heideggerjevemu mišljenju biti. Keiji Nishitani je dve leti študiral filozofijo skupaj s Heideggerjem v Nemčiji,<sup>102</sup> Shin'ichi Hisamatsu, ki se je s Heideggerjem srečal v živo na pogovoru v Freiburgu, je svojo filozofijo najizrecneje utemeljil na mišljenju biti.<sup>103</sup> Heidegger naj bi ob neki priložnosti, medtem ko je bral besedila japonskega budističnega filozofa Daisetza Suzukija, avtorja številnih študij o budizmu *zen*, ki je tudi predaval o budizmu v Ameriki in Evropi, dejal, da »če tega človeka prav razumem, je to tisto, kar sem skušal povedati v vseh svojih spisih«.<sup>104</sup>

Oosterling izpostavlja, da so ravno eksplicitni kritiki Hegla, kot so Nietzsche, Heidegger in Derrida, pozneje pa tudi Foucault, Lyotard in Deleuze, v svoji dekonstrukciji subjekta in iskanju »novih dimenzij sodobnega ‚nihilizma‘« oz. »afirmativne prezentacije ‚nihila‘ onkraj subjektivitete« neposredno inspiracijo našli v budistični filozofiji.<sup>105</sup>

Ob tem pa se vedno postavlja vprašanje, koliko pri tem sploh še gre za budizem: »Evropski zagovorniki budizma, od Schopenhauerja dalje, so bili vedno navdušeni nad združljivostjo njegovih doktrin z njihovim lastnim načinom gledanja na svet. Dejansko je bilo v zahodni imaginaciji veliko budizmov, čeprav so vsi zrasli iz istega imaginativnega konteksta.«<sup>106</sup>

Vrednotenje recepcije budizma pri posameznih avtorjih je tesno povezano z razumevanjem filozofije tega avtorja in lastnimi filozofskimi pozicijami. »Budizem je

100 Glej Jaspers, *Die großen Philosophen*, 153 in naprej. Poleg teh najpomembnejših avtoritet izpostavi kot »tvorne utemeljitelje filozofiranja« Platona, Avguščina in Kanta ter nekatere »metafizike, ki razmišljajo od začetka«, medtem ko denimo Aristotelu in Tomažu Akvinskemu takega pomena ne pripisuje.

101 Elberfeld, »Das ostasiatische Denken«, 486.

102 Thompson, »Planetary Thinking/Planetary Building«, 235–252.

103 Heidegger in Hisamatsu, »Umetnost in mišljenje«, 5–9.

104 Glej Hirsch Feist, »Martin Heidegger and the East«, 247.

105 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 75–77. V nasprotju s heglovsko pozicijo, ki denimo vidi, da gre pri današnjem evropskem budizmu za »naivno hipijevsko mentaliteto zahodnega budizma kot popolno legitimacijo poznega kapitalizma« (prav tam, 52).

106 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 21. Že na začetku prispevka smo omenjali »združljivost« budizma s protestantizmom, pojavljajo se tudi teze o združljivost z ateizmom in sodobno znanostjo (glej prav tam, 20). Večkrat imajo take »ugotovitve« tudi namen iskanja podpore *proti* nečemu.

bil v zahodni domišljiji predstavljen na način, ki odslikava specifično zahodne skrbi, interese in težnje. Evropejci so se imeli za tiste, ki imajo kriterije, na katerih lahko temelji presoja o verski, družbeni in kulturni vrednosti budizma. Budizem so konstruirali, esencionalizirali in interpretirali z zahodnimi podobami orientalnega uma, ki so zagotavljale ideološke strategije in hermenevtični filter.«<sup>107</sup> Do neke mere gre za vsakokratno adaptacijo, bolj ali manj ploden hermenevtični nesporazum, kar pa je tudi sicer ozadje vsakega filozofskega dialoga.

Pri tem torej niti ne gre toliko za neko avtentično razlago budizma, kot za iskanje rešitve *drugje*, v časovni in prostorski oddaljenosti. »Čeprav so se interpretacije budizma močno razlikovale, so razlagalci hvalili domnevno neokrnjen vzhodni nauk kot zdravilo za krize, pripisane Evropi.«<sup>108</sup> Ena izmed kriz je imenovana z zbirnim imenom nihilizem, toda tudi zdravilo, budizem, je večkrat reducirana prav na nihilizem.<sup>109</sup>

Če smo prej omenjali »zahodne skrbi, interese in težnje«, ne smemo pozabiti na zahodne strahove. Zahodno razumevanje nirvane kot praznine in ničā »lahko razumemo celo kot artikulacijo zahodnega ‚horror vacui‘, strahu pred praznino.«<sup>110</sup> Seveda je ta kenofobija mogoča le v kontekstu, ko so spregledane druge pomembne dimenzije praznine, saj praznina ni »zadnji odgovor na vprašanje eksistence, ampak vodnik za meditacijo.«<sup>111</sup> Ima soteriološki namen in je kot taka »vrsta skepticizma« z vidika »zmogljivosti jezika in pojmovne dejavnosti«.<sup>112</sup>

Kako pa razumeti »budistično negativnost«? Budizem ni nihilizem, razumljen kot religija ali filozofija ničā. Je prej »način apofaze, ne pa pogled, ki ga zanima obstoj stvari.«<sup>113</sup> D'Amato in Moore trdita, da »v večjem delu budističnega diskurza obstaja močna apofatična težnja, da nekateri pomembni tokovi budističnega nauka težijo k odstranitvi vseh pogledov, vseh doktrin, pravzaprav vseh pojmov kot sredstev za dosego uresničitve končnega duhovnega cilja.«<sup>114</sup>

107 Prav tam.

108 Baumann, »Buddhism in Europe«, 165–166.

109 O tem, zakaj zgrešena interpretacija budizma kot nihilizma ob prvih stikih z njim ni tako presenetljiva, glej D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 39–43, kjer avtorja pri analizi tega pojava izhajata iz pomena besed anatman (skrt. *anātman*) in nirvana, hkrati pa poudarita ob tem spregledane vidike v takšni redukciji, ki pokažejo, da »moramo razumeti, da ima nauk madhjamake (skrt. *madhyamaka*, dod. av.) o praznini soteriološki moment« (prav tam, 43), medtem ko moramo različne »teorije« pustiti za sabo.

110 Oosterling, »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing«, 52.

111 Abelsen, »Schopenhauer and Buddhism«, 263.

112 D'Amato in Moore, »The Specter of Nihilism«, 44.

113 Prav tam.

114 Prav tam, 43.



S tem pa od zahodnih skrbi in strahov prehajamo k zahodnim upom, položenim v budizem. Kot tak je budizem lahko korektiv »glavnega odklona moderne zahodne misli«, »pretiranega subjektivizma in antropocentrizma«, njegove tendence, »da se izgubi v čistem narcizmu,« medtem ko je na Vzhodu »vsa nečimrnost použita«. <sup>115</sup>

Toda tudi ko v Evropi iščemo avtentični budizem, ga navadno ne iščemo v izkušnji (pustimo ob strani vprašanje, koliko, kje in do kolikšne mere je pristna izkušnja budizma sploh mogoča), ampak v evropskih knjižnicah in arhivih, <sup>116</sup> na svoj način, tako kot so to – med drugimi – počeli tudi Hegel, Schopenhauer in Nietzsche. A tak »hermenevtični nesporazum« imamo tudi z lastno preteklostjo, predvsem z začetki filozofije v Grčiji. <sup>117</sup> Toda to je problem samo z vidika težnje po dokončnem objektivnem prisvajanju. Navsezadnje pri interpretacijah starih in oddaljenih ne gre za nekoga nekoč nekje tam, ampak za sedaj tu mislečega, ki išče v bližini in daljini, in ki se mu ob tem bližina izmika in daljina približuje. Končamo lahko z besedami, s katerimi Beinorius začenja svojo študijo: »Indija in Vzhod sta bogata v zahodnih fantazijah v tem, da sta od časa do časa opisana z vsemi značilnostmi sanj.« <sup>118</sup>

## Bibliografija

- Abelsen, Peter. »Schopenhauer and Buddhism«. *Philosophy East and West* 43, št. 2 (1993): 255–278.
- Barbarić, Damir. »Dioniz proti Križanemu«. *Phainomena* 7/8 (1994): 27–40.
- Baumann, Martin. »Buddhism in Europe: History, Current State of Affairs, and Adaptations to European Large-Scale Social Trends«. V: *Buddhism Around the World*, ur. Thich Nhat Tu, 163–178. Hanoi: Religion Publisher, 2019.
- Beinorius, Audrius. »Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective«. *Acta Orientalia Vilnensia* 6, št. 2 (2005): 7–22.
- Bhikkhu Nāṇājīvako (Čedomil Veljačić). *Schopenhauer and Buddhism*. Kandy: Buddhist Publications Society, 1970.
- D'Amato, Mario, in Robert T. Moore. »The Specter of Nihilism: On Hegel on Buddhism«. *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 12 (2011): 23–49.
- Davis, Bret W. »Zen after Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism«. *Journal of the Nietzsche Studies* 28 (2004): 89–138.

115 Prav tam, 36–37.

116 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 19.

117 Pomislilo samo na Heglove in Heideggerjeve interpretacije antične filozofije, v katerih je izrecno (in z gotovostjo lahko trdimo: zavestno) v ospredju njuna lastna filozofija.

118 Beinorius, »Buddhism in the Early European Imagination«, 7.

- Dumoulin, Heinrich. »Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy«. *Journal of the History of Ideas* 42, št. 3 (1981): 457–470.
- Elberfeld, Rolf. »Das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten«. V: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ur. Dieter Thomä, 486–490. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Um v zgodovini*. Prevod Božidar Debenjak. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Znanost logike I*. 2. popravljena izdaja. Prevod Zdravko Kobe. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu (1830): I. Znanost logike*. Prevod Marko Bratina, Zdravko Kobe, Urban Šrimpf, Goran Vranešević. Ljubljana: Krtina, 2021.
- Heidegger, Martin, in Shinichi Hisamatsu. »Umetnost in mišljenje: Protokol seminarja z 18. maja 1958«. Prevod Tine Hribar. *Phainomena*, 39/40 (2002): 5–9.
- Hirsch Feist, Elisabeth. »Martin Heidegger and the East«. *Philosophy East and West* 20 (1970): 247–263.
- Jaspers, Karl. *Die großen Philosophen*. München: Piper, 1957.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée*. Na: [https://fr.wikisource.org/wiki/Essais\\_de\\_Théodicée/Discours\\_preliminaire\\_de\\_la\\_conformité\\_de\\_la\\_foi\\_avec\\_la\\_raison](https://fr.wikisource.org/wiki/Essais_de_Théodicée/Discours_preliminaire_de_la_conformité_de_la_foi_avec_la_raison) (pogl. 10); dostop dne: 8. 2. 2024.
- McMahan, David L. »Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism«. *Journal of the American Academy of Religion* 72, št. 4 (2004): 897–933.
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Prevod Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*. Prevod Tine Hribar. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Karrantanija, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zaratustra*. Prevod Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. London: University of California Press, 1982.
- Nishitani Keiji. *The Self-Overcoming of Nihilism*. Albany: SUNY Press, 1990.
- Oosterling, Henk. »Avoiding Nihilism by Affirming Nothing: Hegel on Buddhism«. V: *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, 51–77. Leiden, Boston: Brill, 2012.

- Rollman, Hans. »Deussen, Nietzsche, and Vedānta«. *Journal of the History of Ideas* 39 (1978): 125–132.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung: Band I*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung: Band II*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Svet kot volja in predstava*. Prevod Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- Thompson, Evan. »Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji«. *Philosophy East and West* 36 (1986): 235–252.

## Izvilleček

Devetnajsto stoletje je bil čas, ko so spoznanja o budizmu šele prihajala v Nemčijo in Evropo nasploh ter se je njegovo proučevanje šele začinjalo. Hkrati pa so ga začeli resneje obravnavati tudi filozofi, nekateri z večjo, drugi z manjšo naklonjenostjo, vsi pa z določeno mero nesporazuma, ki je deloma posledica pomanjkljivega poznavanja, deloma pa je vgrajen v sam hermenevtični proces razumevanja besedil iz drugih časovnih in prostorskih območij. V veliki meri so tudi oni pritrjevali sicer uveljavljenemu mnenju, da je budizem nihilizem in pesimizem, pri čemer pa moramo biti pozorni, kaj tem filozofom pomeni pesimizem ali *nihil*. Hegel neevropskih filozofij ne vključi v svoj sistem razvoja filozofije skozi zgodovino, vključi pa budizem v sistem religij. Schopenhauer se navdušuje nad tem, kako budistična filozofija potrjuje njegovo filozofsko misel. Nietzsche se okliče za Buddho Evrope, hkrati pa je budizem zanj utrujenost civilizacije. Poznejše raziskave šibke predsodke polagoma odpravijo. Ob tem budizem seveda ostaja tisto nedosegljivo drugo. Od dialoga z njim pa si lahko vendarle obetamo nove uvide v lastno miselno obzorje.

**Ključne besede:** nemška filozofija 19. stoletja, budizem, pesimizem, nihilizem, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche

## O avtorjih

**Dr. Franci Zore** je redni profesor za filozofijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predvsem zgodovino antične, srednjeveške in renesančne filozofije, ukvarja pa se tudi s fenomenologijo in hermenevtiko ter filozofijo religije in glasbe. S teh področij so tudi njegove znanstvene in strokovne objave ter objave prevodov filozofskih besedil.

**Dr. Janko Lozar Mrevlje** je redni profesor na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegovo raziskovalno delo se umešča v fenomenološko polje in izhaja iz razmislekov o nihilizmu, krizi evropske umnosti in zgodovini biti.

## Abstract

### **European Buddhism as Pessimism and Nihilism: the Reception of Buddhism in the 19-Century German Philosophy (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)**

The 19<sup>th</sup> century saw Germany and Europe in general gradually acquire its first knowledge of Buddhism. At the same time, it became a topic of interest among philosophers, but due to their poor knowledge of the subject matter and the very nature of the hermeneutic process of understanding texts from other historical and geographical contexts, they all shared a common misunderstanding about it. No matter how inclined or disinclined they were to Buddhism, they more or less followed others in taking it to be a form of nihilism and pessimism. Of course, one should bear in mind that each philosopher understood pessimism and *nihilism* in their own specific way. Hegel failed to include non-European philosophies into his system of the historical development of philosophy, but managed to include Buddhism in his system of religions. Schopenhauer was enthusiastic about how Buddhist philosophy affirmed his own philosophical thought. Nietzsche called himself the Buddha of Europe, and at the same time believed Buddhism to be a symptom of the tiredness of our civilization. Gradually, later philosophical research managed to get rid of various unsubstantiated prejudices. Yet all the while, Buddhism has remained safely unattainable in its alterity. One thing remains clear though: the continuing dialogue with it undoubtedly offers real promise for new and fruitful insights into our own intellectual landscape.

**Keywords:** 19-Century German philosophy, Buddhism, pessimism, nihilism, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche

## Authors

**Dr. Franci Zore** is a full professor of philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where he mainly teaches the history of Ancient, Medieval and Renaissance philosophy, but also deals with phenomenology and hermeneutics as well as the philosophy of religion and music. His scientific and professional publications and publications of translations of philosophical texts also come from these fields.

**Dr. Janko Lozar Mrevlje** is a full professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. His main research interest is phenomenology, with particular emphasis on nihilism, the crisis of European rationality and the history of being.