

## PAMÄŤ, REKOGNÍCIA A OSOBNÁ IDENTITA V KLASICKEJ INDICKEJ FILOZOFII

ANDREJ ROZEMBERG, Katedra filozofie a aplikovanej filozofie, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Trnava, SR

ROZEMBERG, A.: Memory, Recognition and Personal Identity in Classical Indian Philosophy  
FILOZOFIA 73, 2018, No. 3, pp. 224-234

The problems of the self (*ātman*) and personal identity over time were thoroughly analyzed in the classical Indian philosophy. The Buddhist philosophers rejected the Brahmanical commitment to a permanent unitary self which persists through changes of body and mind, and held that the self is a mere conceptual or thought construction (*prajñāpti*): there is no reality in the self; when we look more closely at what we call 'I', we will find only a stream of perceptions. Contrarily, the orthodox (*āstika*) philosophers argue that many common phenomena like memory or recognitive perception (*pratyabhijñā*) could not take place, if the rememberer and knower were different. One must endure through time as the same identical subject to be able to remember, have desire, commitments, responsibility etc. In favor of the classical Brahmanical position I argue that if a person is nothing more than a bundle of different fleeting psycho-physical states, none of them can be plausibly explained. The paper brings out also some connections between the Indian and the Western debates over the personal identity problem.

**Keywords:** Indian philosophy – Self – Personal identity – Bundle theory – Memory – Recognition

**Úvod.** Pre európskeho filozofa sedemnásteho storočia bola indická filozofia krajinou neprebádanou. Jednu z mála zmienok o nej nájdeme v *Lemmata Ethica, Argumenta et Authores*, kde John Locke odkazuje na text istého Abrahama Rogeria, ktorý v polovici 17. storočia zastával úrad veľvyslanca v juhoindickom Pulicate.<sup>1</sup> Johna Locka zaujala ani nie dvojstranová pasáž 7. kapitoly II. časti *La porte ouverte* (Rogerius 1671, 97), v ktorej sa autor zmieňuje o zvláštnom názore indických učencov na vzťah medzi myslou a nemotnou substanciou. Locke bol v podstate odkázaný na tento jediný zdroj, keďže ostatné dobové správy – Tavernierove, Bernierove, Bouchetove atď. – sa o filozofii mysle indických autorov nezmieňujú ani slovom. V Bouchetovom prípade sa to, pravda, dá pochopiť, no Francois Bernier bol na rozdiel od ostatných spomenutých filozof, ktorý, ako píše Ganeri v *The Lost Age of Reason*, strávil v kruhu bráhmanských učencov niekoľko rokov (Ganeri 2011, 14). Francúzsky lekár a priateľ Pierra Gassendiho navštívil začiatkom roku

<sup>1</sup> Bližšie pozri MS. (Locke d.10, 77).

1660 indické Váránasí, kde s miestnymi bráhmami údajne diskutoval o Descartovej filozofii. V štyridsaťstranovom liste J. Chapelinovi z októbra 1667 Bernier dokonca píše, ako svojho priateľa Dánismanda Khána a užší okruh bráhmanských učencov zoznámil Gassendiho a Descartovými prácami, ktoré sám preložil do perzštiny.

Francois Bernier sa však vo svojej správe zabudol zmieniť o dvoch veciach – nedo-  
čítame sa v nej, akú odozvu mala Descartova filozofia medzi indickými učencami (to je  
chýbajúci element, na ktorý poukázal Ganeri), no čo je ešte záhadnejšie, ani slovom sa  
nezmieni o filozofii mysle klasických indických autorov, ktorá mala v tom čase za sebou  
už vyše tisícročnú históriu. Jedným z možných vysvetlení je fakt, že v dobe, keď v Euró-  
pe ožíval spor o povahu vedomia, medzi indickými učencami už v podstate pomaly do-  
znieval, a tak je celkom možné, že Bernier nebol oboznámený s diskusiou, ktorú indickí  
učenci viedli už od čias Gautamových či Vátsjajanových. V nasledujúcom texte sa preto  
pokúsím vyplniť toto prázdne miesto a premyslieť niektoré zaujímavé aspekty spomínanej  
diskusie, ktoré by mohli byť podnetné pre súčasnú filozofiu mysle.

**I. Životopis piatich skándh.** Nie je jednoduché rekonštruovať pozadie vzniku sporu  
o povahu vedomia a osobnú identitu v klasickej Indii. S určitosťou vieme, že išlo o spor,  
ktorý súvisel s pôsobením filozofického disentu, v bráhmanskom prostredí dlhý čas mar-  
ginalizovaného – skeptikov, heretikov, materialistov, no bol spätý najmä s buddhistickou  
konceptiou ne-ja (*anātman*).<sup>2</sup> Materialisti školy čárváka-lokájata zastávali názor, že ve-  
domie je produktom hmotných elementov a nemôže existovať mimo fyzického tela.  
Šílánkačárja (9. stor.) ich v komentári k *Sūtrakṛtāngasūtre* 1.1.11 označuje za „tých, čo  
veria, že duša a telo sú identické“, čo je stanovisko, s ktorým by sa Udbhata Bhatta, ne-  
skorší komentátor *Bārhaspatya-sūtry*, celkom nestotožnil, avšak Udbhata nebol typický  
čárvákovský filozof.<sup>3</sup> Podstatne väčšou výzvou pre bráhmanských filozofov bola budd-  
histická redukcionistická koncepcia osoby. Ak dovoľíte, pomôžem si známou pasážou  
osemnástej knihy *Khuddaka Nikāyi*, tradične považovanou za *locus classicus* spomínanej  
teórie. Kašmírsky buddhistický mních Nágasena v nej na otázku kráľa Menandra, kým je  
a ako sa volá, odpovedá: „Ó, kráľ, aj keď nám rodičia dajú meno Nágasena, Súrāsena alebo  
Vírāsena, toto meno je iba obyčajným označením. Nie je za ním nijaké trvalé ja (*ātman*)“  
(*Milindapañha* 2.1.1). Rovnako ako voz nie je ničím iným ako dočasným spojením nápravy,

---

<sup>2</sup> Sanskritské termíny, texty a názvy diel uvádzam podľa medzinárodného prepisu a s výnimkou  
vlastných mien klasických autorov a názvov škôl sú všetky v kurzíve. Mená súčasných indických auto-  
rov uvádzam v zaužívanej angl. forme (R. Bhattacharya, B. Krishna Matilal a pod.) a výrazy, ktoré sa  
stali bežnými v našom jazykovom prostredí (bráhma, sūtra), ako aj mená klasických indických autorov  
(Kumárika Bhatta, Gangeša) majú slovenskú diakritiku.

<sup>3</sup> Bližšie k Udbhatovmu „materializmu“ pozri napr. (Bhattacharya 2013, s. 537-538). R. Bhattacha-  
rya, ktorý sa, ako píše Dalimír Hajko (Hajko 2014, 795), „pokúsil vytvoriť synoptický pohľad na mate-  
rializmus v Indii v priereze stáročí“, sa pristaví pri Udbhatovej interpretácii známej sútry *bhūtebhyaś  
caitanyam* (z hmotných elementov vedomie). Chýbajúce sloveso („vzniká“, „prejavuje sa“ atď.) tu pone-  
cháva eliptický verš viacerým otázkam. Udbhata však urobil ešte ďalší krok: predložka *tebhyaḥ* totiž  
v sanskrite nemusí znamenať iba „z“, ale aj „pre“, čo je interpretácia, ktorú uprednostnil práve Ubhata,  
rozchádzajúc sa tak s čárvákovským „kde nie je hmota, tam nie je vedomie“.

oja, kolies, jarma, bočnic, sedadla, zástavy atď. – a bez týchto častí je iba menom! – ani Nágasena nie je ničím iným ako zväzkom piatich skándh alebo psychofyzických konštitutívnych zložiek.

Nágasena sa nám vlastne usiluje povedať, že naša existencia vrátane toho, čo nazývame osobou, stojí na neosobných faktoch, a diachrónne ja, ktoré sa javí ako čosi reálne, je v skutočnosti ilúzia. Preto odpoveď na otázku „Čo z X zostáva stále a konštantné, kým iné aspekty X sa menia?“ znie: „Nič. Osoba je iba séria kauzálne usporiadaných psychofyzických udalostí.“

Pochopiteľne, takáto koncepcia so sebou prináša celý rad otázok. Základný problém je v tom, že ak má Nágasena pravdu, tak sa v mnohých veciach, o ktorých sme bežne presvedčení, mýlime. Napríklad keď si myslím, že som v úvode písal o Bernierovej návšteve Indie, alebo že práve teraz píšem tieto riadky. V skutočnosti totiž každé slovo tejto vety napísal „niekto iný“, presnejšie iné aktuálne zoskupenie (*samudāya*, *saṅghāta*) piatich skándh alebo psychofyzických udalostí či epizód. *Stricto sensu* teda nejde o modifikácie jedného endurujúceho X, ale o kauzálne kontinuum rôznych okamihových entít. To je, pravda, veľmi kontraintuitívne tvrdenie, avšak buddhistickí učenci s výnimkou vátsiputríjov v ňom problém nevidia. Naopak, Vasubandhu (5. stor.) a Šántidéva (8. stor.) sú presvedčení, že takéto radikálne nesubstančné poňatie osoby môže byť užitočné z etického hľadiska, povedzme pri riešení sporu egoizmus – altruizmus. Ak totiž neexistuje striktná identita medzi mnou v čase  $t$  a  $t_1$ , „moje“ záujmy nemusia byť tak celkom mojimi záujmami. Alebo inak: ak viem, že ja je iba ilúzia alebo pojmová konštrukcia,<sup>4</sup> nemám rozumný dôvod uvažovať v reláciách „môj záujem“, „jeho záujem“, „moja bolesť“, „jeho bolesť“, a teda ani uprednostňovať seba (svoje záujmy) pred záujmami iných.<sup>5</sup> Naopak, egoizmus, ktorý je vo svojej podstate iracionálnym postojom vyrastajúcim z mylného pochopenia skutočnosti, má, ako píše Dharmakírti v *Pramāṇavārttikakārikē* 2.219, fatálne dôsledky, keďže z pojmu ja sa rodí (i) pojem iného či cudzieho a v dôsledku toho (ii) lipnutie na mojom a negatívny postoj k inému. Nágárdžuna (2. – 3. stor.) preto v *Ratnāvalī* 1.35 konštatuje, že „tam, kde je ja, je aj karma a neskôr nové zrodenie“.

Bráhmanskí autori nesúhlasia. Pripusťme na chvíľu, že v skutočnosti neexistuje nijaké ja, iba neosobné elementy vytvárajúce agregáty psychofyzických udalostí. Aký zmysel môže mať v takom prípade morálny imperatív z *Dhammapady* vážiť si druhých ako seba samého? Etický vzťah – a to isté platí o celkom bežných veciach od skladania sľubov až po

---

<sup>4</sup> V 9. kap. *Abhidharmakośabhāsyi* používa Vasubandhu v spojitosti s osobou výraz *prajñapti*, „nominálny“ (Sčerbatského a Matilalov preklad), čím sa usiluje odlišiť od reálne existujúceho to, čo je iba meno alebo pojmová konštrukcia.

<sup>5</sup> Šántidévo univerzálny altruizmus stojí na dvoch predpokladoch: (i) všeobecnom konsenze, že utrpenie ako také je zlé a malo by byť eliminované, a (ii) neexistencii subjektu utrpenia (podľa Šántidévu existuje iba utrpenie, nie ten, kto trpí, keďže osoba je zväzkom skándh a zväzky a kontinua reálne neexistujú (*Bodhicaryāvatāra* 8. 101-102)). Šántidéva tvrdí, že ak neexistuje ja identické v čase, teda „ja dnes“ nie som numericky identický s „ja zajtra“ (BCA 8. 98), neexistuje racionálny dôvod starať sa o moje vlastné blaho viac ako o blaho niekoho iného. K môjmu budúcemu utrpeniu a aktuálnemu utrpeniu iných by som sa preto mal vzťahovať rovnako.

jednoduchú vetu „Ja som to neurobil“ – v skutočnosti nevylučuje ja, práve naopak, predpokladá ho!

Mádhjamikovi filozofi zvyknú na túto námietku odpovedať metateóriou rozlišujúcou dve úrovne pravdy – absolútnu (*paramārtha*) a relatívnu alebo konvenčnú (*saṃvṛti*).<sup>6</sup> Inak povedané, hoci buddhistický filozof vie, že z konečného hľadiska sú všetky veci prázdne od hodnoty a substancie a uvažovanie v relácii „ja a moje“ je ilúziou, v bežnom živote môže o sebe hovoriť v prvej osobe, používať meno, brať na seba záväzky, skladať sľuby, vlastniť atď., čo je stratégia, ktorá buddhistickým autorom nerobí zásadnejšie problémy, ako píše S. Collins v článku s názvom *Čo robia buddhisti, keď popierajú ja?* Preto môžu zastávať, podobne ako D. Hume, skeptický postoj voči ja, uvažovať, že nie sme ničím iným než zväzkom impresií, a súčasne uvažovať o konateľovi, rozlišovať medzi sebaláskou a sympatiou, súkromnými a spoločnými záujmami atď. Nikto by však nemohol namietkať, keby sme spolu s bráhmanskými filozofmi konštatovali, že takéto riešenie vlastne nie je žiadnym riešením, keďže aj tu je svet osôb a osobných vzťahov iba *façon de parler*, teda jestvuje iba pre potreby jazykovej praxe a bežného života.<sup>7</sup>

**II. Dotýkam sa toho, čo som videl.** Konceptia dvoch právd mala pôvodne slúžiť ako exegetická technika, ktorá by riešila niektoré zdanlivé rozpory v rámci Buddhovho učenia, zapríčinené nerozlišovaním oboch úrovní. Bráhmanskí filozofi však argumentujú, že ich námietka je imúnna voči dvojúrovňovej koncepcii pravdy. Problém identity sa totiž netýka primárne toho, ako o veciach hovoríme, ale toho, ako veci fungujú. Ak neexistuje ja identické v čase, ako si máme vysvetliť fenomenálnu jednotu vedomia? A ako by bez diachrónneho subjektu boli možné fenomény ako pamäť, rekognícia alebo túžba?<sup>8</sup> Vezmime si jednoduchú vetu: „Každé z týchto slov vyslovil niekto iný.“ Okrem toho, že viem, ako jednotlivé slová nasledujú za sebou, uvedomujem si tiež, že sú zjednotené v jednom vedomí, že bez subjektu spájajúceho a zjednocujúceho rôzne významy a vnemy v čase by som nemohol pochopiť zmysel vety „Každé z týchto slov...“. Alebo ako to v *Nyāyamanjarī* vyjadri Džajanta Bhatta (9. stor.): „Postupné počúvanie jednotlivých foném, postupné chápanie významov slov za pomoci zapamätaných sémantických pravidiel,

---

<sup>6</sup> Pozri napr. Nágárdžunova *Mūlamadhyamakakārikā* 24.8 a prakticky celá *Satyadvayavibhankakārikā* pripisovaná *Džňānagarbhovi* (8. stor.).

<sup>7</sup> Ārjadéva (3. stor.) ho v *Ākṣaraśatake* 17 prirovnáva k snu: „Prirovnanie vecí k snu znamená, že existujú iba na úrovni *saṃvṛti*. Sen nie je reálny (nemá substanciu), no nie je neexistujúci a nie je ani nezapríčinený; to isté môžeme povedať o bežných veciach, ako sú domy postavené z drevených trémov.“

<sup>8</sup> Podľa buddhistov spomienka je súčasťou kauzálnej série skándh, bezprostredne zapríčinenou predchádzajúcim „špecifickým“ mentálnym stavom. Kumánila Bhatta však v *Ślokavārttike* argumentuje, že v prípade prúdu mentálnych udalostí nemôže byť reč o kauzálnom vzťahu, keďže mentálny stav, ktorý zanikne ešte skôr ako vznikne vzťah následný, nemôže byť príčinou iného mentálneho stavu. Problém je tiež v tom, že budhistické vysvetlenie vyžaduje nepretržitý reťazec spomienok medzi pôvodnou mnemickou impresiou a vybavením, lenže ten tu nie je, nespomínam si celý čas na X. Podobne si nie som vedomý mentálnych stavov v čase bezsenného spánku alebo bezvedomia, no práve tie nepretržité kauzálne reťazce mentálnych stavov predpokladá. Zdôvodnenie, že ide o bezobjektové alebo nevedomé mentálne stavy, pokladajú bráhmanskí autori za *ad hoc* argument.

spojenie všetkých jednotlivých významov do jedného celku podľa platných pravidiel syntaxe – nič z toho by nebolo možné bez diachrónneho ja, ktoré prechádza celým týmto procesom a zjednocuje ho, aby pochopilo význam celej vety“ (cit. podľa Chakravarti 1982, 225).

Nazvime tento argument „argumentom syntézy“. Vátsjájana, filozof školy njája, preň použije sanskritský výraz *pratisaṅdhāna*, znamenajúci „spojenie“ alebo „syntézu“ viacerých kognícií v čase.<sup>9</sup> Čo je podstatou Vátsjájánovho argumentu syntézy? Spomeňme si na buddhistickú koncepciu osoby ako prúdu kauzálne usporiadaných psychofyzických udalostí. Vasubandhu a Dharmakīrti tvrdia, že existujú určité zákonitosti, podľa ktorých sa dané udalosti zoskupia tak, že vytvoria čosi, čo nazývame „osobou“. Vátsjájana si však myslí, že takýto model nedokáže adekvátne vysvetliť, ako sú jednotlivé údaje zmyslových orgánov – zraku, chuti, hmatu atď. – a jednotlivé skúsenosti vrátane minulých spojené či integrované v jednom vedomom poli. Ak diachrónne ja nahradíme okamihovými dharmaami, zostanú nám iba milióny rôznorodých vnemov bez vnútornej spojitosti, netušiace jeden o druhom, bez schopnosti syntézy či apercepce. Vátsjájana v komentári k *Nyāyāsūtre* 3.1.1 uvádza nasledujúci príklad: „Ten istý objekt vnímam prostredníctvom zraku aj hmatu. Vznikne myšlienka: *Dotýkam sa toho, čo som videl*. Dve percepcie jedného objektu sú tu zjednotené prostredníctvom jedného subjektu, nie čohosi, čo je iba agregátom.“ To znamená, že aby bola možná kognícia typu „dotýkam sa toho, čo som videl,“<sup>10</sup> musí existovať subjekt identický v čase. A nielen to: keďže zmysel zraku nenadobudne údaj o textúre a dotykom nezistím farbu objektu, subjekt, ktorý cíti aj vidí, musí byť odlišný od oboch zmyslov a mentálnych stavov.

*Prima facie* sa zdá, že argument krosmodality (dotýkam sa toho, čo som videl) je pre buddhistickú koncepciu okamihovosti väčšou výzvou než bežná rekognícia na základe dvoch vizuálnych vnemov: schopnosť kombinovať, porovnávať a zjednotiť viacero percepcií získaných rôznymi zmyslami a v rôznych časoch nie je možné dostatočne plauzibilne vysvetliť sériou *okamihových* zväzkov týchto percepcií, resp. mentálnych udalostí. To však neznamená, že jednoduchá rekognícia nie je pre teóriu okamihovosti problémom. Ide o to, že spomienka nepatrí do toho istého prúdu vedomia, ako je ten, keď opätovne vidím a rozpoznávam Devadattu. Videnie nie je rozpamätávanie (Phillips 2005, 5). Navyše pri rekognícii nejde o dve rovnaké skúsenosti alebo vnemy. Devadatta, ktorého som videl včera, mal na sebe iný kabát, tváril sa znechutene atď., a podobne aj ja som mal odlišné myšlienky a pocity ako v čase, keď si na to spomínam. Zdá sa teda, že musí existovať subjekt, ktorý spája a kombinuje rôzne kognície v čase a ktorý nie je identický s meniacimi sa mentálnymi stavmi. Nemôže ísť iba o sériu percepcií, pretože tie sa ustavične

---

<sup>9</sup> Ganganatha Jha a K. Chakrabarti prekladajú *pratisaṅdhāna* ako „vybavenie v pamäti“, príp. „rekognícia“. J. Taber (Taber 1992, 52) nepokladá takýto preklad za najšťastnejší, keďže Vátsjájana ani Šabara sa nezmieňujú explicitne o pamäti (*smṛti*), ale jednoducho iba o spojení viacerých skúseností, čo podľa nich indikuje jednu entitu – subjekt takejto syntézy.

<sup>10</sup> Bližšie pozri napr. Chakravarti A. (1992): I touch what I saw. *Philosophy and Phenomenology Research*, 52 (1), 103-117.

menia, zatiaľ čo ja zostávam stále ten istý, nielen podobný tomu zo včera.<sup>11</sup> Šabara to v komentári k *Mīmāṃsā-sūtre* 1.1.5 vyjadrí takto: „Keď človek vidí istú vec v jeden deň, v nasledujúci vznikne myšlienka „to som videl“. To poukazuje na vnútorné ja a na nič iné (napr. na zväzok skándh). Pretože ten súčasný (zväzok skándh) sa líši od toho, ktorý som videl v minulosti. Preto tu musí existovať ešte čosi iné, na čo referuje výraz *ja* (*tasmāt tadvyatirikto 'nyo 'sti yatrāyam ahaṃśabdah*).

Buddhistický filozof Ratnakīrti, starší Udajanov súčasník z kláštora Vikramašila, však namieta, že s takýmto ja nemáme skúsenosť – to, čo sme schopní vnímať, sú iba ustavične sa meniace kognície, nie ja, ktoré myslí. Podobne Vasubandhu v deviatej kapitole *Abhidharmakośabhāṣyī* konštatuje, že keď nazrieme do našej mysle, všetko, čo sme schopní vnímať, sú iba jednotlivé mentálne stavy – myšlienky, predstavy, pocity radosti, bolesti, averzie atď., a nič, čo by zodpovedalo pojmu nositeľa, substancie mentálnych stavov. Nemáme skrátka skúsenosť s ja ako čímsi odlišným od jednotlivých mentálnych stavov (2014, 1313-14). Podstata Vasubandhuovho argumentu tkvie v tom, že ak ja nemôže byť identifikované inak než vo vzťahu k zväzkom skándh, teda k telu a mentálnym stavom, tak ja ako čosi samostatné a nezávislé od mentálnych stavov neexistuje.<sup>12</sup>

Ide o takmer identický argument, aký o niekoľko storočí neskôr formuluje dvadsaťsedemročný Hume: Ak všetko, čo dokážem vnímať, sú percepcie, ktoré sa zjavujú a miznú na javisku mysle, ak nikde nenachádzam impresiu, ktorá by mohla byť základom idey ja a zostávala identická počas celého môjho života, potom neexistuje žiadna taká idea (Hume 1956, 250). Čím je teda ja? Hume odpovedá, že ja je iba zväzok alebo súbor rôznych percepcií nasledujúcich nepozorovateľne rýchlo jedna za druhou (1956, 250).

Je zaujímavé – no možno „je zaujímavé“ je v tomto prípade iba očakávaná fráza –, že affinity medzi obidvoma koncepciami, na ktoré poukázali napríklad S. Richards (1978), Bina Gupta (1978) či A. Gopniková (2009), viedli niektorých autorov k hypotéze, že Hume sa inšpiroval buddhizmom.<sup>13</sup> V *Could David Hume Have Known about Buddhism?* A. Gopniková uvažuje o možnosti, že Hume sa s teóriou ne-ja zoznámil počas pobytu v Royal College v La Flèche prostredníctvom francúzskych a talianskych jezuitov, ktorí navštívili Tibet a mali dostatočne veľké znalosti o budhistickej filozofii.<sup>14</sup> Pre korektnosť

---

<sup>11</sup> Podobný argument použijú bráhmanskí autori vo vzťahu k meniacim sa telesným stavom: keby som bol zväzkom psychofyzických elementov, ako tvrdia buddhisti, a prišiel by som o časť tela, alebo by moje telo by prešlo zásadnejšími zmenami, mali by sa tieto zmeny kauzálne prejavíť aj na fenomenálnej úrovni. Fakt, že sa to nestáva, dokazuje, že nie som zväzkom skándh, ale jednoduchou substanciou.

<sup>12</sup> Uddyotakara v *Nyāyavārtike* 702.9-11 namieta, že buddhistický filozof nemôže poprieť existenciu ja bez toho, aby si protirečil. Vasubandhu nemôže poprieť existenciu ja ako takého (*sāmanyapraṭiṣedha*), môže nanajvýš poprieť niektoré partikulárne tvrdenia o ja (*viśeṣapraṭiṣedha*).

<sup>13</sup> Pozri tiež Jacobson, N. P. (1969): The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy. *Philosophy East and West*, 19 (1), 17-37.

<sup>14</sup> Hume strávil v La Flèche necelé dva roky 1735 – 1737, čo je obdobie, keď pracoval na svojom *Pojednaní* a keď na College Royal pôsobil Charles F. Dolu. Ten strávil roky 1687 – 1688 v spoločnosti siamských theravádskych buddhistov pričom udržiaval blízky kontakt s talianskym jezuitským misionárom I. Desiderim, autorom prvej rozsiahlej práce o tibetskom budhizme, ktorý tiež navštívil Tibet aj La Flèche. Gopniková (2009, 18) nevylučuje možnosť, že jezuiti z La Flèche vlastnili Desideriho rukopis.

však treba uviesť, že podobnosti, o ktorých je reč, sa netýkajú iba Huma a Nágasenu, ale v podstate celej diskusie o povahe ja, ktorú viedli európski a indickí autori. U oboch totiž nájdeme takmer identické otázky, námietky či vzorce argumentácie. Je preto celkom možné, že za spomínanými afinitami sú jednoducho podobné vzorce a štruktúra myslenia naprieč jednotlivými kultúrami.

Ak dovoľíte, pokúsim sa teraz spolu s bráhmanskými filozofmi odpovedať na Vasubandhuovu a Humovu námietku chýbajúcej empirickej evidencie. Udajana (10. stor.) a Kumánila Bhatta (7. stor.) zo školy mímánsá by s redukcionistami súhlasili v tom, že ja nie je možné nájsť v prúde impresií. Položili by však Humovi nasledujúcu otázku: Kto je tým, kto vykonáva introspekciu, pomocou ktorej odhalí, že je iba „sériou alebo zväzkom percepcií“? Podľa Huma a buddhistov je myseľ iba sériou nepretržitých impresií, ktorých podobnosť spoluvytvára klamlivú ideu ja ako čohosi stáleho a identického v čase – ja ako substancie. No ak je tento názor správny, uvažuje Kumánila, tak to musí platiť o idei ja, rovnako ako o ja, ktoré práve teraz formuluje túto vetu, ktoré o nej vzápätí premýšľa, ktoré si spomína na predchádzajúce kognície atď. – vo všetkých týchto prípadoch by malo ísť iba o rôzne momenty v tom istom prúde impresií. Ukazuje sa však, že takéto vysvetlenie nedostatočne artikuluje rozdiel medzi rôznymi úrovňami kognícií, a tiež fenomenologický rozdiel medzi subjektom (tým, kto vníma, reflektuje) a objektom (idey, impresie). To, že Hume a Vasubandhu v prúde impresií nenachádzajú žiadne ja, je podľa Udajanu celkom pochopiteľné, keďže ja nie je objektom – tým, čo je reflektované alebo nazerané v introspekcii, ale je tým, kto nazerá jednotlivé obsahy.<sup>15</sup> Bráhmanskí autori by preto na Humovu námietku odpovedali rovnako ako R. Chisholm v *Person and Object*: ja je tá jednoduchá a endurujúca entita, ktorá pri introspekcii naráža iba na samé percepcie. Chisholm (Chisholm 1976, 40) si dokonca myslí, že Hume je nekonzistentný, keď píše, že pri introspekcii nenachádza žiadne ja, pričom z jeho slov je zrejmé, že existuje niekto, kto nachádza percepcie tepla a chladu, svetla a šera atď., a že ten niekto, kto nachádza percepcie tepla a chladu, je ten istý ako ten, kto nachádza percepcie svetla a šera atď. Chisholm sa pýta: „Ak Hume nachádza... nielen percepcie, ale aj to, že ich nachádza, inými slovami, ak vie, že existuje niekto, kto ich nachádza, ako môže dospieť k záveru, že nepozoruje nič iné než percepcie?“ (Chisholm 1976, 40) Pochopiteľne, Chisholm si rovnako ako Udajana nemyslí, že ja je čosi, čo je možné objaviť medzi percepciami, iba konštatuje, že ak sa rozhodnem preskúmať obsah svojej mysle a na ďalší deň dôjdem k záveru, že neexistuje nijaké ja identické v čase a odlišné od impresií, som nekonzistentný. Spomeňme si na Džajantov príklad z *Nyāyamanjarī* 2.15 o postupnom počúvaní foném a chápaní významu. Chisholm (Chisholm 1971, 15) použije podobný príklad: povedzme, že S počuje

---

<sup>15</sup> Podobne pozri *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* 3.7.23: „(Ātman) nevidený vidí, nepočutý počuje, nemyslený myslí, nepoznaný poznáva.“ Bhatta Rámakantha v *Paramoṣṇanirāśakārike* dokonca zastáva názor, že ja nemôže byť sprostredkované logickou inferenciou, vlastne akokoľvek sprostredkované alebo reprezentované, pretože subjekt (ja) nemôže byť objektom – tým, čo sa javí, keďže je podmienkou javenia, a každá predstava, pojem, obraz, reprezentácia ja je už niečím iným (*Paramoṣṇanirāśakārikā* 294, 14-16; cit. podľa Watson 2006, 98).

zvuk, ktorý znie „bocian“. V prospech endurantizmu hovorí skutočnosť, že S, ktorý má túto zmyslovú skúsenosť, má tiež druhostupňovú skúsenosť – vie, že „bo“ a „cian“ sú zložky jednej skúsenosti, že ten, kto počuje „bo“, je identický s tým, kto počuje „cian“, a tiež to, že jednu i druhú zmyslovú skúsenosť nemajú dva subjekty odlišné od neho samého alebo od seba navzájom. Ak majú redukcionisti pravdu, tak neexistuje jeden subjekt diachrónej fenomenálnej skúsenosti, ale séria subjektov, z ktorých jeden počuje „bo“, druhý „cian“ atď. Reflexia fenomenálneho vedomia však odhaľuje čosi iné – odhaľuje, že naše prežívanie a skúsenosti majú diachrónnu povahu s meniacim sa obsahom, napríklad keď počujem zvuk prichádzajúceho a odchádzajúceho auta, alebo jem jahodový koláč. A netýka sa to iba prežívania a vnímania – rozprávanie, konanie, určovanie cieľov, všetky tieto činnosti predpokladajú subjekt identický v čase. Nemal by som dôvod báť sa zajtrajšej operácie, keby som vedel, že osoba na operačnom stole nebudem ja, ale niekto iný, mne podobný.

**III. Tisíce prchavých ideí.** Jedna otázka však napriek tomu zostáva nezodpovedaná. Vasubandhu a Hume ju formulujú v podobe námietky: Ak X má byť substanciou, musí byť nemenné, lenže vedomie nie je nemenné – tisíce impresií sa zjavujú a miznú na javisku mysle. Alebo ako tú istú otázku formuluje Šántarakšita v siedmej kapitole *Tattvasamgrahy*: Ak je ja nedeliteľné a večné, ako je možné, že v ňom existujú tisíce prchavých impresií? Ak vedomie nie je úplne odlišné od ja a obsahy vedomia sú dočasné, malo by byť dočasné aj ja!<sup>16</sup>

Ako na túto námietku odpovedajú bráhmanskí autori? Ak dovolíte, pomôžem si krátkou pasážou z 18. kapitoly Kumárilovej *Ślokavārttiky*: „Zastávame stanovisko, že ja je čosi odlišné od tela, zmyslových orgánov a myšlienok – a je večné, zatiaľ čo telo a zvyšné veci sú dočasné“ (ŚV 18.7). Citovaná pasáž obsahuje dve dôležité tvrdenia: (i) ja je odlišné od tela, zmyslov a mysle (*śarīrendriyabuddhibhyo vyatiriktatvam ātmanāḥ*) a (ii) ja je na rozdiel od tela a zvyšných vecí trvalé (*nityatvam cesyate śeṣaṃ śarīrādi vinaśyati*). Pre krátkosť času obidom problém identifikácie takto zadefinovaného ja – je celkom zrejmé, že ja (*ātman*) tu nefiguruje ako samoreferenčný indexický výraz – a prejdem rovno k argumentom v prospech oboch tvrdení. Kumánila v zhode s filozofmi školy njája tvrdí, že bez kontinuálne existujúceho individuálneho ja by nebola možná pamäť, rekognícia ani túžba. To je argument, ktorý poznáme už od Šabaru a Vátsjájanu a ktorý do detailov rozpracoval Uddyotakara v *Nyāyavārttike*: Nemohol by som chcieť x, keby som v minulosti nemal skúsenosť s x (ako čímsi príjemným), čo opäť implikuje identitu v čase. Preto Šabara rovno vyhlási, že je to túžba, prostredníctvom ktorej vnímame ja (*Śābarabhāṣya* 1.1.5, 27).

Filozofi škôl njája a mímánsá si však všimli ešte inú dôležitú vec: obsahy nášho vedomia sa ustavične menia – jedna myšlienka strieda druhú, pozornosť kolíše od jedného predmetu k druhému, naše túžby, zábery, pocity atď. sa časom takisto menia, no po celý čas, minimálne v bdelom stave, som tu ja, ktorý práve teraz premýšľam o meniacich sa

<sup>16</sup> *Tattvasamgraha* 1.268. Podobne argumentuje Árjadéva v *Catuhśatake* 10. 8-9 a v *Śatake* 2.1-3: Ak je vedomie atribútom ja, tak ja nemôže byť večné a nemenné, pretože vedomie je zapríčinené, a čo je zapríčinené, nie je večné.



stavoch vedomia, viem presmerovať pozornosť od jedného objektu k druhému atď. Inými slovami, som schopný rozlišovať medzi jednotlivými mentálnymi stavmi a tým, kto myslí – subjektom týchto stavov (*Nyāyasūtra* 3.1.1.-17). Preto filozofi školy njāja, rovnako ako svojho času T. Reid v reakcii na Lockovu teóriu osoby, môžu povedať, že nie som myšlienka, pocit alebo čin, ale som niekto, *kto* myslí, cíti a koná. Spomienky, priania, myšlienky atď. sú teda *mojimi* pocitmi, myšlienkami, prianiami, sú takpovediac „sústredené okolo mňa“, čo okrem iného znamená, že myšlienky sa nevznášajú vo vzduchu, ale majú nositeľa, subjekt.<sup>17</sup> Keby som bol iba chvíľkovým zväzkom psychofyzických udalostí bez nositeľa (substancie), ako tvrdia Šántarakšita a Vasubandhu, nemohol by som práve teraz premýšľať o myšlienkach a pocitoch, ktoré mám. A nielen to: keď poviem, že som nadšený, prípadne skleslý, rozlišujem medzi sebou a pocitmi nadšenia a skleslosti. Keby reálne neexistoval takýto rozdiel, musel by som byť v každom okamihu totožný s daným mentálnym stavom, čo však logicky nie je možné, pretože nadšenie a skleslosť sú nekompatibilné mentálne stavy a tá istá vec nemôže byť identická s obidvoma. Preto je podľa bráhmanských autorov substančné vysvetlenie rozumnejšie: nie som totožný s jednotlivými mentálnymi stavmi, prípadne komplexom mentálnych stavov, no v čase *t* môžem mať vlastnosť *x*, v čase *t*<sub>1</sub> *y* atď. Kumārila preto môže na Šántarakšitovu námietku odpovedať, že zmena vedomých stavov neznamená nutne deštrukciu *ātmanu*, ani zmenu jeho esenciálnej povahy ako vedomej substančnej entity (*Ślokavārttika* 18.22, 26).<sup>18</sup> Z rovnakého dôvodu však môže Kumārila povedať, že rovnaké alebo podobné psychologické vlastnosti nie sú tým, čo konštituuje identitu ja. Aj keby čisto teoreticky bolo možné skopírovať obsah mojej mysle do mysle iného subjektu, nebudem to ja, ale niekto iný, kto má „moje“ myšlienky a spomienky. Pochopiteľne, Vasubandhuov, Humov alebo Parfítov redukcionistický model osoby nepočíta s pojmom substancie odlišnej od vlastností, preto môže pracovať s hypotézou, že byť „tým istým ja“ znamená mať prístup k „tým istým“ spomienkam, mentálnym obsahom atď. Keby sme teda napríklad skopírovali mentálne obsahy osoby S a spojili ich s telom osoby P (Derek Parfít uvádza príklad transplantácie mozgu), mohli by sme konštatovať, že S je P, presnejšie: P v čase *t*<sub>1</sub> je psychologicky kontinuálne s S v čase *t*.<sup>19</sup> Skutočnosť, že P má odlišné telo ako S tu nehrá nijakú rolu (Parfít 1984, 253). Podobne aj keby bol môj mozog rozdelený na dve polovice a transplantovaný dvom odlišným príjemcom (X a Y), obe osoby so mnou budú psychologicky kontinuálne.<sup>20</sup> (Parfít uvádza štyri možné scenáre, čo sa so mnou stane v prípade, že trans-

<sup>17</sup> Pozri napr. *Nyāyavārttika* 1.1.10 a 3.2.18.

<sup>18</sup> Podobne pozri napr. *Bhagavad-gīta* 2.13, kde Krišna hovorí o tom istom ja prechádzajúcom v rámci jedného života z detstva do dospelosti a do staroby (a následne do ďalšieho tela).

<sup>19</sup> Podobne pozri (Shoemaker 1970, 282). Úmyselne som nepoužil výraz „identické“, keďže podľa Parfíta odvolávajúceho sa na buddhistickú zväzkovú teóriu neexistuje osobná identita *stricto sensu*, iba psychologická kontinuita. Napokon, Parfít si je dobre vedomý paradoxu, na ktorý poukázal D. Wiggins v myšlienkovom experimente rozdeleného mozgu. Tvrdiť, že dve osoby, ktoré disponujú polovicou môjho mozgu, no majú odlišné skúsenosti, žijú na rôznych miestach a navzájom interpersonálne komunikujú, sú identické, by bolo previnenie voči pojmu identity (Wiggins 1967, 53).

<sup>20</sup> Podľa Parfíta to, na čom záleží pri prežití, nie je striktná identita, ale psychologická kontinuita

plantácia bude úspešná: a) neprežijem, b) prežijem ako X, c) prežijem ako Y, (d) prežijem ako X a Y – budem osobou s dvoma telami a rozdelenou myslou.) Filozofi identity rozlišujúci medzi spomienkami a tým, *kto* si spomína, by boli na tomto mieste o čosi opatrnejší – a to nielen vzhľadom na fakt, že X a Y majú odlišné preferencie, odlišne komunikujú a vytvárajú si ďalšie, už odlišné spomienky. Preto je pravdepodobné, že keby si mali Vátšjájana či Kumáрила vybrať medzi Parfítovými štyrmi možnosťami, nepriklonili by sa k žiadnej. Naopak, ak identita ja nie je závislá od tela (mozgu) a mysle, je logicky aj metafyzicky možné, že prežijem – a spolu so mnou dve ďalšie osoby s veľmi podobnými vlastnosťami a spomienkami... ak je, pravda, čosi také ako kopírovanie mysle možné.

## Literatúra

- ĀRYADEVA (1999): Catuśataka. Śataka. Ākṣaraśataka. In: K. H. Potter: *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 198-228.
- BERNIER, F. (1916): *Travels in the Mogul Empire, AD 1656-1668.* Vincent A. Smith (ed.). London: Oxford University Press.
- BHATTACHARYA, R. (2010): What the Cārvākas Originally Meant: More on the Commentators on the „Cārvākasūtra“. *Journal of Indian Philosophy*, 38 (6), 529-542.
- BINA GUPTA (1978): Another Look at the Buddha – Hume “Connection”. *Indian Philosophical Quarterly*, 5 (3), 371-386.
- DHARMAKĪRTI (2007): *Pramānaviniścaya 1 – 2.* Steinkellner, E. (ed.). Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- GANERI, J. (2011): *The Lost Age of Reason – Philosophy of early modern India 1450 – 1700 CE.* Oxford: Oxford University Press.
- GAUTAMA (1984): *The Nyāya Sūtras of Gautama, with the bhāṣya of Vātsyāyana and the vārttika of Uddyotakara.* Ganganatha Jha (prekl.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- GOPNIK, A. (2009): Could David Hume Have Known about Buddhism? *Hume Studies*, 35 (1-2), 5-28.
- HAIKO, D. (2014): Indická filozofia na prelome tisícročí. *Filozofia*, 69 (9), 786-796.
- HUME, D. (1956): *A treatise of Human Nature.* Selby-Bigge, L. A. (ed.). London: Oxford Clarendon Press.
- CHAKRAVARTI, A. (1982): The Nyāya Proofs for The Existence of The Soul. *Journal of Indian Philosophy*, 10 (3), 211-238.
- CHAKRAVARTI, A. (1992): I Touch What I Saw. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52 (1), 103-116.
- CHAKRABARTI, K. K. (1999): *Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition.* Albany, New York: SUNY Press.
- CHISHOLM, R. (1971): Problems of Identity. In: Munitz, M. (ed.): *Identity and Individuation.* New York: NY University Press.
- CHISHOLM, R. (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study.* London: Allen and Unwin.
- KANĀDA, CANDRĀNANDA (1961): *Vaiśeṣikasūtravṛtti: Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the commentary of Candrānanda.* Baroda: Oriental Institute.

---

a podobnosť. Filozofi identity (Nida-Rümelin 2007; Lowe 2010; Schechtman 1996 a i.) naopak namietajú, že človek bežne nemá dôvod robiť si starosti o niekoho, kto je mu iba psychologicky podobný, prípadne má rovnaké spomienky, vlastnosti atď. Preto by boli skeptickí voči modelu prežitia, ktorý navrhuje Parfít, prípadne voči modelu čiastočnej nesmrteľnosti v podobe uploadingu, ktorý by mohol zachovať „nám veľmi podobné osobné charakteristiky, motívy, predsavzatia a pod.“ (Odorčák 2015, 375).

- KUMĀRILA BHATTA (1907): *Ślokavārttika by Kumārila Bhaṭṭa*. Ganganatha Jha (prekl.). Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- MILINDA-PAÑHA (1890): *The Questions of King Milinda*. Rhys Davids (prekl.). Oxford: Clarendon Press.
- NĀGĀRJUNA (1913): *Mūlamadhyamakakārikā*. In: La Vallée Poussin (prekl., ed.): *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*. St. Petersburg: IAS.
- NĀGĀRJUNA (1982): *Ratnāvalī*. Bonn: Indica et Tibetica.
- ODORČÁK, J. (2015): Kopírovanie zabíja identitu osoby. *Filozofia*, 70 (5), 367-377.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons And Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- REID, T. (1785): *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell.
- ROGERIUS, A. (1671): *La Porte ouverte pour prévenir à la connaissance du paganisme caché*. Amsterdam: I. Schipper.
- ŚABARA (1968): *Mīmāṃsāsūtrabhāṣya of Śabaraswāmin*. In: Frauwallner, E. (ed.): *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karma-mīmāṃsā*. Abhandlung 2. Wien: ÖAW, 10-61.
- ŚABARA (1933): *Śābara-bhāṣya*. Vol. I. Ganganatha Jha (prekl.). Baroda: University of Baroda Press.
- ŚĀNTARAKŚITA (1937): *Tattvasaṃgraha of Śāntarākṣita With the Commentary of Kamalaśīla*. Vol I. Baroda: Oriental Institute.
- ŚĀNTIDEVA (1997): *Bodhicaryāvatāra*. Wallace, V. A., Wallace, B. A. (prekl.). Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- ŚĪLĀNKĀCĀRYA (1978): *Sūtrakṛtāṅgasūtratika*. In: *Sūtrakṛtāṅgasūtra*. Maharaja, A. S. (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- SHOEMAKER, S. (1970): Persons and Their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), 269-285.
- TABER, J. (1990): The Mimamsa Theory of Recognition. *Phil. East and West*, 40 (1), 36-57.
- VASUBANDHU (2014): *Abhidharmakośabhāṣyam*. Fremont: Jain Publishing Comopany.
- VĀTSYĀYANA (1984): *The Nyayasutras with Vatsyayana's Bhasya and extracts from the Nyayavarttika and the Tatparyatika*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- WATSON, A. (2006): *The Self's Awareness of Itself*. Wien: De Nobili.
- WIGGINS, D. (1967): *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

---

Andrej Rozemberg  
 Katedra filozofie a aplikovanej filozofie  
 Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
 Nám. J. Herdu 2  
 91701 Trnava  
 Slovenská republika  
 e-mail: andrej.rozemberg@post.sk