

Pojęcie „ja” w wybranych szkołach filozofii indyjskiej

Valeriia Tolochko, II rok Porównawczych Studiów Cywilizacji

Pojęcie „ja” należy do kluczowych zagadnień filozofii zarówno zachodniej, jak i wschodniej. Tekst ma za zadanie omówić pojęcie „ja” w takich szkołach filozofii indyjskiej jak Sankhja, Njaja oraz Adwajtawedanta. Właśnie te szkoły zostały wybrane dlatego, że pojęcia „ja” według nich są zasadniczo różne. Tekst zawiera opis pojęcia „ja” w poszczególnych szkołach podczas uwikłania jednostki w sansarze oraz po jej wyzwoleniu, pomijając działanie jednostki i przemiany jej „ja” w drodze ku wyzwoleniu.

Sankhja

W szkole filozoficznej Sankhja można wyodrębnić dwa pojęcia „ja”, z których jedno jest właściwe, a drugie złudne i występuje jedynie jak nadbudowa do „ja” właściwego. Purusza jest „ja” właściwym, jaźnią, duszą lub też duchem. Purusza to strumień świadomości, podmiot poznania oraz pasywny widz tego świata. Potwierdzenie istnienia puruszy dostrzega się w *Sankhjakarice* Iśwarakriszny (VI.17.)¹:

Z tego że:

[a] kombinacje [gun] istnieją dla [kogoś] innego,

[b] [ów inny musi być] przeciwny trzem gunom,

[c] [musi nad nimi] panować,

[d] [musi] istnieć [ktoś] używający [tego świata],

[e] istnieje dążność mająca na celu wyzwolenie,

wnioskuje się o istnieniu puruszy.

Według Sankhji, purusza jest pierwiastkiem samostanowienia we wszystkich istotach organicznych: ludziach, zwierzętach, roślinach (Radhakrishnan 2017: 771). Purusza jest nieprzejawiony, trwały i niezmienny. Zakłada się istnienie wielu pururszów, z których każdy odpowiada dokładnie jednemu istnieniu (Jakubczak 2001: 48). Poszczególne purusze jako nie posiadające guny, czyli cechy, są identyczne w swojej naturze, a różnice pomiędzy istotami

¹ Tłumaczenie Marty Kudelskiej

przejawiają się za pomocą złudnego „ja”, którym jest ciało subtelne (*linga*). Ciało subtelne składa się ze świadomości intuicyjnej (*buddhi*), „ja-działającego” (*ahankara*), umysłu (*manas*), psychicznych narządów poznania (*buddhindrija*), psychicznych narządów działania (*karmendrija*) oraz elementów subtelnych (*tanmatry*) (tamże: 51). Ciało subtelne jest wytworem prakriti, czyli nieświadomego ciągle aktywnego przedmiotu poznania. Jako wytwory prakriti, wszystkie elementy ciała subtelnego posiadają guny. Właśnie od różnej kombinacji gun w elementach złudnego „ja” zależy swoisty charakter ciała subtelnego, a zatem i samej istoty (Radhakrishnan 2017: 775).

Iśwarakriszna charakteryzuje puruszę przez przeciwstawienie go prakriti (VI.19.)²:

Z przeciwstawności [własności puruszy i prakriti] wynika, iż purusza:

[a] jest świadkiem;

[b] jest odrębny [względem gun]

[c] jest obojętny;

[d] jest widzem (draṣṭṛva);

[e] jest bierny.

Radhakrishnan o naturze „ja”, czyli podmiocie-świadomości pisze w następujący sposób (2017: 772):

Nie jest ono ciałem. Świadomość nie jest wytworem elementów, gdyż nie będąc obecna w każdym z nich oddzielnie, nie może być obecna w nich wszystkich razem. Jest ona różna od zmysłów, gdyż zmysły są narzędziami widzenia, a nie samym widzącym. (...) Purusza różny od buddhi, gdyż ta ostatnia nie posiada świadomości.

Żeby przybliżyć relację pomiędzy puruszą i prakriti są wykorzystywane metafory. Purusza jako strumień światła oświetla sferę myśli i uczuć, prakriti staje się przejawiona tylko w momencie zwrócenia uwagi puruszy, jako człowiek z latarką w ciemnym pokoju widzi tylko części, gdzie światło jest ukierunkowane (Radhakrishnan 2017: 772). Podobną metaforą jest widz i tancerka. Widzem jest purusza, a tancerką prakriti. Tancerka tańczy tylko wtedy, gdy widz obserwuje, dopóki widz nie odkryje jej prawdziwej natury (Jakubczak 2001: 54-5). Inną metaforą jest metafora, zaproponowana przez Gaudapadę. Związek puruszy i prakriti porównuje się do związku kulawego i ślepego. Tak ślepa prakriti niesie kulawego puruszę na

² Tłumaczenie Marty Kudelskiej

plecach, a purusza wskazuje jej drogę. W tę metaforę bardzo dobrze wpisuje się wyzwolenie puruszy. Kiedy prakriti doniesie puruszę do celu, którym jest moksza, oni się rozstaną na zawsze (tamże: 47-8).

Wyzwolenie w Sankhji polega na rozróżnieniu puruszy od ciała subtelnego, które jest de facto prakriti. Purusza oddziela się od ciała subtelnego, prakriti przestaje być czynna, więc nie chwyta odbicia puruszy i przestaje rzucać na niego swój cień. Purusza przestaje być widzem, jako że nie ma czego obserwować, przebywa w stałej wolności od prakriti, zostaje nieskalaną świadomością i inteligencją w beczasowej próżni (Radhakrishnan 2017: 794-5).

Njaja

Szkoła filozoficzna Njaja jest logiczno-epistemologicznym nurtem w filozofii indyjskiej. Jej główną metodą jest metoda badań logicznych i właśnie za pomocą tej metody tekst omówi pojęcie odrębnego „ja”, którym się posługuje ta szkoła.

Najczęściej szkoła filozoficzna Njaja dowodzi istnienie „ja” przez wnioskowanie, o czym za chwilę. Według Uddjotakara przedmiotem pojęcia „ja” jest dusza (*ātman*) (Radhakrishnan 2017: 670). Właśnie taką definicję „ja” w filozofii Njaji przyjmuje tekst. Dusza jest jedną z kategorii ontologicznych (*padārtha*) i należy do substancji (*dravya*). Substancje posiadają przymioty (*guṇa*) i podlegają czynnościom (*karman*), czyli są podłożem albo nośnikiem dla przymiotów i czynności. Dusza, jak każda substancja, nie jest „ulokowana” w żadnej innej substancji, czyli nie może charakteryzować czy należeć do innej substancji (Balcerowicz 2001: 89). Z tego wynika, że dusza jest rzeczywistym samoistnym nieredukowalnym (jako że kategorie ontologiczne są nieredukowalne) bytem, posiadającym właściwości pragnienia, niechęci, cnoty. Dusza również podlega takim aktywnościom jak ruch i poruszanie się.

Żeby udowodnić istnienie duszy wystarczy zauważyć, że pragnienie poznania, samo poznanie oraz następująca po nim refleksja zachodzi u tego samego czynnika działającego. Jedna i ta sama dusza stanowi podstawę tych różnych czynności. Jeśli by duszy nie było, każdy akt poznawczy musiałby być odrębny, posiadać własny odrębny przedmiot, a poznanie lub jego przypomnienie nie byłoby możliwe. Ponadto istnienie duszy jest niezbędne, żeby mówić o rozróżnieniu pomiędzy własnymi oraz należącymi do kogoś innego stanach świadomości. Obronić tę tezę można zaobserwowawszy, że świadomość nie jest właściwością ciała, dlatego,

że jeśli by była jego właściwością, to świadomość posiadałaby każda materia, skoro jest ona tej samej natury co ciało (Radhakrishnan 2017: 670).

Odrębność duszy jest możliwa dzięki innej kategorii ontologicznej – ostatecznemu wyróżnikowi indywidualowemu (*viśeṣa*). Tak o tym pisze Balcerowicz (2001: 91):

Ostateczną rzeczą jednostkową (absolutnym indywiduum) jest taki byt, który jest całkowicie odmienny od wszystkich innych bytów i w którym nie można wyróżnić żadnych cech wspólnych z innymi bytami. (...) takimi ostatecznymi indywiduami są wszelkie byty atomowe, np. atomy ziemi, wody, itp. oraz atomowa (tj. niepodzielna i homogeniczna w swej strukturze) dusza, atomowy umysł itp.

Radhakrishnan jednak o atomowości duszy pisze w następujący sposób (2017: 672):

Nie może być atomem, gdyż nie moglibyśmy dostrzegać jej właściwości rozumienia, woli itd. Gdyby była atomem, obejmujące ją ciało byłoby niewytłumaczalne.

Autorzy natomiast się zgadzają w tym, że dusza jest wieczna i odrębna od ciała. Gdyby tak nie było, to prawo moralne nie miałoby żadnego znaczenia. Dusza łączy się z ciałem podczas narodzin, a ich rozłączenie się skutkuje śmiercią (Radhakrishnan 2017: 673). Warto również zaznaczyć, że „ja” to nie zmysły, a jedynie to, co sprawia władzę na nimi. Nie należy również utożsamiać duszy z umysłem (*manas*), ponieważ umysł jest jedynie narzędziem, dzięki któremu dusza myśli (tamże: 671).

Według Njaji, wyzwolenie oznacza całkowite rozłączenie się duszy z ciałem i umysłem, wolność od cierpienia, całkowite ustanie wysiłku i w odróżnieniu od Sankhji, brak świadomości. Moksza nie jest unicestwieniem „ja”, tylko unicestwieniem niewoli. Wyzwolona dusza nie doznaje ani przykrości, ani szczęścia, jest pozbawiona wiedzy pragnienia i woli, przebywa w głębokim śnie bez marzeń (tamże: 680).

Adwajtawedanta

Szkoła filozoficzna Adwajtawedanta jest monistyczna, czyli uznaje naturę wszelkiego bytu za jednorodność. Podobnie do Sankhji, Adwajtawedanta rozróżnia dwa pojęcia „ja”. Pierwszym z nich jest Atman – prawdziwa natura każdej istoty. Istnieje jedyny Atman, który łączy wszystkie żywe istoty. Drugim natomiast jest dusza jednostkowa (*jīva*). Według Adwajtawedanty Atman i Brahman są jednym i tym samym, jednak to jest niedostrzegalne z powodu iluzji (*māyā*). Dusza jednostkowa z kolei jest pochodną tej iluzji. Ona powstaje w

wyniku wspierania się na świadomości indywidualnej skłonności do poznania błędnego (tamże: 911).

Adwajtawedanta znajduje podstawy istnienia prawdziwego „ja”, czyli Atmana, w bezpośredniej pewności istnienia własnego „ja”. Taka pewność nie podlega wątpliwością, a zatem istnienie „ja” nie potrzebuje dowodu. Atman jest podstawą empirycznej jaźni, nie zmienia się i nie doznaje żadnych uczuć, jest stałym świadkiem i nie ma nic wspólnego z dziejami życia jednostki. „Ja” należy odróżnić od „nie-ja”, którym jest świat zewnętrzny, ciało i dusza jednostkowa. Atman nie jest również tożsamy ze zmysłami, jako że nie istnieje tyle samo „ja” co zmysłów (tamże: 911-2).

Radhakrishnan pisze o Atmanie w następujący sposób (2017: 914):

Jest on czystą świadomością, czyli samym rozeznaniem, najwyższym pierwiastkiem, w którym nie zachodzi rozróżnienie na poznającego, poznanie i poznane, jest nieskończony, transcendentny, jest istotą absolutnego poznania. (...) Tak jak słońce świeci również wtedy, gdy nie ma co oświetlać, tak też Atman posiada świadomość nawet wówczas, kiedy nie ma przedmiotu. Jest on czystym światłem, jasną promienistością, nie tylko podstawą wszelkiego naszego poznania, lecz światłem wszelkiego naszego widzenia.

Jeden Atman jawi się jako wielość dusz jednostkowych. Dusza jednostkowa jest zmienna i nietrwała, jednak to w żaden sposób nie wpływa na Atmana (Sajdek 2001: 126). Jednostkowe „ja” albo jednostkowa dusza jest systemem wspomnień i skojarzeń, pragnień i niechęci, jest czynnikiem sprawczym wszystkiego działania. Dusza jednostkowa jest podmiotem-przedmiotem, składa się z Atmana ograniczonego przez zindywidualizowanie przedmiotowe. W odróżnieniu od Atmana, „ja” jednostkowe jest okryte niewiedzą (*avidyā*), stanem, w którym nie jest w stanie urzeczywistnić swojej jedności z Brahmanem (Radhakrishnan 2017: 992-3). Elementy, z których składa się jednostkowe „ja” są bardzo podobne do elementów, z których składa się ciało subtelne w Sankji.

Radhakrishnan tak opisuje „ja” jednostkowe (2017: 994):

Dziwa panuje nad ciałem i zmysłami i jest powiązana z owocami uczynków. Wobec tego, że jej istotę stanowi Atman, uchodzi ona za wibhu, czyli wszechprzenikliwą, a nie za anu, czyli posiadającą rozmiary atomu. Gdyby była wielkości atomu, nie mogłaby doznawać wrażeń obejmujących całe ciało.

Wyzwolenie w Adwajtawedancie polega na uświadomieniu sobie iluzji świata wielości, stanowi stan jedności z Brahmanem. Wyzwolić się może jedynie dusza jednostkowa, jako że, będąc tożsamym z Brahmanem, Atman nie jest zniewolony i nie podlega wędrówce (Sajdek 2001: 121). Gdy znika niewiedza dusza jednostkowa się wyzwala oraz przybiera kształt własnego „ja”, nie zakłóconej niczym szczęśliwości (Radhakrishnan 2017: 1022).

Podsumowanie

Po omówieniu pojęcia „ja” w wybranych szkołach filozofii indyjskiej, jest możliwość porównania tych koncepcji. Każda ze szkół zgadza się w tym, że prawdziwe „ja” istnieje, jest odrębne od ciała, jest wieczne i trwałe, nie ma ani początku, ani końca. Łatwo zauważyć pewne podobieństwa pojęcia „ja” definiowanego przez szkołę Sankhji i Adwajtawedanty. Obie szkoły rozdzielają „ja” na prawdziwe (purusza, Atman) oraz ułudne (ciało subtelne, dusza jednostkowa), przy czym to drugie przeszkadza jednostce dostrzec swoją prawdziwą naturę. Ponadto obie szkoły widzą „ja” prawdziwe jako pierwiastek świadomości i poznania, uznają go za pasywnego widza tego świata oraz twierdzą, że prawdziwe „ja” jest w istocie niezmiennie, niestworzone oraz wszechprzenikliwe. Różnica polega na tym, że Sankhja uznaje wielość puruszów, a Adwajtawedanta tylko jednego Atmana. Njaja natomiast uznaje „ja” za nieświadomy pierwiastek, któremu przysługują cechy oraz działania.

Bibliografia

- Balcerowicz, Piotr (2001). Szkoła epistemologiczna i filozofia przyrody, [w:] *Filozofia Wschodu* (s. 83-106). B. Szymańska (red.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jakubczak, Marzenna (2001). Podstawy filozofii Sankhji, [w:] *Filozofia Wschodu* (s. 39-59). B. Szymańska (red.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kudelska, Marta (2002). *Filozofia Wschodu: wybór tekstów*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Radhakrishnan, Sarvepalli (2008). *Filozofia indyjska*. przekł. Z. Wrzeszcz, przedmowa E. Śluszkiewicz. Vis-à-vis Etiuda, Kraków.
- Sajdek, Paweł (2001). Wedanta, [w:] *Filozofia Wschodu* (s. 117-152). B. Szymańska (red.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.