

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica V (2013), vol. 2, p. 42–53

Marzenna Jakubczak

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Koncepcja Ja w filozofii sankhja-jogi na tle tradycji zachodniej. Porównawcze zestawienie wybranych stanowisk

Streszczenie

Problematyka Ja należy do kluczowych zagadnień filozoficznych podejmowanych zarówno w tradycji zachodniej, jak i wschodniej. Niniejszy artykuł ma charakter przeglądowy i zawiera uwagi porównawcze odnoszące się do koncepcji podmiotu głoszonej przez przedstawicieli jednego z nurtów myśli indyjskiej, tj. klasycznej sankhja-jogi, na tle wybranych stanowisk tradycji zachodniej, reprezentatywnych dla różnych epok. Zamiarem autorki jest objaśnienie kategorii stosowanych przez filozofów sankhja-jogi – Patańdzalego (ok. III w.) i Iśwarakriszną (ok. V w.), a także wskazanie na istotne podobieństwa i różnice w ujmowaniu natury Ja przez myślicieli indyjskich i europejskich. Zastosowana w artykule metoda diagramowej prezentacji relacji podmiot – przedmiot pozwala na uchwycenie specyfiki poszczególnych stanowisk przez pryzmat właściwego dla sankhja-jogi schematu pojęciowego, w szczególności dystynkcji: świadomość empiryczna (F) *versus* czysta, beztreściowa jaźń (S).

Słowa kluczowe: Ja, jaźń, podmiot, świadomość empiryczna, samopoznanie, sankhja, joga, filozofia podmiotu, filozofia porównawcza

Pytanie „czym jest Ja?” rozpatrywane na gruncie filozofii ujawnia zasadniczą trudność wynikającą z piętna *petitio principii*, którym jest naznaczone. Problem polega na tym, że to właśnie desygnat zaimka „ja” nadaje światu sens, a pytanie o sens tego, co dysponuje mocą usensawniania, generuje z konieczności paradoksy i kontrowersje. Dociekanie znaczenia Ja stanowi zatem podstawowe wyzwanie stawiane owej sensotwórczej instancji. Ponieważ z problemem samopoznania zmagają się wielu znakomitych filozofów, proponując rozmaite rozwiązania, filozofia podmiotu zyskała z czasem w tradycji europejskiej ważną pozycję. Równie bogaty zasób stanowisk wypracowany został na gruncie indyjskiej tradycji filozoficznej. Poznajemy je śledząc zanotowane w upanisadach rozważania nad naturą jaźni (*ātman*) tożsamej z zasadą kosmiczną (*brahman*) bądź szczegółowe analizy świadomości Ja prowadzone w obrębie ortodoksyjnych darśan¹, a także zgłębiając buddyjską koncepcję bejaźniowości (*anātman*), odrzucającą substancjalne podłoże Ja.

¹ Termin „darśana” (od sanksr. *√dṛś* – widzieć, patrzeć) jest jednym z odpowiedników pojęcia filozofii. Więcej na ten temat por. Jakubczak 2001, s. 407–409 oraz Halbfass 2008,

Za problem centralny uznaje tę kwestię również tradycja sankhji i jogi, której klasyczna faza rozwoju przypada na okres III–IX w. Punkt wyjścia dla prowadzonych w tym nurcie rozważań stanowią dwa najstarsze zachowane teksty tej tradycji – *Jogasutry*² przypisywane Patańdżalemu, datowane na ok. III w., oraz *Sankhjakarika*³ zredagowana przez Iśwarakrisznę ok. IV–V w. Autorzy obu sanskryckich dzieł stoją na stanowisku realizmu metafizycznego i zakładają, że sfery podmiotowej w mocnym sensie (*S*), pojmowanej jako czysta, beztreściowa jaźń (*puruṣa*), nie sposób zredukować do zjawisk fizycznych, choć świadomość empiryczną (*F*), czyli podmiot w słabym sensie (tj. aktualne zdarzenia mentalne odnoszące się do Ja), można wyczerpująco wyjaśnić na gruncie wiedzy o zjawiskach fizycznych (*prakṛti*), a tym samym sprowadzić do sfery przedmiotowej (*O*).

Podmiot i pole świadomości w tradycji zachodniej

Aby zarysować specyfikę sankhja-jogicznej koncepcji Ja i wzbogacić jej rozumienie o kontekst porównawczy, odniosę się najpierw przeglądowo do kilku reprezentatywnych stanowisk, wypracowanych w tradycji zachodniej⁴. Posłużę się przy tym prostymi diagramami, które ułatwią dostrzeżenie zasadniczych podobieństw i różnic między poszczególnymi koncepcjami. Przy tworzeniu diagramów starałam się w sposób schematyczny, wizualnie uchwytany, zaznaczyć relacje pomiędzy podmiotem a polem świadomości oraz przedmiotem poznania. Dla przejrzystości w dalszej części artykułu stosuję następujące skróty:

C – zdroworozsądkowe, potoczne pojęcie podmiotu (tj. świadomość Ja wraz z odnoszącymi się do Ja zdarzeniami mentalnymi)

F – świadomość empiryczna (tj. wiązka aktualnych zdarzeń mentalnych)

S – czysty podmiot (tj. beztreściowe poczucie Ja, czy też jaźń niepodlegająca uprzedmiotowieniu)

O – przedmiot (tj. obiekt przeciwstawiony podmiotowi, podpora świadomości)

Linia ciągła (pionowa) – brak bezpośredniego oddziaływania

Linia przerywana (pionowa / okrąg) – płynna, relatywna granica

Strzałka ciągła – oddziaływanie bezpośrednie

Strzałka przerywana – relacja zapośredniczenia

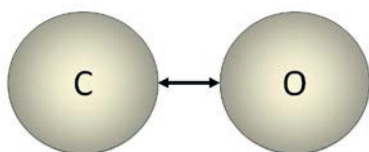
s. 409–443. Do sześciu ortodoksyjnych (*astika*) darśan, tj. respektujących autorytet Wed, zaliczane są: sankhja, joga, njaja, waiśeszika, mimansa i wedanta.

² Por. *Jogasutry* (*Yogasūtra*) w polskim przekł. L. Cyborana, w: Cyboran 1986, s. 3–276.

³ Por. *Sankhjakariki* (*Sāṃkhyakārika*) w polskim przekł. M. Jakubczak, w: Kudelska 2002, s. 81–98.

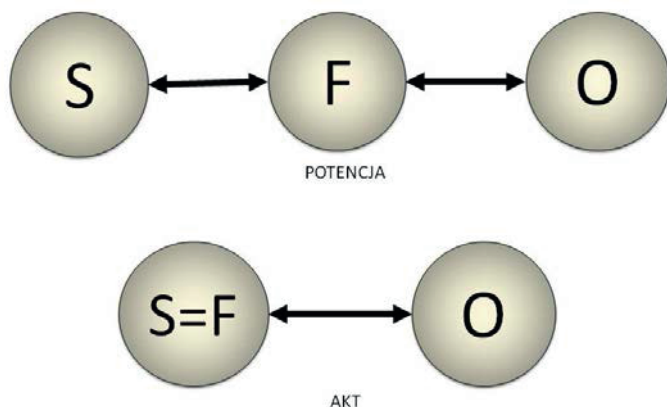
⁴ Na temat problemu umysł–ciało z perspektywy porównawczej piszę szerzej w: Jakubczak 2008b, s. 235–263, gdzie odnoszę się zarówno do argumentów zaczerpniętych z filozofii indyjskiej, jak i współczesnej filozofii umysłu.

Filozofia europejska co najmniej od czasów Sokratesa realizuje grecki imperatyw *gnothi seauton* – „poznaj samego siebie!”⁵. Zdroworozsądkowe, przedkrytyczne rozumienie samopoznania zakłada introspekcyjną przejrzystość podmiotu oraz relację Ja do przedmiotu, którą przedstawić można za pomocą następującego diagramu:



Rys. 1. Potoczne podmiotowo-przedmiotowe nastawienie poznawcze

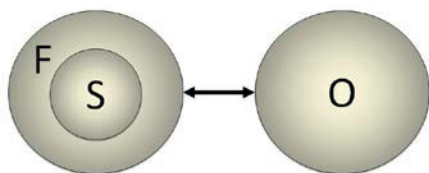
Rozumienie to, uznawane za naiwne, nie zaspakaja oczywiście dociekliwości filozofów. Według Arystotelesa podmiot tożsamy jest z duszą, będącą formą ciała, która odpowiedzialna jest za jedność całej istoty ludzkiej. Zagadnienie duszy rozpatruje on przy tym jako kwestię fizyczną. Przyjmuje, iż jest ona wyposażona w specjalną zdolność – rozumowanie, manifestujące się na dwa sposoby: jako umysł aktywny (*nous poietikos*) oraz umysł bierny (*nous pathetikos*). Podczas gdy pierwszy tworzy wszystkie przedmioty mentalne, drugi staje się nimi. A zatem, według autora *Peri psyche* (Arystoteles 1988), przedmioty mentalne i umysł są potencjalnie ze sobą tożsame. Niemniej nie są one tożsame aktualnie zanim umysł nie zacznie ich „myśleć”. Kiedy jednak to nastąpi, podmiot i przedmiot utożsamiają się, stają się tym samym, ponieważ wiedza teoretyczna tożsama jest z własnym przedmiotem. Schematycznie można to zobrazować następująco:



Rys. 2. Relacja podmiotowo-przedmiotowa w stanie potencji i w akcie wg Arystotelesa

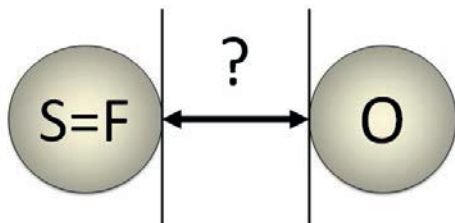
⁵ Tak właśnie brzmiała słynna grecka inskrypcja z portyku świątyni Apolla w Delfach, przypisywana Solonowi.

Święty Augustyn, przywołując intuicje wyrażane wcześniej przez Platona, proponuje rozpatrywać naturę ludzką w dwóch wymiarach – zewnętrznym i wewnętrznym, przy czym drugiemu w dyskusji nad podmiotem przypisuje rolę zasadniczą. Autor dzieła *O wierze prawdziwej* (*De vera religione* 39, 72) nawołuje: „nie wychodź na zewnątrz, wnikać w siebie samego, we wnętrzu człowieka mieszka prawda” (Kowalczyk 1987, s. 63), dając w ten sposób wyraz przekonaniu o skuteczności intuicyjnej autorefleksji. W traktacie *O Trójcy Świętej* (*De Trinitate* 10, 3, 5) stwierdza ponadto, iż „dusza, szukając siebie, żeby siebie poznać, już się zna jako szukającą”, a ponieważ szuka tego, czym jest dusza, ma świadomość, że duszą jest (Kowalczyk 1987, s. 99). W ten oto sposób chrześcijański filozof przedstawia proces bezpośredniego samopoznania duszy, w trakcie którego unaocznia się jej istnienie oraz rdzenie podmiotowa natura duchowej jaźni. Introspekcyjne poznanie jaźni jako podmiotowości świadomej samej siebie nie oznacza jeszcze zdobycia pełnej samowiedzy, ale z pewnością może być uznane za znaczący krok we właściwym kierunku.



Rys. 3. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg św. Augustyna

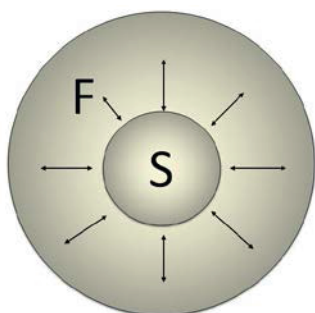
Kartezjusz, który bezkrytycznie zawiera autorefleksji, daje bardziej optymistyczną diagnozę, jeśli idzie o dostępność samowiedzy. Okazuje się ona jednak nader kłopotliwa, ponieważ zdaje się zaświadczać o metafizycznej niespójności ludzkiej natury. Autor *Medytacji o pierwszej filozofii* (Kartezjusz 2001) idzie dalej niż św. Augustyn, udzielając odpowiedzi na pytanie, czym jest Ja. Zdefiniowane jako rzecz myśląca (*res cogitans*), staje się ono samotną wyspą dryfującą w oceanie zwątpienia. Gdyby nie odwołanie się do wszechmocnego Boga, utonęłyby w nim wszystkie inne rzeczy, łącznie z naszym własnym ciałem.



Rys. 4. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Kartezjusza

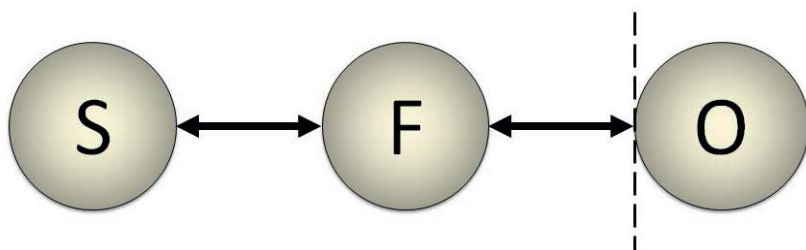
Nadzieję na zachowanie pomostu między Ja a przedmiotami zewnętrznymi gasi George Berkeley, który nie może zaakceptować ani Kartezjańskiego dualizmu, ani Arystotelesowskiej integralności podmiotowo-przedmiotowej. Jeśli przyjmiemy założenia autora *Nowej teorii widzenia* (Berkeley 2011), uznać wypada, że to, co

podmiot postrzega jako świat, jest jedynie systemem relacji pomiędzy zdarzeniami mentalnymi a samym podmiotem.



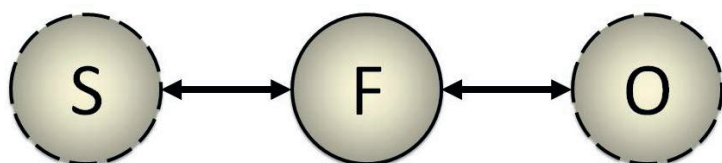
Rys. 5. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Berkeleya

Znacznie ostrożniejsze stanowisko sformułował Immanuel Kant. Jako pierwszy filozof europejski autor *Krytyki czystego rozumu* (Kant 1986) dokonał wyraźnego rozróżnienia między Ja empirycznym a Ja transcendentalnym. To drugie, choć niepoznawalne, jest niezbędne do zachowania jedności naszego doświadczenia. Sto lat później Edmund Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* (Husserl 2009) zdefiniował ową jaźń transcendentalną jako pusty pojemnik, pozbawiony jakichkolwiek treści poznawczych oraz własności przypisywanych zwykle podmiotowi psychicznemu, zachowujący jednak intencjonalne nastawienie wobec świata.



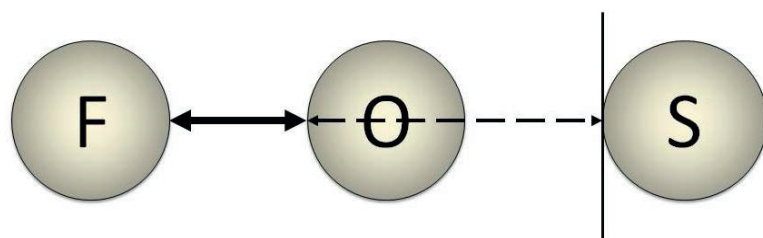
Rys. 6. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Kanta i Husserla

Niektórzy filozofowie przekonani są natomiast, że odpowiedzi na pytanie „czym jest Ja?” po prostu nie można udzielić. Do najsurowszych krytyków pojęcia jaźni zalicza się David Hume, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* (Hume 2005) uznaje Ja za bezużyteczną fikcję. Zrodziła się ona w naszej wyobraźni, rozumianej jako zbiór nieuporządkowanych i przypadkowo powiązanych stanów mentalnych. Jedyny podmiot, o jakim możemy mówić według autora *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (Hume 1977), to podmiot empiryczny – umysł, który nie jest niczym innym, jak tylko zbiorem obecnych w nim przedstawień. Formułując swoją wiążkową teorię świadomości Hume antycypuje współczesną krytykę podmiotu i zbliża się do buddyjskiej wizji niesubstancjalnego Ja (*anātman*).



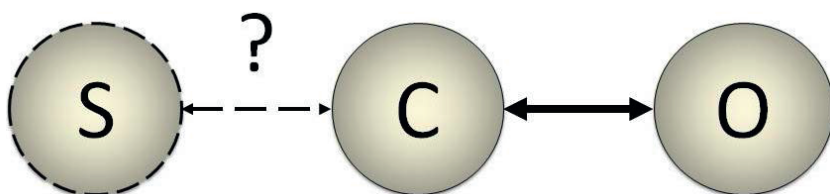
Rys. 7. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Hume'a

Problem samowiedzy podnosi także wielu współczesnych filozofów, którzy zgodnie kwestionują dostępność subiektywnego samopoznania. Ja samo dla siebie okazuje się największą zagadką, a podmiotowa samoprzejrystość zaledwie uroszczeniem, pretensją do wiedzy. W możliwość bezpośredniego poznania samego siebie wątpi m.in. autor *O sobie samym jako innym* (Riceour 2005), uznając, iż samoświadomość wypełniona jest po brzegi przesadami i złudzeniami tworzonymi przez sam podmiot. Człowiek zagubiony jest wśród przedmiotów, a *cogito* może zostać odzyskane jedynie na drodze odszyfrowywania obiektywnych świadectw będących ekspresją ludzkiego życia, a więc na drodze refleksji, czyli przyswajania siebie poprzez skutki własnego działania.



Rys. 8. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Ricoeura

Jeszcze bardziej radykalną opinię głosi amerykański neopragmatysta Richard Rorty, który nie ma wątpliwości, że nauka współczesna pozbyła się już staroświeckiego modelu umysłu jako zwierciadła natury, odziedziczonych po greckiej metafizyce, chrześcijańskiej teologii i oświeceniowym racjonalizmie (Rorty 1994). Idea śmierci, czy też stopniowej erozji podmiotu, zyskała wśród współczesnych filozofów wielu orędowników. Podmiot poddawany jest wszechstronnej dekonstrukcji na gruncie epistemologii, metafizyki, kultury i języka.



Rys. 9. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg Rorty'ego

O pogrzebaniu przez postmodernizm idei podmiotu wspomina Alain Renaut w *Erze jednostki* (Renaut 2001), demaskując lansowany przez wielu wybitnych myślicieli nowożytnych mit istnienia jednowymiarowego, homogenicznego, powszechnie obowiązującego modelu podmiotu, odpowiadającego z grubsza Kartezjańskiemu *cogito*. Renaut, badając historię idei podmiotowości w myśli europejskiej, przytacza wypowiedzi Heideggera, Adorno, Arendt, a także Lyotarda i Foucaulta, obwieszczaających upadek podmiotu metafizycznego oraz kompromitację ideałów humanizmu, a zarazem zmierzch wizji podmiotu jako pana i władcy natury, który dzięki nauce i technice posiadał władzę nad przyrodą. Renaut konkluduje, iż postmodernistyczna epoka końca wielkich narracji nie przyniosła jednak rozwiązania najważniejszych problemów filozoficznych ani nie pozwoliła się im rozpuścić w morzu równouprawnionych dyskursów. Jak przekonuje Damian Leszczyński, polski tłumacz Renauta, nadal generują one kłopoty interpretacyjne, których nie sposób zrzucić wyłącznie na karb ukrytych przesądów, stereotypów czy przeróżnych fallo-, logo- lub etnocentryzmów (Leszczyński 2000, s. 51).

Podmiot i pole świadomości w filozofii indyjskiej

O tym, iż pytanie o naturę Ja zawsze pozostanie w mocy, przekonani byli starożytni myśliciele indyjscy. Głęboka refleksja nad problematyką podmiotowości stała się ich pierwszym i, rzec by można, pierwszorzędnym zadaniem. Obecny kryzys zachodniej idei podmiotu skłania nas do poszerzenia zakresu rozważanych ujęć o przykłady zaczerpnięte spoza europejskiego kręgu kulturowego. O specyfice rozwijanej w Indiach filozofii podmiotu stanowi m.in. wysuwany przez nią powszechnie postulat wyzwolenia się ze złudnej tożsamości Ja. Błędna identyfikacja podmiotu polega na tym, że Ja empiryczne przypisuje sobie takie cechy, jak trwałość, niezmiennosc czy samoistność. Postulat wyzwolenia się z fałszywej samowiedzy, na pierwszy rzut oka wydaje się przeczyć powszechnie w Indiach zgłaszanej potrzebie dowartościowania Ja jako niezbywalnego ośrodka poznania, działania i moralnej odpowiedzialności. Nierozdzielność obu perspektyw – jednej wychodzącej od tezy o złudności Ja oraz drugiej wskazującej na fundamentalną, osiową pozycję Ja – prowadzi do ustalenia swoistej dla klasycznej filozofii indyjskiej płaszczyzny sporu o status bytowy Ja. Spór ten logicznie poprzedza, jeśli nie zastępuje, centralny dla filozofii zachodniej spór o istnienie świata.

Zdaniem Patańdzalego oraz komentatorów *Jogasutr*, językowe formy wyrazu, takie jak zaimek pierwszej osoby w liczbie pojedynczej i odmieniony odpowiednio czasownik „być”, wbrew powszechnej intuicji, nie reprezentują adekwatnie sytuacji podmiotu. Według myślicieli omawianych tu hinduskich darśan, werbalizacja poczucia podmiotowości utwierdza podmiot w błędnym przekonaniu, że desygnat „ja” – podobnie jak sama nazwa – jest bezpośrednio uchwytne i trwałe. Tę narzuconą przez język obiektywizującą perspektywę demaskuje jedynie wgląd poznawczy, polegający na rozróżnieniu (*vivekakhyāti*), czyli uchwyceniu różnicy między ucieleśnionym Ja (*citta*, *antaḥkaraṇa*) a wieczną, bierną i beztreściową jaźnią (*puruṣa*).

Zatem kolizję języka z metafizyką generuje swoisty paralogizm⁶, w który bezwiednie popadamy. Podmiot wypowiadając „ja” (sansk. *aham*) nie odnosi się do realnego desygnatu tego słowa, czyli sfery metafizycznej, a jedynie do sfery fenomenalnej, w której poznawczo udostępnia się mu przedmiot pełniący funkcje przypisywane jaźni, ale nie będący nią. Tożsamość Ja wyznaczana jest przez porządek semantyczny (tj. reguły języka), który nie odzwierciedla sytuacji metafizycznej podmiotu, choć warunkuje samopoznanie w sensie empirycznym, a więc psychologicznym i interpersonalnym.

Tab. 1. Określenia odnoszące się do dwóch znaczeń „ja” (wg *Jogasutr* i *Sankhjakariki*)

DESYGNAT „JA”	CHARAKTERYSTYKA POSZCZEGÓLNYCH ZNACZEŃ PODMIOTOWOŚCI
ucieleśnione Ja, świadomość empiryczna	podmiotowość aktywna, podlegająca prawom przyrody, doznająca, reaktywna, intencjonalna, dająca się uprzedmiotowić, posiadająca psychofizyczną perspektywę
bezieleśna jaźń, niezmienna zasada świadomości	podmiotowość niezmienna, bierna, niezjawiskowa, niedoznająca, czysta podmiotowość, beztreściowa świadomość pozbawiona „punktu widzenia”

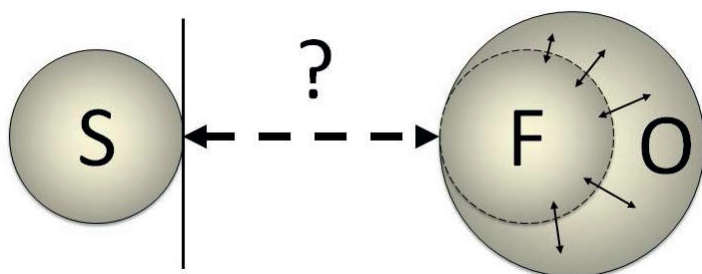
Skrajna nieufność eksponentów sankhji i jogi klasycznej do związku semantyki z metafizyką Ja przywodzi na myśl stanowisko Elisabeth A. Anscombe (2001), która – inspirując się uwagami Wittgensteina – przekonuje, iż „ja” nie ma desygnatu, choć, niewątpliwie, jest słówkiem użytecznym. Ja nie odnosi się ani do mojego ciała, ani do mojego umysłu, ani do wiecznej duszy, o ile ta istnieje – stwierdza Anscombe (2001, s. 140–159). Zaimek okazjonalny „ja” nie jest wcale nazwą, którą określam samą siebie, chociaż takie właśnie odnoszę na ogół wrażenie. Niereferencyjny charakter „ja” wyjaśnić może prosty przykład wykazujący, iż słowo „ja” użyte przez osobę nieznającą swojej tożsamości lub błędnie ją określającą, nie odnosi się do tego, co osoba ta ma na myśli, a więc pozbawione jest znaczenia. Kiedy na przykład mówię o sobie: „M.J. wypita kawę” nie wiedząc, że sama jestem M.J., wówczas mówię o sobie niejako z zewnątrz, bez samoświadomości, którą kojarzymy z wypowiedzeniem „ja”. Zatem „M.J. wypita kawę” nie ma tego samego znaczenia, co „Ja wypita kawę”, gdyż M.J. jest podmiotem jedynie pierwszego zdania.

Pogląd myślicieli jogi nie jest jednak zupełnie zbieżny z wykładnią Anscombe. Intuicje indyjskie zgodne są z nią co do tego, że desygnat „ja” nie jest mną samą, czy jakby ujął to Patańdźali – jaźnią (sansk. *puruṣa*). Przede wszystkim dlatego, że moja tożsamość oparta na introspekcji lub innego rodzaju samoobserwacji nie gwarantuje adekwatnej samowiedzy⁷. Niemniej filozofowie sankhja-jogi zaoponowaliby zapewne przeciwko całkowitemu odebraniu „ja” referencji. Desygnatem „ja”

⁶ Paralogizm (od gr. *paralogos* = ‘niespodziewany’, ‘nierozsądny’) odnosi się tu do błędnego, bezwiednie popełnionego rozumowania, prowadzącego do fałszywego wniosku, iż świadomość empiryczna jest realnym podmiotem percepcji i działania. Szerzej piszę na ten temat w: Jakubczak 2011, s. 37–49, a także Jakubczak 2008a, s. 43–54.

⁷ Według sankhja-jogi introspekcja nie różni się w zasadzie od poznania zmysłowego, ponieważ podobnie jak ono zachodzi dzięki aktywności swoistego zmysłu, tzw. zmysłu wewnętrznego – manasu, i jest tak jak ono zawodna.

w świetle filozofii sankhja-jogi jest strumień psychofizycznych stanów dostępnych fenomenalnie konkretnej jednostce w danej chwili. Zmienność i relatywność owych zjawisk oraz brak substancjalnego zakorzenienia w świadomości sprawiają jednak, że żaden wycinek czy przekrój tego strumienia ani też strumień jako taki nie jest w gruncie rzeczy mną w mocnym, metafizycznym sensie tego słowa, ponieważ nie jest podmiotem sensu *stricto*.



Rys. 10. Relacja podmiotowo-przedmiotowa wg klasycznej sankhja-jogi

Klasyczna sankhja i joga uznają, iż werbalne konwencje obejmujące słowa i zwroty, które odnosimy do samych siebie, nie tylko nie odzwierciedlają realnego stanu rzeczy i relacji panujących w świecie, ale stanowią wręcz przeszkodę w poznaniu natury zjawisk. Reguły językowe warunkują konceptualizację naszego doświadczenia i wydają się nieodzowne w procesie konstruowania samowiedzy. Kolidują między językiem a metafizyką, czy raczej językiem a mistyczną fenomenologią sankhja-jogi, polega na tym, że struktura gramatyczna służąca wyrażeniu poczucia podmiotowości wprowadza w błąd poszukiwacza wiedzy o własnej jaźni. Uwolnienie się od nabytych wraz z językiem konwencji jest możliwe jedynie wówczas, gdy świadomość intuicyjna (*buddhi*) oczyści się z karmicznych zakłóceń i uciążliwości (*kleśa*). Najdogodniejszym stanem do realizacji tego zadania jest głębokie skupienie medytacyjne (*samādhi*). Medytacja, o ile przebiega właściwie i trwa wystarczająco długo, pozwala praktykującemu nie tylko przejąć kontrolę nad procesami świadomościowymi i aktywnością zmysłowo-motoryczną, ale także rozszerzyć ją na niewolicjonalne czynności witalne (*prāṇa*), tj. procesy o charakterze fizjologicznym i instynktownym, opierające się na utrwalonych w organizmie schematach reagowania (*saṃskāra, vāsanā*). Patañdzi przypisuje podmiotowi zdolność do poszerzenia autonomii woli za sprawą intensywnych ćwiczeń w medytacyjnym trybie funkcjonowania świadomości. Skutkiem wzmocnienia siły woli są przede wszystkim opisywane w III rozdziale *Jogasutry* tzw. nadludzkie czy jogiczne moce (*vibhūti*)⁸, w tym tzw. „wola bez przeszkód” (*prākāmya*).

⁸ Z komentarza Wjasy (*Jogasutrabhaszja* III.45) dowiadujemy się m.in., że jogin, który posiadał owe moce, zdolny jest do atomizacji ciała (kompresji do wielkości atomu), lewitacji, magnifikacji, osiągnięcia rzeczy odległych, zanurzania się i wynurzania z ziemi jak z wody, panowania nad żywiołami i ich wytworami, a nawet do stwarzania (*īśitva*) nowych kategorii

Kiedy rozpatrujemy koncepcję jaźni artykułowaną w tradycji sankhja-jogi, przychodzą nam na myśl przykłady analogicznych stanowisk znanych z historii filozofii zachodniej, jak choćby Leibnizjańska subiektywność monadyczna, Kantowski noumen czy idea regulatywna duszy bądź też Ricoeurowskie pojęcie świadomości nie-egologicznej. Trafne wydaje się również skojarzenie z ego transcendentalnym Husserla. Zdaniem autora *Medytacji kartezjańskich* do najgłębszych pokładów świadomości docieramy dzięki *redukcji transcendentalnej, która stanowi* ostatni etap redukcji fenomenologicznej (Husserl 2009). To właśnie ego transcendentalne, nieskażone światem, staje się źródłem wiedzy prawdziwej. Choć porównanie to, na pierwszy rzut oka, wydaje się heurystycznie przydatne, nie powinniśmy zadowalać się powierzchownym podobieństwem, ale z naciskiem podkreślić cechy swoiste koncepcji jaźni głoszonej przez przedstawicieli indyjskich darśan. Różnicę między Husserlowskim transcendentalnym ego a sankhja-jogicznym pojęciem jaźni określanej mianem puruszy można wyjaśnić następująco: purusza – jako beztreściowa świadomość (S) – nie jest źródłem prawdy o świecie jako takim, ani instancją jej uprawomocnienia, gdyż wszelka wiedza jest efektem aktywności Ja empirycznego (F). Prawda o świecie zjawisk ma z konieczności charakter relatywny, ponieważ podmiot empiryczny zawsze widzi rzeczywistość z jakiejś perspektywy. Po dokonaniu redukcji jogicznej, jaźń nie staje się naszym aktualnym, operacyjnym ego, z którego – właściwej już – perspektywy moglibyśmy trafnie orzekać o świecie. Dla sankhja-jogi jaźń nie tylko jest światem „nieskażona”, ale w żadnych okolicznościach w świecie się nie przejawia, nie uprzedmiatawia i nie sytuuje się w nim, czyli nie przyjmuje jakiegokolwiek „punktu widzenia”. Pozostaje niezmiennie czystym „wizostwem” (*draṣṭṛtva*), subiektywnością. Redukcja jogiczna zmierza więc do zakwestionowania egocentryczności jaźni⁹. Motywacją do poszukiwania tożsamości samego siebie nie jest lepsze usadowienie się w świecie, czy zyskanie bardziej adekwatnej perspektywy poznawczej. Nie jest nią nawet samo odkrycie prawdy, traktowane jako zdarzenie poznawcze. Stawką jest tu wyzwolenie od cierpienia (*kaivalya/mokṣa*), czyli od wszelkich uwarunkowań, obaw i pragnień wiążących człowieka ze światem.

Kategorii wyzwolenia nadawane są w Indiach rozmaite znaczenia w zależności od przesłanek przyjętych na wstępie przez dany system filozoficzny. Po pierwsze, wyzwolenie się od Ja może oznaczać zakwestionowanie aktualnej samowiedzy poprzez zdemaskowanie złudności przeświadczeń co do natury i sposobu istnienia podmiotu, przeświadczeń żywionych na mocy tradycji lub naiwnej introspekcji. Pogląd taki prezentują m.in. przedstawiciele buddyizmu¹⁰. Po drugie, wyzwolenie się

(*padārtha*) i ustanawiania dowolnego porządku świata. Z tych ostatnich mocy nigdy jednak nie korzysta, ponieważ – jak zapewnia komentator – „takie są z woli twórczej innego, wcześniejszego siddhy (jogina obdarzonego mocami), który je ustanowił zgodnie ze [swoim] życzeniem” (Cyboran 1986, s. 186).

⁹ Mam tu na myśli egocentryczność w sensie epistemologicznym, nie zaś psychologicznym. Szerzej omawiam tę kwestię w: Jakubczak 2006, s. 185–196.

¹⁰ Do surowych krytyków mocnej koncepcji podmiotowości zaliczają się także myśliciele szkoły czarwaka/lokajata (*cārvāka/lokāyata*), którzy stoją na stanowisku materializmu

od Ja może też oznaczać transcendowanie niższego, empirycznego Ja poprzez utożsamienie się z wyższym aspektem podmiotowości, który uznawany jest za fundamentalny i źródłowy sens ja. Stanowisko to odnaleźć możemy np. w upanisadach, gdzie Ja empiryczne transcendowane jest przez Ja absolutne, tj. wiecznego atmana: „Ja, który jestem pokarmem, zjadam zjadającego pokarm!” (*Taittiriya* III.10.6)¹¹. Po trzecie, wyzwolenie się od Ja może się też wiązać z utratą poczucia Ja i własnej indywidualności, np. poprzez rozpuszczenie się (*pralaya*) czy scalenie (*yukti*) jednostki z wszechobejmującą naturą, prazasadą rzeczywistości lub Bogiem. Na tym stanowisku stoją niektóre nurty silnie dewocyjnej, bhaktyjskiej tradycji teistycznej. Po czwarte, wyzwolenie się od Ja może sprowadzać się do odróżnienia (*viveka*) uchwytne go poznawczo Ja od tego, co poznanie owo umożliwia, czyli czystej podmiotowości, zasady świadomości, z którą nie sposób się utożsamić¹². Tradycja klasycznej sankhya-jogi opowiada się właśnie za tym rozumieniem wyzwolenia.

Bibliografia

- Arystoteles (1988). *O duszy*, tłum. P. Siwek. Warszawa: PWN.
- Berkeley G. (2011). *Próba stworzenia nowej teorii wiedzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. A. Grzebiński et al. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Cyboran L. (tłum. i oprac.) (1986). *Klasyczna joga indyjska*. Warszawa: PWN.
- Halbfass W. (2008). *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska i R. Piotrowski. Warszawa: Dialog.
- Hume D. (1977). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa. Warszawa: PWN.
- Hume D. (2005). *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. A. Sadza. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Husserl E. (2009). *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jakubczak M. (2001). *Daśana*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 407–409.
- Jakubczak M. (2006). *Ego-Making Principle in Samkhya Metaphysics and Cosmology*. *Analecta Husserliana*, t. 89, s. 185–196.
- Jakubczak M. (2008a). *Migotanie „ja”. Zagadnienie samopoznania w kontekście filozofii sankhy i jogi*, [w:] M. Kudelska, M. Ruchel (red.), *Prawda, samopoznanie i wdzięk*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 43–54.

metafizycznego, poznawczego sceptycyzmu i ateizmu. Jednakże, przeciwnie niż buddyści, nie nawołują oni do jakiegokolwiek praktyki duchowej czy ascetycznej. Czarwakowie zarzucają braminom, pragnącym zachować swój wysoki status społeczny i materialny, interesowne szerzenie zabobonu na temat istnienia wiecznego Ja, a także znaczenia odprawianych przez siebie rytuałów religijnych, które mają rzekomo zapewnić duszom wiernych lepsze wcielenie (Riepe 1964, s. 75 i n.).

¹¹ Por. *Upaniszady*, w: Kudelska 2004, s. 260.

¹² Powodem owej niemożności jest sama natura czystej podmiotowości – na mocy definicji czysta podmiotowość jest tym, co różne od przedmiotu i co uprzedmiotowieniu nie podlega, czyli nie staje się nigdy przedmiotem świadomości. Można powiedzieć, wykorzystując Kantowską analizę kategorii „nic” z *Krytyki czystego rozumu* (A292/B348), że czysty podmiot jest *ens rationis*, tj. pustym pojęciem bez przedmiotu, podobnie jak noumen (Kant 1986, t. 1, s. 482–483).

- Jakubczak M. (2008b). *The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of 'ahamkāra' with Reference to the Mind-Body Problem*. Cracow Indological Studies, t. 10, s. 235–263.
- Jakubczak M. (2011). *The Collision of Language and Metaphysics in Searching for the True Self-Identity. On „ahamkāra” and „asmitā” in Sāṃkhya-Yoga*. Argument: Biannual Philosophical Journal, t. 1, nr 1, s. 37–49.
- Kant I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Kartezjusz (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska. Kęty: Antyk.
- Kowalczyk S. (1987). *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Kudelska M. (red.) (2002). *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kudelska M. (tłum.) (2004). *Upaniszady*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Leszczyński D. (2000). *Alain Renaut i filozofia po postmodernizmie*. Odra (6), s. 49–53.
- Renaut A. (2001). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński. Wrocław: Ossolineum.
- Ricoeur P. (2005): *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski. Warszawa: PWN.
- Riepe D. (1964). *The Naturalistic Tradition of Indian Thought*. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Rorty R. (1994). *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.

The Concept of I in Sāṃkhya-Yoga Tradition against the Western Tradition. Comparative Summary of the Selected Positions

Abstract

The problem of self is one of the key issues discussed both in western and eastern philosophical traditions. This paper reviews some positions in a comparative perspective. It aims to present some remarks on the concept of subjectivity offered by the classical Sāṃkhya-Yoga lineage of Indian philosophy with reference to several western views typical of different historical periods. The author is going to explain the categories applied by the Sāṃkhya-Yoga thinkers – Patañjali (c. 3rd CE) and Īśvarakṛṣṇa (c. 5th CE), and discuss the crucial similarities and divergences between various Indian and western approaches to the concept of 'I'. The diagramming method adopted by the author to display the 'subject – object' relationship allows her to specify the uniqueness of the particular positions more clearly and to consider them in the light of Sāṃkhya-Yoga conceptual framework, especially a distinction between the empirical consciousness (F) *versus* pure contentless self (S).

Key words: I, ego, self, subject, empirical consciousness, self-knowledge, Sāṃkhya, Yoga, Indian philosophy, comparative philosophy