

Katarzyna Zofia Gdowska

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza

***Rola atmana w procesie poznawczym według bramińskiej szkoły filozoficznej
njaji-waiśesziki***

Problematyka poznania ma w filozofii indyjskiej kontekst soteriologiczny. Właściwe rozpoznanie przedmiotu poznania, czyli zgodna z prawdą identyfikacja jego tożsamości, jest zagadnieniem kluczowym dla bramińskiej filozofii, zorientowanej na pozyskiwanie prawdziwej wiedzy (*vidyā*) o rzeczywistości absolutnej. Dążenie do poznania prawdziwego jest koniecznym czynnikiem dla możliwości wyzwolenia, gdyż niewiedza (*avidyā*) powoduje pogłębienie uwikłania podmiotu w koło wcieleń (*saṃsāra*). Dla podmiotu poznającego doniosłe znaczenie ma sposób tworzenia fałszywych przekonań, których konsekwencją jest pogłębienie stanu niewiedzy i w konsekwencji brak poprawy kondycji tego podmiotu.

W problematyce podmiotu świadomego w systemie njaji-waiśesziki kluczową rolę odgrywają pojęcia manasu (*manas*), atmana (*ātman*) oraz świadomości (*buddhi*). Z analizy najwcześniejszych prób systematyzacji doktryn njaji i waiśesziki wynika, iż indyjscy filozofowie przyrody skłaniali się ku uznaniu za podmiot świadomy manasu, czyli umysłu, poznającego świat i dokonującego autorefleksji. Natomiast najjaśniejsi, którzy zajmowali się zagadnieniami tradycyjnej teologii bramińskiej, żywili przekonanie, iż podmiotem świadomości jest sobość, zwana atmanem. Dlatego, w stworzonym w oparciu o tradycje obu szkół systemie njaji-waiśesziki, kwestie świadomości, podmiotu poznającego, wiedzy i błędu poznawczego tłumaczono, odwołując się zarówno do manasu jak i atmana.

Specyficznie ukształtowana została teoria poznania i błędu w realistycznym systemie njaji-waiśesziki, w okresie poprzedzającym czasy Praśastapady i Czandramatiego, ponieważ dominuje tam przekonanie, że to, co istnieje jest poznawalne i wyrażalne.

W celu systematycznej prezentacji teorii błędu w szkole njaji-waiśesziki najpierw zostanie przedstawiony pokrótce system filozoficzny njaji-waiśesziki – elementy mające znaczenie dla problematyki atmana i poznawania. Następnie omówione zostanie zagadnienie procesu poznawczego oraz teoria błędu wraz z miejscem i rolą podmiotu poznającego w procesie generowania prawdziwej-wyzwalającej i fałszywej wiedzy.

Njaja-waiśeszika (*nyāya-vaiśeṣika*) jest indyjską szkołą filozoficzną zaliczaną do grupy sześciu ortodoksyjnych systemów bramińskich (*āstika*). Dzieli z nimi podstawowe założenia filozoficzne, czyli uznaje działanie fundamentalnego prawa karmana (*karman*) i jego konsekwencje oraz uznaje autorytet i nieomyłność wedyjskiego objawienia. Można stwierdzić, iż njaja-waiśeszika zajmuje w kręgu klasycznej myśli indyjskiej miejsce wyjątkowe, które zawdzięcza oryginalności prezentowanej postawy filozoficznej – stanowiska mocnego realizmu oraz pluralizmu ontologicznego, będącego wyjątkiem w braminizmie [Potter 1995, 9–11].

Źródła filozofii szkoły njaji-waiśesziki należy poszukiwać w bliskich materializmowi poglądach pierwotnej waiśesziki oraz w nurcie anwiksziki (*ānvīkṣikī*), czyli metodologii prowadzenia debaty filozoficznej. Njaja (*nyāya*) i waiśeszika (*vaiśeṣika*) jako szkoły filozoficzne wyrosły w pierwszych wiekach naszej ery, jako spadkobierczynie najstarszych tradycji refleksji ontologicznych i epistemologicznych – namysłu nad zasadami rządzącymi funkcjonowaniem świata oraz sposobami pozyskiwania i przekazywania prawdziwej wiedzy o rzeczywistości.

Podobnie jak w przypadku innych indyjskich systemów filozoficznych geneza darśan njaji i waiśesziki związana jest z mitycznymi mędrcami, którym przypisuje się autorstwo podstawowego zbioru aforyzmów, będącego źródłem i esencją doktryn każdej ze szkół. Tradycja wiąże autorstwo *Waiśeszikasutr* (*Vaiśeṣikasūtra*) z osobą

mitycznego mędrca Kanady Kaśjapy (*Kaṇāda Kaśyapa*). Postać myśliciela jest najprawdopodobniej fikcyjna, tym bardziej, że jego życie datowane jest nawet na osiem wieków wcześniej niż czasy Buddy, choć bardziej prawdopodobne są czasy współczesne Dżinie Mahawirze i Buddzie Śakjamuniemu, podczas gdy powstanie *Waiśeszikasutr* przypada najwcześniej na II wiek p.n.e. [Ui 1962, 3–7].

Początki szkoły njaji datowane są na okres od I wieku n.e. do końca I wieku n.e., gdyż działało wtedy wielu myślicieli, których teksty stały się źródłem *Njajasutr* (*Nyāyasūtra*), zbioru stanowiącego wykład założeń filozoficznych tej darśany. Zbiór sutr jest prawdopodobnie systematyzacją wcześniejszych traktatów; dokonano kompilacji rozproszonych fragmentów i opatrzono je komentarzem. Autorstwo tego dzieła przypisuje się, datowanemu na II wiek n.e., Akszapadzie Gautamie (*Akṣapāda Gautama*), o którym nie wiadomo, czy istniał w rzeczywistości [Potter 1995, 220–221, Balcerowicz 2003, 222–224].

Wzajemne wpływy njaji i waiśesziki narastały i utrwały się przez ponad tysiąc lat. Domenami szkół są różne dziedziny filozofii, lecz przyjmowane założenia są spójne, dzięki temu teorie filozoficzne pochodzące z obu szkół sprawnie się uzupełniały, więc przedstawiciele każdej z nich bez oporów czerpali z dorobku siostrzanej darśany. Postępująca wzajemna asymilacja poglądów, spowodowana była także tym, że ani njaja ani waiśeszika, specjalizując się, odpowiednio, w metodologii, etyce i epistemologii oraz filozofii przyrody i ontologii, nie zbudowały samodzielnie pełnego systemu filozoficznego. Stopniowe, coraz ściślejsze „splatanie się” tych nurtów doprowadziło około XII wieku do wykształcenia całościowego kompletnego systemu njaji-waiśesziki [Balcerowicz 2003, 307].

W niektórych kwestiach filozofowie obu szkół zajmowali odmienne stanowiska. Większość spornych zagadnień nie miała zasadniczego znaczenia dla kształtu systemu. Należy podkreślić, że najjajikowie i waiśeszikowie pozostawali zgodni w fundamentalnych dla systemu zagadnieniach, które znacznie różniły się od założeń innych indyjskich systemów filozoficznych [Potter 1995, 12–13].

Filozofowie szkoły njaji-waiśesziki wypracowali oryginalną metodę systematyzacji bytu, charakterystyczną dla nurtu filozofii przyrody. Następnie, opierając się na tych fundamentach, na przestrzeni czasu stworzyli pełny system filozoficzny. Przyjmując za cel racjonalne i spójne wyjaśnienie rzeczywistości, system njaji-waiśesziki w swoich podstawach metafizycznych zakłada silny realizm, natomiast w domenie teorii poznania charakteryzuje się właściwym naukom matematyczno-przyrodniczym podejściem badawczym, wykluczającym odwołania do supranaturalnych realności.

W oparciu o przyjęte w systemie filozoficznym njaji-waiśesziki założenia ontologiczne i epistemologiczne uformowała się charakterystyczna dla tej szkoły zasada:

$$astitva \equiv jñeyatva \equiv abhidheyatva$$

istniejące $\equiv$ poznawalne $\equiv$ wyrażalne/wypowiadalne

Tę fundamentalną dla systemu njaji-waiśesziki tezę ontologiczną sformułowało *implicite* niezależnie od siebie dwóch myślicieli nurtu filozofii przyrody, Praśastapada i Czandramati [Balcerowicz 2003, 245, 329].

Hierarchia ważności problemów filozoficznych w systemie njaji-waiśesziki została zarysowana przez podanie w „założycielskich” zbiorach sutr listy kategorii (*padārtha*), czyli zagadnień, przy pomocy których ująć można strukturę bytu. Obie listy różnią się znacznie, a charakter elementów jakie gromadzą świadczy o tradycji filozoficznej kontynuowanej przez każdą ze szkół – *Waiśeszikasutry* prezentują katalog kategorii ontologicznych, czyli grup obejmujących ostateczne, najbardziej podstawowe, „składniki” wszystkiego, co istnieje, zaś wykaz przedstawiony w *Njajasutrach* obejmuje podstawowe elementy debaty filozoficznej [Potter 1995, 42–43].

Njaja (kategorie metodologiczne)	Waiśeszika (kategorie ontologiczne)
narzędzia poznawcze (<i>pramāṇa</i>)	substancje (<i>dravya</i>)
przedmioty poznania (<i>prameya</i>)	przymioty (<i>guṇa</i>)
wątpliwości (<i>saṁśaya</i>)	ruch (<i>karman</i>)
cel (<i>payojana</i>)	powszechniki (<i>sāmānya</i>)
przykład (<i>dṛṣṭānta</i>)	wyróżniki indywidualne (<i>viśeṣa</i>)
sylogizm (<i>siddhānta</i>)	inherencja (<i>samavāya</i>)
stopnie formuły dowodu (<i>avayava</i>)	nieistnienie (<i>abhāva, pratiṣedha</i>)
rozumowanie (<i>tarka</i>)	zdolność sprawcza (<i>śakti</i>)
pewność poznania (<i>nirṇaya</i>)	niezdolność sprawcza (<i>aśakti</i>)
debata właściwa (<i>vāda</i>)	szczególny powszechnik (<i>sāmānya-viśeṣa</i>)
spór paradialektyczny (<i>jalpa</i>)	
spór erystyczny (<i>vitaṇḍā</i>)	
paralogizmy racji logicznej (<i>hetv-ābhāsa</i>)	
przeinaczanie sensu wypowiedzi	
przeciwnika (<i>chala</i>)	
błędne zarzuty (<i>jāti</i>)	
okoliczności przegranej (<i>nigraha-sthāna</i>)	

Tabela 1. Porównanie kategorii metodologicznych njaji z kategoriami ontologicznymi waiśesziki [Balcerowicz 2003, Potter 1995].

Kategoryzacja rzeczywistości w filozofii waiśesziki została zaprojektowana tak, aby każda kategoria (*padārtha*) odnosiła się do innego nieredukowalnego zbioru elementów świata i grupowała inne aspekty bytu. Tak rozumiana kategoria to po prostu coś, do czego odnoszą się słowa. Zaś konkretne byty, partykularia, są denotacjami terminów języka systemu, który jest implikowany przez użycie tych słów. Należy zaznaczyć, iż w ogóle definicje kategorii według *Waiśeszikasutr* opierają się na relacjach, co sprawia, że mają charakter dynamiczny a nie statyczny. Kategorie ontologiczne są zbiorami obiektów (W niniejszej pracy słowo „obiekt” używane jest w takim znaczeniu, w jakim funkcjonuje „rzecz” zarówno w opracowaniach filozoficznych jak i mowie potocznej. Stosowane bywa tam, gdzie niezbędny jest termin obejmujący szeroki zbiór, w skład którego mogą wchodzić równocześnie byty materialne i niematerialne, relacje, konstrukcje logiczne. Powodem wykorzystania słowa „obiekt” jest potrzeba zwrócenia uwagi przy każdorazowym jego użyciu, że nie wszystkie desygnaty mają materialny charakter.) o podobnych cechach funkcjonalnych. Przykładowo, substancja określana jest przede wszystkim jako byt, który musi pozostawać w relacji kontaktu z inną substancją.

Należy zwrócić uwagę na charakterystyczną budowę ontologii waiśesziki. Jest to swoisty słownik świata realnego – bardzo adekwatnie odwzorowuje rzeczywistość, tworząc mapę tej dziedziny. Skoro zbiór kategorii obejmuje słowa języka świata, to elementy zbiorów kategorii należy traktować podobnie jak słowa w koncepcjach filozofii języka, gdzie o zaliczeniu słowa do grupy gramatycznej decyduje jego relacja do innych słów w zdaniu. Podejście takie akcentuje ogromne znaczenie kontekstu, zarówno w sensie wypowiedzi językowych jak i rzeczywistych obiektów świata.

W systemie njaji-waiśesziki teoria znaczeń jest logicznie pierwotna względem teorii wiedzy. Wiedza (*jñāna*) w ontologii waiśesziki jest przymiotem (*guṇa*) inherującym w atmanie (*ātman*). Wiedza jest zbiorem sądów, który permanentnie ulega modyfikacjom ilościowym i jakościowym, dlatego w takim ujęciu jest policzalna. Każdy pogląd związany jest ściśle z czasem swego zaistnienia, poznawanym przedmiotem oraz podmiotem poznającym. Zwrot lingwistyczny filozofii indyjskiej

to tendencja do analizowania sądów przez pryzmat możliwych struktur, które są lingwistyczną ekspresją, czyli sposobem w jaki sąd może zostać zakomunikowany [Potter 1995, 20].

Punkt widzenia przedstawicieli szkół njaji i waiśesziki ma charakter realistyczny, zorientowany epistemicznie. Poszukiwana jest głównie odpowiedź na pytanie „JAKIE jest?”, bo dopiero ona umożliwia postawienie i odpowiedź na następne, czyli „CO jest?”. Epistemologia wyprzedza ontologię w hierarchii „ważności” filozoficznej. Odpowiedź na pytanie „jakie jest?” brzmi po prostu „jest realne”, a w dalszej kolejności, po orzec można cechy przedmiotu i rozpoznać jego tożsamość.

Wyraźnie jest to widoczne w porównaniu kategorii ontologicznych (*padârtha*) waiśesziki z drugą spośród kategorii metodologicznych njaji, czyli przedmiotami poznania (*prameya*), które mają ontologiczny charakter. Przypuszczalnie, rozwój tej właśnie grupy w systemie njaji nastąpił pod wpływem kontaktów z metafizyką waiśesziki. Hakuju Ui twierdzi, że autor *Njajasutr* wprost użył fragmentów *Waiśeszikasutr* do stworzenia własnej metafizyki [Ui 1962, 16].

Njaja przedmioty poznania (<i>prameya</i>)	Waiśeszika pełna lista kategorii ontologicznych (<i>padârtha</i>) *
dusza (<i>âtman</i>)	substancje (<i>dravya</i>)
ciało (<i>śarīra</i>)	przymioty (<i>guṇa</i>)
zmysły (<i>indriya</i>)	ruch (<i>karman</i>)
przedmioty zmysłów (<i>artha</i>)	powszechniki (<i>sāmānya</i>)
umysł (<i>manas</i>)	wyróżniki indywiduowe (<i>viśeṣa</i>)
aktywność (<i>pravṛtti</i>)	inherencja (<i>samavāya</i>)
ułomność (<i>doṣa</i>)	negacja/nieistnieniet (<i>abhāva, pratiṣedha</i>)
życie po śmierci (<i>pretya-bhāva</i>)	zdolność sprawcza (<i>śakti</i>)
skutek działań (<i>phala</i>)	niezdolność sprawcza (<i>aśakti</i>)
cierpienie (<i>duḥkha</i>)	szczególny powszechnik (<i>sāmānya-viśeṣa</i>)
wyzwolenie (<i>apavarga</i>)	
świadomość (<i>buddhi</i>)	

Tabela 2. Porównanie przedmiotów poznania (*prameya*) njaji z kategoriami ontologicznymi (*padârtha*) waiśesziki (*Wszystkie kategorie ontologiczne wymieniane na przestrzeni czasu przez autorów szkoły waiśesziki oprócz istnienia (*sattā* lub *bhāva*), które początkowo miało nie być wśród nich umieszczane.) [Potter 1995, Ui 1962, Balcerowicz 2003].

Ontologia waiśesziki uznawała, że świat składa się z niezależnych trwałych indywiduów (*vyakti*) oraz punktów czasoprzestrzeni rozumianych jako zdarzenia obiektywne, czyli niezależne od kondycji podmiotu poznającego.

Fundamentalnym narzędziem analizy rzeczywistości w filozofii njaji-waiśesziki jest fakt atomowy. Fakt atomowy jest typowym substancjalistycznym mechanizmem o budowie „własność związana ze swoim podłożem”, co symbolicznie można zapisać jako:

$$R(p, q), \text{ lub } pRq$$

gdzie: *p* jest własnością (*dharma*) związaną z podłożem *q*, *q* – podłożem (*dharmin*), *R* – relacją (*sambandha*) między *p* i *q*.

Związek między członami faktu atomowego jest najczęściej relacją inherencji oraz relacją zawierania, która jest odwrotnością inherencji. W rzeczywistości poza faktami atomowymi występują także bardziej złożone struktury zwane faktami kompleksowymi. W filozofii waiśesziki do opisu faktów kompleksowych nie są potrzebne żadne skomplikowane narzędzia, ponieważ każdy fakt kompleksowy można rozłożyć warstwowo na serię relacji między elementami tego złożenia i przez to sprowadzić do faktów atomowych [Potter 1995, 47–68, Balcerowicz 2003, 324–330].

Jeżeli chodzi o proces poznawczy, to w filozofii indyjskiej poznanie można podzielić następująco, wraz z malejącą „siłą dostępu do prawdy”:

- poznanie bezpośrednie (*pratyakṣa*)
- poznanie pośrednie, rozumowanie (*anumeya, upameya*)
- przekaz słowny (*śabda*).

Charakterystyczną cechą filozofii indyjskiej jest jej orientacja lingwistyczna oraz zaufanie, jakim obdarzony jest przekaz objawiony. Naturalną konsekwencją takiej postawy jest przyznanie przekazowi słownemu, a w szczególności objawieniu

wedyjskiemu, prymatu wśród źródeł poznania. Wyjątkowość njaji-waiśesziki przejawia się także w fakcie, iż najważniejszym źródłem wiedzy prawdziwej w systemie omawianej szkoły filozoficznej jest percepcja.

Według *Njajasutr* sąd percepcyjny jest prawdziwy, gdy wykazuje następujące charakterystyki:

- jest skutkiem kontaktu organu z obiektem
- jest niewerbalizowany (*avyapadeśya*)
- nie jest domysłem (*avyabhicara*)
- jest definitywny (*vyavasayatmaka*)

Waczaspati Miśra mocno akcentował podział na dwa rodzaje poznania – bezpośrednie i bezpojęciowe (*nirvikalpaka*) oraz poznanie pojęciowe (*sarvikalpaka*), zdeterminowane wieloma czynnikami, wśród których duże znaczenie ma objętość zbioru wiedzy podmiotu. W poznaniu bezpojęciowym (*nirvikalpaka*) podmiot dociera do wiedzy, którą może przełożyć na pewne elementy wypowiedzi, lecz nie ma możliwości zbudowania zdania. W poznaniu typu *sarvikalpaka* synteza zdania zostaje osiągnięta [Potter 1995, 140–150].

Podążając za badaniami Pottera można przyjąć, że poznanie percepcyjne dokonuje się w kontakcie narządu zmysłu z obiektem, ale żeby stało się ono wiedzą musi zaistnieć cały łańcuch poznawczy:

- poznanie wzrokowe: obiekt–zmysł–manas–atman
- poznanie słuchowe: dźwięk–akaśa–ucho–manas–atman
- pamięć, odczuwanie bólu: manas–atman.

Poznanie zmysłowe, empiryczne dokonuje się w relacji kontaktu w przestrzeni, która przebiega w następującej kolejności: przedmiot poznania – organ zmysłu – manas – atman. Obiekty niepostrzegalne zmysłowo poznaje się na drodze

rozumowania (*tarka*), najczęściej w formie wnioskowania (*anumāna*). Dlatego znakami (*liṅga*), z których wnioskuje się istnienie manasu są dokonanie aktu poznawczego na drodze kontaktu manasu z przedmiotami postrzeganymi zmysłowo [Potter 1995, 91–95].

Nowa-njaja (*navya-nyāya*) wskazuje dodatkowo na trzy rodzaje percepcji niezwyklej – percepcję jogiczną, wgląd fenomenologiczny oraz percepcję obiektu, który jest odległy w czasie i przestrzeni jako obecnego tu i teraz [Potter 1995, 170–179].

Koncepcja atmana jest właściwa ogólnie filozofii indyjskiej – szkoły filozoficzne różnią się między sobą pojmowaniem atmana oraz jego funkcją w systemie. Njaja-waiśeszika stoi na stanowisku pluralizmu ontologicznego, czyli poglądu uznającego, iż istnieje nieskończenie wiele atmanów, które rozróżnia między sobą jedynie wyróżnik indywidualny (*viśeṣa*). W dużym uproszczeniu można przyjąć, że atman w koncepcji njaji-waiśesziki jest analogonem duszy w rozumieniu filozofii Zachodu – stąd często w literaturze przedmiotu natknąć się można na przekład słowa „*ātman*” jako „dusza”, „*self*” czy też „*soul*”. Sens „atmana” w myśli njaji-waiśesziki najtrafniej oddaje stwierdzenie, iż atman jest tym, co rozumiemy przez sobość. Jest to najgłębszy pokład tożsamości odpowiedzialny za ostateczną indywidualizację podmiotów świadomych.

Atman jest bezcielesny, nieuformowany, niepoznawalny, niewidoczny, jednolity, wszechprzenikający i wszechobecny oraz nieskończenie wielki i nieruchomy:

agner ūrdhva-jvalanaṃ vāyos tiryak-patanam anumasoḥ cā 'dyaṃ karma
'ty adṛṣṭa-kāritāni [*Waiśeṣikasūtry* (V.2.14), Honda 1990, 46].

Taka natura atmana powoduje, że nie jest on poznawalny wprost, wiedzę tę można zdobyć jedynie drogą dedukcji z faktu odczuwania przez człowieka pragnienia, niechęci, wysiłku, przyjemności, cierpienia oraz przyjmowania aktywnej postawy poznawczej i gromadzenia wiedzy.

Każdemu nieskończonemu i wiecznemu atmanowi przysługuje równie wieczny manas, o rozmiarze atomowym (*aṇu*), który pełni rolę swobodnego „sekretnego” dla atmana. Dzięki kontaktowi atmana z manasem możliwe jest wszelkie ludzkie poznanie – lecz tylko wyłącznie świadomy atman jest podmiotem poznawczym, choć taka jego funkcja powoduje problemy związane z możliwością poznania jego samego. Ponadto atman jest ośrodkiem gromadzenia doświadczeń poznawczych oraz wiedzy – przemijające sądy są gunami wiecznego atmana [Potter 1995, 95–100].

W *Waiśeszikasutrach* manas i atman zostały uznane za substancje wieczne, ponieważ, na wzór powietrza, nie posiadają swoich przejawień, które mogłyby być postrzegane zmysłowo ale wchodzi w relacje z gunami i aktywnościami:

adravya-vattvād dravyam [*Waiśeszikasutry* (II.1.11)]

kriyā-vattvād guṇa-vattvāc ca [*Waiśeszikasutry* (II.1.12)]

adravyatvena nityatvam uktam [*Waiśeszikasutry* (II.1.13)] [Honda 1990, 11]

Skoro ich istnienie nie mogło zostać stwierdzone przy pomocy zmysłów, zostało ono wyprowadzone rozumowo, wydedukowane dostrzegalnych znaków, czyli przejawów rzeczywistego funkcjonowania tych substancji.

Karl Potter uważa, że manas jest substancją o naturze raczej psychicznej niż fizycznej. Dla pojęcia „*manas*” najbliższym znaczeniowo terminem filozofii Zachodniej jest „umysł”. Jednakże koncepcja manasu zakłada, iż jest on pasywnym organem wewnętrznym transmitującym informacje z receptorów zmysłów do aktywnego ośrodka poznawczego, którym jest atman. Tradycja waisiesziki utrzymywała pogląd, iż manas nie jest nieskończenie rozciągnięty, lecz ma rozmiar atomowy (*aṇu*). Ponieważ niepostrzegalny zmysłowo manas jest wielkości atomu, więc jest wieczny, zgodnie z przyjętym w ontologii waiśesziki założeniem, iż substancje tego rozmiaru istnieją odwiecznie i nie ulegają zniszczeniu.

Podobnie jak w przypadku wszystkich atomów, określona liczba identycznych manasów istnieje odwiecznie. Są identyczne, a każdy z nich jest ostatecznie indywidualizowany wyłącznie przez wyróżnik indywiduowy (*viśeṣa*).

Konsekwencją atomowego rozmiaru była możliwość przesyłania na raz bodźców pochodzących wyłącznie od jednego organu zmysłu, które w atmanie były składane w odpowiednie całości. Manas jest przyczyną formalną zjawisk kognitywnych i psychicznych, niechęci, pożądania, bólu. Jest „wewnętrznym okiem”, które odbiera bodźce z zarówno wewnętrzne jak i zewnętrzne, nie analizuje ich, lecz podaje wierną informację o nich do ośrodka poznawczego. Stopniowe dostarczanie informacji do atmana chroniło go przed nagłym zalewem informacji, który mógłby generować znaczne błędy poznawcze.

Gdy ciało umiera, manas odłącza się wraz z ciałem subtelny i inkarnują się po raz kolejny. Każda świadoma istota posiada jeden manas, chociaż w duchu njajiwaisiesziki należałoby powiedzieć, że świadomość konkretnego bytu realizowana jest przy udziale wyłącznie jednego organu wewnętrznego, ponieważ manas migruje wspólnie z danym atmanem aż do momentu jego wyzwolenia, po czym wchodzi w związek z kolejnym. Umysł jest wehikułem, dzięki któremu transmigruje „dusza”. Należy więc wyraźnie podkreślić fakt, że każdy migrujący manas ma ściśle określoną tożsamość, która obok równie jednoznacznie określonych atmana i innych składników składa się na tożsamość pewnej świadomej istoty w okresie od jej poczęcia do śmierci.

Tradycyjna myśl njaji bardziej niż waiśeszika akcentowała rolę „duszy”-atmana w procesie poznawczym. Wypracowana przez ten nurt koncepcja atmana włączona została w system filozoficzny njajiwajśesziki. Niektóre rozwiązania zagadnień poznawczych i soteriologicznych zaproponowane przez najjajików nie były zgodne z poglądami waiśeszików. Pomimo pewnych zabiegów mających zapewnić spójność systemu, można wskazać kwestie, które wyjaśnić można na dwa odmienne sposoby zgodne z założeniami szkoły njajiwaiśesziki.

Według *Njajasutr* atman nie jest tożsamy z manasem, gdyż tylko atman jest miejscem akumulacji wiedzy. Ponadto zmysły mogą być sprawne w nierównym

stopniu, więc musi istnieć podstawa pamięci, która sumuje i bilansuje bodźce pochodzące od różnych zmysłów, dostarczane przez samodzielny organ wewnętrzny [Nyāyasūtras, 221–238].

Istnienie atmana argumentowano także powołując się na użycie słowa „ja”, które nie odnosi się do ciała. Ponadto o ciele mówi się „moje”, co sugeruje, iż jest ono użytkowane przez odmienny od niego świadomy i samoświadomy podmiot.

Z kolei *Waiśeszikasutry* wymieniają znaki (*liṅga*), na podstawie których wnioskuje się istnienie atmana – wdech, wydech, funkcje życiowe, aktywność manasu, aktywność zmysłów, odczuwanie przyjemności, bólu, pożądania, niechęci oraz podejmowanie świadomych działań:

prāṇā-‘pāna-nimeṣo-‘nmeṣa-jīvana-mano-gatī-‘ndriyā-‘ntara-vikārāḥ

sukha-duḥkhe-icchā-dveṣa-prayatnāḥ cā ‘tmano liṅgāni [*Waiśeszikasutry* (III.2.4), Honda 1990, 31]

Njaja-waiśeszika jako jedyna indyjska szkoła filozoficzna uznawała pluralizm atmanów. Fundamentalnym dowodem tej tezy jest równoczesne istnienie wielu istot świadomych. Każdy z atmanów jest niematerialny, niepostrzegalny zmysłowo, wieczny, nieograniczony przestrzennie, nieruchomy oraz homogeniczną całością. Wszystkie atmany są identyczne, ale każdy posiada niepowtarzalny wyróżnik indywiduowy (*viśeṣa*), co zapobiega możliwości utożsamienia ich ze sobą.

Niebanalne konsekwencje spowodowało przyporządkowanie atmanowi stosunkowo licznej grupy *gun* specyficznych (*viśeṣa-guṇa*), przysługujących tylko tej substancji. Przykładowo nieskończona wielkość była problemem dla wytłumaczenia aktywności atmana, ponieważ ruch musi mieć czynnik inicjujący ograniczony przestrzennie. Kwestia ta była istotna ze względu na fakt, iż poznający musi być zarazem działającym. Należało objaśnić relację nieruchomego, nieskończonego atmana

do mobilnego, ograniczonego przestrzennie ciała. Problem ten rozwiązano, sprowadzając aktywność atmana do impulsu woli, poprzez przypisanie mu guny specyficznej *prayatna*, rozumianej jako motywacja i wysiłek.

Wszechobecność powodowała problemy przy wyjaśnianiu transmigracji. Ponieważ wszechobecny się nie przemieszcza, wajśeszikowie stwierdzili, iż migruje manas i ciało subtelne, zaniedbując wyjaśnienie czym jest to drugie.

Piotr Balcerowicz uważa, iż wszechobecność utrudniała ogólne wyjaśnienie związku atmana z jego gunami. Substancje nie mogą istnieć bez przymiotów, ale guny muszą odpowiadać im rozmiarem. W przypadku atmana guny musiałyby być nieskończone, co jest niezgodne z wprowadzoną przez Praśastapadę koncepcję ograniczoności przestrzennej i czasowej przymiotów substancji nieskończonych (*pradeśa-vṛttitva*, *ekadeśa-vṛttitva*). Według Praśastapady guny akaśi i atmana są nietrwałe i momentalne (*kṣaṇikatva*), co teoretycznie pozwala, aby atman i akaśa mogły istnieć chwilowo bez gun, co jest niezgodne z ontologią njaji-waiśesziki [Balcerowicz 2003, 397].

Należy zauważyć, że problemy jakie widział Praśastapada znikają, gdy weźmie się pod uwagę podstawowe założenia ontologiczne njaji-waiśesziki. Wystarczy przypomnieć, iż guny są niepowtarzalne, więc mogą być takie, jak wymaga tego specyfika substancji, z którą wchodzi w relacje. W związku z tym atman i akaśa zawierają guny specyficzne całej ciągłej homogenicznej substancji, w której nie można wyznaczyć poszczególnych punktów przestrzennych. Atman i akaśa są substancjami wiecznymi, niezmiennymi w czasie, więc temporalną trwałość ich gun należy tłumaczyć analogicznie do przestrzennych.

Przytoczone poglądy Praśastapady są jedną z propozycji rozwiązania tego zagadnienia. Jednak dominującą wykładnią tej problematyki jest nauka *Njajasutr* i Watsjajany, zaprezentowane w znacznej części bieżącego rozdziału.

Atman został uznany za substancję, która jest podmiotem kosmicznej zasady moralnej, adriszty (*adr̥ṣṭa*), ponieważ jest wszechobecnym bytem świadomym.

Wszystkie pozostałe substancje są nieświadome, mogą więc wyłącznie być przedmiotami praw kosmicznych. Zgodnie z tą teorią, czyny istot świadomych mają konsekwencje dla całego wszechświata.

W czasie bezruchu kosmicznego (*pralaya*) następuje stan tymczasowego wyzwolenia, ponieważ wszystkie manasy rozłączone są z atmanami [Ui 1962, 76]. Zaś jedną z mocy jogicznych (*siddhi*) według njaji-waiśesziki jest zdolność przemieszczania manasu, wskutek czego można uzyskać superwiedzę.

Koncepcja świadomości–buddhi, funkcjonująca w filozofii szkoły njaji-waiśesziki różni się od rozumienia tego pojęcia w innych indyjskich darśanach. W *Njajasutrach* buddhi i manas uznane są za odrębne władze odrębne od siebie, natomiast Wallabha twierdził, że są one tożsame [Balcerowicz 2003, 269]. Kanada zaś uważał, iż buddhi jest ośrodkiem, który odpowiada za ogląd i wnioskowanie, zwolennikiem tego poglądu był także Czandramati.

Dominująca wykładnia uznawała, iż wyłącznie atman jest ośrodkiem realizacji procesu poznawczego, ale aktywność intelektu odbywa się dzięki gunie świadomości (*buddhi*), która realizuje czynności myślenia. Ponadto należy pamiętać o fakcie, iż waiśeszikowie uznali buddhi za gunę, więc charakteryzują ją wszystkie cechy właściwe gunie. Istnienie powszechników i konkretów jest postrzegane i pojmowane przez buddhi. W procesie poznawczym rolę atmana można porównać do funkcji sprzętu komputerowego (*hardware*) w zakresie realizacji procesu przetwarzania danych, zaś buddhi działa analogicznie do oprogramowania komputerowego (*software*), wykonując operacje myślenia.

Proces poznawczy w ujęciu njaji-waiśesziki przebiega wielostopniowo i duże znaczenie ma kondycja podmiotu poznawczego, wychodząc od narządów zmysłów, przez manas, kończąc na przymiotach atmana, odpowiadających za poznawanie i kształtowanie sądów. Poznanie nie może być bezbłędne dopóki nie będzie pozbawione czynnika dotkniętego niedoskonałościami (*doṣa*), dlatego wszelka błędna wiedza (*viparyaya*) pozyskana w poznaniu pojęciowym ma taki sam status jak wątpliwości czy rozumowanie hipotetyczne czy sny.

Na gruncie realistycznej filozofii njaji-waiśesziki błędne poznanie tłumaczono bardzo prosto złudzeniami optycznymi lub defektami narządów zmysłów. Natomiast sny, wizje, halucynacje uznawano za fałszywe połączenie prawdziwych elementów zbioru dotychczasowej wiedzy podmiotu.

Kolejnym problemem, który wymaga szerszego omówienia w oddzielnej pracy, związanym z możliwością pojawienia się błędu poznawczego, jest fakt, iż atman uznawany jest za podmiot poznający. Powoduje to powstanie pytania, gdzie jest podmiot poznający atman, czyli kto prawdziwie poznaje atmana. Związane jest to z ryzykiem fałszywego utożsamienia atmana z nie-atmanem, tak jak w przypadku, gdy ludzie odruchowo uznają tożsamość siebie z atmanem. Watsjajana twierdził, że fałszywe pojęcie nie-atmana jako atmana skutkuje egoistycznym przywiązaniem do trwałej podmiotowości [Potter 1995, 293].

Rekapitułując powyższą prezentację procesu poznawczego w myśli szkoły njaji-waiśesziki, należy raz jeszcze podkreślić rzeczywiste istnienie wszystkich jego elementów. Podmiot poznający postrzega przedmiot i to bezpojęciowe poznanie jest zawsze prawdziwe. Podmiot poznaje obiekt rzeczywisty, zaś prawdę lub fałsz można orzec dopiero o spojęciowanym sądzie o postrzeżonym przedmiocie.

BIBLIOGRAFIA

Balcerowicz P. (2003), *Historia starożytnej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.

Balcerowicz P. (2001), *Szkoła epistemologiczna i filozofia przyrody*, [w:] Szymańska B. (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, dz. cyt.

Balslev A. N. (1999), *A Study of Time in Indian Philosophy*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Gautama Akspada, *Nyaya-sutra*, przeł. K. H. Potter, [w:] Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Honda M. (1990), *A Reading in the Vaiśeṣika Sūtra*. Praca niepublikowana.

Kanada, *Vaiśeṣikasutras*, przeł. M. Hattori, [w:] Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Kudelska M. (red.) (2002), *Filozofia wschodu. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Potter K. H. (1995), *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.

Ui H. (1962), *The Vais'eshika Philosophy According to the »Das'apadārtha-S'āstra«*, Varanasi-1: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Śankarasvamin, *Nyaya-praveśa – Wprowadzenie w logikę*, cz. I, przeł. P. Balcerowicz, [w:] „*Studia Indologiczne*” 2 (1995).

Śankarasvamin, *Nyaya-praveśa – Wprowadzenie w logikę*, cz. II, przeł. P. Balcerowicz, [w:] „*Studia Indologiczne*” 3 (1996).

Szymańska B. (red.) (2001), *Filozofia Wschodu*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.