

A dualizmus mint megváltó felismerés: a sām̐khya filozófiája

Tanulmányom tárgya az ind *sām̐khya* filozófia. Az a célom, hogy bemutassam: a sām̐khya dualizmusa mennyiben más, mint a nyugati filozófia két legjelentősebb dualista elmélete, a szubsztanciadualizmus és a tulajdonságdualizmus. E vállalkozás részeként az a szándékom, hogy rávilágítsak a sām̐khya és a nyugati dualista teóriák két alapvető különbségére. Egyrészt a sām̐khya a dualizmusát nem test és elme, illetve nem fizikai és mentális tulajdonságok dichotómiájaként fogalmazza meg, hanem a szellemi természetű, passzív, tapasztaló szubjektumot állítja szembe a tapasztalt, aktív, anyagi-természeti világgal. Ennek következményeképpen a sām̐khya elkerüli a nyugati dualista elméletek fő nehézségét, a mentális okozás problémáját. Másrészt a dualizmus nyugati elméleteivel szemben a sām̐khyának gyakorlati, szoteriológiai célkitűzése van: a filozófia művelése eszközként szolgál a megváltáshoz,¹ vagyis a szenvedés végső megszüntetéséhez.

I. AZ IND FILOZÓFIA IRÁNYZATAI

A mi nyugati perspektívánkból nézve nehéz bármely ind filozófiai rendszert önmagában, a tágabb kontextusából kiragadva megfelelően értelmezni. Ugyanúgy, mint más filozófiai irányzatok, a sām̐khya is tartalmaz olyan nézeteket, amelyeket bizonyítás nélkül elfogad, mivel abban a filozófiai hagyományban, amelyben létrejött, ezek a nézetek általánosan elfogadottak voltak, így nem képezték vita tárgyát. Ez a tény nem von le semmit a sām̐khya értékéből, hiszen nehezen találhatnánk olyan filozófiai rendszert – akár Indiában, akár Európában –, amely mentes lenne annak a kulturális és filozófiai hagyománynak a nyomaitól, amelyben létrejött, és előfeltevésektől mentesen építené fel a rendszerét.

¹ A félreértések elkerülése végett érdemes megjegyezni, hogy a megváltás a sām̐khya filozófiában nem valamiféle istenségtől származó, kívülről jövő megváltást jelent, hanem a tapasztaló szubjektum önmegváltását.

Az ind filozófián belül kilenc irányzatot szokás megkülönböztetni. Közülük nyolc (a nyāya, a vaišeṣika, a sāmkhya, a yoga, a mīmāṃsā, a vedānta, a dzsainizmus és a buddhizmus) elfogadja a következő tételeket (Riepe 1961. 33–34; Gupta 2012. 5–16):

1. Az élet szenvedés (*duḥkha*). Ezen azt értik, hogy a kellemetlen tapasztalatok önmagukban véve is szenvedést okoznak, míg a kellemesek azért jelentenek végső soron szenvedést, mert mulandók.
2. Reinkarnáció: ugyanaz az egyéni lélek újraszülethet különböző testekben.²
3. A *karma* törvénye: minden tettnek hatása van, amely nemcsak a jelenlegi élet során, hanem egy későbbi életben is aktualizálódhat.
4. Megszabadulás (*mokṣa*): ez minden élőlény végső célja. A *mokṣa* a tévtudás és a vágyak megsemmisülése, ami magával vonja az újraszületések szenvedésteli körforgásából való kilépést.

A kilenc irányzat közül csupán a materialista cārvāka tagadja ezt a négy tételt.

A fenti tételeket elfogadó nyolc filozófiai rendszer közül hat a hinduizmushoz tartozik, ezek a nyāya, a vaišeṣika, a sāmkhya, a yoga, a mīmāṃsā és a vedānta. A többi kettő: a dzsainizmus és a buddhizmus a filozófiai rendszerén túlmenően önálló vallás; a cārvāka pedig vallástagadó filozófiai irányzat. Összességében tehát az ind filozófia hat hindu és három „heterodox” irányzatra bontható, és a sāmkhya a hat hindu rendszer egyike.

A hindu rendszerek tulajdonképpen attól hinduk, hogy a fenti négy tézisen kívül még azt is vallják, hogy a szentiratok mérvadó megismerési források. A szentiratok igen széles körű irodalmat foglalnak magukban, a védikus hagyományoktól kezdve a társadalmi élet normáit szabályozó műveken át a vallási-filozófiai tartalmú eposzokig. Az ind filozófiai rendszerek ezek közül elsősorban azokra a szövegekre támaszkodnak, amelyek a szó szorosabb értelmében vett filozófiai – elsősorban metafizikai, kozmológiai és teológiai – fejtegetéseket tartalmaznak.

A hindu filozófiai rendszereken belül nagy eltérések találhatók: ugyanazokat a szövegeket sokféleképpen interpretálják, továbbá nem ritka, hogy az egyes szentiratok között eleve is fennállnak kisebb-nagyobb ellentmondások. A hindu rendszerek a nézetek széles tárházát foglalják magukban: teista és ateista; monista, dualista és pluralista hindu filozófiai irányzatra egyaránt találhatunk példát.

A hat hindu irányzat idővel párokká rendeződött, a párokat a nyāya-vaišeṣika, a sāmkhya-yoga és a mīmāṃsā-vedānta alkotják. Nem véletlen, hogy a sāmkhya a yogával alkot párt, hiszen sok hasonlóság és átfedés található köztük. Helyen-

² A buddhizmus kicsit mást ért reinkarnáció alatt, mivel nem fogadja el a lélek létezését, de a többi irányzat egyetért a fenti meghatározásban. A buddhista elmélet szerint az én – amely valójában illuzórikus – fizikai és mentális folyamatokból áll, így a két testet öltés közötti kontinuitást ezeknek a folyamatoknak a folytonossága adja, nem pedig valamiféle szubsztanciális, változatlan lélek jelenléte.

ként maga a sāmkhya is elismeri, hogy az általa megfogalmazott filozófiai nézetek misztikus megtapasztalása a yoga által rendszerbe foglalt gyakorlatok – koncentrációs és meditációs technikák – segítségével érhető el (Gupta 2012. 144). A yoga pedig szinte teljes mértékben elfogadja a sāmkhya által lefektetett téziseket és kategóriákat, csupán minimális különbségek találhatók e két iskola metafizikai nézetei között (Eliade 1954/2014. 28).

II. A SĀMKHYA RENDSZERE

A „sāmkhya” kifejezést nagyjából úgy lehet lefordítani, mint „számlálás”, „számvetés”, „számbavétel”, vagy kicsit bővebben: „a számbavétel rendszere” (Larson 1979. 1–2; Ruzsa 1997. 9–10).

A klasszikus sāmkhya filozófia összefoglaló műve, a *Sāmkhya-kārikā* (rövidítve: SK) a Kr. u. 4–5. század körül keletkezhetett. A *Sāmkhya-kārikā* a tantételek tömör, velős összefoglalása, hetvenkét rövid versből áll. A versek sok esetben igen homályosak és további értelmezésre szorulnak. Ennek részben az az oka, hogy a *Sāmkhya-kārikā* születésekor a sāmkhya filozófia élő gyakorlat volt, és a tanítvány a mesterétől kapott részletesebb útmutatást és magyarázatot. A *Sāmkhya-kārikā* rendkívüli tömörségét jól mutatja, hogy az egyes érvek számos esetben egy vagy két szóba vannak besűrítve, így azokat egy mai olvasó többnyire csak akkor tudja megfelelően értelmezni, ha az eredeti szavakat teljes mondattá egészíti ki és magyarázattal látja el a szanszkrit szöveg fordítója.

A hagyomány szerint a sāmkhya rendszerét Kapila alkotta meg, aki a követőire hagyományozta tanításait – így jutott el végül több generáció után a sāmkhya filozófia Ísvarakṛṣṇához, a *Sāmkhya-kārikā* szerzőjéhez. A mai kutatók szerint Kapila nem volt valós személy, ugyanakkor biztosnak tekinthető, hogy a sāmkhya filozófia létezett már jóval Ísvarakṛṣṇa előtt is (Larson 1979. 139). Vannak, akik úgy gondolják: valószínűleg a sāmkhya a legrégebbi ind filozófiai rendszer (Gupta 2012. 130; Larson 1979. 22), így nem meglepő, ha erős sāmkhya-hatásokat vélünk felfedezni a feltételezhetően később kialakult buddhista és dzsaina filozófiában is (Dasgupta 1922. 212). A sāmkhya tehát valószínűleg már jóval korábban létezett szájhagyományként, minthogy írásba foglalták volna. Ugyanez mondható el a hozzá igen közel álló yoga filozófiáról is: a yoga alapművének, a *Yogasūtrának* a szerzője, Patañjali „csupán” rendszerbe foglalta a yoga elméleti és gyakorlati hagyományait, amelyeket valójában már évszázadok óta ismertek és alkalmaztak az ind aszkéták (Eliade 1954/2014. 27–29).

A sāmkhya arra tesz kísérletet, hogy rendszerbe foglalja, kategorizálja a tapasztalt világ jelenségeit, amelyek a tapasztaló individuuum számára adódnak. Szándékosan kerülöm azt a megfogalmazást, hogy a sāmkhyanak ez lenne az elsődleges célja, hiszen minden ind filozófiai rendszer a szenvedés megszüntetését tűzi ki fő célként, aminek a megvalósításához a filozófia eszközként szol-

gál. Tehát a többi ind filozófiai irányzathoz hasonlóan a sāmkhya is valamiféle utat kínál, amely megfelelő intellektuális elmélyülés és belátás esetén elvezet a szenvedés megszüntetéséhez.

A sāmkhya a szenvedés okát abban jelöli meg, hogy a szellemi természetű tapasztaló szubjektum, a *puruṣa* belemerül az anyagi princípium, a *prakṛti* által teremtett anyagi-természeti világba. A szenvedés azzal szüntethető meg, hogy a *puruṣa* elválik az anyagi világtól és visszatér az eredeti, elkülönült állapotába (Ruzsa 1997. 10–12).

A *puruṣát* többnyire „lélek”-nek szokták fordítani, ugyanakkor szó szerinti fordításban „ember”, „férfi”, vagy „személy” lenne (Ruzsa 1997. 93). A *puruṣa* jóval absztraktabb lélek-fogalmat jelent, mint amit a nyugati filozófiában általában „lélek” alatt érteni szoktak, erre hamarosan kitérek bővebben. A sāmkhya másik végső princípiuma pedig a *prakṛti*, amelyet többnyire „anyag”-nak szoktak fordítani. A *prakṛti* az anyagi-természeti világ, amelyet a *puruṣa* tapasztal. Úgy is fogalmazhatunk: a *puruṣa* a tapasztaló alany, a *prakṛti* pedig a tapasztalt világ.

A *Sāmkhya-kārikā* huszonöt *tattvára*, azaz alkotóelemre osztja fel a világot.³ A sāmkhya elgondolás szerint a huszonöt alkotóelem közül huszonhárom közvetlenül tapasztalható érzékszervileg, míg a maradék kettőről következtetés útján szerezhetünk tudomást. Ez a maradék két alkotóelem a két végső princípium: a *puruṣa* és a *prakṛti*. E tanulmányom fókuszában a két végső princípium áll, így a többi huszonhárom *tattva* többségét csak röviden felsorolom azzal a céllal, hogy az olvasó koherens egészként láthassa a sāmkhya rendszerét. Ami lényeges: a *tattvák* listájából látható, hogy milyen élesen különbözik a sāmkhya mentálisról alkotott fogalma a nyugati elképzelésektől.

A huszonhárom érzékszervileg tapasztalható alkotóelem a megnyilvánult világ (*vyakta*) része. Mind a huszonhárom a *prakṛti*, vagyis az érzékszervileg nem tapasztalható és differenciálatlan anyagi princípium kibontakozása által jön létre (SK 22). A sāmkhya számadása a huszonhárom *tattváról* a következő (SK 22–39):⁴

- (1) Először kibontakozik *prakṛt*iből a *buddhi* („intellektus”), amely a megkülönböztetés és az ítélethozatal képessége.
- (2) A *buddhi* kibontakozása után létrejön az *ahamkāra*, vagyis az „énség”, amely tulajdonképpen az ego érzete, tehát az a jelenség, hogy bizonyos dolgokat a magunkénak tulajdonítunk.
- (3) Ezután a test alkotóelemei bontakoznak ki, amelyek a következők: az öt érzékszerv (szem, fül, szaglás, ízlelés, bőr), az öt cselekvőerő (beszéd, kéz, láb, végbél, öl), az öt finomelem (vagyis érzetminőség: szín, hang, illat, íz,

³ A *tattva* jelentései: „lényeg, princípium, valóság, alkotó, összetevő”. Lásd Ruzsa 1997. 234 és Ruzsa 2017. 3.

⁴ Az eredeti szöveg összegzését innen veszem át: Gupta 2012. 136–139 és Ruzsa 2017. 3–6.

tapintási tárgy), az öt durvaelem (éter, levegő, tűz, víz, föld), és a *manas*, amely nem más, mint az elme érzékszervekhez kapcsolódó funkcióinak összessége.

Fontos kiemelni, hogy amit a nyugati filozófia elmének nevez, annak nincs pontos megfelelője az ind filozófiában. Egy élőlény belső magja, vagy más szóval: pszichéje az úgynevezett *antahkarana* („belső szerv”), amely a *buddhi*, az *ahamkāra* és a *manas* összessége (Ruzsa 2017. 4). Gyakran a *manas*-t fordítják „elmé”-nek, de a *manas* valójában csak az elme alacsony szintű funkcióiért felelős: közvetlenül kapcsolódik az érzékszervekhez, így összerendezi az érzékszervi tapasztalatokat.

A fenti 1. pontban szereplő *buddhi* jelenti az elme magasabb szintű képességeit: ez az ítélet- és döntéshozatal képessége, illetve a *buddhi* a székhelye a gondolkodásnak, az érzelmeknek és a motivációknak. A *sāṃkhya* felfogásában a *buddhi* az anyagi-természeti világ, a *prakṛti* része, viszont a *buddhi* további tulajdonsága, hogy itt találkozik egymással anyag és lélek. Egyedül a *buddhi* képes arra, hogy megkülönböztetést tegyen a szellemi természetű *puruṣa* és az anyagi természetű *prakṛti* között, így a *buddhi* teszi lehetővé a *puruṣa* számára a megszabadulást (Ruzsa 2017. 5).

A fenti 2. pontban felsorolt *ahamkāra* az identitás és az öntudat forrása (Gupta 2012. 145), és fontos szerepe van nemcsak a *sāṃkhya*, hanem az ind filozófia egyéb irányzataiban is. Az *ahamkāra* „okozza” azt, hogy a világot – tévesen – kettévágjuk énre és nem-énre, azaz bizonyos tulajdonságokra vagy tárgyakra sajátunkként tekintünk, míg más dolgokat magunktól elkülönítettként tapasztalunk. A természet önmagában véve differenciálatlan és folytonos, ennek ellenére mi kettévágjuk énre és nem-énre (Ruzsa 2017. 4).

A *sāṃkhya* tehát az előbb felsorolt huszonhárom érzékszervileg tapasztalható alkotóelemet különbözteti meg a megnyilvánult anyagi-természeti világban. Most pedig térjünk rá arra a további két alkotóelemre, amelyek nem tapasztalhatók érzékszervileg, hanem kizárólag következtetés útján fedhetjük fel a létüket – ez a két fundamentális princípium: az anyagi *prakṛti* és a szellemi *puruṣa*.

A *prakṛti* az anyagi princípium, amelyből a tapasztalt világ tárgyai származnak. A *prakṛti* különféle megnyilvánulási formái adódnak tapasztalati tárgyként a tapasztaló alany, a *puruṣa* számára. A *prakṛti* nem valamiféle passzív, mozdulatlan anyag, hanem a folyamatosan kibontakozó, mozgásban lévő természet.

A megnyilvánult *prakṛti* – amely nem más, mint a fentebb felsorolt huszonhárom érzékszervileg tapasztalható *tattva* – három minőségből, az úgynevezett három *gunā*ból áll. Ez a három minőség a *sattva*, a *rajas* és a *tamas* (SK 12–13). A *Sāṃkhyakārikā* szövege szerint a *sattva* könnyű és ragyogó, a *rajas* mozgató és mozgó, a *tamas* pedig súlyos és határokat szabó (SK 13).⁵ A három minőség min-

⁵ A fordítást innen veszem: Burley 2007/2012. 167 és Ruzsa 1997. 68–69.

denütt jelen van az érzékszervileg tapasztalható világban, de ezek nem egyenlően oszlanak el az egyes tárgyokban és jelenségekben, ezért sokszínű a tapasztalt világ. A három *guṇa* állandó rivalizálása okozza a *prakṛti* kibontakozását és folyamatos változását (SK 12, Ruzsa 2017. 11).

Lényeges különbség a *sāṃkhya* és a szubsztanciadualizmus között, hogy a *sāṃkhya* nem beszél szubsztanciákról. A *prakṛti* nem szubsztancia abban az értelemben, hogy képes lenne tulajdonságokat magára venni. Ehelyett a *sāṃkhya* megközelítése az, hogy a három *guṇa* alkotja a *prakṛtī*t, tehát mai szóhasználattal azt mondhatnánk: a *guṇák* és a *prakṛti* konstitúciós kapcsolatban vannak egymással.⁶

A *prakṛti* huszonhárom megnyilvánult (*vyakta*) alkotóeleme tapasztalható érzékszervileg, de maga a *prakṛti* – amelyet úgy is neveznek, mint a „megnyilvánulatlan (*avyakta*) gyökér-természet (*mūlaprakṛti*)” – nem mutatkozik meg az érzékszervek számára, hanem meghúzódik a tapasztalati világ mögött. A *Sāṃkhyakārikā* a következő érveket sorolja fel – a korábban említett tömörségével – annak bizonyítására, hogy létezik az érzékszervileg nem tapasztalható *prakṛti*, amelyből az érzékszervileg tapasztalható jelenségek kibomlanak (SK 15):⁷

- (1) Léteznie kell egy határtalan oknak, amelyből a behatárolt dolgok létrejönnek.
- (2) Léteznie kell egy univerzális forrásnak, amelyből az öröm, a fájdalom és a közömbösség fakad.
- (3) Minden aktivitás elsődleges forrása olyan dolog, amely potenciálisan az oka lehet valaminek.
- (4) A megnyilvánult hatások oka egy nem-megnyilvánult ok kell hogy legyen.
- (5) Lennie kell egy nem-megnyilvánult végállomásnak, ahova a *puruṣa* végül visszatér.

Ezeknek az első hallásra talán különösnek tűnő érveknek az alapja az, hogy a *sāṃkhya* az úgynevezett *satkāryavāda* („létező hatás”) elméletet vallja az okságról. Ez az elmélet azt mondja ki: az ok magában hordozza az okozatot, vagyis az okozat eleve benne van az okban. Az okozás valójában nem más, mint az ok okozattá való transzformációja.

A *Sāṃkhyakārikā*ban az alábbi érvek találhatók az okság *satkāryavāda* felfogása mellett (SK 9):⁸

⁶ Lásd részletesebben: Ruzsa 2017. 12–14.

⁷ Az alábbi értelmezést Guptától veszem át: Gupta 2012. 131.

⁸ Az eredeti szöveg nagyon tömör, további értelmezésre szorul. Az interpretációt innen veszem: Gupta 2012. 131 és Larson 1979. 164.

- (1) Egy nemlétező dolog nem tud okozni. (Vagyis: okozat csakis létező dologból jöhet létre.)
- (2) Szükség van megfelelő anyagi okra ahhoz, hogy létrejöjjön okozat.
- (3) Nem jöhet létre bármiből bármi, azaz bizonyos ok csak bizonyos okozatot hozhat létre.
- (4) Minden dolog csak azt okozhatja, aminek az okozásának a képességével eleve rendelkezik. Tehát az okozatnak potencialitásként már benne kell lennie az okban.
- (5) Az okságnak az a természete, hogy az okozat nem lehet teljesen más, mint az ok (vagyis a hasonló a hasonlóból keletkezik).

Ez az érvelés az okság olyan felfogásán alapul, amelyet megvilágíthat a következő példa: mustárolaj kizárólag mustármagból készülhet, semmi másból. Ez úgy értelmezhető: a mustármag eleve tartalmazza a mustárolajat, csupán transzformáción megy keresztül ahhoz, hogy mustárolaj jön létre belőle (Gupta 2012. 132). Az okság *satkāryavāda* elméletének segítségével arra próbál rámutatni a *Sāmkhyakārikā*: plauzibilis azt feltételeznünk, hogy a tapasztalható egyes jelenségek mögött létezik egy végső ok, amelyből minden jelenség származik. A *Sāmkhyakārikā* szűkszavú szövege valószínűleg azt akarja kifejezni: „a világ részei, lévén végesek, nem lehetnek a végtelen világ okai” (Ruzsa 1997. 85–86), így szükség van olyan okra, amely a világegyetem egészének a létéért felelős. Ez a végső ok a megnyilvánulatlan *prakṛti*. Az érzékszervileg tapasztalható jelenségek a három *guṇā*ból tevődnek össze, míg a *prakṛtī* a szó szoros értelmében nem alkotja egyik *guṇa* sem, mivel nem áll részekből. A *prakṛtī*ben afféle potencialitásként van jelen a három *guṇa*: „a világ oka csak valami nem-világ lehet, valami olyasmí, amiben nem lelhetők fel az empirikus világ formái, jelenségei, de potenciálisan benne van a három világalkotó aspektus” (Ruzsa 1997. 89), vagyis a *sattva*, a *rajas* és a *tamas*.

A *prakṛti* mint a „megnyilvánulatlan gyökér-természet” a *sāmkhya* rendszerének a huszonnegyedik alkotóeleme. De ezzel nem zárul le a *sāmkhya* számadása a világról, ugyanis létezik még egy huszonötödik alkotóelem is, amely nem más, mint a *puruṣa*.

A *puruṣa* a szellemi princípium: ő az alany, a szubjektum, az egyéni lélek, aki számára a világ valamilyen módon megmutatkozik. Ő a *prakṛti* által teremtett érzékszervileg tapasztalható világ tapasztalója, a *prakṛti* kibontakozásának a szemlélője. Ő az, aki miatt egyáltalán a *prakṛti* kibontakozik: ha nem létezne a *puruṣa*, nem lenne senki, akinek a *prakṛti* megmutathatná a különféle megnyilvánulási formáit. A *puruṣa* örökkévaló és változatlan. A tapasztalatok nem hatnak rá, és ő maga sincs hatással a *prakṛtī*re.

A *puruṣa* nem redukálható a *prakṛtī*re, sem a *prakṛti* a *puruṣa*ra, mivel ez a két princípium alapvetően különbözik. Ez a különbség elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a *prakṛti* aktivitásával, folyamatos kibomlásával szemben a *puruṣa*

passzív, inaktív, és megfigyelője, tanúja a *prakṛti* változásának (Larson 1979. 169).

A *Sāṃkhyakārikā* a következő érveket fogalmazza meg a *puruṣa* létezése mellett (SK 17):⁹

- (1) Minden összetett dolog azért létezik, hogy valakinek a szolgálatára legyen.
- (2) A tapasztalat minden tárgyát a három *guṇa* alkotja, viszont létezik valaki, aki nem tárgya, hanem alanya a tapasztalatoknak.
- (3) Van valaki, aki az egyes tapasztalatokat összehangolja.
- (4) A *prakṛti* nem intelligens, ezért nem tapasztalhatja azokat a dolgokat, amik belőle kibontakoznak. Így kell léteznie egy intelligens tapasztalónak, aki különbözik a *prakṛtítől*.
- (5) Létezik a megszabadulásra való törekvés, amiből következik, hogy létezik valaki, aki törekszik a megszabadulásra.

Az első érv hangozhat talán a legszokatlanabban. Arra az előfeltevésre utal, hogy az ember mint összetett struktúra nem véletlenszerűen, hanem valamilyen célból jött létre. Természetesen erre azt válaszolhatná egy vitapartner, hogy ez az állítás további bizonyításra szorul. A többi négy érv véleményem szerint nagyobb meggyőző erővel rendelkezik, és ugyanazt a gondolatot próbálja kifejezni: *létezik* egy tapasztaló alany, aki számára a tapasztalt világ megmutatkozik. A *Sāṃkhyakārikā* szerzője feltételezhetően abból indul ki, hogy mindannyiunk számára feltárulkozik valamilyen módon a világ, és a tapasztalatainkat az alanytárgy kettőssége jellemzi. Az, hogy *létezik* a tapasztaló alany, nem triviális, mivel a *Sāṃkhyakārikā* megírásának idején széles körben elterjedt volt Indiában a buddhizmus, és a buddhizmus egyik fő tantételét pontosan az jelentette, hogy nem létezik olyan lélek vagy minden másra redukálhatatlan tapasztaló alany, amit a *sāṃkhya* a *puruṣa* alatt ért.

Ha a kortárs nyugati elmefilozófia szempontjából interpretáljuk a *sāṃkhya* érvelését, akkor a hangsúly azon van, hogy a *sāṃkhya* azt akarja megmutatni: a tapasztalatoknak lényegi tulajdonsága az első személyű perspektíva, így az nem redukálható harmadik személyű perspektívára. A tapasztaló alany alapvetően különbözik a tapasztalt világtól, és ez a különbség nem illuzórikus, hanem valós. (A *sāṃkhya* ennek megfelelően abban jelöli meg a *puruṣa* célját, hogy elhatárolódjon a *prakṛti* által teremtett anyagi-természeti világtól.)

A *sāṃkhya* elmélete szerint minden élőlény saját *puruṣával* rendelkezik (SK 18). Ennek hangsúlyozását talán azért tartja szükségesnek a *Sāṃkhyakārikā*, mert a *puruṣa* önmagában véve minőségek nélküli, így „hiányzik belőle minden egyénítő vonás” (Ruzsa 1997. 98), tehát a *puruṣa* absztrakt fogalma nem áll messze a kozmikus, személytelen világlélek fogalmától. A *puruṣa* tartalom nél-

⁹ Az eredeti szöveg nagyon tömör, további értelmezésre szorul. Az összegzésem alapja: Gupta 2012. 134–135 és Larson 1979. 169.

küli, tiszta tudat (Ruzsa 1997. 98), amely individuális, és egyben személytelen. Az individuumok különbözőségét a *prakṛtī*ből származó alkotóelemek: a *tattvāḥ* és a bennük különböző arányokban keveredő *guṇāḥ* adják; az egyes *puruṣāḥ* pedig nem rendelkeznek semmilyen tulajdonsággal vagy összetevővel. A *puruṣā*-ról csupán annyi állítható, hogy *létezik és tud* (Eliade 1954/1994. 37). Figyelemre méltó a *sāṃkhya*nak ez a gondolata: abból, hogy az egyes *puruṣā*kat nem lehet egymástól megkülönböztetni (hiszen nincsenek egyéni, megkülönböztethető tulajdonságaik), nem következik, hogy azonosak lennének. A *puruṣāḥ*, bár megkülönböztethetetlenek, mégsem azonosak, mindegyikük önálló entitás.

A *puruṣa* különbözik a mentális funkcióktól, így a *buddhī*től, az *aḥaṃkāra*tól és a *manas*-tól, ami alapvető különbséget mutat a *sāṃkhya* és a nyugati lélekfogalom között. Az olyan funkciók, mint például akarat, ítélethozatal vagy megismerés nem a *puruṣā*hoz kapcsolódnak, hanem a *prakṛtī*, az anyagi princípium megnyilvánulásai (Larson 1979. 170–171).

Mivel a *puruṣā*t a világ passzív szemlélőjeként definiálja a *sāṃkhya*, nem merül fel a rendszerében problémaként a mentális okozás, amely a nyugati elmefilozófia egyik legnagyobb vitát kiváltó problémája mind a mai napig. A *sāṃkhya* rendszerében kizárólag a *prakṛtī* rendelkezik cselekvőerővel, a világban minden változást a *prakṛtī* idéz elő. A *puruṣā*nak nincs oksági funkciója, csupán passzív tanúja, tapasztalója a világnak, de annak folyásába nem avatkozik bele.

III. A *PURUṢA* ÉS A FILOZÓFIA CÉLJA

A *Sāṃkhyakārikā* első verse azzal kezdődik, hogy „a hármas szenvedés sújtása miatt ébred tudásvágy” (Ruzsa Ferenc fordítása, Ruzsa 1997. 26). Az első vers sejtelmes hangulatú szövegét úgy szokták értelmezni, hogy a szenvedés tapasztalata készteti az embert arra, hogy filozófiával kezdjen foglalkozni, ugyanis ezáltal szerezhet olyan tudást, amely elvezet a szenvedés megszüntetéséhez. A *Sāṃkhyakārikā* hagyományos kommentár-irodalma szerint a „hármas szenvedés” a magunktól függő, a lényektől függő és az égiektől függő szenvedést foglalja magában. A magunktól függő szenvedés kategóriájába tartoznak a fizikai betegségek és a lelki szenvedés; míg a lényektől függő szenvedés különféle élőlények – például rovarok, kígyók, vadállatok vagy bizonyos növények – jelenlétéből fakad. Az égiektől függő szenvedés alatt pedig az időjárásból vagy a természeti jelenségekből – például hőségből, viharból – fakadó szenvedést kell értenünk a kommentárok szerint (Ruzsa 1997. 26–28 és Ruzsa 2013a. 107–109).

A *sāṃkhya* álláspontja értelmében a szenvedés oka az, hogy a *puruṣa* bekapcsolódik a *prakṛtī* által teremtett világfolyamba, és tévesen összekeveri magát a *prakṛtī*vel (Ruzsa 1997. 12). A *puruṣā*nak két célja van: egyrészt, hogy szemlélje a *prakṛtī* világot és tapasztaljon, másrészt pedig, hogy túllépjen a tapasztalatokon

és elérje a *prakṛtī*től való elszakadást, vagyis a *kaivalyāt*.¹⁰ A tapasztalatok szenvedésteli és megelégedést nem hozó mivolta miatt az utóbbi cél az elsődleges, az előbbi ennek van alárendelve (Burley 2007/2012. 74).

A *sāṃkhya* célja gyakorlati: elsősorban megoldást akar kínálni a szenvedés problémájára; másodsorban pedig a tapasztalt világ leírására tesz kísérletet, ahogyan az a tapasztaló alany számára adódik. A *Sāṃkhyakārikā* így nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy hogyan és miért kezdődött el a *puruṣa* összekapcsolódása a *prakṛtī*vel, hanem azt vizsgálja: mi történik az összekapcsolódásuk után, és hogyan lehet megszüntetni ezt a *puruṣa* számára szenvedésteli összekapcsolódást. Ugyanakkor megjegyezhetjük, hogy egy kései *sāṃkhya* szöveg, amely felteszi az előbb említett kérdést, azt állítja, hogy az összekapcsolódásnak nincs kezdete, de véget érhet (Larson 1979. 172). Ez véleményem szerint párhuzamba állítható a Buddha álláspontjával, amely szerint nem az a cél, hogy a szenvedés létrejöjjék az okain filozofáljunk, hanem az, hogy kezdjünk valamit a jelenlegi helyzetünkkel, és a jövőre fókuszáljunk, vagyis arra, hogy milyen módszer fog elvezetni minket a szenvedés megszüntetéséhez.

A *sāṃkhya* álláspontja szerint a végső cél a *kaivalya*, amely szó szerint annyit jelent, mint „elkülönültség, elszigeteltség, magány” (Ruzsa 1997. 233). Ez arra utal: megváltott állapotában a *puruṣa* elkülönül a *prakṛtī*től és megmarad önmagában. A *Sāṃkhyakārikā* hasonlata szerint a *puruṣa* és a *prakṛtī* viszonya olyan, mint a néző és a táncosnő viszonya: amikor a néző betelik a műsorral és nem nézi tovább, a táncosnő befejezi a táncát és visszavonul, mivel nincs kinek tovább játszania (SK 59). A mentális tartalmakat – észleleteket, érzelmeket, gondolatokat – valójában a *prakṛtī* „adja” a *puruṣa*nak, így a *prakṛtī*től mentes, önmagába visszavonult *puruṣa* tiszta, áttetsző tudat, amely mentes a mentális tartalmaktól (Larson 1979. 170).

A *Sāṃkhyakārikā* 62. verse szerint minden változás a *prakṛtī*től ered: csak a *prakṛtī* változik és mozog, a *puruṣa*t a változások nem érintik. A *puruṣa* valójában soha nem volt hozzákötve a *prakṛtī*hez, csupán tévtudás – a megkülönböztetés hiánya – az, ha úgy látjuk, hogy a *puruṣa* és a *prakṛtī* össze van kapcsolva. A *puruṣa* és a *prakṛtī* valójában csak egymás közelében vannak, de nincsenek közvetlen kapcsolatban (Larson 1979. 173), mivel két lényegileg különböző princípiumról van szó, amelyek annyira különböznek, hogy nem képesek egymásra hatást kifejteni. A *puruṣa* tulajdonképpen olyan tapasztaló alany, akire a tapasztalatok nincsenek hatással: mindig megmarad a végső, tiszta állapotában (Ruzsa 1997. 102).

¹⁰ A *kaivalya* tulajdonképpen a végső cél, azaz a megszabadulás, a *mokṣa* szinonimája. Bizonyos filozófiai irányzatok – így a *sāṃkhya* is – saját szakkifejezést alkottak a végső cél megnevezésére, amellyel pontosabban definiálják, hogy mit értenek alatta. Az egyes szakkifejezések többnyire sejtetik, hogy egy adott irányzat szerint mi vezet el a megszabaduláshoz, vagyis a szenvedés végső megszüntetéséhez. A *Sāṃkhyakārikā* szerzője a *kaivalya* és a *mokṣa* kifejezést egyaránt használja.

Azt feltételezhetnénk, hogy a *puruṣa* és a *prakṛti* egymáshoz való közelsége miatt kölcsönhatás alakul ki köztük (Larson 1979. 173), ugyanakkor ez nem olyan viszony, mint a descartes-i értelemben vett fizikai és mentális szubsztancia egymásra hatása. Azt gondolom, a fenti táncosnő-hasonlat alapján a következőképpen értelmezhető a *sāṃkhya* teóriája: abból, hogy a néző és a táncosnő között egy ideig fennáll valamiféle kapcsolat, nem következik, hogy ez a két személy azonos lenne, ők valójában végig különböznek – a tánc előtt, közben és után is. A *sāṃkhya* felfogása szerint csupán arról van szó, hogy a táncosnő játéka közben a néző annyira belefeledkezik a táncba, hogy megfeledkezik önmagáról, azaz a valós természetéről. Ugyanez a helyzet a *puruṣá*val is: annyira belefeledkezik a tapasztalt világ folyamába, hogy a *prakṛtivel* azonosítja magát, így nem ismeri fel az attól való különbözőségét.

A *kaiṅvalya* nem ontológiai, hanem episztémikus változás (Burley 2007/2012. 74): a *prakṛti* és a *puruṣa* valójában soha nem egyesültek, tévtudás eredménye, ha mégis egyesülteként vannak látva. A *kaiṅvalya* az az állapot, amikor a tévtudás, vagyis a két princípium „összemosása” megszűnik, vagyis a megnyilvánult világ és a tapasztaló alany egymástól teljesen elkülönült entitásokként mutatkoznak meg (Larson 1979. 156). Ezen a ponton felvetődik a kérdés: ki az, aki tévesen összevegyíti a két princípiumot, és aki végül megszünteti ezt a tévtudást? A *sāṃkhya* válasza: nem a *puruṣa*, hanem az intellektus, azaz a *buddhi* képes felismerni a tévedést, hiszen a tévedés tőle ered. A *buddhi* közvetít a *prakṛti* és a *puruṣa* között. Mivel a *puruṣa* önmagában véve mentális tartalom nélküli tiszta tudat, és passzív szemlélő, nem mondhatjuk azt, hogy a *puruṣa* ismeri fel önmagát, hiszen a *puruṣa* végig változatlan, tiszta tudatosság marad.

A *sāṃkhya* elgondolása szerint minden élőlénynek van különálló *puruṣája*, és ezek a *puruṣák* belemerülnek az interszjektív, megnyilvánult *prakṛti* világába. *Prakṛt*ből csak egy van, míg *puruṣá*ból sok. Megváltott állapotukban semmi különbség nincs az egyes *puruṣák* között, mindegyikük egyforma, tiszta tudatosság. Ahogy korábban említettem: az egyes élőlények különbözőségét, individualitását – vagyis az eltérő fizikai és mentális tulajdonságokat – a *prakṛti* adja azáltal, hogy minden megnyilvánult jelenségben a három *guṇa* keveredik különböző arányban. A *puruṣá*knak ezzel szemben nincsenek alkotóelemeik, így nem rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek őket egymástól megkülönböztetnék. Úgy is fogalmazhatunk: a tiszta tudat csak egyféle lehet.

A sokféleség, és egyben a szenvedés akkor kezdődik, amikor a *puruṣa* tanúként tekint a megnyilvánult világra, ugyanis ekkor a figyelme elvonódik önmagáról, és a tiszta tudatosság állapotában való tartózkodás helyett olyasmire fókuszál, ami nem ő (Larson 1979. 175). A *sāṃkhya* azt állítja: a *puruṣa* a *prakṛti* tapasztalatán keresztül tud visszatérni önmagához, így a *prakṛti* létének a célja tulajdonképpen az, hogy a *puruṣát* szolgálja (Gupta 2012. 142). Végző soron tehát egy nagy kört megtéve ugyanoda tér vissza a *puruṣa*, mint ahonnan elindult: az eredeti, tiszta tudatosság állapotába.

Ezen a ponton szeretnék egy kis kitérőt tenni a yoga irányzatra, ugyanis a yoga alapműve, a Kr. u. 4. század környékére datálható *Yogasūtra* hasonló célkitűzést fogalmaz meg, mint ami a *sāṃkhya*-ban is megjelenik. Patañjali, a mű szerzője úgy fogalmaz: a yoga célja a tudat módosulásainak a megszüntetése (Gupta 2012. 145).

Sok hasonló gondolat és átfedés található a *sāṃkhya* és a yoga rendszere között, ugyanakkor arról nincs közmegegyezés, hogy milyen kapcsolatban állt egymással ez a két irányzat: egymással párhuzamosan fejlődtek-e ki a bráhmánikus hagyományból, vagy pedig a *sāṃkhya* filozófiának egy későbbi leágazása a yoga (Burley 2007/2012. 39–43). A metafizikai nézeteik nagyrészt megegyeznek, a leglényegesebb különbség köztük az, hogy míg a *sāṃkhya* ateista, a yoga teista rendszer.

A „yoga” kifejezés a „yuj” igetől származik, amelyet úgy fordíthatunk, mint „összeilleszt, összeköt, befog, igába hajt” (Eliade 1954/2014. 24–25). A „yoga” tágabb értelemben minden meditációs és aszketikus technika gyűjtőfogalma, amelynek a célja a megszabadulás (*mokṣa*). Szűk értelemben pedig a „yoga” a hat hindu filozófiai irányzat egyikét jelöli. A yoga mint filozófiai irányzat esetében arról van szó, hogy a gyakorlati, meditációs tapasztalatokat rendszerezték és foglalták írásba, ugyanakkor kérdés, hogy mi volt a sorrend: vajon először létezett a *sāṃkhya* mint filozófiai rendszer, és ennek leágazásaként jelentek meg a yoga meditációs technikái. Vagy éppen fordítva: először kezdtek el gyakorolni meditációs technikákat az ind aszketák, és utólag foglalták rendszerbe a misztikus tapasztalataikat.

A hasonló módon megfogalmazott célkitűzés ellenére fennáll néhány lényeges különbség a *sāṃkhya* és a yoga filozófiája között. Először is, a *sāṃkhya* szerint a *puruṣa* végső célja, a *kaivalya* a *tattvák* elemzése által érhető el (Larson 1979. 204): ez vezet el annak belátásához, felismeréséhez, hogy a *puruṣa* mint tapasztaló alapvetően különbözik a tapasztalt világfolyamtól. A „felismerés” nem egyszerű propozicionális tudást jelent, hanem annál jóval mélyebb, gyakorlati szintű megértést. A yoga álláspontja ezzel szemben az, hogy a végső tudás meditációs, koncentrációs és aszketikus gyakorlatok által érhető el (Burley 2007/2012. 74).

További különbség, hogy a *Yogasūtra* a tévtudást (*avidyā*) jelöli meg a megnyilvánult világ (és egyben a szenvedés) egyedüli okaként. Ezzel szemben a *Sāṃkhyakārikā*-ban a világ megjelenésének oka nem pusztán a tévtudás, hanem ezen túlmenően az, hogy a *puruṣa* a megnyilvánult világon keresztül ismeri fel a valós természetét, így a megnyilvánult világ a *puruṣa* célját szolgálja (Larson 1979. 176). Az utóbbi gondolat nem jelenik meg a *yogā*-ban, és talán ez az oka annak, hogy a *yoga* határozottan az aszketikus életmódot, vagyis a világtól való teljes elfordulást hirdeti a megszabadulás eléréséhez.

Ami hasonló a két rendszerben: mindegyik azt állítja, hogy a megszabadulás nem más, mint valamiféle perspektívaváltás, amelynek eredményeképpen

a *puruṣa* felismeri a valódi természetét. A perspektívaváltás filozófiája inkább a *sāṃkhya* terminológiájával adható vissza, mivel a *sāṃkhya* elméleti rendszere közelebb áll a nyugati értelemben vett filozófiához – a yoga hangsúlya a megszabadulás elérését elősegítő életmód és gyakorlati technikák megszerezésén van. A *sāṃkhya* terminológiájával úgy fogalmazhatunk: a *puruṣa* csak bizonyos perspektívából nézve tűnik korlátozottnak, a valódi természete szerint viszont mindig, tehát már most is szabad (Larson 1979. 204), azaz nincs alávetve a születés, az öregedés, a halál és az újraszületés szenvedésteli körforgásának. A *puruṣa* kívül áll az időn és a változásokon, ezért nem valamiféle időhöz kötött fejlődési folyamatra van szüksége ahhoz, hogy el tudjon oldódni a *prakṛtī*től, hanem egy jelenbeli perspektívaváltásra. Ez a perspektívaváltás nem fakadhat az örökké változatlan és szabad *puruṣá*ból, hanem a változó természetű *buddhi*, az intellektus tudja előidézni. Emiatt van szükség a *tattvāḥ* intellektuális elemzésére: az elemzés vezet el a *buddhit* a végső felismeréshez, vagyis a perspektívaváltáshoz (Larson 1979. 205). A perspektívaváltás nem más, mint a magasabb szintű, megváltó tudás megszerzése, amely visszavezeti a *puruṣát* az eredeti, tiszta tudatoságához.

IV. A SĀṂKHYA ÉS A NYUGATI DUALISTA ELMÉLETEK

A *sāṃkhya* és a nyugati dualista teóriák közös tézise, hogy minden jelenség redukálható két végső metafizikai kategóriára, és ez a két kategória nem redukálható tovább. A két végső kategóriát a szubsztanciadualizmus esetében a fizikai és a mentális szubsztancia, a tulajdonságdualizmus esetében a fizikai és a mentális tulajdonságok, a *sāṃkhya* esetében pedig a *prakṛtī* és a *puruṣa* jelentik. Ez már önmagában véve is jelzi, hogy az egyes dualista elméletek között lényeges különbségek lelhetők fel a közös alaptézisük ellenére.

Az ókori görög filozófiában az volt az általánosan elterjedt nézet, hogy a lélek a mozgás princípiuma, így a lélek az, ami az élőlényeket a nem élő, mozgásra képtelen dolgoktól megkülönbözteti. Ez szembeállítható a *sāṃkhya* álláspontjával, ugyanis a *sāṃkhya* szerint a lélek, azaz a *puruṣa* passzív és mozdulatlan, és az anyagi *prakṛtī* megnyilvánulása minden mozgás és változás. Továbbá a görög felfogás értelmében lelki funkciók az életfunkciók is, mint például az emésztés vagy a reflexek működése, ezzel szemben a *puruṣa* tiszta, tartalom nélküli tudat, amelynek nem képezik részét az életfunkciók, de még a kognitív funkciók sem. Platón a *Phaidón*ban és az *Államban*¹¹ amellet érvel, hogy a lélek képes a testtől elkülönülten létezni, és fennmaradni a test halála után is. A *sāṃkhya* annyiban

¹¹ A pontos szöveghelyek felsorolása és részletes elemzése megtalálható Lorenz cikkében (Lorenz 2003).

hasonlót állít, mint Platón, hogy a szellemi princípium teljesen elválasztható a testtől, és az egyéni lélek túléli a test halálát, viszont a lelket másként definiálja.

Descartes szintén mást értett „lélek” alatt, mint az ókori görögök: ő abból indult ki, hogy minden élőlény teste mechanikusan működik, vagyis nincs jelentős különbség egy óra szerkezetének és egy élőlény szervezetének a működése között. Ez azt jelenti, hogy a biológiai funkciók nem tekintendők lelki funkcióknak. Descartes a „lelki” fogalmát tulajdonképpen „mentális”-ra szűkítette le, és tőle kezdve „mentális” alatt kizárólag olyan jelenségeket értenek a nyugati filozófiában, amelyek nem kapcsolódnak szorosan biológiai funkciókhoz – ilyenek például a gondolatok, az érzelmek, a hitek és a vágyak (Tózsér 2008. 15). A descartes-i szubsztanciadualizmus ugyanakkor azonos állásponton van Platónnal és a sāmkhya filozófiával abban, hogy létezik olyan lélek, amely elválasztható a testtől és halhatatlan.

A sāmkhya a szubsztanciadualizmushoz hasonlóan két végső princípiumot különböztet meg, viszont nem beszél olyan értelemben szubsztanciákról, mint Descartes. Ugyanis sem a *puruṣa*, sem a *prakṛti* nem vesz magára attribútumokat: a *prakṛti*t a három *guṇa* alkotja, tehát konstitúciós viszonyban állnak egymással; a *puruṣa* pedig tartalom nélküli, tiszta tudat, amely nem rendelkezik tulajdonságokkal.

Descartes hatása erősen tetten érhető a mai elmefilozófián: vannak olyan kortárs filozófusok, akik hozzá hasonlóan gondolatkísérletek és elgondolhatósági érvek segítségével érvelnek a szubsztanciadualizmus mellett. A kortárs vitákat a fizikalista világnézet dominanciája jellemzi, miközben sokan úgy gondolják: a fenomenális tapasztalatok magyarázata jelenti a legnagyobb kihívást a fizikalista elméletekre nézve (Tózsér 2008. 37–40, 63–66).

A fő problémát manapság úgy szokták megfogalmazni: alapvető magyarázati szakadék áll fenn a tapasztalatok első személyű, szubjektív perspektívája, valamint a tapasztalatok harmadik személyű, objektív leírása között.¹² Ennek az az oka, hogy a világot mindig csak a saját perspektívánkból vagyunk képesek szemlélni, és bármennyi információt tudunk is meg egy másik individuum tapasztalatairól, attól még semmivel nem kerülünk közelebb ahhoz, hogy megtapasztaljuk, milyen módon adódik a világ egy másik egyén számára.¹³ Ezenkívül bármennyi természettudományos ismeretet szerzünk arról, hogy a saját érzeiteink milyen fiziológiai folyamatokkal járnak együtt, attól még magyarázatlanul marad, hogy bizonyos fiziológiai folyamatok miért járnak együtt bizonyos érzetekkel, illetve miért járnak együtt egyáltalán bármilyen érzettel. Mindez azt mutatja: az első személyű perspektíva nem redukálható harmadik személyű

¹² A „magyarázati szakadék” kifejezést eredetileg Joseph Levine vezette be, utána mások is átvették. Lásd Levine 1983.

¹³ Nagy hatást váltott ki az analitikus elmefilozófiában Thomas Nagel cikke, amely ezt a problémát elemzi. Lásd Nagel 1974.

perspektívára, valamiféle alapvető különbség áll fenn egy jelenség megtapasztalása és annak külső, objektív megfigyelése között. A fizikalizmus elleni legfőbb érvet abban szokták megjelölni, hogy a fizikalista ontológia nem képes megfelelően számot adni az első személyű perspektíva kiemelt és különleges szerepéről (Ambrus 2015. 18–25, Tózsér 2009. 226–246).

Ezzel kapcsolatban azon az állásponton van a sām̄khya, hogy létezik valaki, aki a tapasztalatok tapasztalója, és ez a valaki alapvetően különbözik a tapasztalt külvilágtól. A sām̄khya teóriája szerint a tapasztaló alany és a tapasztalt világ dichotómiája feloldhatatlan, alany és tárgy nem redukálható egymásra, így a világ két princípiumból áll. A kortárs fizikalista filozófusok némelyike amellet érvel, hogy a magyarázati szakadék illúzió (Papineau 2011), ugyanakkor a nyugati dualistákhoz hasonlóan a sām̄khya is azon a véleményen van, hogy a magyarázati szakadék valós, ezért áthidalhatatlan.

A fizikalizmus dominanciája a 20. és a 21. századi analitikus filozófiában annak köszönhető, hogy a természettudományok dinamikus fejlődésen mentek keresztül, és az analitikus filozófusok az egyéb szándékaik mellett célként tűzték ki olyan filozófiai elméletek kidolgozását, amelyek kompatibilisek a természettudományok eredményeivel. Így létrejött az elme reduktív elmélete, más néven a típusazonosság-elmélet, amely szerint a mentális állapot típusok azonosak fizikai állapot típusokkal: például a fájdalomérzet azonos a C- neuronok kisülésével az agyban. A típusazonosság-elmélet elleni legjelentősebb érvet Hilary Putnam fogalmazta meg: nagyon valószínűtlen, hogy a különböző fajokba tartozó élőlények esetében a fájdalomérzetet ugyanaz a neurális állapot valósítsa meg, viszont nyilvánvaló, hogy számos faj rendelkezik a fájdalomérzet képességével. Ezért valószínűtlen, hogy a típusazonosság-elmélet igaz legyen (Tózsér 2009. 214–216).

A nem-reduktív fizikalizmus – más néven példányazonosság-elmélet vagy tulajdonság dualizmus – ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a mentális állapotok a fizikai állapotok által meghatározottak, azokra épülnek rá, de ettől még a mentális tulajdonságok nem redukálhatók fizikai tulajdonságokra. Vagyis csak egyetlen szubsztancia, az anyagi szubsztancia létezik, amelynek fizikai és mentális tulajdonságai egyaránt vannak. A fizikai és a mentális állapotok között erős egyirányú függési viszony áll fenn: a mentális állapotok nem tudnak létezni a fizikai állapotok nélkül. Ennek az elméletnek a hívei azt gondolják: az olyan pszichológiai állapotok, mint például az érzelmek, a vágyak vagy a hitek nem redukálhatók egyszerűen fizikai-neurológiai állapotokra, viszont az utóbbiak nélkül nem létezhetnének (Tózsér 2009. 217–218).

Azok a filozófusok, akik nem akarják elfogadni a tulajdonság dualizmust, viszont elfogadják Putnam fenti ellenvetését a reduktív fizikalizmussal szemben, kidolgozták a többszörös megvalósíthatóság tézisének, amely értelmében ugyanazt a mentális állapotot többféle fizikai állapot megvalósíthatja (Tózsér 2009. 216). A fenti ellenvetés nyomán született meg a funkcionálizmus is, amely a mentális

állapotokat oksági-funkcionális állapotokként definiálja, nem pedig neurofiziológiai állapotokként (Tózsér 2009. 218–219).

A sāmkhya érdekessége ebből a szempontból az, hogy nem feltételez lényegi különbséget fizikai és mentális között. A fizikai és a mentális összetevőket azonos princípium, a *prakṛti* alá sorolja be – tehát a fizikai és a mentális nem jelent egymást kizáró, ellentétes fogalmakat, mint a szubsztanciadualizmusban. A sāmkhya másképp fogalmazza meg a dualizmusát, mint a szubsztanciadualizmus és a tulajdonságdualizmus, a két végső kategória között máshol húzza meg a határt. A sāmkhya dualizmusa a tapasztaló alany és a tapasztalt világ megkülönböztetésén alapul, és a tapasztaló szubjektum, a *puruṣa* kívül áll mind az anyagi, mind a mentális folyamatokon, és nem rendelkezik oksági szereppel. A fizikai és a mentális jelenségek szakadatlan folyama egyaránt az anyagi princípiumból származik, a *puruṣa* ezzel szemben passzív megfigyelő, akinek a világ – a fizikai és a mentális jelenségek együttese – valamilyen módon megmutatkozik.

Ahogy korábban említettem: a két princípium, a szellemi *puruṣa* és az anyagi *prakṛti* fundamentálisan különböznek, így egymástól teljesen szétválaszthatók. Ennyiben a sāmkhya közelebb áll a szubsztanciadualizmushoz, mint a tulajdonságdualizmushoz, hiszen nem feltételezi a szellemi princípiumnak az anyagi princípiumtól való függését vagy az arra való ráépülését.

A sāmkhya elmélete szerint tévtudás eredménye, hogy a két végső princípiumot egymáshoz kapcsolódóként tapasztaljuk, és a cél az, hogy felismerjük ezt a tévedésünket. A tapasztaló alany és a tapasztalt világ valójában két alapvetően különböző entitás: a *puruṣa* a valódi természete szerint mentes a tudati tartalmaktól, míg a *prakṛti* mentes a tudatosságtól. A sāmkhya így fundamentális különbséget feltételez a tudat és annak reprezentációs tartalma között (Schweizer 1993. 853–854).

Mivel a sāmkhya filozófiában a szellemi princípium nincs felruházva oksági erővel, nem merül fel a mentális okozás problémája, ugyanakkor a sāmkhya lényegesen különbözik az epifenomenalizmustól. A fő különbségük abban áll, hogy a sāmkhya a szellemi princípiumot nem a fizikai világ melléktermékének tartja, hanem éppen ellenkezőleg: az anyagi princípiumot rendeli alá a szellemi princípiumnak, és azt állítja, hogy az anyagi princípium a szellemi princípium miatt létezik. Vagyis ha nem létezne a *puruṣa*, a *prakṛti* sem létezne.

A mai elmefilozófiában számos képviselője van a funkcionalizmusnak, amely a mentális állapotokat az oksági szerepükkel azonosítja. Viszont a funkcionalizmusnak is van egy lényeges gyenge pontja: nem ad magyarázatot arra, hogy a mentális állapotaink miért rendelkeznek fenomenális karakterrel (Ambrus 2015. 253), vagyis miért van kiemelt szerepe az első személyű perspektívának (Ambrus 2015. 24–25). Úgy gondolom, annyi anakronizmus megengedhető, hogy kijelentsük: a sāmkhya amellet foglalt állást, hogy az első személyű perspektíva minden másra redukálhatatlan, nyers tény. Az első személyű perspektívának – a funkcionalista elmélettől eltérően – nincs oksági szerepe a sāmkhyaiban, tehát

az első személyű perspektíva nem amiatt lényeges, mert ebből a perspektívából nézve hajtunk végre szándékos cselekedeteket, hanem azért, mert folyamatosan ebből a perspektívából szemléljük és tapasztaljuk a világot, a cselekedeteinktől függetlenül. A nyugati értelemben vett, mentálisan okozó ágens a *sāṃkhya* terminológiájában az *antaḥkāraṇa* lenne, de a lélek, vagyis a *puruṣa* nem okoz és nem idéz elő semmilyen változást a világban.

Az első személyű perspektíva a *puruṣa* megváltott állapotában is fennáll: annyi a különbség, hogy míg a meg-nem-váltott állapotában a *puruṣa* figyelmének a tárgya a *prakṛti*, addig a megváltott állapotában a figyelmének a tárgya önmaga. Másképp fogalmazva: a tévtudás állapotában a tapasztaló szubjektum a nem-énre, azaz a tőle különböző *prakṛtira* fókuszál, és összekeveri magát vele, ezzel szemben a megváltott állapotában az én figyelmének a tárgya kizárólag önmaga. A tévtudás megszűnésekor tehát a *puruṣa* perspektívájából eltűnik a nem-én: ezzel megszűnik a *puruṣa* szenvedése, ugyanakkor az első személyű perspektívája változatlanul fennmarad, egészen az örökkévalóságig.

Ezúton szeretném kifejezni a köszönetemet Ruzsa Ferencnek és Tózsér Jánosnak, amiért elolvasták a tanulmányom korábbi változatát, és hasznos megjegyzéseikkel segítették a munkámat és azt a gondolkodási folyamatot, amelynek eredményeképpen a fenti írásom megszületett. Köszönettel tartozom továbbá a névtelen bírálóimnak, akik felhívták a figyelmemet néhány pontosításra szoruló részletre.

IRODALOM

Elsődleges források

- Īśvarakṛṣṇa. *Sāṃkhyakārikā*. Ford. Mikel Burley. In Burley, Mikel 2007/2012. *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. London – New York, Routledge. 163–179.
- Īśvarakṛṣṇa. *Sāṃkhyakārikā*. Ford. Gerald Larson. In Larson, Gerald 1979. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass. 255–277.
- Īśvarakṛṣṇa. *Sāṃkhyakārikā*. Ford. Ruzsa Ferenc. In Ruzsa Ferenc 1997. *A klasszikus szāṃkhya filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó. 26–184.

Másodlagos irodalom

- Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan.
- Burley, Mikel 2007/2012. *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. London – New York, Routledge.
- Burley, Mikel 2012. Self, Consciousness, and Liberation in Classical Sāṃkhya. In Irina Kuznetsova – Jonardon Ganeri – Chakravarthi Ram-Prasad (szerk.) *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*. Farnham, Ashgate. 47–62.

- Dasgupta, Surendranath 1922. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press. 62–77, 208–273.
- Eliade, Mircea 1954/2014. *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Ford. Horváth Z. Zoltán. Budapest, Helikon.
- Gupta, Bina 2012. *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*. New York – London, Routledge.
- Jakubczak, Marzenna 2008. The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of ‘Ahaṃkāra’ with Reference to the Mind-Body Problem. *Cracow Indological Studies*. 10. 235–263.
- Jakubczak, Marzenna 2012. Why Didn’t Siddhārtha Gautama Become a Sāṃkhya Philosopher, After All? In Irina Kuznetsova – Jonardon Ganeri – Chakravarthi Ram-Prasad (szerk.) *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*. Farnham, Ashgate. 29–45.
- Jakubczak, Marzenna 2015. The Problem of Psychophysical Agency in the Classical Sāṃkhya and Yoga Perspective. *Argument*, 5/1. 25–34.
- Larson, Gerald 1979. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Larson, Gerald 1987. Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya. In Gerald James Larson – Ram Shankar Bhattacharya (szerk.) *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 4. Princeton, Princeton University Press. 1–103.
- Levine, Joseph 1983. Materialism and Qualia. The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*. 64. 354–361.
- Lorenz, Hendrik 2003. Ancient Theories of Soul. <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>
- Nagel, Thomas 1974. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*. 83/4. 435–450.
- Papineau, David 2011. What Exactly is the Explanatory Gap? *Philosophia*. 39/1. 5–19.
- Riepe, Dale 1961. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Seattle, University of Washington Press. 3–52, 177–226.
- Robinson, Howard 2016. Dualism. <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/>
- Ruzsa Ferenc 1997. *A klasszikus szāṃkhya filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Ruzsa Ferenc 2013a. Pain and its Cure. The Aim of Philosophy in Sāṃkhya. In Ferenc Ruzsa: *Key Issues in Indian Philosophy*. Unpublished DSc thesis. Budapest, Hungarian Academy of Sciences. 97–114.
https://www.academia.edu/4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy
- Ruzsa Ferenc 2013b. Inference, Reasoning and Causality in the Sāṃkhya-Kārikā. In Ferenc Ruzsa: *Key Issues in Indian Philosophy*. Unpublished DSc thesis. Budapest, Hungarian Academy of Sciences. 115–125.
https://www.academia.edu/4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy
- Ruzsa Ferenc 2017. Sāṃkhya. Dualism without Substances. In Joerg Tuske (szerk.) *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. New York, Bloomsbury Academic. 1–27.
https://www.academia.edu/6813436/S%C4%81%E1%B9%81khya_Dualism_without_substances
- Schweizer, Paul 1993. Mind/Consciousness Dualism in Sāṃkhya-Yoga Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*. 53/4. 845–859.
- Tőzsér János 2008. Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Elméfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L’Harmattan. 9–85.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 206–246.