

Marta Dmuchowska

Samopoznanie w filozofii Śankary i Schopenhauera

Diametros nr 13, 31-39

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Samopoznanie w filozofii Śankary i Schopenhauera

Marta Dmuchowska

Niniejsza praca jest wprowadzeniem do rozprawy *Samopoznanie w filozofii Śankary i Schopenhauera*, która jest analizą porównawczą procesu oraz pojęcia „samopoznania” w ujęciu przedstawicieli przeciwległych tradycji filozoficznych – Śankary w filozofii wschodniej i Schopenhauera w zachodniej. Punkty 1–4 przedstawiają cel badań i przyjmowane założenia, natomiast 5–6 otwierają właściwe rozważania, które rozpoczynają się analizą poglądów Śankary na świadomość człowieka.

1.

Celem rozprawy jest określenie metod poznawczych oraz związku między podmiotem i przedmiotem w samopoznaniu. Z punktu widzenia metafizyki, opisywana jest istota podmiotu i przedmiotu samopoznania, tj. świadomości/jażni człowieka, natomiast z punktu widzenia epistemologii, określane są metody dotarcia do niej. Omawiana jest rola percepcji, inferencji, analogii itp. Oraz – najistotniejszego w przypadku Śankary – przekazu pism objawionych. Analiza doświadczenia jednostki, w którym poznaje siebie – jako przedmiot badań – tak, że podział na podmiot i przedmiot zanika, jest próbą dotarcia do niedualnej absolutnej świadomości poprzez jednostkową jaźń.

Natura podmiotu/przedmiotu poznania, tj. jaźni, ma wpływ na wybór metod badawczo-poznawczych, a z drugiej strony użyte techniki determinują charakter samoświadomości człowieka. Badania prowadzone są dwubiegunowo – epistemologia i metafizyka – gdyż świadomość jest złożona i wielopłaszczyznowa – jest zarówno aktem poznawczym (tj. funkcją umysłu), jak i formą wiedzy (samowiedzą, stanem umysłu). Różne perspektywy pomagają w odkryciu tej wielowymiarowości.

W pracy dochodzi do konfrontacji założeń o nieempiryczności i nieuwarunkowaniu samowiedzy z założeniem, że myśli, wyobrażenia, pragnienia i emocje oraz inne stany umysłu powstają pod wpływem świata zewnętrznego. Model umysłu, w którym stany umysłu tworzą wewnętrzny świat dostępny w introspekcji, zo-

staje skonfrontowany z poglądem, że myśli, wyobrażenia, pragnienia i emocje automatycznie generują prawdziwe opinie na swój temat (co pozwala na odrzucenie inferencji w samopoznaniu), tak że wypowiedzi podmiotu, w których przypisuje sobie swoje myśli i pragnienia, są spontaniczną wiarygodną autoekspresją. Ponadto pojawia się opinia, że nie ma żadnego ukrytego procesu, który mógłby powodować, iż stany umysłu różniłyby się od ich zewnętrznej manifestacji w aktywności jednostki.

Jak już zostało wspomniane, natura samowiedzy opisywana jest nie tylko z perspektywy procesu poznawczego, ale również struktury świadomości z uwzględnieniem jej wielowymiarowości. Przedstawione zostają techniki do zmian w świadomości w celu introspekcji, takie jak medytacja, asceza i kontemplacja estetyczna. Przy opisywaniu rzeczywistości w subiektywnym doświadczeniu jednostki pojawiają się takie pojęcia jak iluzja i złudzenie, po czym dochodzi do analizy ich znaczeń.

Rozważania prowadzone są przede wszystkim w oparciu o teksty źródłowe. Dochodzi do przeglądu tekstów Śankary a następnie Schopenhauera pod kątem określonej powyżej problematyki, po czym na bazie dokonanych interpretacji (oraz z odwołaniem do literatury pomocniczej) zostają sformułowane wnioski. Opis i analiza obu koncepcji kończą się dyskusją na temat ich zbieżności.

2.

Śankara jest głównym przedstawicielem filozofii niedwoistości *advajta wedyanty*. Uważa, że natura przedmiotu poznania jest przeciwstawna naturze podmiotu, którą jest świadomość. Gdy dochodzi do „nałożenia” natury przedmiotu na podmiot lub odwrotnie powstaje wiedza fałszywa – „niewiedza”. Sama próba porównania istoty podmiotu i przedmiotu oznacza ignorancję. Śankarę nie interesuje przedmiotowość i poznanie empiryczne, ale nie odrzuca ich.

Zakłada, że świadomość podmiotu jest z natury tożsama ze świadomością absolutną. Zwieńczeniem samopoznania jest więc identyfikacja z absolutem, który nie posiada cech, albo którego cechami z perspektywy „niższej” prawdy są istnienie, świadomość i błogość. Śankara stopniowo odrzuca percepcję i logikę, podkreślając znaczenie poznania intuicyjnego. Argumentuje za bezpośrednim i natychmia-

stowym urzeczywistnieniem świadomości absolutnej, w którym w odróżnieniu od innych form poznania nie ma przedmiotu ani instrumentów poznania. Objawienie czy też przebudzenie do prawdziwej natury jaźni, następuje bezpośrednio z inspiracji kompetentnego znawcy Wed. Śankara używa różnych porównań do opisu istoty jaźni, stosownie do stopnia świadomości odbiorcy.

3.

Duży wpływ na filozofię Schopenhauera mają poglądy Kanta i Platona. W uproszczeniu, metafizyka Schopenhauera jest reakcją na metafizykę Kantowską, natomiast teoria idei Platona ma duże znaczenie dla jego estetyki.

Schopenhauer zakłada, że stosunek podmiotu do przedmiotu jest podstawą poznania. Podmiot determinuje przedmiot, który jest jego wyobrażeniem, czy też „przedstawieniem”. Przedstawienia podmiotu tworzą zewnętrzną stronę świata; poznanie jego wnętrza jest równoznaczne z samopoznaniem podmiotu. Wewnątrz świata i podmiotu leży „wola”, tj. bezrozumny ślepy pęd, który determinuje naturę podmiotu i uprzedmiotawia go, ale także ulega wpływom jego umysłu. Świat zewnętrzny i umysł podmiotu pozostają we wzajemnej zależności i razem tworzą „świat jako przedstawienie”, który jest czymś wtórnym do „świata jako woli”. Samopoznanie podmiotu jest identyfikacją z rzeczywistością przedmiotową, a następnie oddzieleniem poprzez „upojęciwienie” jej z wykorzystaniem umysłu. Wykorzystanie wiedzy sformalizowanej przy pomocy pojęć dla zaspokajania potrzeb i pragnień podmiotu jest równoznaczne z samorealizacją woli, gdyż potrzeby i pragnienia są jej bezpośrednim przejawem. W rezultacie podmiot nie poznaje siebie „poznającym” lecz tylko „chcącym”.

[...] poznanie należy w ogóle do uprzedmiotowienia woli na jej wyższych szczeblach, a wrażliwość, nerwy, mózg [...] są tylko wyrazem woli na tym stopniu jej uprzedmiotowienia i dlatego powstające dzięki nim przedstawienie przeznaczone jest także na służbę woli jako środek do osiągnięcia jej skomplikowanych teraz zamiarów, do zachowania istoty, która ma rozliczne potrzeby. Pierwotnie więc i zgodnie ze swą istotą poznanie służy zupełnie woli...¹

¹ Schopenhauer [1994] s. 281.

Wola jest ustawicznym pragnieniem, z natury niemożliwym do zaspokojenia. Według Schopenhauera, chwilowe ukojenie i ucieczkę w bezpragnieniowość daje sztuka, gdyż dzieła sztuki są wyrazem wiecznych i niezmiennych idei, które są wolą uprzedmiotowioną na poziomie archetypów. Kontemplacja sztuki prowadzi do „objawienia” istoty rzeczywistości u podłoża świata postrzeganego bez wchodzenia w nią, a więc chwilowej ucieczki spod presji uprzedmiotawiającej woli.

[...] w tym co piękne, chwytamy zawsze istotne i pierwotne postacie przyrody ożywionej i nieożywionej, czyli ich idee platońskie, i [...] warunkiem tego ujęcia jest ich istotny korelat, wolny od woli podmiot poznania, tj. czysta inteligencja bez zamiarów i celów. Przez to przy pojawieniu się ujęcia estetycznego wola znika całkiem ze świadomości².

Trwała wolność jest możliwa jedynie poprzez całkowitą autonegację, wyzbycie się potrzeb i pragnień, co jest równoznaczne z zamachem woli na siebie samą.

Tak jak niemożliwe jest u Śankary poznanie świata postrzegalnego (ponieważ aparat poznawczy jest jego częścią), niemożliwe jest zaspokojenie woli u Schopenhauera.

4.

Samopoznanie przedstawione zostaje jako droga do samorealizacji świadomego, myślącego, zmysłowo poznającego i odczuwającego podmiotu. Dyskusja na temat kolejnych stadiów i form samowiedzy w relacji do różnych metod poznawczych, ostatecznie prowadzić ma do wiedzy zunifikowanej i zintegrowanej, w której różnica między podmiotem i przedmiotem zaciera się w interakcji między nimi.

5.

Rozważania rozpoczynają się prezentacją poglądów Śankary na jaźń człowieka w stanie śnienia i snu bez śnienia (głębokiego snu) w oparciu o fragmenty jego komentarzy do *Upaniszad*, *Brahmasutr* i *Gaudapadakariki* zawarte w antologii A.J. Alstona *A Śankara Source Book*, w części *The „States” of the Soul and Their Transcendence*.

² Tamże, s. 357.

Śankara uważa, że jaźń (*the Self*) w swej prawdziwej naturze jest wiecznym nieprzerwanym światłem. Śnienie i sen nie dotyczą jej prawdziwej natury. W swej prawdziwej naturze ona przekracza i neguje te stany. Opis ciągłego przemieszczania się jaźni między jawą, śnieniem i snem bez śnienia ma służyć stopniowemu wprowadzeniu perspektywy, z której stany te są nierealne. Jest to proces docierania do istoty/esencji jaźni. Stany przebudzenia, śnienia i głębokiego snu nie istnieją naprawdę (z perspektywy „wyższej”/absolutnej prawdy). Uchodzą za rzeczywiste tylko do momentu oświecenia. Jaźń jest z natury niezmienna i nie podlega transmigracji w żadnej formie.

Z punktu widzenia jawy, sny nie mają logicznej przyczynowości charakteryzującej jawę i dlatego są nierealne. Śankara twierdzi jednak, że w pewnych przypadkach zwiastują przyszłe doświadczenia na jawie. Uważa, że sny powstają pod wpływem zasług i przewinień nagromadzonych na skutek przeszłego działania. Są wytworami jednostki, ale są oświetlane przez uniwersalne światło czystej świadomości. Analiza doświadczenia śnienia zawarta w tej pracy wykazuje, że doświadczenie w stanie jawy również nie dotyka istoty jaźni. Opis doświadczenia śnienia dowodzi, że światło we wszystkich doświadczeniach jest światłem świadomości.

6.

Śankara uważa, że sny są iluzyjne, ponieważ nie ma w nich przestrzenno-czasowo-przyczynowej spójności charakteryzującej rzeczywistość. Niemożliwe by jaźń mogła opuścić ciało i udać się do miejsc odległych nieraz o setki kilometrów. Miejsca ze snu albo w ogóle nie istnieją, albo nie są dokładnie takie, jak te w świecie realnym, do których się odnoszą. Czas również jest odrealniony – podczas półgodzinnego snu można „przeżyć” stulecie. Skoro zmysły są uśpione, przedmioty ze snu nie są naprawdę postrzegane. Bez logicznej przyczynowości nieustannie przybierają wciąż nowe formy i znikają natychmiast po przebudzeniu.

Tak więc świat ze snu nie jest tak realny jak świat zbudowany z przestrzeni, powietrza, ognia, wody i ziemi. Ale taki świat również nie jest absolutnie realny, gdyż, według Śankary, cała złożona rzeczywistość jest złudna. Jednak w porównaniu ze światem ze snów, który codziennie ginie, świat złożony z elementów posia-

da trwałą i spójną strukturę. Świat ze snów jest więc nierzeczywisty w mocniejszym znaczeniu.

Pomimo odrealnienia i iluzoryczności snów jest w nich jednak trochę prawdy. Śankara uważa, że mogą zwiastować nadchodzące zdarzenia.

Opisując stan śnienia pragnie pokazać, że jaźń ma naturę czystego światła. Na jawie trudno to stwierdzić, ponieważ pozostaje ona w bezpośrednim kontakcie ze zmysłami i ich przedmiotami. Jej własne światło może być mylnie wzięte za światło oświetlające z zewnątrz, np. światło słońca. W stanie przebudzenia światło jaźni jest złączone z całością doświadczenia intelektu i innych wewnętrznych i zewnętrznych organów poznania i nie można go oddzielić. We śnie jaźń identyfikowana jest tylko z intelektem. Za każdym razem, gdy jest identyfikowana z intelektem, wydaje się stawać tym, czym on się staje i gdy intelekt wchodzi w sen, jaźń również wchodzi w stan śnienia. W tym stanie oświetla śniący intelekt i przyjmuje jego formę. W tej formie wznosi się ponad świat przebudzonego doświadczenia, świat psychofizycznego organizmu i aktywności. Oświetla sensne modyfikacje intelektu swym własnym oddzielnym światłem. Według Śankary jaźń ma naturę świetlistej świadomości, czystej i wolnej od aktywności.

Śnienie nie jest jedynie fazą stanu przebudzenia. Sny pojawiają się, gdy narządy zmysłów nie funkcjonują i nie dociera światło z zewnątrz. W snach nie ma żadnego światła oprócz światła jaźni.

Śankara uważa, że doświadczenia ze snu są rezultatem dobrych i złych czynów dokonanych na jawie. Śniący nie akumuluje zasług ani przewinień, a jedynie doświadcza rezultatów wcześniejszych działań. Jeśli rzeczywiście robiłby to o czym śni czułby się nadal związany z tym po przebudzeniu, a tak nie jest: „No one feels himself to be a criminal on account of crimes committed in dreams. Nor do people upbraid you or shun your company if they hear that you dreamed that you committed crimes.”³

Śankara zastanawia się czy we śnie jaźń nadal odczuwa radość, smutek i przywiązanie pomimo oddzielenia od ciała. Oznaczałoby to, że przyjemność i ból są jej trwałymi cechami, a nie tylko błędnie przypisywanymi jej wskutek utożsamia-

³ Alston [2004] s. 114.

nia z ciałem. Uważa jednak, że sny są iluzyjne i świat ze snów, który staje się światem jaźni jest nieprawdziwym światem. Mówiąc o snach mówimy – *as if* („tak jakby”) – „As if enjoying himself with women”, „It seemed to me as if I was seeing a herd of elephants collecting together”⁴.

Słowa „tak jakby”, a także wewnętrzna niespójność doświadczeń ze snu wskazują na to, że sny są nierzeczywiste. I dlatego nikt nie odczuwa smutku ani przywiązania we śnie. I chociaż podobnie jak sytuacje na jawie zachowują ciągłość, sytuacje ze snu utrzymują się nieprzerwanie tak długo jak trwa sen, nie należą do jaźni i są jej błędnie przypisywane. Jaźń o naturze świadomości jest różna od ciała i narządów, jak również od bóstw, z którymi bywa identyfikowana. Utożsamianie jej z nimi wynika z niewiedzy i nie przedstawia realnego faktu. Utożsamianie jaźni z ciałem i narządami albo bóstwami jest błędnym „nałożeniem” w wyniku niewiedzy.

We śnie zmysły są powściągnięte i wycofane z zewnętrznej aktywności i nie można postrzec rzeczywistych przedmiotów. Widziane jest jedynie odbicie świata jawy. We śnie jaźń doświadcza wrażeń powstałych pod wpływem wcześniejszych doświadczeń. Doświadcza „światów”/sytuacji, które w rzeczywistości nie istnieją i są błędnie na nią nałożone. Śankara dodaje, że jest to również dokładnie to, co dzieje się na jawie. Jaźń-złożona-ze-świadomości jest czysta oraz wolna od aktywności i jej rezultatów. „Światy”/sytuacje doświadczone na jawie i we śnie są przedmiotami dla doświadczonego podmiotu. Podmiot, różny od przedmiotów, których doświadcza (światów jawy i snu), jest jaźnią-złożoną-ze-świadomości, czystą i wolną od skażenia z zewnątrz.

We śnie widziane są rzeczy, które nie odnoszą się do obecnego życia. Sen nigdy nie jest też absolutnie nową wizją. Zazwyczaj jest w części wspomnieniem wcześniejszych doświadczeń. Wchodząc w sen jaźń zabiera ze sobą fragment doświadczenia świata jawy, pewne wrażenia pochodzące stamtąd. Usypiając ciało, czyni je nieświadomym. Na jawie światło słońca wspomaga zmysł wzroku, tak że może dojść do empirycznego doświadczenia poprzez ciało, którego celem jest doświadczenie rezultatów przeszłej aktywności, a gdy to się stanie, jaźń „zabija” ciało.

⁴ Tamże, s. 114.

Śni sny, które powstają z jej własnego światła oświetlającego przedstawienia złożone z wrażeń pozostawionych przez przeszłe doświadczenia. Śnienie to doświadczanie przez światło jaźni własnej świetlistości w formie wrażeń. Światło jaźni jest tu podmiotem, który doświadcza własnej świetlistości jako przedmiotu:

With his own luminosity as object, and with his own Light as subject, separate by nature and unbroken, the Self enters the dream state, enjoying as object its own luminosity in the form of impressions. It is this process that is described by the words „he dreams”⁵.

W tym stanie światło jaźni jest oddzielone i nieskażone przez związek z elementami i zbudowanymi z nich przedmiotami. Jest oddzielone od narządu wzroku, całego ciała i wszystkich innych narządów. Na jawie światło jaźni łączy się ze światłem słońca by wspomagać zmysły. We śnie, gdy zmysły nie pracują i nie dociera światło słoneczne, jest oddzielone i odizolowane od wszystkiego. Pod wpływem siły przeszłych zasług i przewinień, wrażenia przedmiotów ze świata jawy przybierają widzialną formę modyfikacji umysłu śniącego. W ten właśnie sposób on „stwarza” przedmioty. W rzeczywistości we śnie nie ma zmysłów, światła słońca, żeby je wspomóc, ani przedmiotów przez nie postrzeganych. Są tylko wrażenia tego wszystkiego powstające w umyśle śniącego. Światło, które je oświetla jest nieprzerwanym odizolowanym światłem jaźni.

Gdy narządy przestały funkcjonować a witalne energie, takie jak oddech, są nadal aktywne i ochraniają ciało, umysł wycofuje w siebie zmysły i doświadcza snu, tzn. siebie samego w różnych formach jako podmiot i przedmiot:

In this intermediary period, this luminous principle (the mind), having withdrawn into itself hearing and other organs, like the sun (withdrawing its rays at sundown), experiences wonders in dream. That is to say, it cognizes itself in different forms as subject and object⁶.

Pod naciskiem pragnień oraz rezultatów przeszłych czynów w umyśle budzą się wrażenia poprzednio widzianych przedmiotów i na skutek niewiedzy ma-

⁵ Tamże, s. 120.

⁶ Tamże, s. 123.

nifestują się w nim, jakby były czymś istniejącym poza nim. Gdy zmysły zostały wycofane do umysłu, a umysł nie został jeszcze wycofany do jaźni (jak we śnie bez snienia), jaźń nadal złączona z umysłem widzi sny. Wskutek niewiedzy rodzi się przekonanie, że wrażenia ze snu są realnymi przedmiotami. Podobnie, niewiedza prowadzi do przekonania, że we śnie ponownie przeżywane są doświadczane wcześniej rzeczy, zarówno z obecnych jak i poprzednich narodzin (nie może być wrażeń czegoś co nigdy nie było doświadczane). To dotyczy również tego, co było tylko mentalnie doświadczane, rzeczy realnych i widzianych w złudzeniach:

It includes the real, such as real water, and also the unreal, such as water seen in a mirage. In short, itself all, the Self sees all, both what has here been enumerated above and what has not been enumerated, as it has all the impressions of the mind for its external adjunct⁷.

Bibliografia

- Alston [2004] – A. Alston, *A Śankara Source Book Vol. III: Śankara on the Soul*, Shanti Sadan, London 2004.
- Kudelska [2002] – *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Kudelska [2004] – *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Marzęcki [1992] – J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, PWN, Warszawa 1992.
- Potter [1981] – K.H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. III. Advaita Vedanta up to Śankara and His Pupils*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 1981.
- Radhakrishnan, Moore [1957] – *A Sourcebook in Indian Philosophy*, red. S. Radhakrishnan, C.A. Moore, Princeton University Press, Princeton 1957.
- Schopenhauer [2005] – A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Schopenhauer [1994] – A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, T. I, PWN, Warszawa 1994.
- Schopenhauer [2004] – A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, T. II, Antyk, Kęty 2004.
- Szymańska [2001] – *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2001.

⁷ Tamże, s. 127.