

## Logika Dharmakīrtiego

**Abstrakt:** Celem artykułu jest rekonstrukcja logiki Dharmakīrtiego (550-620 n.e.), wieńczącej rozwój klasycznej logiki buddyjskiej i - generalizując - indyjskiej. Dla jej właściwego zrozumienia przedstawiam pokrótce nominalistyczną ontologię, dualistyczną epistemologię i przyczynową teorię znaczenia Hindusa, wyłożoną przede wszystkim w „Pramāṇavārttice”. Pokazuję, iż w ślad za Dignāgą, Dharmakīrti upraszcza sylogizm do twierdzenia, przesłanki i konkluzji. Na podstawie potrójnego kryterium dobrej przesłanki Hindus uznaje za słuszne tryby znane Zachodowi jako „Barbara” i „Cesare”. W dalszej części artykułu wskazuję na najnowsze adaptacje logiki Dharmakīrtiego: epistemiczną interpretację orzeczenia imiennego „niścita”, modalną interpretację zaimka „syāt” i (własną) interpretację partykuły „eva” jako kwantyfikatora.

Dharmakīrti był jednym z najwybitniejszych filozofów i logików buddyjskich. Urodził się i żył w południowych Indiach, zaś wykształcenie odebrał na słynnym uniwersytecie w Nalandzie (dziś w stanie Bihar). Szczegółowe określenie dat życia Dharmakīrtiego jest, jak w przypadku większości filozofów hinduskich, problematyczne: Erich Frauwallner mocno obstawał przy latach 600-660 n.e., aczkolwiek w świetle najnowszych badań, pokazujących, że Dharmakīrti był uczniem Dharmapāli (530-561 n.e.), najbardziej prawdopodobne wydaje się datowanie 550-620 n.e.<sup>1</sup>. Bez wątplenia jest to jednak czas zmierzchu filozofii buddyzmu indyjskiego, która za sprawą duchowego ucznia Dharmakīrtiego, Śāntarakṣity (725-788 n.e.), otrzyma swoje drugie życie w Tybecie. Logika Dharmakīrtiego zamyka zatem płodny okres rozwoju logiki buddyjskiej i pozwala spojrzeć na całą logikę indyjską z historycznego dystansu. Randall Collins tak o niej pisze w nieco poetyckich słowach: „Dharmakīrti jest ostatnim płomieniem pochodni przed jej zgaśnięciem, sową Minerwy wylatującą ze zmierzchem: kreatywność [filozoficznej] syntezy przy znikomej podstawie doktrynalnej będzie odtąd w odwrocie”<sup>2</sup>.

Dharmakīrti przedstawił swoją filozofię w dziełach, które za tradycją tybetańską przyjęło się określać mianem „Siedmiu traktatów o prawomocnym poznaniu”:

---

<sup>1</sup> Por. referat T. Kimury na temat kłopotów z datowaniem życia Dharmakīrtiego w tomie *Dharmakīrti's thought and its impact on Indian and Tibetan philosophy: proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, S. Katsura [red.], Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 1999.

<sup>2</sup> R. Collins, *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*, vol. 30, Harvard University Press, Cambridge 2000, s. 240.

- 1) „*Sambandhaparikṣhāvṛtti*” („Analiza relacji”),
- 2) „*Pramāṇaviniścaya*” („Twierdzenia o prawomocnym poznaniu”),
- 3) „*Pramāṇavārttika*” („Komentarz do 'Kompedium prawomocnego poznania'”),
- 4) „*Nyāyabindu*” („Krótki traktat o logice”),
- 5) „*Hetubindu*” („Krótki traktat o przyczynie”),
- 6) „*Samtānāntarasiddhinām*” („Dowód istnienia innych umysłów”),
- 7) „*Vādanyāyanāma*” („Sztuka debaty”).

W swojej rekonstrukcji logiki Dharmakīrtiego skupię się na najważniejszym dziele Hindusa, „*Pramāṇavārttice*” (zwłaszcza na dziale czwartym)<sup>3</sup>. Do zrozumienia tego dzieła posłużę się także autokomentarzem Dharmakīrtiego oraz późniejszymi komentarzami: „*Pramāṇavārttikalamkara*” Prajñākaragupty<sup>4</sup> oraz „*Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa*” Śāṅkaranandany<sup>5</sup>. Zanim przejdę do prezentacji logiki buddysty, pozwolę sobie wstępnie scharakteryzować jego filozofię, ze szczególnym uwzględnieniem jego epistemologii.

\* \* \*

Dharmakīrti, podobnie jak Dignāga, którego „*Pramāṇasamuccaya*” komentuje, stoi na stanowisku zdecydowanego nominalizmu. Istnieją tylko konkrety (*svalakṣaṇa*), a uniwersalia (*sāmānyalakṣaṇa*) to przydatne na codzień fikcje – uważa. Byty realne od fikcji odróżnia to, że I) byty realne mają moc przyczynową oraz II) istnieją w czasie i podlegają nieustannej zmianie<sup>6</sup>: „To [powszechnik – przyp. D.R.] nie pochodzi z czegoś innego, nie było już tam, ani nie powstanie później, ani nie posiada żadnych części. Niesamowite!

<sup>3</sup> *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: an annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna). Volume 1 (k. 1-148)*, tł. Tom Tillemans, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2000.

<sup>4</sup> *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikalamkara zu Pramāṇavārttika II 1-7). Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakirtis, T. 1, Sanskrit-Text und Materialien*, Motoi Ono (oprac.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2000.

<sup>5</sup> *Śāṅkaranandanans Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa: mit einem anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik. Tl. 2, Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes*, Helmutt Krasser (oprac.), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2002.

<sup>6</sup> Por. T. Tillemans, Dharmakīrti, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), [w:] E. N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dharmakīrti/>, dostęp [06.04.2013].

Jedna katastrofa po drugiej”<sup>7</sup>. Szczególny sprzeciw Dharmakīrtiego budził pogląd, jakoby wiele konkretów uczestniczyło w jednej naturze. Zdaniem Hindusa, „rozmywałoby” to tożsamość powszechnika, stąd właściwie powinno się mówić o tylu uniwersaliach, ile jest konkretów (wtedy jednak nie będą one powszechnikami). Z drugiej strony, realizm skrajny, separujący byty ogólne od jednostkowych, nie wyjaśnia niczego w świecie i sprzeciwia się praktyce przypisywania ogólnych własności jednostkom<sup>8</sup>. O rzeczach i własnościach, które są rzeczywiste i mają moc przyczynową, pisze Dharmakīrti, iż mają tylko jedną jednostkową naturę, zajmują jedno miejsce w przestrzeni i jeden *locus* w czasie (nie mogą być w wielu miejscach *m* i czasach *t* jednocześnie)<sup>9</sup>. Wszystkie byty są z natury nietrwałe, co wyklucza istnienie Boga. Nic nie mogłoby wywołać nowego skutku, gdyby pozostało niezmiennie<sup>10</sup>. Jak zauważa Tom Tillemans: „To brzmi całkiem rozsądnie. Jeśli epidemiolog, na przykład, stwierdzi, że pewne czynniki były stałe przez dłuższy czas przed wystąpieniem choroby zakaźnej i pozostały niezmienione w czasie jej wybuchu, raczej wykluczy je jako odpowiedzialne za epidemię”<sup>11</sup>.

Dla zrozumienia nominalizmu Dharmakīrtiego istotne są jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze, epistemologia buddyjska nie uważa własności za samodzielne byty: nie percypujemy samych własności (np. oderwanej bieli) ani pozbawionych własności „nagich” substancji; dualizm ten jest zresztą obcy codziennej praktyce językowej<sup>12</sup>. Po drugie, Dharmakīrti nie czyni różnicy między jednostkową naturą a mocą przyczynową, między tym, czym coś jest a tym, co robi<sup>13</sup>. Ontologia buddysty jest zatem nadzwyczaj prosta i daleko jej do uznania istnienia niepoznawalnej istoty rzeczy. Nie oznacza to jednak, iż filozofia buddysty jest zupełnie wolna od esencjalizmu.

W przeciwieństwie do Hume'a, a w duchu kanonów Milla, Dharmakīrti uważa, iż uogólnienie indukcyjne prowadzi do wykrycia związku przyczynowo-skutkowego

---

<sup>7</sup> *Pramāṇavārttika* I.152.

<sup>8</sup> *Pramāṇavārttika* IV.12 z autokomentarzem (*svavṛtti*).

<sup>9</sup> *Pramāṇavārttikasvavṛtti* I.236-237.

<sup>10</sup> *Pramāṇaviniścaya* II.

<sup>11</sup> T. Tillemans, *Dharmakīrti* 1.3, *op. cit.*

<sup>12</sup> P. Balcerowicz, *Dharmakīrti's criticism of the Jaina doctrine of multiplicity of reality (anekāntavāda)*, s. 23, [w:] *Religion and logic in Buddhist philosophical analysis : proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23-27, 2005*, H. Krasser [red.], Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2011.

<sup>13</sup> T. Tillemans, *Dharmakīrti* 1.4, *op. cit.*

o charakterze koniecznym. Zdaniem Dharmakīrtiego,  $x$  jest przyczyną  $y$  wtedy i tylko wtedy, gdy jest jego warunkiem wystarczającym i koniecznym na podstawie obserwacji:

$$[O(x) \Leftrightarrow O(y)] \wedge [\sim O(x) \Leftrightarrow \sim O(y)] \Rightarrow C(x,y)$$

[skr. *tadbhāve bhāvas tadabhāve 'bhāvaś ca kāryakāraṇ abhāvek*<sup>14</sup>]

Odmiennej formalizację, bazującą na paralelnych fragmentach pism Dharmakīrtiego, proponuje Klaus Glashoff<sup>15</sup>:

$\xi R x$ : przedmiot  $x$  jest obecny w miejscu  $\xi$

$$\forall x[H(x) \Rightarrow S(x)] \Leftrightarrow \{\forall \xi[H(\xi) \Rightarrow S(\xi)] \Leftrightarrow \forall \xi \exists x[\xi R x \wedge H(x)] \Rightarrow \exists x[\xi R x \wedge S(x)]\}$$

Idea jest następująca: dla wszystkich miejsc jest tak, że jeśli w danym miejscu znajduje się przedmiot z jedną cechą, to w tym samym miejscu znajduje się przedmiot z drugą cechą. Jeśli jest dym, musi być i ogień – głosi typowy indyjski przykład.

Problematyka uniwersaliów czy indukcji prowadzi nas do jądra filozofii Dharmakīrtiego – epistemologii. Zdaniem buddysty, nasz dostęp do rzeczywistości jest zapośredniczony przez prawomocne poznanie – *pramāṇa*. Dla odróżnienia *pramāṇa* jako źródła wiedzy prawomocnej, będącego przedmiotem badań epistemologii, od *pramiti* jako poznania w sensie psychologicznego aktu, tłumaczy się czasem *pramāṇa* jako „instrument poznania”<sup>16</sup>. Prawomocność poznania oznacza, że podjęte w oparciu o nie działanie jest przyczynowo skuteczne (*arthakriyāsthiti*)<sup>17</sup>. W ślad za Dignāgą Dharmakīrti wymienia dwa rodzaje prawomocnego poznania: percepcję (*pratyakṣa*) i wnioskowanie (*anumāṇa*). Co ciekawe, jako autonomiczne źródło wiedzy prawomocnej wykluczony zostaje autorytet (*śabda*), tradycyjnie zaliczany do *pramāṇa*<sup>18</sup>. Objawienie Wed jest prawomocne o tyle, o ile zgadza się z wnioskowaniem<sup>19</sup>. Bardziej problematyczny

<sup>14</sup> *Hetubindu* IV.10.

<sup>15</sup> K. Glashoff, *Problems of transcribing avinābhāva into predicate logic*, s. 134-5, [w:] *Religion and logic...*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Por. J. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Wisdom Publications, Boston 2004, s. 20.

<sup>17</sup> *Pramāṇavārttika* II.1. Owo pragmatyczne kryterium miałoby wykluczać iluzje: nie sposób np. oparzyć się urojonym ogniem.

<sup>18</sup> Nyāya dodaje do praman także rozumowanie przez analogię (*upamāna*), zaś advajta-wedanta dodatkowo falsyfikację (*arthāpatti*) i racjonalne wątpienie (*anupalabdi*). Por. Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, D.K. Printworld Ltd., New Delhi 1997, s. 228.

<sup>19</sup> V. Eltschinger, *Penser l'autorité des Écritures: la polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique*

jest jednak rozdział, jaki Dignāga i Dharmakīrti stawiali między percepcją a wnioskowaniem. Percepcja ma charakter niekonceptualny, a konkrety, które uchwytujemy w percepcji w sposób bezpośredni i wierny, „nie są przedmiotami słów” – uważają<sup>20</sup>. Przedmiotami języka są zaś uniwersalia, czyli fikcje, konwencje (*vyavahāra*), nie mówiące niczego o świecie<sup>21</sup>. Dualizm ten przypomina rozdział na schemat konceptualny i zawartość zmysłową u Donalda Davidsona<sup>22</sup>: zarówno tu, jak i tam rodzi się wątpliwość dotycząca faktu, iż na codzień z powodzeniem odnosimy język do otaczającej nas rzeczywistości. Rozwiązaniem tej trudności jest (chce być) teoria *apoha*.

Zdaniem Dignāgi, uniwersalia nie tyle denotują ogólne natury/istoty, tkwiące w rzeczach (realizm umiarkowany) lub poza nimi (realizm skrajny), co wykluczają (*anyāpoha*) z zakresu nazwy konkrety będące desygnatami wszystkich pozostałych nazw<sup>23</sup>. Przykładowo, nazwa „czerwień” nie denotuje czerwieni jako takiej, ale „nie-nie-czerwone” konkrety:

$$P(x) \Leftrightarrow \sim\sim P(x)$$

Zgodnie z tezą nominalizmu, powszechnikom nie odpowiada nic pozytywnego, są one quasi-uniwersaliami (*śabdāsāmānya*)<sup>24</sup>. Ponieważ brak i różnica (i w ogóle wszelkie prywatacje) nie posiadają w tradycji buddyjskiej metafizycznej kwalifikacji egzystencjalnej (*simpliciter*: nie istnieją), powszechniki nie mówią o niczym; mimo to, dotyczą jednak konkretów. Wybitny przedstawiciel szkoły mimansa, Kumārila Bhatta (VII w. n.e.), zarzucał Dignādze błędne koło na podstawie przesłanki, iż negacja zakłada już rozumienie *negandum*<sup>25</sup>. Zasadniczym problemem, przed jakim moim zdaniem stoi teoria Dignāgi, jest jednak to, iż w żaden sposób nie rozwiązuje ona wyjściowej trudności: to, w jaki sposób przedmioty słów są jednocześnie przedmiotami percepcji, nadal pozostaje tajemnicą. Faktem pozostaje, iż teoria *apoha* w wersji Dignāgi ma charakter czysto deskryptywny i dopiero Dharmakīrti

---

*orthodoxe d'un Veda sans auteur: autour de Pramānavārttika I.213-268 et Svavrtti*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2007, s. 96-7. Także o polemice Bhawawiveki.

<sup>20</sup> *Pramānavārttika* III.1-2. Także *Pramāṇasamuccaya* II.2.

<sup>21</sup> *Pramānavārttika* I.61.

<sup>22</sup> J. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, *op. cit.*, s. 116.

<sup>23</sup> *Pramāṇasamuccaya* V.36.

<sup>24</sup> *Pramānavārttika* III.53.

<sup>25</sup> Więcej o krytyce Dignāgi teorii *apoha* p. T. Tillemans, *Dharmakīrti* 2.2.1, *op. cit.*

opracuje jej wersję opartą o przyczynową teorię znaczenia (która nie ogranicza się wyłącznie do nazw własnych). W gruncie rzeczy jest to dość zdroworozsądkowa teoria: skutek kontaktu z rzeczą percypujemy jej obraz (*ākāra*), obraz wywołuje pewną myśl (*vikalpa*), a myśl wiążemy ze skojarzonym quasi-powszechnikiem (*apoha*)<sup>26</sup>. Kauzalność *apoha* w wydaniu Dharmakīrtiego polega na tym, że tylko np. czerwone przedmioty wywołują wrażenie wzrokowe skojarzone z dźwiękiem lub zapisem „czerwień” (w języku polskim), odróżniającym te przedmioty od wszystkich pozostałych. Niebieskie rzeczy nie prowadzą do wrażenia połączonego ze słowem „czerwień” i w tym sensie „czerwień” denotuje „nie-nie-czerwone” konkrety. Tego, jaki quasi-powszechnik wiąże z jakim wrażeniem wzrokowym, uczymy się poprzez definicję ostensywną (*resp.* „akt chrztu”) – „czas [ustanowienia] umowy” (*saṃketakāla*)<sup>27</sup>. Znow można by jednak zapytać, jak to możliwe, że wiele konkretów ma moc wywoływania jednego pojęcia, a operowanie nim jest intersubiektywnie komunikowalne<sup>28</sup>. Dharmakīrti nie daje się jednak wplątać w esencjalizm: nie chodzi o żadną moc „wspólną” różnym bytom, gdyż taka moc byłaby tylko inną nazwą istoty; moce te zawsze różnią się między sobą (czerwień czerwieni nierówna), ale są na tyle do siebie podobne, że odróżnia się je od pozostałych poprzez quasi-powszechnik<sup>29</sup>. W taki oto wyrafinowany sposób buddysta stara się pogodzić nominalizm z zainteresowaniem teorią poznania i logiką: choć uniwersalia są fikcjami, wnioskowania, w których je użyto, są prawomocne z uwagi na moc przyczynową konkretów, które (quasi-)powszechniki denotują w sposób negatywny.

\* \* \*

Rekonstrukcja logiki Dharmakīrtiego będzie obejmować: I) ogólną charakterystykę jego sylogistyki oraz II) szczegółowe kwestie związane z formalną interpretacją zaimka *syāt* oraz partykuły *eva*.

W ślad za „*Nyāyasutrami*” Gautamy Akṣapādy (II w. p.n.e.) logicy indyjscy przyjmowali pięciostopniowe wnioskowanie, obejmujące<sup>30</sup>:

---

<sup>26</sup> Devandrabuddhi, *Pramāṇavārttikapañjikā* 167b8-168a1, podaję za Tillemanssem (2011).

<sup>27</sup> *Pramāṇavārttika* IV.116.

<sup>28</sup> V. Eltschinger, *Penser l'autorité des Écritures*, *op. cit.*, s. 137-8.

<sup>29</sup> *Pramāṇavārttika* III.73-74.

<sup>30</sup> V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007, s. 144.

1. twierdzenie (*pratijñā*): dźwięk jest nietrwały.
2. przesłankę (*hetu*): ponieważ jest zależny od przyczyny.
3. przykład (*dr̥ṣṭānta*): podobnie jak dzbanek.
4. zastosowanie (*upanaya*): dzbanek jest zależny od przyczyny i jest nietrwały, podobnie jest z dźwiękiem.
5. konkluzję (*nigamana*): dlatego dźwięk jest nietrwały.

Dignāga, a w ślad za nim Dharmakīrti, redukują wnioskowanie do trzech pierwszych kroków: twierdzenia, przesłanki i przykładu. Ma ono wtedy postać:

[\*] M jest P, z powodu S, tak jak R (jest P i S)

W gruncie rzeczy, przykład może zostać pominięty: nie jest on konieczny ze względów formalnych, lecz pragmatycznych – ma za zadanie przekonać jednostkę o prawdziwości konkluzji dla wszystkich przesłanek. W klasycznej interpretacji Szčerbackoja wnioskowanie obejmuje zatem twierdzenie, przesłankę i konkluzję, co znacznie zbliża logikę Dignāgi i Dharmakīrtiego do sylogistyki Arystotelesa<sup>31</sup>. Konkluzja ta, zwana tradycyjnie „przenikaniem” (*vyāpti*), ma postać sądu „S jest P”:

twierdzenie: tutaj jest ogień

przesłanka: ponieważ dym [jest tutaj]

konkluzja: zawsze dym oznacza ogień

Tillemans uważa, iż przenikanie ma charakter generalnie skwantyfikowanej implikacji<sup>32</sup>. Jego zdaniem otrzymujemy w ten sposób klasyczny tryb Barbara:

MaP

SaM

SaP

Należy jednak pamiętać, że logika indyjska jest intensjonalna. Sam Dharmakīrti przez wnioskowanie poprawne rozumie zresztą wnioskowanie poprawne materialnie<sup>33</sup>. Spór (*vāda*)

<sup>31</sup> T. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. 1, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1994, s. 235.

<sup>32</sup> T. Tillemans, *Dharmakīrti* 3, *op. cit.*

<sup>33</sup> *Pramāṇavārttika* IV.13.

nie jest sytuacją wykazania formalnej niepoprawności wnioskowań oponenta, lecz przyjęciem twierdzenia będącego zaprzeczeniem twierdzenia adwersarza (kursywą):

jeśli S jest M, to M jest P  
M nie jest P  
S nie jest M

Schematem wnioskowania oponenta tezy [\*] jest zatem *modus tollendo tollens*<sup>34</sup>.

Z braku kryteriów formalnych mówi się, iż dobra przesłanka (*saddhetu*) spełnia potrójne kryterium (*trairūpya*):

- 1) *pakṣadharmatva* – jest ustalone (*niścita*), że S jest w P;
- 2) *anvayavyāpti* – jest ustalone, że P jest obecne tylko w przypadkach podobnych do S, które są M;
- 3) *vyatirekavyāpti* – jest ustalone, że P jest nieobecne we wszystkich przypadkach niepodobnych do S, które są M<sup>35</sup>.

Źródła tybetańskie powiadają skrótowo<sup>36</sup>:

- a) całkowicie w przedmiocie:  $S \subseteq P$ ;
- b) tylko w podobnych:  $MaP$ ;
- c) nigdy w niepodobnych:  $PeM$ .

Reguła 1) definiuje przesłankę mniejszą:  $S \subseteq P$ . Ponieważ przenikanie ma charakter generalnie skwantyfikowanej implikacji, w grę wchodzi tylko  $SaP$  i  $SeP$ . Równocześnie reguły 2) i 3) zakładają, że każde S jest M. Brakującą przesłanką jest w przypadku 2)  $MaP$ , a w przypadku 3) –  $PeM$ . Przypadek 2) to znana nam Barbara, a przypadek 3) – tryb Cesare:

2)/b)	<u>Barbara</u>	<b>MaP</b> <u>SaM</u> SaP
3)/c)	<u>Cesare</u>	<b>PeM</b> <u>SaM</u> SeP

<sup>34</sup> Na podstawie *Pramāṇavārttikasvavṛtti* IV.12. Inaczej spór rozumie np. Nagardżuna (III w. n.e.), który stosuje metodę *reductio ad absurdum* (*prasanga*). Por. J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym w: Studia Semiotyczne*, t. XI (1981).

<sup>35</sup> T. Tillemans, *Dharmakīrti* 3.1, *op. cit.*

<sup>36</sup> T. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, *op. cit.*, s. 244-5.

Operator *niścita*, użyty w potrójnym kryterium, ma charakter epistemiczny i wskazuje na kluczowy dla rozwoju logiki indyjskiej kontekst debaty w poszukiwaniu prawdy (*vāda*). Oponent wysłuchuje nieznanego mu twierdzenia i racji odwołującej się do jego dotychczasowej wiedzy; racjonalnie wątpi w prawdziwość twierdzenia i jego wyprowadzalność z racji, aż ostatecznie uzna jedno i drugie<sup>37</sup>. W ocenie poprawności wniosku trzeba zatem, zdaniem Dharmakīrtiego, uwzględnić poprawność:

- formalną: wniosek wynika logicznie z przesłanek;
- materialną: przesłanki są prawdziwe;
- epistemiczną: oponent ma wiedzę wystarczającą do uznania wniosku;
- retoryczną: oponent został przekonany<sup>38</sup>.

Dharmakīrti, tak jak większość logików indyjskich, dzieli rozumowania na rozumowania-dla-siebie (*svārthānumāna*) i rozumowania-dla-innych (*parārthānumāna*). Rozumowanie-dla-siebie jest procesem mentalnym, będącym źródłem wiedzy – *pramāṇa*. Jak pokazuje teoria *apoha*, nie jest to jednak źródło bezpośredniej wiedzy o świecie, gdyż za takie uchodzi percepcja<sup>39</sup>. Rozumowanie-dla-innych jest przekonaniem na drodze formalnej osoby trzeciej o prawdziwości poznania uzyskanego poprzez *svārthānumāna*<sup>40</sup>. Stąd kontekst retoryczny.

\* \* \*

Po omówieniu sylogistyki Dharmakīrtiego przejdę do omówienia kwestii formalnych interpretacji zaimka *syāt* oraz partykuły *eva*.

Dharmakīrti często używa słowa *syāt*, w znaczeniu: „w pewnym sensie, jakoś”<sup>41</sup>. Piotr Balcerowicz proponuje potraktować *syāt* jako operator modalny, szeregując użycia tego

---

<sup>37</sup> *Pramāṇasamuccaya* III.2.

<sup>38</sup> *Pramāṇavārttika* IV.29. Określenie poprawności retorycznej biorę od Tillemansa.

<sup>39</sup> Por. T. Stcherbatsky, *Buddhist logic, op. cit.*, s. 241.

<sup>40</sup> *Pramāṇasamuccaya* III.1.

<sup>41</sup> W samym rozdziale IV *Pramāṇavārtiki* są to wersety: 37, 66, 98, 105, 114, 138, 144.

zaimka w cztery grupy<sup>42</sup>:

<i>syāt asti</i>	$\sigma[P(x)]$
<i>syāt nāsti</i>	$\sigma[\sim P(x)]$
<i>syāt avaktavyam</i>	$\sigma[P(x) \wedge \sim P(x)]$
<i>syāt asti nāsti</i>	$\sigma_1[P(x)] \wedge \sigma_2[\sim P(x)]$

Zdaniem Balcerowicza, w „*Praśamaratiprakarana*” dżinisty Umāsvātiego (III w. n.e.) można odnaleźć nawet siedem zastosowań tego zaimka<sup>43</sup>.

Większych kłopotów dostarcza formalna interpretacja partykuły *eva*. Prześledźmy to na przykładzie trzech zdań, w których *eva* występuje w trzech różnych znaczeniach<sup>44</sup>:

*Pārtha eva dhanurdharah* – Tylko Pārtha jest łucznikiem.

*Caitro dhanurdharah eva* – Caitro faktycznie jest łucznikiem.

*Śaṅkaḥ pāṇḍura eva* – Muszla jest w rzeczy samej biała.

Brendon Gillon interpretuje je następująco<sup>45</sup>:

- 1)  $\sim \exists x[S(x) \wedge P(x)]$ , np. nie istnieje taki przedmiot, że jest nie-Pārthą i jest łucznikiem;
- 2)  $\exists x[S(x) \wedge P(x)]$ , np. istnieje taki przedmiot, że jest Caitro i jest łucznikiem;
- 3)  $\forall x[S(x) \Rightarrow P(x)]$ , np. dla każdego przedmiotu: jeśli jest muszlą, jest biała.

Pozwala to przyporządkować trzem użyciom *eva* trzy zdania kategoryczne:

- 1) SeP;
- 2) SiP;
- 3) SaP.

Wadą tej formalizacji jest to, iż czyni ona partykułę *eva* zupełnie wieloznaczną. Dość dodać, że między 1) a 3) zachodzi relacja wykluczania.

---

<sup>42</sup> P. Balcerowicz, *Dharmakīrti's criticism...*, *op. cit.*, s. 14.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>44</sup> Przykłady biorę z: J. Ganeri, *Dharmakīrti's Semantics for the Particle eva*, s. 106-111 w: *Dharmakīrti's thought and its impact*, *op. cit.*

<sup>45</sup> B. Gillon, *Another look at the sanskrit particle eva*, w: *Dharmakīrti's thought and its impact*, *op. cit.*, s. 117-130.

Proponuję potraktować *eva* po prostu jako kwantyfikator, w zależności od kontekstu egzystencjalny bądź generalny:

- 1)  $\exists !x$ : istnieje dokładnie jeden taki przedmiot, że jest Pārthā i łucznikiem;
- 2)  $\exists x$ : jak u Gillona;
- 3)  $\forall x$ : jak u Gillona.

Warianty 1) i 3) byłyby granicznymi przypadkami uniwersum kwantyfikatora.

Kwestia użycia *eva* u Dharmakīrtiego jest zapewne bardziej skomplikowana i kontrowersyjna. Tak postrzega to Gillon, przytaczając interpretacje Kajiyamy i Hayesa:

	$S \text{ eva } P$	$S P \text{ eva}$
Gillon	$P \subseteq S$	$S \wedge P$
Kajiyama	$S = P$	$S \subseteq P \ \& \ S \wedge P$
Hayes	$P \subseteq S$	$S \subseteq P$

Mam nadzieję, iż mimo tych oraz innych trudności udało mi się wiernie i w sposób przystępny przedstawić filozofię Dharmakīrtiego i zrekonstruować jego logikę.

## Literatura

Collins R., *The sociology of philosophies: a global theory of intellectual change*, vol. 30, Harvard University Press, Cambridge 2000

*Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: an annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna). Volume 1 (k. 1-148)*, tł. T. Tillemans, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2000

*Dharmakīrti's thought and its impact on Indian and Tibetan philosophy: proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, Kastura Shoryu [red.], Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 1999

Dunne J., *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Wisdom Publications, Boston 2004

Eltschinger V., *Penser l'autorité des Écritures: la polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d'un Veda sans auteur: autour de Pramāṇavārttika 1.213-268 et Svavrtti*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wiedeń 2007

*Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikalamkāra zu Pramāṇavārttika II 1-7). Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis, T. 1, Sanskrit-Text und Materialien, oprac. O. Motoi, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2000*

Puligandla R., *Fundamentals of Indian Philosophy*, D.K. Printworld Ltd., New Delhi 1997

*Religion and logic in Buddhist philosophical analysis: proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23-27, 2005, [w:] H. Krasser [red.], Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011*

Stcherbatsky T., *Buddhist logic*, vol. 1, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1994

*Śāṅkaranandanānās Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa: mit einem anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik. Tl. 2, Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes, oprac. H. Krasser, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002*

Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, WAM, Kraków 2007

### **Źródła internetowe**

Tillemans T., *Dharmakīrti*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), Zalta E. N. [red.], <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dharmakīrti/>, dostęp [06.04.2013]