

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Neofilologii
Instytut Językoznawstwa

JĘZYKOWE I FILOZOFICZNE
UWARUNKOWANIA LOGIKI BUDDYJSKIEJ

MICHAŁ LIPNICKI

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Jerzego Pogonowskiego

Poznań 2014

Pamięci

Danuty Lipnickiej

PODZIĘKOWANIA

Składam serdeczne podziękowania Prof. dr hab. Jerzemu Pogonowskiemu za jego nieocenioną pomoc.

Dziękuję również pracownikom Zakładu Logiki Stosowanej UAM za liczne uwagi i dyskusje podczas Seminariów Zakładowych.

Dziękuję prof. dr hab. Markowi Mejorowi, dr Svenowi Sellmerowi oraz dr Przemysławowi Szczurkowi z Katedry Orientalistyki UAM za cierpliwą pomoc indologiczną i sanskrytologiczną.

Spis treści

Wstęp	6
Uwagi odnośnie transkrypcji	11
 I Logika buddyjska a filozofia	 13
1 Logika buddyjska w kontekście logiki indyjskiej	14
1.1 Główne determinanty rozwoju logiki w Grecji i w Indiach	15
1.1.1 Grecja	16
1.1.2 Indie	22
1.2 Rozwój logiki buddyjskiej	31
1.2.1 Debata	31
1.2.2 Soteriologia	46
 2 Filozoficzny system Dignagi i Dharmakirtiego	 59
2.1 Epistemologia	64
2.1.1 Wiedza	64
2.1.2 Warunki prawdziwości poznania	68
2.1.3 Poznanie bezpośrednie	70
2.1.4 Poznanie pośrednie	73
 3 Rozumowanie	 77
3.1 Teoria rozumowania Dharmakirtiego	77
3.1.1 Podstawowe kategorie	77
3.1.2 Dwa rodzaje lokacji	79
3.1.3 Relacje między własnościami i lokacją	81
3.1.4 Trzy rodzaje racji	82

4	Logika buddyjska a ontologia	92
4.1	Związki logiki z ontologią w myśli zachodniej	92
4.2	Indywidualia i koncepty	94
4.3	Podstawowe założenia logiki fikcji	96
4.4	Ontologiczne podstawy teorii rozumowania	98
4.4.1	Ontologia buddyjska	101
4.4.2	Związek naturalny i rozumowanie	103
4.5	Część i całość	112
4.6	Buddyjska ontologia fikcji	114
4.7	Teoria <i>apoha</i>	116
4.7.1	Język jako kryterium poznawcze	122
4.8	Buddyjska logika fikcji	123
4.8.1	Podstawy do interpretacji	124
II	Logika buddyjska a język	127
5	Negacja	130
5.1	Negacja w sanskrycie	131
5.1.1	Dwa rodzaje negacji	132
5.1.2	Współczesne interpretacje	139
5.2	Propozycja interpretacji	146
5.3	<i>Apoha</i> i dwa rodzaje negacji — interpretacje	154
6	Stosowanie partykuły <i>eva</i> w logice buddyjskiej	159
6.1	Semantyka dla partykuły <i>eva</i> u Dharmakirtiego	162
6.1.1	Współczesne interpretacje	163
6.2	Propozycja interpretacji	171
6.3	Analiza użycia partykuły <i>eva</i> w schematach rozumowania	174
6.4	Zastosowanie negacji a wykluczanie w schematach rozumowania	182
7	Wyrażanie związku między tezą i racją	187
7.1	Sanskrycki system przypadków a relacja między tezą i racją . .	188
7.2	Ablativus a status poznawczy schematów	192
8	Logiczne aspekty traktatów <i>Njajabindu</i> oraz <i>Njajapraweśa</i>	197
8.1	Cel traktatów	198
8.2	Struktura traktatów	202

8.2.1	Teza	205
8.2.2	Racja	212
8.2.3	Przykład	216
8.3	Argumentacja w <i>Njajabindu</i> i <i>Njajapraweśa</i>	219
8.3.1	Teoria	220
8.3.2	Budowa buddyjskiego argumentu	223
8.3.3	Ocena i akceptacja argumentu	228
8.3.4	Klasyfikacja błędów rozumowania w NP oraz NB	231
8.3.5	Obliczanie stopnia akceptowalności tezy	250
Podsumowanie		252
	Używane skróty	257
	Bibliografia	258
	Skorowidz osób	267
	Skorowidz terminów sanskryckich i palijskich	269

Wstęp

Historia badań nad refleksją logiczną z innych niż europejski kręgów kulturowych (zwłaszcza chińskiego i indyjskiego) posiada w Polsce dosyć długą tradycję (por. Mejor 2003), chociaż znaczną niewielką liczbą badaczy. Wśród najbardziej istotnych postaci z pewnością należy wymienić wybitnego polskiego indologa — Stanisława Schayera, którego badania nad logiką indyjską, pomimo że opisane w latach trzydziestych ubiegłego wieku, do dzisiaj są często cytowane w literaturze przedmiotu na całym świecie. W odniesieniu do logiki chińskiej szczególnie ważna jest opublikowana w ośmiu częściach na przestrzeni lat sześćdziesiątych XX wieku praca sinologa Janusza Chmielewskiego (por. Pogonowski 2010).

Pomimo tak doniosłych tradycji komparatystyka logiczna pozostaje obecnie dyscypliną niszową, oscylując na pograniczu indologii lub sinologii, filozofii, językoznawstwa oraz logiki. Być może właśnie w owej interdyscyplinarności należy doszukiwać się przyczyny takiego, a nie innego stanu rzeczy. Praca z zagadnieniami opracowanymi w obcych dla badacza kulturach wymaga sporej czujności, bez której łatwo ekstrapolować własne przekonania i oczekiwania na badaną dziedzinę, co w oczywisty sposób zniekształca wyniki i wnioski z przeprowadzanych rozumowań. Współcześnie raczej nie ulega wątpliwości, iż pełne pozbycie się czynnika subiektywnego w jakiegokolwiek pracy naukowej i wzniesienie się na wyżyny legendarnej obiektywności jest niemożliwe. Dyscyplina pracy naukowej wymaga jednak od badacza, aby ów czynnik subiektywny starał się minimalizować na tyle, na ile to możliwe. W kontekście komparatystyki myśli zadanie to jest o tyle utrudnione, że w istocie nigdy nie ma się pełnego dostępu do „sposobu myślenia”, w obrębie którego dany, badany system został stworzony. W ten sposób każda rekonstrukcja dowolnego fragmentu myśli z tradycji obcych badaczowi pozostanie w dużej mierze niczym więcej niż interpretacją. Wbrew temu, co mogłaby sugerować powyższa konstatacja, w odniesieniu do refleksji logicznej zgadzamy się z twierdzeniem przytaczanym

w artykule J. Pogonowskiego (2010: 163-164), zgodnie z którym taka dyscyplina jak *etnologia*, mająca u swych podstaw rzekomy „relatywizm logiczny” pozostaje bezprzedmiotowa. Faktem jest, iż różnice na poziomie filozoficzno-swiatopoglądowym oraz językowym są przyczyną pewnych różnic na poziomie rozwiązań wypracowanych na gruncie logiki. Jednak już sama podstawa i ogólne wyznaczniki racjonalności pozostają zbliżone. Na przykład odmienność wynikająca z tego, że gdzieś, w jednej części świata, skupiano się na formie schematów rozumowania, abstrahując od ich treści, a gdzie indziej, na świata drugim końcu, możliwość takiego postępowania była ignorowana i zamiast tego poszukiwano metod jak najsprawniejszego i jak najbardziej pewnego odnoszenia się do doświadczenia, można przyrównać do różnicy między klasycznymi i nieklasycznymi rachunkami logicznymi, raczej niż między dwoma zupełnie nieporównywalnymi systemami. Podobnie rzecz się ma z różnicami wynikającymi z formułowania refleksji w odmiennych językach. Struktura i możliwości wyrażania, jakie dany język daje swoim użytkownikom, mogą znacząco od siebie odbiegać, co wcale nie znaczy, że nie jest możliwe choćby przybliżone wyrażenie zdań z jednego, w kategoriach drugiego.¹

W związku z powyższym, chcąc uchwycić choćby część specyfiki jakiegoś fragmentu refleksji logicznej z odległej kulturowo tradycji, należy rozpatrywać ją w szerszym kontekście: po pierwsze filozofii, religii, nauki itp., czyli tych dziedzin, z których czerpie założenia wpływające na kształtowanie się jej podstaw teoretycznych oraz na jej teleologię; po drugie językowym, jako wypowiedzi formułowanych w określonym języku oraz mających używanie tegoż języka racjonalizować.² Realizacja tego przedsięwzięcia w odniesieniu do indyjskiej logiki buddyjskiej jest celem niniejszej pracy. Przy czym nasze rozważania ogniskują się szczególnie na myśli Dharmakirtiego (*Dharmakīrti*) buddyjskiego myśliciela działającego w ok. VII w. n.e. Wybór tej, a nie innej postaci wynika z naszego przekonania, iż to właśnie w jego pracach buddyjska refleksja logiczna uzyskała najbardziej dojrzałą oraz spójną formę. Ponadto edycja logicznych traktatów Dharmakirtiego, pozwalająca na dokonywanie sprawnych analiz jest

¹Potencjalna niemożliwość, równoważna z uformowaniem się zagadnień *etnologiki*, pojawiłaby się dopiero w chwili odkrycia kultury rodem z literatury science-fiction, na tyle różnej od naszej, że w żaden sposób nie udałoby się znaleźć wspólnego mianownika doświadczeń i uwarunkowań biologicznych. Jednak w takiej sytuacji problematyczna staje się jakakolwiek, chociażby podstawowa, komunikacja, a co dopiero „wymiana myśli”.

²Przynajmniej w odniesieniu do kontekstów argumentacyjnych.

o wiele dalej posunięta niż np. edycja prac Dignagi (*Dignāga*, *Diñnāga*) działającego prawdopodobnie na przełomie IV i V w. n.e. — bardzo istotnego filozofa, którego teorie były przez Dharmakirtiego rozwijane. Natomiast późniejsi filozofowie i logicy, zajmujący się dokonaniem Dharmakirtiego, raczej pozostają w cieniu swojego wielkiego poprzednika. Stąd zawężiliśmy obszar przeprowadzanych analiz do prac tej konkretnej osoby, chociaż w oczywisty sposób często nie sposób omawiać jego filozofii bez odwoływania się do prac innych buddystów (zwłaszcza Dignagi). Tym bardziej że część rozprawy ma charakter historii myśli, gdzie refleksja Dharmakirtiego jest umieszczana w szerszym kontekście rozwoju filozofii indyjskiej, a w jej obrębie — buddyjskiej.

Rozprawa składa się z dwóch części. W pierwszej staramy się zrekonstruować założenia filozoficzne, które ukształtowały filozofię logiki buddyjskiej uprawianej jako część teorii poznania oraz określiły jej teleologię, czyli wyznaczyły cel, w jakim buddyści w ogóle logiką się zajmowali. Staramy się tym samym uzasadnić stanowisko, że na logikę buddyjską w ujęciu Dharmakirtiego można patrzeć jako na wypadkową trzech determinant: (1) epistemologii kształtującej m.in. założenia filozoficzne stojące za wprowadzanymi podziałami oraz ustaleniami odnośnie do reguł formułowania poprawnych schematów rozumowania, oraz uznawania argumentacji za niepoprawną; (2) pragmatyki — gdzie refleksję nad argumentacją wywodzi się z rozwoju tekstów zajmujących się prowadzeniem debat oraz rzeczywistą koniecznością w nich uczestniczenia; wreszcie (3) soteriologii, ponieważ zarówno debata, jak i wszelkie zracjonalizowanie i skuteczne poznanie, a w szczególności rozumowanie — intelektualne uchwycenie istoty rzeczy — rozpatruje się jako jeden z warunków doświadczenia rzeczywistości w jej ostatecznym wymiarze.

W drugiej części pracy zajmujemy się językiem. Pokazujemy, że pewne cechy sanskrytu w istotny sposób wpłynęły na formę, jaką w pracach Dharmakirtiego przybrały poprawne oraz niepoprawne schematy rozumowania. Oczywiście zasób środków wyrażania, którymi tak sanskryt, jak i każdy język naturalny dysponuje, jest ogromny. Dlatego analizy ograniczymy do konstrukcji rzeczywiście stosowanych w schematach lub tych, co do których Dharmakirti poczynił *explicite* uwagi, iż mają w schematach zastosowanie, chociażby nie zostały jasno wyrażone. Będziemy zatem zajmować się trzema zjawiskami: negacją, użyciem partykuły *eva*, oraz związkiem między tezą i racją rozumowania wyrażanym w ablatiwie. Stosowanie negacji pozostaje w centrum zainteresowania rozważań, którymi logika zajmuje się do czasów współczesnych; związek

między tezą a racją jest kluczowym zagadnieniem w ustaleniach dotyczących poprawności stosowanych schematów oraz ich charakterystyki poznawczej; natomiast na wagę, jaką przypisuje się działaniu partykuły *eva* wskazują same wypowiedzi Dharmakirtiego. Stąd taki, a nie inny wybór analizowanych zjawisk językowych. Uzyskane wyniki posłużą nam jako podstawa do porównania dwóch traktatów logicznych reprezentujących dwa okresy rozwoju logiki buddyjskiej.

W istniejącej już literaturze przedmiotu do zagadnienia logiki indyjskiej podchodzono z różnych perspektyw: z jednej strony starano się dokonywać rekonstrukcji określonych jej fragmentów; z drugiej próbowano wpisać w pewne systemy logiki Zachodniej i porównywano z pewnymi fragmentami Zachodniej myśli. Pierwsze z tych podejść można nazwać filologicznym. Zasadza się ono na opisie danego zjawiska, w tym przypadku jakiegoś tekstu lub myśli podsumowującej pewną grupę tekstów, ograniczając interpretacje do minimum, czyli do koniecznego wyłożenia własnego jego lub ich rozumienia. Podejście takie można znaleźć m.in. w pracach T. Scherbatsky (1962)³ A. Waymana (1958; 1999); F. Tola & C. Dragonetti (2004); Ch. Lindtner (1997); B. Gillon & R. Hayes (1991; 2008).⁴ Na drugim końcu spektrum możliwych podejść będą prace czysto komparatystyczne, których celem jest zestawienie fragmentów indyjskich rozważań logicznych i około logicznych z myślą Zachodnią, m.in.: F. Staal (1965); K. Puhakka (1994). Zdecydowanie najliczniejszą grupę stanowią jednak prace pisane w „pośrednim paradygmacie”, zgodnie z którym do analiz logiki indyjskiej stosuje się metody wypracowane na gruncie nauki i filozofii Zachodniej. Do najważniejszych autorów wpisujących się w tę metodologię można zaliczyć: F. Staala (1960a; 1960b; 1960c; 1962a; 1962b; 1973), B. K. Matilala (1968; 1971; 1998); R. S. Y. Chi (1990); R. Ganeri’ego (1999; 2001; 2004); B. Gillona (1987; 1999), a w Polsce: P. Balcerowicza (1996).

Oczywiście większość z przywoływanych tu autorów oscyluje w swoich pracach pomiędzy poszczególnymi podejściami i raczej trudno poszukiwać idealnego ich reprezentanta. Podstawą przyjętego podziału jest tu ogólny charakter ich prac. Na przykład bardzo ważne prace S. Schayera *Studien zur indischen Logik I & II* (przekład angielski w: Ganeri 2001b; polskie streszczenie

³Ogólnego charakteru pracy Scherbatskiego nie zmienia fakt, że umieszcza on w niej kilka rozdziałów komparatystycznych.

⁴W obydwu artykułach pojawiają się również fragmenty ściśle komparatystyczne.

w: Schayer 1988) pomimo że mają ewidentnie komparatystyczny charakter — porównują dokonania indyjskie z logiką arystotelesowską i tą współczesną autorowi — to już sam opis logiki indyjskiej jest prowadzony właśnie z perspektywy logiki współczesnej. Poza tym każdy zabieg, w którym do analiz logiki indyjskiej stosuje się współczesne metody logiczno-filozoficzne, musi mieć za swą podstawę założenie komparatystyczne, iż między obydwoma zachodzą pewne zbieżności ów zabieg uprawomocniające. W przypadku ich braku wszelkie działania tego rodzaju byłyby nieuzasadnione.

Odnosząc się do wprowadzonego powyżej podziału, w niniejszej rozprawie stosujemy wszystkie trzy podejścia metodologiczne. W części zajmującej się filozofią przede wszystkim przeprowadzamy, na tyle na ile to możliwe, rekonstrukcję pewnych fragmentów filozofii buddyjskiej, z której następnie staramy się wywieść określone zjawiska i twierdzenia dotyczące logiki, a więc przechodzimy do interpretacji. W tych fragmentach staramy się unikać używania w odniesieniu do pojęć buddyjskich terminów filozofii i logiki zachodniej, które są dosyć mocno obciążone semantycznie. Znalezienie w obydwu tradycjach terminów o dokładnie takim samym znaczeniu okazuje się bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe. Im bardziej dany termin posiada sztywnie przypisane znaczenie, jak to ma miejsce w dyscyplinach naukowych, tym bardziej prawdopodobne, że pewne konotacje będą ekstrapolowane na termin obcy za jego pomocą tłumaczony. W efekcie może się okazać, że poprzez samo tłumaczenie utożsamia się z danym zjawiskiem cechy niezgodne z jego pierwotnym rozumieniem. Aby ów niepożądany efekt minimalizować, staramy się zawsze w przypadku kluczowych dla naszych rozważań terminów podawać ich sanskrycki odpowiednik.

Ponadto część pierwsza zawiera również fragmenty czysto komparatystyczne, gdzie porównujemy analizowane części myśli buddyjskiej z myślą Zachodnią, wskazując na podobieństwa i różnice, oraz analizujemy je z za pomocą metod stosowanych w logice zachodniej, a w Indiach nieobecnych (np. analiza struktury buddyjskich schematów rozumowania w Klasycznym Rachunku Zdań).

Podobnie postępujemy w drugiej części pracy. Przywołujemy ustalenia indyjskich filozofów oraz gramatyków systematyzujące działanie analizowanych zjawisk językowych, czyli dokonujemy rekonstrukcji, by potem zinterpretować reguły ich użycia przez pryzmat semantyki skonstruowanej przez nas specjalnie na tę potrzebę — uwzględniającej buddyjskie założenia ontologiczne. Dopiero wówczas sprawdzamy, w jaki sposób są one rzeczywiście stosowane przez Dharmakirtiego w schematach rozumowania. Oczywiście w ten sposób formułowane

wnioski odnośnie do ich wpływu na charakter badanej refleksji logicznej pozostają ściśle w sferze interpretacji.

Uwagi odnośnie transkrypcji

W pracy do zapisu imion, tytułów dzieł oraz terminów sanskryckich i palijskich w ich oryginalnym brzmieniu stosujemy tzw. „naukową transliterację”, czyli IAST — Międzynarodowy Alfabet Transliteracji Sanskrytu (ang. International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Gdy przytaczany termin pojawia się w pracy znikomą ilość razy — stosujemy zapis jedynie przy użyciu transliteracji naukowej, jednak gdy dana nazwa, imię czy tytuł jest często przywoływana w tekście, wykorzystujemy system spolszczenia zaproponowany w pierwszym tomie *Studiów indologicznych* (Balcerowicz 1994: 5-8; Mejer 1994: 9-11). Przyjęcie takiego, niejednolitego rozwiązania jest podyktowane tym, że w przypadku częstego przytaczania jakiegoś terminu istnieje duża szansa pojawienia się konieczności dołączenia do niego którejś z polskich końcówek fleksyjnych. W przyjętym systemie spolszczania obowiązują następujące reguły:

- występujący w sanskrycie iloczasy jest przez nas ignorowany, zatem długie i krótkie samogłoski oddajemy tak samo, np. „a”/„ā” ⇒ „a”, np. *nyāya* ⇒ njaja;
- samogłoskowe „ṛ” oddajemy przez „ry”, np. *Ṛgveda* ⇒ Rygweda;
- spółgłoski aspirowane są oddawane przez dołączenie „h”, np. *Dharmakīrti* ⇒ Dharmakirti;
- palatalne spółgłoski „c” oraz „j” oddawane są odpowiednio przez „cz” oraz „dż”, np. *Caraka* ⇒ Czaraka;
- spółgłoski retrofleksyjne „ṭ”, „ṭh”, „ḍ”, „ḍh” i „ṇ” oddawane są przez ich dentalne odpowiedniki: „t”, „th”, „d”, „dh”, „n”, np. *Nyāyabindu-tīkā* ⇒ Njajabindutika;
- palatalne „ś” przed spółgłoskami oddawane jest przez „ś”; gdy natomiast występuje przed samogłoską — przez „s”; wyjątek stanowi „ś” przed samogłoską „i”, kiedy to pozostaje „ś”, np. *śimśapa* ⇒ śimsiapa;

- anuswarę (*anusvāra*) „ṃ” przed półsamogłoskami oddaje się przez „m”, natomiast przed „h” i sybilantami oddaje się przez „n”, np. *mīmāṃsa* ⇒ *mimansa*.

Osobnym zagadnieniem jest sposób zapisu w transliteracji sanskryckich złożzeń. Zasadniczo istnieją dwie tradycje, zgodnie z którymi albo pozostawia się ich łączną pisownię, np. *Pramāṇasamuccaya*, lub też rozdziela się elementy złożenia łącznikiem, wówczas: *Pramāṇa-samuccaya*. W niniejszej pracy ponownie stosujemy podwójne standardy i zostawiamy łączną pisownię złożzeń tam, gdzie, naszym subiektywnym zdaniem, bardziej istotne jest całościowe znaczenie złożenia niż jego elementów składowych; w sytuacjach, w których uznaliśmy, że dla treści wyводу istotne jest wyróżnienie poszczególnych elementów złożenia, stosowaliśmy pisownię z łącznikiem. Zgodnie z powyższym na przykład odnosząc się ogólnie do schematów rozumowania, używamy zapisu własności *sādhya* bez łącznika: *anityaḥ*. Jednak gdy omawiamy stosowanie negacji w sanskrycie, to chcąc ją wyróżnić w analizowanym złożeniu, będziemy już stosować zapis: *a-nityaḥ*.

Część I

Logika buddyjska a filozofia

Rozdział 1

Logika buddyjska w kontekście logiki indyjskiej

W naukowo-filozoficznej tradycji Zachodu przyjęło się, by do tzw. *logica magna*, czyli *wielkiej logiki* (nazywanej częściej *logiką ogólną*) zaliczać trzy poddyscypliny, mianowicie: semiotykę logiczną, metodologię nauk oraz logikę formalną. Każda z nich posiadając odrębny i specyficzny przedmiot zainteresowania, wpływa na bogactwo tak szeroko rozumianej *logiki*.

Semiotyka logiczna zajmuje się głównie opisem języka, a czyni to z dwóch perspektyw: (i) konstrukcji systemów formalnych oraz (ii) posługiwania się nim do celów komunikacji, argumentacji i konstrukcji systemów naukowych. A zatem sporą część rozważań tej dziedziny stanowi tzw. *pragmatyka logiczna*. W metodologii nauk przedmiotem badań są: czynności badawcze lub ich wytwory, takie jak: twierdzenia, teorie, definicje itp. Logikę formalną określa się w literaturze jako: naukę o formach poprawnego wnioskowania (Malinowski 2010: 16); dział logiki, w którym bada się schematy rozumowań niezawodnych (Marciszewski 1970: 132); systematyczne badanie prawd logicznych (Quine 2002: 5). Często w wąskim rozumieniu logikę utożsamia się właśnie z logiką formalną. Zgodnie z powyższym, co postaramy się pokazać, logika indyjska w ogóle, a logika buddyjska w szczególności, wpisują się w zakres rozważań tak rozumianej *logiki ogólnej*. Zajmując się zagadnieniami związanymi z prowadzeniem debaty i metodami skutecznej argumentacji, wchodzi ona w obszar semiotyki logicznej; tworząc standardy racjonalnego rozważania kwestii „metafizyczno-naukowych”, staje się częścią metodologii nauk. Stoimy na stanowisku, że logika indyjska nie wykształciła żadnych technik pozwalających „z czystym sumieniem” stwierdzić, że również w przypadku tej kultury można mówić o logice formalnej. Co

prawda, niektórzy badacze (por. Bocheński 1993: 23; 2001: 118) używali takiego jej określenia, dalej postaramy się jednak pokazać, że taka kwalifikacja nie jest do końca uzasadniona. Możemy co najwyżej wskazać na pewne intuicje, które potencjalnie stanowiły dobry punkt wyjścia do dalszego rozwoju w kierunku podobnym do tego, jaki w logice Zachodniej wytyczył Arystoteles oraz filozofowie ze szkoły stoików. Mamy tu szczególnie na myśli koncepcję „koła racji” (*hetucakra*) autorstwa logika buddyjskiego — Dignagi (*Dignāga*, *Dinnāga*) oraz kilka innych koncepcji zdradzających pewne „formalne intuicje”. Mimo wszystko, bez względu na podejście do obecności treści formalnych w logice indyjskiej, rozpatrywane zagadnienia pozwalają ją zaliczyć do szeroko rozumianej dyscypliny logicznej.

1.1 Główne determinanty rozwoju logiki w Grecji i w Indiach

Szeroko rozumiana refleksja logiczna nie jest domeną specyficzną kulturowo, ograniczoną do basenu Morza Śródziemnego. Uznaje się, że w świecie starożytnym trzy odrębne kultury prowadziły (w miarę niezależnie) rozważania nad jej przedmiotem. Są to Grecja, Indie i Chiny. Oczywiście ewolucja tej dziedziny w każdym z tych miejsc przebiegała nieco inaczej, co w efekcie doprowadziło do różnic w ostatecznym jej kształcie oraz przedmiocie zainteresowania. Nie oznacza to jednak, iż w toku rozwoju nie można wskazać pewnych paralel. Poniżej postaramy się prześledzić, jak wyglądał rozwój logiki na gruncie greckim i indyjskim i jaki wywarł on wpływ na jej pewne cechy szczególne.

Logika, podobnie jak inne dziedziny wiedzy, nie została stworzona w swojej gotowej postaci w trakcie jednorazowego, świadomie prowadzonego przedsięwzięcia. Okres, w którym nieświadomość przechodziła w intuicje, te z kolei w świadomą refleksję, aby w końcu zakończyć proces w prototypach konstrukcji zwanych dziś systemami logiki, rozciąga się na wiele wieków i wiele żywotów uczonych. W tym miejscu widać pierwsze całkiem zasadnicze różnice między tendencjami przejawiającymi się w różnych kulturach. Tempo tego procesu było mianowicie zupełnie inne w przypadku Indii i Grecji. Jest to jeden z czynników odróżniających obydwie tradycje od siebie oraz, co zauważył I. M. Bocheński, uzasadniających doniosłość badań nad logiką indyjską w ogólnej historii logiki:

To, co mnie pociągało w logice hinduskiej, jest fakt, że ona w porównaniu do naszej jest jakby filmem w zwolnionym tempie. W ciągu życia Arystotelesa logika uczyniła większy postęp niż w Indiach w ciągu pięciu wieków i dlatego tam widać cały proces powstawania logiki z techniki dyskusji. (MLW: 51)

1.1.1 Grecja

Na rozwój logiki w Grecji spogląda się współcześnie przez pryzmat jej zależności od kilku czynników. Po pierwsze omawia się rozważania nad sztuką debatowania, takie jak: usprawnianie argumentacji, co pozwalało wzmacniać własne stanowisko oraz poszukiwanie jak najskuteczniejszych metod obalania twierdzeń adwersarzy. Był to podstawowy przedmiot greckich rozważań protologicznych. Wraz z powstawaniem nowych szkół i koncepcji filozoficznych pojawiała się potrzeba dyskusowania kontrowersyjnych kwestii z myślicielami głoszącymi poglądy odmienne. Czynnikiem ten można nazwać czysto pragmatycznym i zaliczyć do dzisiejszego obszaru zainteresowania semiotyki logicznej. Ostatecznie w Grecji powstała szkoła, która specjalizowała się w nauczaniu sztuki debatowania — sofistów. Po drugie R. Suszko proponuje, by rozwój logiki dodatkowo rozpatrywać w kategoriach gromadzenia „materiału logicznego”, który określa następująco:

Materiał ten - nazwijmy go materiałem logicznym - jest ludzkim wytworem, zmieniającym się i komplikującym poprzez dzieje. Obejmuje wszelkie konstrukcje pojęciowe, twierdzenia, rozumowania i teorie, a dany jest w wypowiedziach, rozmowach, dyskusjach i wykładach oraz, w stosunkowo trwałej formie, w pismach i traktatach (Suszko 1998: 22 - 23).

Zdaniem tego uczonego logika mogła się rozwijać w usystematyzowanej formie dopiero w momencie, w którym zebrano się wystarczająco dużo tego materiału. W takiej sytuacji pojawiła się konieczność wypracowania narzędzi porządkujących go i badanie rządzących nim praw. Dzieła tego dokonał Arystoteles, dając tym samym początek drugiej ważnej dziedzinie logiki — metodologii. Ponadto na tym poziomie objawiają się związki logiki z teorią poznania. Po trzecie ostateczną postać nadało logice rozważenie syntaktycznych właściwości określonych wyrażen języka naturalnego i ustalenie, w jaki sposób sama ich struktura determinuje ich wartość prawdziwościową — prawdę oraz fałsz. Na tym

polu również największe zasługi położył Arystoteles, chociaż równie istotne były dokonania ignorowanych przez wieki stoików. W ten sposób dochodzimy do ostatniego działu zaliczanego dziś do *logica magna* — logiki formalnej.

Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* jako pierwszego filozofa, który w świadomy i systematyczny sposób stosował wnioskowania oparte na wzorcach dziś zwanych dedukcyjnymi, wymienia żyjącego na przełomie VI i V w. p.n.e. Parmenidesa (Tatarkiewicz 2004: 37). Twórca szkoły eleatów wywnioskował wszelkie właściwości bytu z jednego, podstawowego założenia przyjętego *a priori*: „byt jest, a niebytu nie ma”. Na drodze czysto rozumowych rozważań wyciągnął z tego stwierdzenia szereg konsekwencji. Mimo tego większość współczesnych dzieł podejmujących zagadnienia historiografii logiki za wstęp do jej dalszego rozwoju przyjmuje wystąpienie Zenona z Elei, żyjącego w V w. p.n.e. ucznia Parmenidesa (por. Bocheński 1957: 10; Suchoń 2001: 11). Zenon zacięcie bronił tez szkoły, której był reprezentantem: jedności bytu, niemożliwości jakiegokolwiek zmiany, czy niemożliwości ruchu, przy okazji sformułował liczne, do dzisiaj znane i, można zaryzykować stwierdzenie, należące do kultury popularnej paradoksy. Użyte w argumentacji miały one pokazać potencjalnemu adwersarzowi, iż przyjęcie określonej tezy implikuje pewne nierozwiązywalne (w tamtym czasie) problemy oraz sprzeczności. Z pewnością zwróciło to uwagę ówczesnych myślicieli na ważną rolę, jaką w debacie odgrywa efektywne (a często wręcz efektowne) używanie języka. W ten sposób zaczęła w Grecji rozwijać się *dialektyka*, która to nazwa przez wieki zastępowała dzisiejszą ‘logikę’. Dyscyplina ta rozwijana i udoskonalana stała się z czasem wielce przydatną umiejętnością nie tylko w wyobcowanym świecie filozoficznych rozważań. Ustrój demokratyczny panujący w starożytnej Grecji często wymagał od dostojników przemawiania na forum miejskim. Stąd niezwykle cenną stała się zdolność przekonywania do swoich racji większej rzeszy ludzi. Na to zapotrzebowanie odpowiedzieli sofisci, specjalizujący się w płatnym nauczaniu sztuki debatowania i sprawnego używania języka. Zwolennicy tej szkoły głosili relatywizm, co pozwalało im uczyć sprawnego uzasadniania wszelkich tez bez względu na to, jaki jest stan rzeczy w świecie. Podejście to nie pozostaje bez znaczenia dla dalszego rozwoju dialektyki. Ignorowanie treści argumentów powoduje całkowite skupienie uwagi na strukturze całego procesu argumentacji. Nie twierdzimy tutaj, że sofisci byli w pełni świadomi ekstensjonalnego charakteru pewnych struktur gramatycznych, których rozwój prowadzi do logiki formalnej. Wydaje się jednak, że taki, a nie inny kierunek działania

mógł wskazać pewne intuicje, które z czasem doczekały się systematyzacji w systemie sylogistyki Arystotelesa.

Zdecydowanym przeciwnikiem sofistów był Sokrates, chociaż niewątpliwie był on mistrzem prowadzenia dyskusji. Metoda sokratejska w istotny sposób systematyzuje przebieg debaty i, co istotne, jest nastawiona na konkretny cel — poznanie prawdy. Współcześnie wskazuje się na dwie metody wykorzystywane przez Sokratesa: pierwszą nazywa się elenktyczną i polega ona na wyciąganiu konsekwencji z przyjętego stanowiska do momentu, w którym hipoteza zostanie potwierdzona, bądź obalona przez dojście w wywodzie do twierdzenia sprzecznego ze wstępnym założeniem. Z kolei druga z nich — maieutyka jest natury heurystycznej, celem jej jest skonstruowanie definicji określonego terminu przez sukcesywne zadawanie pytań rozstrzygnięcia, odnośnie do cech badanego obiektu (Suchoń 2001: 14). Liczne przykłady stosowania metody maieutycznej można odnaleźć w dialogach Platona, np. w *Sofistcie* za jej pomocą skonstruowana zostaje definicja tytułowego typu filozofa (por. Platon 2002). W dialogu tym pojawia się również interesujące rozróżnienie naukowej dysputy od sprzeczki prowadzonej bez znajomości reguł dyskusowania:

Gość: A ze sprzeczek jedna część obraca się około umów, kłóci się byle jak i nie trzyma się reguł umiejętnych — trzeba to też uważać, za pewien rodzaj, skoro to jako coś osobliwego tok naszej myśli wyróżnił, ale nazwy to nie dostało ani od naszych przodków, ani też nie warto, żeby ją teraz dostało od nas.

Teajtet: Prawda, bo to się rozpada na bardzo małe i różne gatunki.

Gość: Ale spory prowadzone umiejętnie o sprawiedliwość samą i o niesprawiedliwości, i o inne rzeczy w ogóle, czyż nie przywykliśmy ich nazywać dysputami? (Platon 2002: 19)

Platon, głosem swoich bohaterów, postuluje usystematyzowaną strukturę charakteryzującą poważne filozoficzne dyskusje. Oczywiście jego rola w rozwoju logiki w Grecji była o wiele bardziej złożona, na co wskazuje I. M. Bocheński (1957: 18), streszczając jego wpływ na dalsze losy tej dyscypliny w czterech punktach: (1) wskazanie na kryteria wyznaczające reguły poprawnego rozumowania; (2) przesunięcie zainteresowania z dowodów formułowanych w sposób apagogiczny, na pozytywne sformułowania sądów przypisujących określoną własność podmiotowi, czym miał otworzyć drogę do stworzenia logiki nazw; (3) jego metoda podziału (*διαίρεσις*) stała się podstawą sformułowania sylo-

gizmu; (4) większość logicznych pomysłów Arystotelesa jest prawdopodobnie odbiciem i rozwinięciem procedur w jakimś, być może podstawowym, stopniu stosowanych przez Platona. Swoją listę I. M. Bocheński podsumowuje stwierdzeniem, że „był to myśliciel, który przez całe swe życie poszukiwał logiki i utorował do niej drogę jej twórcy”.

Arystoteles był uczniem Platona. To właśnie pochodzący ze Stagiry nauczyciel Aleksandra Wielkiego był właściwym ojcem logiki jako nauki, a szereg sformułowanych przez niego praw ciągle pozostaje w użyciu. W rzeczywistości można powiedzieć, że położył on podwaliny i na wieki wyznaczył kierunek dalszych dociekań w trzech wymienionych wcześniej poddziedzinach. Zgodnie z chronologią dzieł logicznych Stagiryty, którą sugeruje Bocheński (Bocheński 1957: 22 — 23) traktaty zajmujące się problematyką debaty są najwcześniejsze. Mowa tu o *Topikach* (z dołączonymi w formie rozdziału *O dowodach sofistycznych*), w których omówione zostały techniki argumentacji, środowisko, w którym należy debatę prowadzić oraz różnego typu błędy wraz z ich rozwiązaniami. Na tym etapie prace Arystotelesa, pomimo że sformułowane zostały ciekawe prawa i reguły, ciągle mają pragmatyczny charakter typowy dla dialektyki. Nie umniejsza to jednak ich znaczenia jako wstępu, w którym kształtują się intuicje znajdujące swoje zwieńczenie w refleksji nad sylogizmami.

Ostateczny kształt swoich poglądów logicznych Arystoteles wyłożył w *Analitikach pierwszych*, gdzie dokładnie opisał system sylogistyki, czyli teorię rozumowania opierającą się na niezawodnych schematach, gdzie po podstawieniach w miejsce określonych terminów przechodzi się ze zdań prawdziwych zwanych przesłankami, do zdania prawdziwego zwanego wnioskiem. Nie ulega wątpliwości, że określenie reguł takich przejść, abstrahujących od treści przesłanek, wiązało się ze skupieniem się na strukturze schematów. Wymagało to głębokiej refleksji nad: (a) właściwościami określonych konstrukcji gramatycznych występujących w języku naturalnym oraz (b) semantycznych związków między zakresami nazw o hierarchicznie uszeregowanej ogólności. Pomocne w tej kwestii mogły okazać się teoretycznojęzykowe zainteresowania Stagiryty.

Rozważając jednak cel, w jakim Arystoteles w ogóle zajął się teorią sylogizmów, nadal pozostajemy na gruncie doskonalenia narzędzi pomocnych w prowadzeniu debaty. Wszak będąc uczniem Platona był w pośredni sposób związany z tradycją sokratejską, tak też celu sylogistyki można upatrywać w próbie formalizacji dialogu — sokratejskiej metody dochodzenia do wiedzy. Metody opracowane w *Analitikach* pozwalają w prosty sposób osądzić dowolny

krok w debacie, opierając się wyłącznie na jego strukturze.¹

Definicja sylogizmu podana w *Analitikach* jest następująca:

Sylogizm jest to wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać, na tej tylko podstawie, że się założyło.

Tadeusz Kotarbiński (1985: 11) słusznie stwierdził, że definicja ta jest za szeroka, co zresztą przytacza K. Leśniak we wstępie do swojego tłumaczenia *Analitik pierwszych*. Wyraźnie brak jej ograniczenia, które narzuciłoby podanie liczby przesłanek oraz terminów wraz z ich rozmieszczeniem.

Odpowiednie definicje, których brakowało u Arystotelesa, można znaleźć we współczesnych opracowaniach. Na przykład Suchoń (1999: 13-14) proponuje następującą definicję trybu sylogistycznego:

Trybem sylogistycznym n -przesłankowym nazywamy ciąg $n + 1$ zdań kategorycznych, z których ostatnie nazywamy wnioskiem, a pozostałe przesłankami. W zdaniach tych występuje $n + 1$ różnych terminów, przy czym każde następujące po sobie dwa zdania połączone są jednym terminem wspólnym. Także pierwsze zdanie połączone jest z wnioskiem terminem wspólnym, pełniącym we wniosku rolę orzecznika.

oraz następującą definicję figury sylogistycznej:

Figurą n -przesłankową nazywamy schemat rozmieszczenia terminów średnich w trybie sylogistycznym n -przesłankowym.

Arystoteles rozważał zdania podmiotowo-orzecznikowe nazywane asertorycznymi zdaniami kategorycznymi. W swojej pracy zajął się i uzasadnił poprawność rozumowań opartych na jednej oraz na dwóch przesłankach. Zdania stanowiące przesłanki oraz wniosek klasyfikuje się ze względu na rodzaj użytej w nim spójki:

- (i) zdania ogólnotwierdzące — spójka: *Każde ... jest ...*;
- (ii) zdania szczegółowotwierdzące — spójka: *Pewne ... jest ...*;
- (iii) zdania ogólnoprzeczące — spójka: *Żadne ... nie jest ...*;

¹Suchoń (1999: 41) wskazuje, że inspiracja dla powstania sylogistyki mogła być dwojaka: filozoficzna lub polityczna.

- (iv) zdania szczegółowoprzeczące — spójka: *Pewne ... nie jest*

Współcześnie przyjmuje się, że naturalną semantyką dla sylogistyki stanowią stosunki zakresowe między terminami występującymi w zdaniach podmiotowo orzecznikowych. Natomiast ze względu na dobór spójek konstruuje się liczne, nieklasyczne sylogistyki. Tak na przykład w sylogistyce Kraszewskiego (Suchoń 1999: 89-101) oprócz klasycznych, „arystotelesowskich” rozważa się zdania zbudowane ze spójek: *Tylko ... jest ...* oraz *Nie tylko ... jest* Z kolei Czeżowski wprowadza do sylogistyki negację przynazwową, wskutek czego zestaw spójek zostaje rozszerzony o cztery konstrukcje:

- negacja przynazwowa w podmiocie: *Każde nie-S jest P*;
- negacja przynazwowa w podmiocie i orzeczniku: *Każde nie-S jest nie-P*;
- negacja przyzdaniowa oraz negacja przynazwowa w podmiocie: *Nieprawda, że każde nie-S jest P*;
- „komplet” negacji: *Nieprawda, że każde nie-S jest nie-P*. (Suchoń 1999: 105)

Jak na razie pokazaliśmy jedynie, że ostateczna forma sylogistyki rozwinęła się w zależności od refleksji nad językiem oraz regułami prowadzenia debaty. Pozostało zatem pokazać, że również trzecia ze wskazanych wcześniej determinant wywarła tu pewien wpływ. Ów aspekt metodologiczny jest szczególnie widoczny w *Analitykach wtórych*, gdzie Stagiryta rozważa warunki, jakie spełniać musi wiedza naukowa. Okazuje się, że sylogistyka jest, zdaniem Arystotelesa, również wyznacznikiem jakości metody naukowej. Podobnie jak w przypadku dyskusji pozwala ona ocenić argumenty oponenta i samemu poprawnie je formułować, tak samo w przypadku działań na polu naukowym ma ona wyznaczać standardy prowadzenia rozważań i porządkowania wiedzy już posiadanej. Na różnicę w owych dwóch zastosowaniach metody sylogistycznej, tj. dialektycznym i metodologicznym, wskazuje Arystoteles w *Analitykach wtórych* (71 b 20, 73 a 20). Píše, że o ile w dialektyce wychodzimy od przesłanek prawdopodobnych, o tyle w nauce wychodzimy od przesłanek prawdziwych i koniecznych. Zdania wyrażające pewne sądy, a roszcujące sobie prawo do bycia naukowymi, muszą być dowiedzione sylogistycznie. Aby uniknąć grożącego w takiej sytuacji regresu w nieskończoność, należy przyjąć pewne zdania bez dowodu. Wiedza naukowa opiera się zatem na przesłankach, które z samej

swojej natury są niedowodliwe. Jednocześnie powinny one być bardziej oczywiste niż zdania dedukcyjnie z nich wywiedzione (Lesiak 1973: 113-114). Nauka budowana jest w sposób dedukcyjny, czyli w zgodzie z regułami sylogistyki. Natomiast ścisłość jej poszczególnych działów zależy od pewności i ogólności niedowodliwych zdań bazowych.

W ten sposób powstanie logiki, utożsamianej tutaj z sylogistyką, mogło w pełni objąć trzy działy *logica magna* dopiero po rozwinięciu się trzech działów ludzkiej aktywności — sztuki debatowania, refleksji nad językiem oraz aktywności naukowej. Oczywiście nie jest tak, że każdy z nich odpowiada wykształceniu się osobnej poddziedziny. Jak widzieliśmy w przypadku sylogistyki, wszystkie trzy determinanty okazują się równie istotne.

Współczesne badania nad logiką Arystotelesa wiele zawdzięczają nowatorskim pracom Jana Łukasiewicza — *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* oraz *Sylogistyka Arystotelesa*. Teksty te, a zwłaszcza drugi z nich, prezentują rekonstruktywistyczne podejście do systemu Stagiryty. Łukasiewicz interpretuje ją i opisuje w kategoriach współczesnej mu logiki matematycznej. Warto w tym miejscu dodać, iż to właśnie te badania zainspirowały Stanisława Schayera do przeprowadzenia analogicznych zabiegów w odniesieniu do logiki indyjskiej. W efekcie powstały bardzo ważne prace *Studien zur indischen Logik I & II*, które, podobnie jak dzieło Łukasiewicza w kontekście logiki greckiej, stały się wyznacznikiem nowej jakości w badaniach na indyjską refleksję logiczną.

1.1.2 Indie

W przypadku logiki indyjskiej tak, jak w przypadku Grecji, w jej rozwoju na pierwszy plan wysuwają się związki z instytucją debaty.² Fragmenty świadczące o istnieniu pewnych usystematyzowanych reguł przebiegu dyskusji oraz o jej istotnej roli w życiu kulturalnym odnajdujemy już we wczesnych Upaniszadach (*upaniṣād*), np. w *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣād* III-IV (ok. VII-VI w. p.n.e.). Przedstawia on rozmowę między królem Dżanaką (*Janaka*) a wędrownym mędrce Jadźniawalkią (*Yājñavalkya*). Trudno jednak doszukiwać się w tym tekście eksplicytnego sformułowania reguł, według których debata miałaby przebiegać oraz jakichś schematów wnioskowania zawartych *implicite* w dowodzie stawianej tezy lub w obaleniu tezy przeciwnika. Jest to w miarę swobodny ciąg

²W niniejszej części nie omawiamy szczegółowo koncepcji buddyjskich, ponieważ zostaną one obszernie omówione w osobnym rozdziale.

pytań i odpowiedzi.

Ciekawym przykładem debaty, która dodatkowo porusza zagadnienia ocierające się o szeroko rozumianą pragmatykę logiczną, jest zawarta w Mahabharacie (*Mahabharata*) dyskusja między wędrowną ascetką o imieniu Sulabhą (*Sulabhā*) a królem Dżanaką (*Janaka*). Kobieta poucza w jej trakcie króla o tym, jakie cechy powinna posiadać sensowna i zrozumiała mowa. Wśród licznych estetycznych kryteriów zostaje wymienionych kilka „logicznych”: *wyliczenie* (*saṃkhyā*) — krytyczne rozważenie wad i zalet prawdziwości danego zagadnienia, czyli wyciągnięcie konsekwencji z uznania danego stanu rzeczy za prawdziwy. Poza tym mówi się tam, że mowa powinna być sensowna, spójna i prawdziwa (Balcerowicz 2003: 194-195). Z czasem, gdy na intelektualnej mapie Indii pojawiały się nowe tradycje religijne i filozoficzne rosła potrzeba obrony swoich poglądów przed atakami konkurencyjnych szkół. Uzasadnionym stało się więc opracowanie reguł, którymi biorący udział w debacie powinni się kierować oraz systematyzacja technik argumentacji oraz chwytów sofistycznych. Biegłość w dyspucie często decydowała o losach całej diaspory, dlatego z czasem zaczęto przykładać niezwykle wagę do odpowiedniego wykształcenia dialektycznego apologetów danego nurtu. Tendencja ta doprowadziła do kompilacji w ok. II w. n.e. traktatu *Njajasutra* (*Nyāya-sūtra*), w którym rozważając zagadnienia epistemologiczne, sporo miejsca poświęcono teorii rozumowania (*anumāna*) rozpatrywanego jako jedno z kryteriów poznawczych (*pramāṇa*) oraz poprawna forma argumentacji w debacie. W ten sposób problematyka epistemologiczna została powiązana z pragmatyczną. Podejście to bardzo mocno zakorzeniło się w myśli indyjskiej i w dalszym rozwoju logiki ów związek raczej starano się zachowywać.

„Zawartość logiczna” traktatu *Njajasutra* jest w dużej mierze antycypowana w poprzedzającym je, obszernym dziele medycznym — *Kodeksie Czaraki* (*Caraka-saṃhitā*).³ Przede wszystkim w *Kodeksie Czaraki* rozróżniono trzy rodzaje nauk: (a) pozwalające osiągnąć określone cele (*kāryābhinirvṛtti*); (b) zajmujące się metodami sprawdzającymi wiedzę (*parīkṣā*); (c) zajmujące się regułami debaty (*sambhāṣā-vidhi*; *vāda-vidhi*). Widać więc, że wyraźnie rozróżniano to, co ma stanowić właściwy trzon nauki — określone teorie dotyczące rzeczywistości (pkt (a)) oraz naukę o metodach ich sprawdzania i prezentacji (pkt (b) oraz (c)). Można więc zaryzykować twierdzenie, że mamy tu

³Poniższy fragment, dotyczący dzieła *Caraka-saṃhitā* w większości został opracowany na podstawie: Vidyabhusana (2006: 22-35).

do czynienia z wczesnym i pewnie jeszcze dosyć intuicyjnym rozróżnieniem na naukę oraz metodologię. Jest więc pewien materiał intelektualny (używając terminologii R. Suszki), techniki jego porządkowania oraz metody argumentacji. Napotykamy tym samym dwie analogiczne determinanty rozwoju logiki jak w przypadku Grecji. Sprawdzianem dla postulowanych stanów rzeczy mają być następujące testy: (a) opinia specjalisty w danej dziedzinie (*āptopadeśa*); (b) percepcja (*pratyakṣa*) czyli wiedza powstała przez kontakt duszy z umysłem oraz zmysłów z przedmiotem; (c) rozumowanie (*anumāna*) — wiedza poprzedzona percepcją; (d) kombinację warunków (*yukti*) — wiedza obejmująca współdziałanie wielu warunków. Powyższe cztery można traktować nie tylko jako metody weryfikacji wiedzy, lecz również jako źródła werydycznego poznania.

W kwestiach praktycznych debata została podzielona ze względu na: rodzaj adwersarza, który może być lepszy, gorszy lub równy; rodzaj gremium, które może być uczone albo głupie i jednocześnie wrogie, przyjazne lub bezstronne. Ponadto ze względu na przebieg debata może być wroga (*viṅṛhya sambhāṣā*) lub przyjazna (*anuloma sambhāṣā*). Rady odnośnie do przebiegu debaty dotyczą stosowania odpowiednich technik zależnie od tego, z jaką kombinacją przedstawionych typów ma się do czynienia. Należy zauważyć, że czasami owe zalecenia wyznaczały przebieg dyskusji, który dzisiaj trudno byłoby nazwać uczciwym. Na przykład, jeśli debata odbywa się przed zgromadzeniem głupim, a przeciwnik jest lepszy, to wg Kodeksu Czaraki można go pokonać odwołując się do takich chwytów jak: prowadzenie zawiłych wywodów zawierających długie cytaty; rozbawianie widowni, np. przedrzeźniając przeciwnika; niedawanie przeciwnikowi dojść do słowa; komentowanie wypowiedzi przeciwnika, np. „Ależ tak się nie mówi!”, „Pańska teza legła w gruzach”, „Powinien Pan to zagadnienie przestudiować przynajmniej przez rok, aż Pan to wreszcie opanuje” (Balcerowicz 2003: 201-202). Jednak najciekawsza z perspektywy logicznej jest lista 44 kategorii, które powinien opanować każdy chcący aktywnie uczestniczyć w debatach doktrynalnych. Debata zostaje tam zdefiniowana jako odnosząca się do nauk dyskusja pomiędzy dwiema stronami. Przebiega w duchu niezgodności opinii odnośnie do rozważanego przedmiotu. Ponadto wymienione zostają elementy, które później ułożone zostały w pięcioelementowy schemat rozumowania (*avayava*), który w traktacie *Njajasutra* (*nyāyasūtra*) z ok. II w. n.e. przyjmuje następującą przykładową postać: teza (*pratijñā*) — Dźwięk jest nietrwały;

oraz czterostopniowa demonstracja uzasadniająca tezę (*sthāpanā*) składająca się z:

racja (*hetu*) — ponieważ jest produktem, a to, co jest produktem, jak wskazuje doświadczenie, jest nietrwałe;

przykład (*udāharāṇa*, *dr̥ṣṭānta*) — tak jak garnek;

zastosowania (*upanaya*) — garnek, jak i inne przedmioty, które są produktem, są — jak wskazuje doświadczenie — nietrwałe, tak też dźwięk jest produktem;

konkluzja (*nigamana*) — zatem skoro dźwięk jest produktem, to jest nietrwały.

Ponadto w Kodeksie Czaraki podaje się czterostopniową kontrdemonstrację obalającą tezę przeciwnika (*pratisthāpanā*). Co ciekawe, w owej klasyfikacji omawia się też zagadnienia filozoficznojęzykowe. Powszechnik (*sāmānya*) jest opisany jako to, co powoduje unifikację. Czyli jest to „byt”, który sprawia, że wielość obiektów jednostkowych zostaje zaliczona do reprezentacji jednej i tej samej nazwy ogólnej. Wyróżnik jednostkowy (*viśeṣa*) natomiast powoduje rozróżnienie, czyli w gruncie rzeczy wyróżnienie pewnego obiektu indywidualnego.

Logika indyjska została nadbudowana nad nauką o technikach oraz regułach debatowania i praktycznie nigdy nie była uprawiana w oderwaniu od tego kontekstu. Systematycznym rozważaniom nad rozumowaniem towarzyszyły klasyfikacje błędów o wyraźnie pragmatycznym zabarwieniu. Widać więc, że przytoczona na początku niniejszego rozdziału opinia I. M. Bocheńskiego jest jak najbardziej uzasadniona.

Jak zaznaczyliśmy już wcześniej, możliwe jest, aby w historii logiki indyjskiej wskazać na dwie podobne determinanty jej rozwoju, jak to miało miejsce w Grecji. Mówiliśmy o debacie oraz gromadzeniu i porządkowaniu materiału intelektualnego. Należy jednak mieć na uwadze, iż w kontekście wczesnej filozofii indyjskiej materiałem intelektualnym, który poddany został systematyzacji i którego metody racjonalnej prezentacji starano się wypracować, był nieco innej natury niż jego grecki odpowiednik. Była to nauka o duszy (*ātmaśāstra*). Wraz z rozwojem filozofii pojawiło się kilka odrębnych sposobów rozumienia pojęcia „dusza”, starano się więc wypracować racjonalne metody prezentacji i uzasadniania postulowanych tez. Stąd powoli zaczął rodzić się nurt metodologii i analizy — anwiksziki (*ānvikṣiki*). W II w. p.n.e. w *Traktacie o celach* (*arthaśāstra*)⁴ dziedziny wiedzy klasyfikuje się następująco:

⁴Kautilja (*Kauṭilya*) był doradcą władcy Czandragupty (*Candragupta*) — założyciela dynastii Maurjów rządzącego w latach ok. 320-298 p.n.e. Ze względu na zawartość treściową

Dziedziny wiedzy [są cztery]: nurt analizy i metodologii, potrójne wedy, działalność gospodarcza oraz wymiar sprawiedliwości i sprawowanie władzy. (cyt. za: Balcerowicz 2003: 176)

O tym, że anwiksziki były niezwykle istotnym nurtem świadczy poniższy cytat z tego samego dzieła:

Za światło wszystkich dyscyplin, środków wszelkich działań, bazę ogółu moralnych praw wciąż uznaje się anwiksziki. (cyt. za: Balcerowicz 2003: 176)

Nazwa *ānvikṣiki* pochodzi od rdzenia *anu√ikṣ* oznaczającego ‘systematyczne przyglądanie się’ i można ją tłumaczyć jako ‘naukę wyjaśniającą’ (Balcerowicz 2003: 175). W ten sposób można anwiksziki traktować jako nurt systematyzujący materiał intelektualny dostępny filozofom w ówczesnych Indiach. Twierdzenie to wspiera fakt, że anwiksziki nie były żadną odrębną szkołą filozoficzną, lecz nurtem skupiających zarówno ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych myślicieli (np. ze szkoły materialistycznej (*lokayata*)). Był to więc pewien styl uprawiania filozofii, nadający jej usystematyzowany i racjonalny charakter, porządkujący stawiane hipotezy i racjonalizujący wykorzystywaną argumentację. Jego początki sięgają co prawda filozofii wedyjskiej, jednak z czasem był wykorzystywany przez myślicieli kontestujących wedyjski porządek jako oręż w walce z jej tezami. Przytoczmy tu stosowny ustęp z Mahabharaty:

Krytyka autorytetu
Wed i nauk to występki;
uznanie, że wszędzie sprzeczność
drzemie, własną niesie zgubę.

Choć uczony, badacz, bramin,
gdyby atakował Wedy,
przy anwiksziki obstawał —
— wiedzy logiki, jałowej,

głosząc rację, przecząc faktom,
orzekał bez argumentów,

jego dzieła bywa przyrównywany do Machiavellego.

jątrzył wciąż i krytykował,
naskakując na braminów,

we wszystko wątpił, to głupiec,
ignorant, obrazoburca,
i takiego zdemaskować
trzeba jako psa wśród ludzi. (cyt. za: Balcerowicz 2003: 184)

Zestawiając w ten sposób rodzaj materiału, który przy pomocy protologicznych metod obrabiano w Grecji i w Indiach, nasuwa się spostrzeżenie, że kierunki, w jakich potem rozwijała się logika, mogły mieć w nich swoje uwarunkowanie. W Indiach, gdzie anwiksiki długo funkcjonowały jako poddziedzina nauki o duszy związki logiki z soteriologią i zagadnieniami wyzwolenia były stale aktualne w kolejnych epokach. Szczególnie widoczne było to w filozofii buddyjskiej, co pokażemy w następnych rozdziałach. Anwiksiki były więc nurtem metodologicznym, w obrębie którego wypracowano techniki argumentacji, dlatego też bywał on nazywany *tarkavidyā* — nauka rozumowania lub *hetuvāda* — teoria argumentacji. Spełniał on zatem podwójną funkcję: z jednej strony umożliwiał systematyzację ówczesnego dyskursu „naukowego”, którego głównym przedmiotem zainteresowania była dusza, po drugie wypracował metody argumentacji, które następnie przerodziły się w systematyczną refleksję nad rozumowaniem, po raz pierwszy zaprezentowaną w II w. n.e. w *Njajasutrze*.

Z punktu widzenia późniejszego charakteru logiki indyjskiej warto wspomnieć o jeszcze jednym czynniku, który determinował charakter rozważań logicznych w Indiach — teorii poznania. Logika była częścią epistemologii i całość jej tematyki z łatwością sprowadzano do refleksji nad pełnomocnymi źródłami wiedzy o świecie oraz nad metodami jej uzasadniania. Konstatacja taka wcale nie kłóci się z wcześniejszymi, uwypuklającymi związki logiki z debatą i metodologią. Owe trzy aspekty wiążą się ze sobą. Rozumowanie jako źródło werydycznego poznania (wiedzy) staje się doskonałą metodą jego prezentacji, a językowe wyrażanie wyznacza strukturę argumentacji, która, przynajmniej z założenia, powinna być skuteczna. Argumentacja jest wszak pewnym sposobem przekazywania wiedzy i jej uzasadniania. Daje się więc łatwo powiązać z rozważaniami teoriopoznawczymi.

Rozumowanie rozumiane jako źródło poznania definiuje się w Kodeksie Czaraki w kategoriach wiedzy opartej na znajomości powiązań zachodzących

między faktami. Taki też, jak zobaczymy, jest cel nadawania schematom rozumowania określonej formy. Chodzi o pokazanie, że między tezą a racją zachodzi związek pozwalający na podstawie zajścia tej drugiej wnosić o pierwszej. W późniejszych dziełach filozofii njaja oraz w buddyzmie i dżinizmie logika będzie nierozzerwalnie powiązana z epistemologią.

Ciekawym z perspektywy badań komparatystycznych pozostaje fakt niewykorzystania przez logików indyjskich niezwykle rozwiniętej wiedzy teoretyczno-językowej. Jak widzieliśmy, do rozwoju logiki formalnej w Grecji w dużej mierze przyczyniła się wiedza gramatyczna. Pozwoliła ona dostrzec w pewnych strukturach wystarczające warunki prawdziwości określonych układów zdań. Jak mówił W. O. Quine „logika poszukuje prawdy na drzewie gramatyki”. Faktem jest, że wiedza językoznawcza w Indiach od czasów Paniniego (*Pāṇini*) była na niezwykle wysokim poziomie tak, że uważa się, iż Europejczycy dogonili Indie dopiero w XIX wieku. W związku z tym, można by się spodziewać, że niewątpliwie głęboka wiedza w tej materii będzie sprzyjać rozwojowi strukturalnych determinant prawdziwości. Tak się jednak nie stało, a jedna z możliwych przyczyn takiego stanu rzeczy jest wynikiem wysokiego poziomu świadomości językowej właśnie. Otóż doskonały poziom wiedzy teoretycznej na temat języka mógł działać jako hamulec dla pewnych rozważań. Jednym z „motorów” rozwoju logiki na Zachodzie były formułowane co jakiś czas na nowo paradoksy. A mówiąc ściślej próby ich rozwiązania. Duża ich część miała oczywiście charakter czysto językowy, np. słynny paradoks kłamcy. Warto się zastanowić, czy gdyby w danym momencie dysponowano jakąś rozwiniętą i mniej lub bardziej wyartykułowaną świadomością na temat podziału język — metajęzyk i pewnych cech autoreferencji, to czy komukolwiek, by taki problem w ogóle przyszedł do głowy. Naszym zdaniem odpowiedź na to pytanie jest przecząca. W odniesieniu do Indii wiedza gramatyczna oferowała na tyle sprawne narzędzie oraz źródło wiedzy, że po prostu spora część problemów mogła nie doczekać się logicznej analizy, ponieważ gotową odpowiedź dawała właśnie gramatyka. Ponadto fakt ignorowania przez filozofów indyjskich możliwości formalnego uprawiania logiki, można również uzasadnić przez wskazanie na cel, jaki w Indiach stawiano przed logiką.

Traktowanie logiki jako części epistemologii, źródła wiedzy o świecie, sprawa, że wszelkie koncepcje powstałe na jej gruncie powinny w jakimś stopniu odnosić się do doświadczenia empirycznego i dostarczać jak najbardziej skutecznych i wiarygodnych metod jego weryfikacji. Tak rozumiana logika musi

siłą rzeczy dokonywać oceny wypracowanych metod na podstawie ich użyteczności w analizie poznania odnoszącego się do rzeczywistości. Rozważanie spraw abstrakcyjnych i teoretycznych w takich warunkach jest oceniane tą samą miarą — przez odniesienie do poznania empirycznego. Łatwo sobie wyobrazić, że w takich warunkach wartość poznawcza rozumowań opartych na niezawodnych schematach, np. trybach sylogistycznych byłaby wielce wątpliwa, ponieważ dopuszczałyby jako formalnie poprawne rozumowania zawierające błędy natury materialnej. W ten sposób formalnie poprawnym rozumowaniem jest „Każdy komunista ma czarcie rogi, a każdy ateista jest komunistą, zatem każdy ateista ma czarcie rogi”. Wnioskowanie to jest poznawczo całkowicie nieużyteczne, mimo to należy je uznać za formalnie poprawne, ponieważ przebiega zgodnie z trybem *Barbara*, który wyznacza schemat niezawodny:

MaP

SaM

SaP

Strukturalne determinanty prawdziwości dostarczają bardzo prostej i sprawnej metody oceny argumentów bez odwoływania się do ich treści. W ten sposób możliwe staje się stosowanie zmiennych reprezentujących dowolne wyrażenia odpowiedniej kategorii syntaktycznej i ilekroć za zmienną podstawiona zostanie jednostka należąca do tej kategorii będziemy mieli do czynienia z wnioskowaniem formalnie poprawnym. Jednakże w Indiach przede wszystkim chodzi o treść, o zdobycie/przekazanie wiedzy, a więc nie jest możliwe abstrahowanie od tego, o czym mowa w przesłance i wniosku, ponieważ z samej natury rozumowania mają one coś mówić o świecie zewnętrznym w stosunku do podmiotu poznającego. Oczywiście wykorzystując logikę w debacie, można się czasami odwołać do pewnych schematów niezawodnych, aby argument zyskał dodatkową moc, są to jednak nieliczne przypadki znajdujące zastosowanie w specyficznym kontekście. Rozumowanie przeprowadzone według niezawodnego schematu, lecz zawierające ewidentny błąd materialny byłoby przez logików indyjskich odrzucone jako błędne. Można więc postawić hipotezę, że *niewypracowanie metod dedukcyjnych na gruncie logiki indyjskiej nie było wcale spowodowane brakiem odpowiedniej wiedzy, lecz jedynie względami pragmatycznymi*: cel, który przyświecał refleksji logicznej sprawiał, iż jakiegokolwiek abstrahowanie od treści ograniczało jej poznawczą użyteczność. W tej sytuacji zajmowanie się takimi

problemami traci na znaczeniu, a wysiłki intelektualne myślicieli ogniskują się na poszukiwaniu jak najbardziej wiarygodnych zasad referencji do zjawisk zewnętrznych.

Z pewnością ciekawym i wartym głębszych studiów jest zagadnienie, czy na różnice w kierunkach rozwoju logiki w dwóch omawianych regionach mógł mieć wpływ różny stosunek do tradycji pisma. W Grecji dosyć szybko przyjęło się powszechne stosowanie tego wynalazku, podczas gdy w Indiach bardzo długo pismo pozostawało w bardzo ograniczonym, handlowo-politycznym użyciu. Nauki religijne i filozoficzne przekazywane były ustnie i nawet gdy już zaczęto je spisywać, ciągle najważniejszą częścią edukacji pozostawały ustne komentarze nauczyciela. Faktem jest, że językoznawstwo zachodnie mniej więcej do czasów pojawienia się szkoły „młodogramatyków” (koniec XIX wieku) skupiało się na analizie zapisanej, graficznej formy języka. Taki stan rzeczy trwał od czasów starożytności i tzw. gramatyki filozoficznej. Zresztą już sama nazwa *gramatyka* wywodząca się od greckiego *grámma* — ‘litera’ wskazuje, że pierwotnie była to właśnie analiza języków na podstawie materiały pisanego. W Indiach rzecz się miała przeciwnie. Już na kilka wieków przed naszą erą prowadzono zaawansowane i szczegółowe studia językoznawcze, które jednak opierały się na analizie języka wypowiedzanego. Celowo unikamy tutaj terminu „język mówiony”, ponieważ często w językoznawstwie posiada on specyficzne znaczenie przeciwstawiające go z jednej strony językowi pisanemu przez co najczęściej przydaje się mu znaczenie „język potoczny”; z drugiej językowi rozumianemu jako system bądź kompetencja, wówczas można powiedzieć, że mowa jest aktualną realizacją pewnego zbioru reguł lub aktualnym wyrażeniem pewnej bardziej ogólnej „umiejętności”. W przypadku analiz dokonywanych na gruncie Indyjskim przedmiotem analizy był co prawda język mówiony, ale o tyle specyficzny, że ograniczony wpierw do sfery sakralnej, czyli język Wed, następnie do „znormalizowanego” sanskrytu. Skupienie się na tym co wypowiedzane sprzyja analizie dźwięków z kolei przyjęcie za przedmiot badań tego, co zapisane sprzyja analizom składniowym. Istotnie jest tak, że w całym bogactwie językoznawstwa indyjskiego składnia nie była w centrum zainteresowania gramatyków indyjskich, ustępując miejsca fonetyce i morfologii. Mając na uwadze fakt, że rozważania formalne wychodzące od języków naturalnych opierają się właśnie na obserwacjach z dziedziny składni — jak z zachowaniem prawdziwości przekształcić zdania o określonej strukturze w zdania o innej strukturze. Można podejrzewać, że takie, a nie inne rozłożenie akcentów badawczych w

językoznawstwie mogło mieć wpływ na późniejszy kierunek rozwoju refleksji logicznej. Problem ten wymaga jednak osobnych badań i jak się wydaje, osobnej rozprawy.

1.2 Rozwój logiki buddyjskiej

Mianem logiki buddyjskiej określa się tę część logiki indyjskiej, w której dominowały koncepcje wysuwane przez buddystów. W niniejszym podrozdziale prześledzimy rozwój logiki buddyjskiej, wskazując, iż można go analizować przez pryzmat podobnych czynników, jak to miało miejsce w przypadku ogólnej logiki indyjskiej. Wskażemy zatem na trzy drogi rozwoju logiki buddyjskiej determinowane takimi czynnikami jak: (a) debata, (b) soteriologia oraz (c) teoria poznania.⁵ W tym sensie logika buddyjska wpisuje się w nakreślone ramy, co pozwala ją zaliczyć do ogólnej tradycji logiki indyjskiej. Ponieważ epistemologia jako determinanta rozwoju logiki w buddyzmie jest ściśle związana z filozofią Dignagi (*Dignāga*) oraz Dharmakirtiego (*Dharmakīrti*) oraz jej charakter będzie istotny w dalszej części pracy, ów związek zostanie szczegółowo omówiony w rozdziale następnym zajmującym się ściśle filozoficznymi założeniami stojącymi za cechami „metalogicznymi” logiki buddyjskiej.

1.2.1 Debata

Organizowanie debat filozoficznych było istotnym punktem kulturalno-intelektualnego życia Indii. Organizatorami publicznych debat, byli różnego typu dostojnicy, a ludność danego obszaru widownią oraz często sędzią w sporze. Zwycięstwo w oficjalnie zorganizowanej publicznej debacie podnosiło prestiż danej szkoły i zapewniało przychyłność władcy. Natomiast przegrana często kończyła się wygnaniem wszystkich zwolenników pokonanej doktryny.

Pierwotnie buddyzm był niechętnie nastawiony do wszelkich debat doktrynalnych i zbyt abstrakcyjnych rozważań. Filozofia ta stawiała przed swoimi zwolennikami jasno określony cel i to na nim praktykujący mieli skupiać swoje

⁵Można w tym miejscu podać w wątpliwość, czy jest uzasadnionym traktowanie soteriologii rozumianej jako nauka o wyzwoleniu tak, jak metodologiczny aspekt logiki w nurcie anwiksziki. Pamiętajmy, że w tym sensie logika wyrosła jako wsparcie dla nauki o duszy, a zatem miała na celu między innymi porządkowanie wiedzy o wyzwoleniu (co prawda rozumianym tam nieco inaczej).

wysiłki, a nie wdawać się w jałowe spory. Debata, zdaniem wczesnych buddyśtów, miała prowadzić do „zamroczenia złośliwością” i „chełpienia się własną uczonością” (Schayer 1988: 118-119). Jednakże, pomimo tych dosyć radykalnych poglądów, czasami konieczne było pójście na pewne ustępstwa. Przede wszystkim rozwijając się w niezwykle bogatym w różne prądy intelektualne środowisku, buddyści często musieli bronić swoich tez przed atakami konkurencyjnych szkół. Odmowa udziału w dyskusji była równoznaczna z przegraną. Zatem mając na uwadze losy całej diaspory, należało podjąć rzuconą rękawicę i starać się wypaść jak najlepiej. Poza tym z czasem, po śmierci Buddy, w samym buddyzmie zaczęły wyłaniać się sekty prezentujące odmienne poglądy, czy to dotyczące reguły klasztornej, czy konkretnych zagadnień filozoficznych. Tak więc, chcąc nie chcąc, dyskusja stała się ważnym narzędziem pozwalającym systematyzować poglądy danej sekty oraz pozyskiwać nowych zwolenników. W takiej sytuacji nie dziwi fakt, iż pomimo niechęci do „uczonych” dyskusji we fragmentach Kosza kazań (pal.: *sutta piṭaka*; skt.: *sūtra piṭaka*) pojawiają się wzmianki świadczące o pewnej refleksji nad debatą. Jak głoszą tradycyjne przekazy na trzecim soborze w Pataliputrze (dzisiejsza Patna) w ok. 250 roku p.n.e. do Kosza doktryny (pal.: *abhidhamma*; skt.: *abhidharma*) miał zostać dołączony traktat *Kathāvatthu* (*Kwestie do dyskusji*, ang. *Points of Controversy*) zajmujący się odrzuceniem heretyckich poglądów na gruncie buddyjskim. Co istotne, ów traktat został skomponowany w formie debaty między reprezentantami dwóch sekt.

Analiza tekstów ze zbioru sutr *Sutta Nipāta* pozwala stwierdzić, że w okresie ich kompilacji istniało wyraźne rozróżnienie na debatę uczciwą i nieuczciwą:

Niektórzy rozstrzygają spory w sposób agresywny (*duṭṭhamanā*), podczas gdy drudzy czynią to z duchem prawdy (*saccamanā*) (cyt. za: Jayatilleke 1963: 232)⁶

Można sobie wyobrazić, że skoro czyniono takie rozróżnienie, to dysponowano kryteriami wyznaczającymi debatę o uczciwym przebiegu, których niewypełnienie charakteryzowało dyskusję wrogą i nieuczciwą. Jasne ich określenie było niezwykle ważne dla praktycznego przebiegu sporu, ponieważ zdemaskowanie używania przez przeciwnika nieuczciwych chwytów wiązało się z jego porażką. Należało więc zachować odpowiednią czujność, a najlepiej posiadać odpowied-

⁶Wszystkich tłumaczeń tekstów źródłowych, opartych na angielskich przekładach dokonał autor, chyba że zaznaczono inaczej.

nie wyszkolenie umożliwiające sprawne budowanie argumentacji i szybką ocenę jakości argumentów przeciwnika. Wspominają o tym teksty ze zbioru *Āṅguttara Nikāya* (por. Jayatilleke 1963: 233). Mówią one, iż aby móc brać czynny udział w debacie, należało posiadać odpowiednie predyspozycje i przygotowanie. Debatowanie nie było zajęciem dla każdego. Od dysputantów wymagało się odpowiednich zdolności intelektualnych oraz znajomości reguł ustanawiających konwencjonalny przebieg debaty. Opis zawarty w *Khuddaka Nikaya* stwierdza, że jej słowa są racjonalne (*hetu-kāraṇavādā*), że wypowiada się w jasny sposób, tj. używając odpowiednich definicji (*lakḥaṇavādā*) oraz, iż to, co mówi, jest zgodne z reprezentowaną przez nią teorią (*thānavādā*).

W tekstach zbioru *Majjhima nikāya* podane zostały błędy, których popełnienie decydowało o przegranej w debacie, są to: (i) zmiana tematu dyskusji, (ii) nieudzielenie odpowiedzi na to samo pytanie zadane po raz trzeci, (iii) nieprzejrzyste formułowanie myśli, (iv) ucieczka pod pretekstem jakichś innych obowiązków.

Z dzisiejszej perspektywy powyższe rozważania nie zawierają żadnego „interesującego logicznie” materiału. Świadczą one jednak o istotnej roli, jaką w życiu intelektualnym danego okresu pełniła debata i stanowią przyczynek do dalszych rozważań, których rezultatem było eksplicytne usystematyzowanie przebiegu debaty oraz określenie argumentacji zdradzającej pewne antycypacje znanych współcześnie praw logiki. Dziełem wyznaczającym to przejście jest wspomniane już *Kathāvatthu*. Jest ono bardzo ważne nie tylko dla historii logiki buddyjskiej, lecz również dla logiki indyjskiej w ogóle. Przedstawia rozważania ponad dwustu problemów filozoficznych w formie mającej odzwierciedlać rzeczywisty i usystematyzowany przebieg debaty. Współcześni badacze (por. Matilal 1998: 33-37; Bocheński 2001; Ganeri 2001.) doszukali się w jej strukturze zastosowania *implicite* takich praw logiki, jak np. prawo transpozycji prostej, *modus ponens*, czy *reductio ad absurdum*. Nie należy jednak oczekiwać, iż analiza przebiegu dyskusji wg wzorców z *Kathāvatthu* może dostarczyć materiałów świadczących o stosowaniu strukturalnych kryteriów poprawności argumentów, chociaż analiza argumentacji przy pomocy aparatury współczesnej logiki formalnej pokazała kilka ciekawych jej cech. Stanowi to doskonały przykład, w jaki sposób próby doskonalenia argumentacji wpływają na rozwój aparatury i zdolności logicznych.

Jak wskazuje Ganeri (2001: 486) w *Kathāvatthu* wyróżnia się dwa cele prowadzenia debaty:

- (1) globalny — uczciwe i pozbawione stronniczości rozważenie problemu; nie musi to być decydujące rozstrzygnięcie na rzecz którejś ze stron, lecz jedynie lepsze jego zrozumienie i wyklarowanie argumentów za i przeciw;
- (2) lokalny — obrona własnego stanowiska i atakowanie stanowiska przeciwnego.

Debata (*vāda*) prowadzona zgodnie z ustalonymi regułami to *vādayutti*, ponieważ jej celem jest racjonalne zbadanie (pal.: *yutti*; skt: *yukti*) punktu spornego. Patrząc pobieżnie na strukturę debaty można odnieść wrażenie, iż jest ona bardzo prosta. Składa się z pytań i odpowiedzi: rozmówca *X* zadaje adwersarzowi *Y* pytanie w formie „czy *A* jest *B*?” i w ten sposób zmusza oponenta do zajęcia stanowiska, które później stanie się obiektem jego ataku. W rzeczywistości, przy bardziej szczegółowej analizie, całość okazuje się o wiele bardziej skomplikowana. Każdy dialog dotyczący danego zagadnienia („czy *A* jest *B*”) składa się z tzw. ośmiu otwarć (*aṭṭhamukha*), podczas których rozważa się możliwe podejścia do kwestii spornej: Dalej każde otwarcie stanowi oddzielny dialog

- | | |
|---|---|
| (1) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> ? | (2) Czy <i>A</i> nie jest <i>B</i> ? |
| (3) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> wszędzie ? | (4) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> nie wszędzie ? |
| (5) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> zawsze ? | (6) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> nie zawsze ? |
| (7) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> we wszystkim ? | (8) Czy <i>A</i> jest <i>B</i> nie we wszystkim ? |

dzielący się na pięć części:

- (a) „w przód” (pal.: *anuloma*; ang.: *the way forward*);
- (b) „w tył” (pal.: *paṭikamma*; ang.: *the way back*);
- (c) „zbicie argumentów” (pal.: *niggaha*; ang.: *refutation*);
- (d) „zastosowanie” (pal.: *upanayana*; ang.: *application*);
- (e) „konkluzja” (pal.: *niggamana*; ang.: *conclusion*).

W części (a) *X* zmusza *Y*-ka do zajęcia określonego stanowiska odnośnie do rozważanej hipotezy *p* mającej strukturę postaci „*A* jest *B*”. Po deklaracji adwersarza (*Y*) *X* rozpoczyna argumentację przeciwko danej hipotezie.

W części (b) następuje odwrócenie ról: tym razem to *Y* zmusza *X*-a do postawienia hipotezy przeciwnej do *p* i rozpoczyna argumentację mającą ją obalić.

W części (c) *Y* stara się zbić argumenty *X*-a przemawiające przeciw postawionej przezeń hipotezie *p*, które zostały sformułowane w części (a).

W częściach (d) oraz (e) następują kolejno powtórzenie oraz ponowne pokazanie, że argumenty *X*-a przeciw hipotezie *Y* są nielogiczne, natomiast argumenty *Y*-ka obalające hipotezę przeciwną są logiczne.

W debacie charakteryzującej się przedstawioną powyżej strukturą nie mamy w ogóle do czynienia z argumentacją pozytywną, a jedynie z negatywną, na co zresztą zwraca uwagę w swoim artykule Ganeri (2001: 487). Nie jest celem skuteczne dowiedzenie, czy należyte uzasadnienie stawianej hipotezy, tylko pokazanie, że wszelkie próby jej falsyfikacji, które podejmuje oponent argumentując za hipotezą przeciwną są błędne i należy je odrzucić. Można więc powiedzieć, że nie chodzi o to, by dowieść, tudzież uzasadnić hipotezę *p*, lecz aby odrzucić możliwość przeciwną — „nie-*p*”. Właściwą tezę, która zostaje potwierdzona lub obalona w argumentacji jest więc „nie-nie-*p*”. Z dzisiejszej perspektywy oczywiście od razu uznalibyśmy obydwie konstatacje za równoważne, wszak jednym z podstawowych praw klasycznego rachunku logicznego jest prawo podwójnej negacji: $p \equiv \neg\neg p$. Zamiłowanie do negatywnej dialektyki, czyli tendencja do negatywnego wyrażania sądów mogących być wyrażonymi pozytywnie, jest charakterystyczne dla filozofii buddyjskiej. Przez konstrukcje negatywne antyesencjalistyczna filozofia buddyjska unikała hipostazowania rozważanych bytów, czy zjawisk. Nie chodzi więc jedynie o konwencjonalny „sposób mówienia”, tylko o ontologicznie uzasadnione stanowisko filozoficzne. W tym sensie mówienie o „nie-nie-*p*” wcale nie musi pociągać za sobą pozytywnego wskazania na jakiś stan rzeczy wyrażony przez „*p*”. Koncepcja ta jest wyrażana w tzw. negatywnej teorii znaczenia lub też teorii znaczenia przez wykluczanie znaczeń przeciwnych (*apohavāda*), która zostanie dokładniej omówiona w dalszej części pracy. 4.7.

Oto jak w praktyce przebiega pierwszy krok dysputy wg *Kathāvatthu* (cyt. za: Matilal 1998: 35):

Theravādin: Czy dusza jest znana tak, jak fakty — jako coś realnego i ostatecznego?

Puggalavādin: Tak. (1)

Theravādin: Czy duszę można poznać w taki sam sposób, w jaki poznaje się fakty istniejące realnie i ostatecznie?

Puggalavādin: Nie, nie można tego zgodnie z prawdą stwierdzić.

(2)

Theravādin: Uznaj zatem obalenie twojej hipotezy:

(3) Jeśli dusza byłaby znana jako coś realnego i ostatecznego, wtedy, w rzeczy samej Szlachetny Panie, powinno się również powiedzieć, iż może ona być poznana w taki sam sposób, w jaki poznaje się fakty posiadające byt realny i ostateczny.

(4) To, co zostało przez Pana powiedziane, nie jest prawdą, mianowicie: że powinniśmy uznać, iż dusza jest znana jako istniejąca realnie i ostatecznie, lecz jednocześnie nie powinniśmy uznawać, iż duszę można poznać w sposób analogiczny do tego, w jaki poznaje się byty istniejące realnie i ostatecznie.

(5) Jeżeli nie uznaje się drugiego stwierdzenia, wtedy, z całą pewnością, nie należy też uznawać twierdzenia pierwszego.

(6) Uznając stwierdzenie pierwsze, przy jednoczesnym odrzucaniu stwierdzenia drugiego, jest się w błędzie.

W powyższym dialogu można wyróżnić trzy główne etapy: (i) postawienie tezy (pal.: *thapana*; skt.: *sṭhāpana*) w kroku (1), (ii) pokazanie implikacji (2) w kroku (3) (*pāpanā*), (iii) wyciągnięcie konsekwencji z (i) i (ii) (*ropanā*) w krokach (3), (4), (5), (6). Zgodnie z analizami przeprowadzonymi przez Schayera (1988), Bocheńskiego (2001), Matilala (1998) oraz Ganeriego (2001) w etapie *ropanā* można się doszukać pewnych antycypacji praw współczesnej logiki formalnej. Przejście z (4) do (5) przypomina prawo transpozycji:

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p).$$

Ponadto przejście z (3) do (4) można opisać w formie, pochodzącej od stoików, definicji implikacji materialnej:

$$(p \rightarrow q) \equiv^{df} \neg(p \wedge \neg q).$$

Powyższe ujęcie wykorzystujące zmienne zdaniowe było proponowane przez S. Schayera. W latach późniejszych trzech pozostałych badaczy starało się oddać strukturę powyższej argumentacji w sposób bardziej pełny, odwołując się do zmiennych nazwowych w sposób podobny do tego, w jaki wykorzystuje się je w sylogistyce. W takiej interpretacji obydwie przejścia przyjmują następującą postać:

- (i) $((A \text{ jest } B) \rightarrow (C \text{ jest } D)) \rightarrow (\neg(C \text{ jest } D) \rightarrow \neg(A \text{ jest } B))$
- (ii) $((A \text{ jest } B) \rightarrow (C \text{ jest } D)) \equiv^{df} \neg((A \text{ jest } B) \wedge \neg(C \text{ jest } D))$.

Poza argumentacją czystej postaci w *Kathāvatthu* pojawiają się również wątki „metodologiczne” widoczne w dialogach odnoszących się do prób ustalenia znaczenia używanych terminów.

Theravādin: Czy dusza jest znana tak, jak fakty jako coś realnego i ostatecznego?

Puggalavādin: Tak.

Theravādin: Czy dusza jest zatem czymś zależnym, czy absolutnym; złożonym, czy niezłożonym; wiecznym, czy przemijającym; czy posiada formę, czy może jest bezforemna?

Puggalavādin: Nie, żadna z tych rzeczy.

Theravādin: Uznaj więc obalenie twojej hipotezy. (cyt. za: Vidyabhusana 2006: 238)

W powyższym fragmencie widać, jak po postawieniu hipotezy p postaci „A jest B” rozmówca stara się ustalić, w jaki sposób należy rozumieć podmiot zdania p — duszę. Próba wypracowania definicji określonego terminu kończy się fiaskiem, co skłania do wniosku, że stawiający hipotezę p nie do końca potrafi powiedzieć, czym właściwie jest obiekt sporu. Stąd brak pozytywnej odpowiedzi — zdefiniowania terminu „dusza” prowadzić ma do porażki uczestnika postulującego pozytywny sąd na jej temat. Problem ten wiąże się z buddyjskimi poglądami na temat języka i jest sygnalizowany już w zbiorze sutr. W zachodniej logice i filozofii języka (zwłaszcza tej logicznie zorientowanej) doskonale znany jest problem sensowności zdań zawierających nazwy puste w funkcji podmiotu. Przez nazwy puste rozumiemy tutaj takie nazwy, których zbiór desygnatów jest zbiorem pustym.⁷ Problematyczne w kwestii sensowności danego zdania jest więc to, że orzekamy coś o pewnym obiekcie, którego, mówiąc kolokwialnie i niezbyt filozoficznie, po prostu nie ma. Jednocześnie presupozycja takich zdań, mająca istotny wkład w ocenę ich wartości logicznej jest taka, że dany obiekt istnieje. Stąd powstaje pewien kłopot. W przypadku

⁷W Indiach również był to szeroko dyskutowany problem, a Indyjscy filozofowie doszli w tej materii do wielu interesujących wyników.

wczesnej buddyjskiej filozofii języka problem jest nieco innej natury. Nie podaje się w wątpliwość sensowności zdań zawierających nazwę wyznaczającą pusty zbiór desygnatów w roli podmiotu, lecz takie zdania, w których w stosunku do danej nazwy nie jest się w stanie podać konotacji. Mówiąc dokładniej, co do której mówca nie jest w stanie ich podać. Nie chodzi więc tutaj o jakąś wyjątkową klasę nazw, którym nie sposób w ogóle przypisać żadnej treści, lecz o brak konotacji wynikający z niewiedzy osoby danej nazwy używającej. W kanonie palijskim rozróżnia się dwa typy nazw: nazwy właściwe (pal. *tajja-paññati*), których desygnaty mają niezależny i rzeczywisty byt oraz nazwy niewłaściwe (pal. *upādāya-paññati*), których desygnaty nie istnieją realnie (Schayer 1988: 101). Terminy niewłaściwe pełnią swoją ważną funkcję na płaszczyźnie dydaktyczno-soteriologicznej i jako takie są jak najbardziej użyteczne.

Dlatego są to tylko i wyłącznie nazwy, wyrażenia i zwroty językowe ustalające konwencjonalne desygnacje w świecie.⁸ Tathagata robi z nich użytek, lecz nie daje się im zwać. (*Poññhapada Sutta*; *Digha Nikaya* 202)

Ujęcie to jest jednak w przytaczanej analizie ignorowane na rzecz właśnie subiektywnej „konotacyjnej pustości”. Jedno i to samo zdanie może być sensowne, gdy wypowiada je mówca *A*, lecz bezsensowne, gdy wypowiedziane przez mówcę *B*. Kryterium sensowności jest tutaj to, czy osoba używająca danej nazwy jest w stanie przypisać jej desygnatowi jakieś cechy, które miałyby ów obiekt charakteryzować. Sensowność lub jej brak nie są zatem własnościami immanentnymi wyrażen języka, lecz ściśle zależą od kontekstu wypowiedzi. W *Poññhapada Sutta* pojawia się przykład zdania zawierającego wyrażenie „konotacyjnie puste” dla mówiącego — „najpiękniejsza kobieta w kraju”. Oczywiście jest to, używając terminologii zachodniej, deskrypcja określona, a zatem istnieje tylko jeden jej desygnat, jednak mówca nie jest w stanie powiązać z tą kobietą żadnych konkretnych cech, poza tymi podanymi w deskrypcji.⁹

To tak jak gdyby mężczyzna powiedział: „Jakże tęsknię za i jakże kocham najpiękniejszą kobietę tego kraju.”

⁸Mówienie o „konwencjonalnych desygnacjach” ma na celu odcięcie się od „naturalnej desygnacji”, wg której nazwa odnosi się do przedmiotu na mocy „związku naturalnego”.

⁹W tym sensie oczywiście można wskazać na obiekt, który dana deskrypcja miałaby desygnować.

Wówczas ludzie powinni go zapytać: „Cóż przyjacielu, powiedz zatem, ta najpiękniejsza kobieta w kraju, którą tak kochasz i za którą tak tęsknisz, czy jest szlachetną panią? Czy należy do warnej kapłańskiej, kupieckiej, a może jest nisko urodzona?”

A jeśli on odpowiedziałby: „Nie”

Wówczas ludzie powinni go zapytać: „Cóż, przyjacielu, a czy powiesz nam, jak ma na imię ta najpiękniejsza kobieta w kraju, którą tak kochasz i za którą tak tęsknisz? Jak nazywają się jej rodzice? Czy jest wysoka, czy niska, czy średniego wzrostu? Czy jest ciemno, czy jasnowłosa? W jakiej wsi, miasteczku lub mieście mieszka?”

A jeśli on odpowiedziałby: „Nie”

Wówczas ludzie powinni go zapytać: „A więc przyjacielu, wygląda na to, że nie znasz i nigdy nie widziałeś tej niewiasty, którą kochasz i za którą tak tęsknisz, czyż nie?”

A jeśli on odpowiedziałby: „Tak”

Zatem niech *Poññhapada* rozważy, czy w takiej sytuacji mowa tego człowieka nie jest pozbawiona sensu?

Jeżeli mężczyzna nie wie nic o obiekcie swojej miłości, to tym samym tak naprawdę nie wie, o czym mówi, a całe stwierdzenie przezeń wypowiedzane jest pozbawione sensu. Aby nadać zdaniu sens, należy mieć pewną wiedzę o obiekcie, na temat którego wygłaszana jest jakaś opinia. Bezsensowne stają się zatem te zdania, których elementy (podmiot, dopełnienie) nie mają konotacji zrelatywizowanej do mówiącego, przez co cała koncepcja sensowności zdania nabiera we wczesnym buddyzmie charakteru mocno pragmatycznego. To czy zdanie jest sensowne, zależy przede wszystkim od kontekstu jego użycia. W tej samej sutrze czytamy:

Tak samo *Poññhapado* jest z samanami i braminami, którzy mówią o duszy osiągającej po śmierci doskonałą szczęśliwość. Sytuacja ta, *Poññhapado*, przypomina taką oto, gdy człowiek buduje schody na skrzyżowaniu dwóch dróg w celu dostania się na wyższe piętro posiadłości. Wówczas jeśli ludzie pytają go: „Cóż przyjacielu, a ta posiadłość, do której wyższego piętra starasz się dostać, budując te schody, czy jest ona na wschodzie, zachodzie, południu, a może północy kraju? Czy jest ona wysoka, niska, czy średnich rozmiarów?”

A on odpowiedziałby: „Nie.”

Wtedy ludzie powinni go zagadać: „Ależ w takim razie przyjacielu, budujesz schody do posiadłości, o której nic nie wiesz, której nigdy nie widziałeś.”

Wówczas jeśli on odpowiedziałby im: „Tak.”

Co myślisz o takiej sytuacji Ponnhapado? Czy w takim razie mowa tego człowieka nie jest pozbawiona sensu?

W rzeczy samej Panie, tak właśnie jest. Mowa tego człowieka jest pozbawiona sensu.

W powyższym fragmencie omawiana intuicja została zobrazowana innym przykładem. Tym razem wykazuje się bezzasadność niektórych twierdzeń konkurencyjnych szkół filozoficznych. Bramin twierdzący, że po śmierci dusza osiąga stan doskonałej szczęśliwości, jest tutaj porównany do człowieka budującego schody do domu, o którym nic nie wie, nawet tego, gdzie on się znajduje. Termin „doskonała szczęśliwość”, użyty przez bramina, jest pozbawiony treści, ponieważ nigdy nie doświadczył on takiego stanu i przez to nie może z pewnością wskazać na żadne cechy, które miałyby taki stan charakteryzować. Istotny jest tutaj fakt, że obiektem ataku buddystów nie jest termin „dusza”, który zgodnie z przyjmowaną ontologią jest terminem pustym w zwyczajnym tego słowa znaczeniu (w nomenklaturze buddyjskiej powiedzielibyśmy, że jest „niewłaściwy”) — nie odpowiada mu żaden rzeczywiście trwający (lub manifestujący się) w czasie obiekt. Jest to termin pusty *par excellence*. Sytuacja tu rozważana jest więc analogiczna do tej, którą przywoływaliśmy w przytaczanym wcześniej fragmencie *Kathāvatthu*.¹⁰

¹⁰Na podstawie faktu, że buddyści przywiązywali tak dużą wagę do konotacji wyrażen, przy jednoczesnym ignorowaniu denotacji, można postawić hipotezę odnośnie do przyjmowanej przez wczesny buddyzm koncepcji znaczenia. Mianowicie, myśli kryjące się za cytowanymi fragmentami Kanonu Palijskiego sugerują konotacyjną teorię znaczenia. Zagadnienia powszechnie wiązane z położeniem nacisku na denotacje są tutaj ignorowane. Poza tym teoria znaczenia wyłaniająca się z omawianych dzieł, jest mocno pragmatyczna, a język rozpatrywany jest jako narzędzie mające do spełnienia cel dydaktyczno-soteriologiczny. Skoro sensowność zdań jest zależna od kontekstu, to również znaczenie zdania będzie zależało od jego użycia. Jeżeli sensowność zdania jest uwarunkowana kontekstowo, to znaczenie nie może być tylko funkcją wyrażen prostszych wchodzących w jego skład, ponieważ w takiej sytuacji sensowność nie zależałaby od kontekstu tylko struktury wypowiedzi i znaczenia prostszych jednostek w niej użytych. Wynikałoby z tego, że to nie słowa pełnią prymarną funkcję w niesieniu znaczenia, lecz złożona i uwikłana w kontekst jednostka językowa, jaką jest zdanie.

Istotnym dziełem, które dostarcza kolejnych argumentów na rzecz dosyć wczesnego ustalenia kryteriów debaty uczciwej, prowadzącej do prawdy oraz nieuczciwej sprzeczki jest napisane w formie dialogu *Milinda-pañha* czyli *Pytania króla Milindy* (ang. *Questions of King Milinda*). Dzieło to datuje się na ok. I w. n.e. (Ganeri 2004: 310), a przedstawia ono dyskusję między buddyjskim mnichem Nagaseną (*Nāgasena*) a sprawującym władzę w podbitej przez Aleksandra Wielkiego części Indii namiestnikiem Milindą.¹¹ Milinda usłyszawszy o wielkiej wiedzy Nagaseny postanowił zaprosić go na swój dwór, aby odbyć z nim dyskusję i lepiej się zapoznać z doktryną buddyjską. W którymś momencie, przed ponownym przystąpieniem do rozmowy Nagasena postawił istotny warunek

Milinda: O Wielebny, czy i tym razem umilisz mi czas dyskusją?

Nagasena: O tak Wasza Wysokość, o ile będzie to dyskusja między dwoma uczonymi, a nie między królem i poddanym.

Milinda: Jak więc dyskutują uczeni?

Nagasena: Gdy debatuje dwóch uczonych, dochodzi do rozwiązania problemu i zakończenia na skutek uznania przez jedną ze stron własnej porażki. Dochodzi się do określonych wniosków, inne się obala, a mimo to w uczestnikach nie rodzi się złość. Tak w rzeczy samej, Wasza Wysokość, wygląda dyskusja dwóch uczonych.

Milinda: Jak zatem dyskutują królowie?

Nagasena: Wasza Wysokość, gdy król rozważa jakieś zagadnienie i dochodzi do jakiegoś wniosku, wówczas, gdy ktoś ośmieli się podważyć jego zdanie w tej kwestii, jest on skłonny surowo go ukarać mówiąc „oto w taki to, a taki sposób ukaracie tego człowieka!”. Tak w rzeczy samej, Wasza Wysokość, dyskutują królowie. (MP: 1.3)

Dyskusja naukowa posiada określony przebieg i powinna odbywać się w duchu wspólnego dążenia do prawdy dwóch myślicieli, dlatego nie ma w niej miejsca na złość. Chociaż każda ze stron zajmuje i broni określonego stanowiska, to głównym celem powinno być, pogłębienie wiedzy. Równie istotne okazuje się zidentyfikowanie błędnych argumentów i odrzucenie wysnutych z nich kon-

¹¹Milinda jest w istocie indyjskim odpowiednikiem imienia Menander. Jest to bez wątpienia postać historyczna. Rezydował w mieście Siskala. Wspomina o nim m.in. Plutarch (Mejor 2001: 123). Do dzisiaj zachowało się wiele srebrnych i brązowych monet z jego podobizną.

kluzji. W sytuacji, w której obydwie strony mają na względzie jedynie własne dobro — wiedzę, taki skutek nie może prowadzić do żadnych negatywnych emocji.

W momencie, gdy zaczęto już w Indiach prowadzić systematyczne rozważania nad rozumowaniem, nadal, równolegle, zajmowano się debatą. Kiedy w IV w. n.e. Asanga (*Asaṅga*) pisał swoje dzieło *Yogācārabhūmi* istniały już traktaty zajmujące się rozumowaniem *par excellence*, np. *Njajāsūtra* (*Nyāya-sūtra*) Akśapady Gautamy (*Akṣapāda Gautama*). Nie przeszkadzało to jednak Asandze w części *Śrūtamayibhūmi* zawrzeć fragment dotyczący reguł debaty omawiający je w mniej techniczny, a bardziej praktyczny sposób. Jak w przypadku wielu ważnych dzieł buddyjskich, *Yogācārabhūmi* nie przetrwało do naszych czasów w oryginale sanskryckim, a jedynie w przekładach chińskim i tybetańskim, dostępna współcześnie wersja sanskrycka została zrekonstruowana na podstawie obydwu przekładów (Wayman 1958: 28).¹²

Fragment ten, pomimo że zawiera wiele koncepcji rozwijanych później w traktatach logicznych, jest raczej poradnikiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jego treść to w większości opatrzone komentarzami wyliczenia i klasyfikacje podtypów danych zagadnień. Pojawia się w nim jednak definicja sztuki rozumowania (*hetuvidyā*), która mówi, iż jest to zrozumienie (*viññāna*) badanego przedmiotu (*vastu*) przez jego krytyczne rozważenie (*pāriṅśā*). Pomimo tego, badacze zainteresowani analizami logicznymi, czy poszukiwaniem antycypacji współczesnych koncepcji logicznych raczej nie znajdą w nim zbyt wielu materiałów do badań. Stanowi on jednak istotny przyczynek do późniejszych bardziej zaawansowanych dzieł logiki buddyjskiej. Pojawiają się w nim wytyczne mające za zadanie sprecyzować cel, warunki poprawności i rodzaje argumentacji. Często szczegółowość ich omówienia pozostawia wiele do życzenia. Wykłada się cechy, jakie powinien posiadać dysputant, wylicza czynniki decydujące o porażce/wygranej i określa, w jakich sytuacjach powinno się zdecydować na udział w debacie.

Ważne z punktu widzenia dalszego rozwoju logiki buddyjskiej jest dokonana przez Asangę ósmioraka klasyfikacja składników uzasadniania (*sadhanā*). Część z pojawiających się w niej koncepcji zostanie później wykorzystana w systemie Dignagi (*Dignāga*) i Dharmakirtiego (*Dharmakīrti*) (por. rozdziały 2, 3). Dwa podstawowe składniki, które wyodrębnił Asanga to (1) sformułow-

¹²Zrekonstruowaną wersję sanskrycką omawianego fragmentu wraz z jego angielskim tłumaczeniem można odnaleźć w zbiorze skompilowanym przez Alexa Waymana (1999: 3-41).

nie tezy (*pratijñā*) oraz (2) sformułowanie racji (*hetu*). Pozostałe sześć kategorii odnosi się do rodzajów racji ze względu na rodzaj używanej argumentacji. (3) Argument z przykładu (*udāharāṇa*), czyli uzasadnienie tezy na podstawie porównania jej przedmiotu z pewnym powszechnie znanym faktem. (4) Argument z tożsamości (*sārūpya*) przedmiotu tezy z jakimś innym obiektem. (5) Argument przeciwny do poprzedniego, czyli uzasadnienie tezy przez podanie różnicy (*vairūpya*) między jej przedmiotem a pewnymi innymi stanami rzeczy. (6) Argument z percepcji (*pratyakṣa*), czyli uzasadnienie oparte na bezpośrednio percypowanym fakcie. (7) Aplikacje rozumowania w pełnym tego słowa znaczeniu (*anumāna*) do argumentu, którego wyróżnia się pięć typów:

- (a) Rozumowanie na podstawie znaku (*liṅgatas*) lub źródła znaku jest to postulowanie istnienia jakiegoś stanu rzeczy na podstawie pewnego faktu/znaku percypowanego bezpośrednio (aktualnie lub w przeszłości), czyli opierające się na wcześniejszych doświadczeniach, np. z percepcji znaku, jakim są takie cechy jak zmarszczki, siwe włosy wywodzi się starość; na podstawie percepcji znaku, na który składają się frywolność, uwodzicielski styl bycia, wspólny śmiech i uprawianie sportu wywodzi się, że dana osoba jest targana pożądaniem, z obecności dymu w danym miejscu wnosimy o obecności w nim ognia. Wnioskowanie na podstawie źródła znaku jest bardziej złożone niż poprzednie: z obserwacji jakiejś osoby, która percypuje obiekt związany z jej dzieciństwem, wywodzi się, że myśli ona o dzieciństwie.
- (b) Rozumowanie na podstawie wewnętrznej natury (*svabhāva*) to wywodzenie niedoświadczonego bezpośrednio istnienia obiektu z jego bezpośredniego doświadczania, np. rozumowanie o przeszłości na podstawie teraźniejszości.
- (c) Rozumowanie na podstawie aktywności (*karman*). Postulowanie istnienia podmiotu pewnego działania w oparciu o to działanie, np. wywodzenie obecności lwa na podstawie ryku.
- (d) Rozumowanie na podstawie dharm (*dharma*). Wnioskowanie mocno osadzone w doktrynalnych założeniach filozofii buddyjskiej. Jeśli wiemy, że różne rodzaje dharm¹³ są wzajemnie powiązane, wówczas z percepcji

¹³Dharmy to w buddyzmie podstawowe czynniki bytu. Na przykład Wasubandhu (*Vasubandhu*) w dziele *Abhidharmakosia* (V w. n.e.), opierając się na wykładni szkoły sarvastivādi

jednych możemy wywodzić istnienie drugich, np. wywodzenie obecności cierpienia na podstawie obecności nietrwałości; wywodzenie śmierci na podstawie narodzin.

- (e) Rozumowanie na podstawie przyczyny i skutku (*hetuphala*) polega

wada (*sarvāstivāda*), określa ich liczbę jako 75. Zgodnie z podstawowym podziałem wszystkie dharmy dzieli się na dwie grupy:

1. czynniki nieuwarunkowane — w skład których wchodzi trzy dharmy: 1. pusta przestrzeń; 2. unicestwienie przez rozpoznanie; 3. unicestwienie nie przez rozpoznanie;
2. czynniki uwarunkowane - które dzielą się na cztery podgrupy:
 - (a) materia:
 - i. narządy zmysłów: 4. oko; 5. ucho; 6. nos; 7. język; 8. ciało;
 - ii. przedmioty zmysłów: 9. barwoksztalt (to co widzialne); 10. dźwięk; 11. zapach; 12. smak; 13. to, co dotykane; 14. niepowiadomienie;
 - (b) jednoelementowa podgrupa: 15. świadomość;
 - (c) elementy związane ze świadomością:
 - i. funkcje ogólne: 16. doznanie; 17. zmysł, intencja; 18. postrzeżenie; 19. pragnienie; 20. kontakt; 21. mądrość; 22. uwaga; 23. nakierowanie umysłu; 24. upewnienie się; 25. skupienie;
 - ii. korzystne funkcje ogólne: 26. wiara; 27. gorliwość; 28. uległość; 29. obojętność; 30. wstyd; 31. zawstyżenie, skrepowanie; 32. brak pożądlivosti; 33. brak niechęci; 34. niekrzywdzenie, 35. energia, wytrwałe dążenie;
 - iii. funkcje ogólne w postaci dokuczliwych skaz: 36. omroczenie, oglupienie; 37. zaniedbanie; 38. opieszałość; 39. niewiara; 40. tępota; 41. niepokój;
 - iv. niekorzystne funkcje ogólne: 42. bezwstydnosć; 43. nieskrepowanie;
 - v. pomniejsze funkcje w postaci dokuczliwych skaz: 44. złość, gniew; 45. uraza; 46. schlebienie; 47. zazdrość; 48. odrzucanie krytyki; 49. zatajanie złych uczynków; 50. skąpstwo; 51. fałsz, omamienie; 52. zarozumiałość; 53. krzywdzenie;
 - vi. funkcje nieokreślone: 54. skrucha; 55. ospałość; 56. dociekanie; 57. osądzenie po rozpatrzeniu; 58. żądza; 59. nienawiść; 60. pycha; 61. wątpienie;
 - (d) elementy niezwiązane ze świadomością: 62. posiadanie; 63. nieposiadanie; 64. podobieństwo istnienia; 65. narodziny i egzystencja w niebie, bez postrzegania; 66. „zatopienie myśli” bez uświadomienia; 67. „zatopienie myśli” w postaci unicestwienia; 68. żywotność, siła życiowa; 69. narodziny, powstanie; 70. trwanie; 71. schyłek, zanik; 72. przemijanie, nietrwałość; 73. zbiór słów; 74. zbiór zdań; 75. zbiór głosek (Mejor 2001: 301 - 304).

Podział na czynniki uwarunkowane i nieuwarunkowane jest odrzucany w nurcie buddyzmu mahajany, gdzie wszystkie typy dharm uważa się za uwarunkowane.

na wywodzeniu skutku z przyczyny oraz wywodzenie przyczyny ze skutku, np. z przybycia do nowego miejsca wnioskujemy o podróż, a z faktu podróżowania wnioskujemy o mającej nastąpić zmianie miejsca przebywania.

Oczywiście wszystkie podane typu rozumowania wpisują się w schematy indukcyjne, a nie dedukcyjne. Łatwo zauważyć, iż przedstawiony tu podział nie jest rozłączny. Na przykład rozpatrując rozumowanie na podstawie aktywności, mamy do czynienia z niczym innym, jak ze specyficznym rodzajem znaku, czyli pewnym podtypem (a). Co więcej, kilka wieków później Dharmakirti (*Dharmakīrti*) w swoim traktacie logicznym *Nyāyabindu* (*Nyāya-bindu*) zaliczył przypadek wnioskowania o ogniu na podstawie dymu, który powyżej zalicza się do rozumowania na podstawie znaku, do rozumowania przyczynowego. Nie jest to zatem sztywna klasyfikacja, lecz raczej dosyć swobodny podział.

(6) Ostatni z wymienianych rodzajów argumentacji to wykorzystanie przekazu linii mistrza (*āptāgama*), czyli przytaczanie tego, co zostało powiedziane przez Buddę lub jest spójne z jego słowami.

Przedstawiona klasyfikacja jest jeszcze dosyć chaotyczna i wyraźnie nieostra. Mimo tego przewijają się w niej wątki, które zostaną później rozwinięte i udoskonalone. W ten sposób dzieło Asangi jest ważnym punktem na mapie rozwoju logiki buddyjskiej. Przede wszystkim zaznacza się w nim próba systematyzacji pojęcia rozumowania i osadzenia go w szerszym, pragmatycznym kontekście debaty. Jak zobaczymy, kontekst ten nie zniknie w toku rozwoju logiki buddyjskiej, co również jest ogólną cechą logiki indyjskiej, nastąpi jednak przesunięcie akcentów z dialektyki w stronę epistemologii.¹⁴

¹⁴Do dzisiaj sztuka dyskusowania pozostaje niezwykle ważnym elementem wykształcenia mnichów w buddyzmie tradycji tybetańskiej. W klasztorach szkoły gelukpy (tyb. *dge lugs pa*) buduje się specjalne place przeznaczone do odbywania publicznych debat, a podczas egzaminów kandydatów na stopnie gesze, przeprowadzanych w dniu święta monlam czienmo (tyb. *smon lam czen mo*), poza bierną znajomością filozofii buddyjskiej, testowana jest właśnie umiejętność prowadzenia ustnej debaty przez kandydata, podczas której sprawdza się umiejętność aktywnego argumentowania na rzecz danej tezy. Tybetański termin gesze (tyb. *dge bszes*) dosłownie tłumaczy się jako „duchowy przyjaciel” lub „duchowy przewodnik”. Współcześnie jest on zarezerwowany dla osób, które przeszły wieloletnią, trwającą przeważnie 15-25 lat naukę klasztorną i celują w znajomości buddyjskich nauk. Cała ceremonia ma publiczny przebieg i często również osoby świeckie biorą w niej aktywny udział, zadając pytania przepytawanemu mnichowi. Oto jak przebieg takiej debaty opisuje Powers (2008: 512-513):

1.2.2 Soteriologia

Zanim zajmiemy się teoriopoznawczymi uwarunkowaniami logiki buddyjskiej, pozostaje nam rozważyć, jak w przypadku buddyzmu wyglądał wpływ soteriologii na logikę. W narodzinach logiki na gruncie indyjskim ważną rolę odegrała nauka o duszy, dla wsparcia tez której rozwijano metody argumentacji i uzasadniania. Buddyzm zachował pewne rysy tej tendencji, jednocześnie dostosowując ją do własnych potrzeb. Logika będąc narzędziem umożliwiającym sprawną analizę rzeczywistości zaczyna odgrywać istotną rolę na drodze ku wyzwoleniu (*mokṣa*) i oświeceniu (*nirvāṇa*). W poniższych rozważaniach opieramy się jedynie na dorobku założyciela szkoły madhjamaka (*madhyamaka*) — Nagardżuna (*Nāgārjuna*), pomijając późniejsze rozwinięcia i modyfikacje jego koncepcji.

Na poziomie ontologicznym, podstawowym prawem ustalającym specyficzne postrzeganie świata przez buddystów jest prawo współzależnego powstawania (*pratītyasamutpāda*). Na poziomie epistemologicznym posiada ono odpowiednik w koncepcji *współzależnego desygnowania*. Obydwa pojęcia stanowią dwa aspekty tego samego zjawiska (Matila 1971: 150), jak rzecz ujmuje sam Nagardżuna:

Wszystko, co powstaje w zależności od czegoś innego,
Jest puste.
To, będąc zależnym desygnowaniem,
Konstytuuje Środkową Ścieżkę (MMK XXIV 18).

Cała koncepcja opiera się na założeniu istnienia dwóch prawd (sposobów oglądu) na temat rzeczywistości: (a) konwencjonalnej (*saṃvṛti*) zasadzającej się na konceptualnym jej oglądzie; zawartej we wszelkim poznaniu, u którego podstaw leży intelektualna obróbka materiału dostarczanego przez zmysły i wynikającego z tego kategoryzowania rzeczywistości; oraz (b) ostatecznej

Pierwszym etapem egzaminu jest dysputa, podczas której mnich musi błyskawicznie udzielać odpowiedzi na całą gamę filozoficznych pytań, bronić dowolnego stanowiska przed wszelkimi zarzutami, wygrać lub przynajmniej utrzymać własne stanowisko w tej intelektualnej bitwie. Dysputy mają zwykle żywiołowy charakter, mnisi entuzjastycznie podskakują, odwracają się, krzyczą, a czasem nawet popychają swoich przeciwników. Mnisi używają też trików mających podważyć pozycję przeciwnika, na przykład w kpiącym geście unoszą wysoko brwi, starając się osłabić jego poczucie pewności w debacie. Uważa się, że taka bezpośrednia konfrontacja w dysputie wyostrza intelekt.

(*paramārtha*) — polegającej na doświadczaniu rzeczywistości „taką, jaką ona jest”, które to doświadczenie może się dziać jedynie w oderwaniu od kategoryzującego i uwikłanego w koncepcje intelektu; w tym sensie rzeczywistość w ostatecznym wymiarze pozostaje poza językiem i pojęciowymi kategoriami intelektualnymi wyabstrahowanymi z doświadczenia.

Na poziomie konwencjonalnym wszelkie obiekty istnieją tylko w sposób względny — w zależności od innych. Analogicznie wszelkie nazwy nie oznaczają swoich desygnatów w sposób ostateczny tylko zależny. Na przykład pomimo tego, że używamy nazwy „człowiek” na oznaczenie pewnego, jak się wydaje, istniejącego niezależnie i w miarę stabilnego (niepodlegającego zbyt radykalnym zmianom w sensie fizycznym) reprezentanta gatunku *homo sapiens*, to w rzeczywistości wskazujemy jedynie na kombinację pięciu agregatów (*skandha*): czterech psychicznych (*vedanā* — odczuć, *saṃjñā* — przedstawień, *saṃskāra* — dyspozycji/sił wolicjonalnych i *vijñāna* — świadomości) i jednego fizycznego (*rūpa* — formy/materii). Poza nimi trudno znaleźć jakąś istotę, ideę wyznaczającą sens nazwy „człowiek”. Podobnie każdy z agregatów nie istnieje w sposób absolutny i również można wskazać na wyznaczające go zależności, poza którymi traci swój indywidualny byt. Mówiąc prościej, to właśnie nazwa i proces jej nadawania suponują, jakoby istniał jakiś niezależny obiekt posiadający określone, trwałe atrybuty, o którym można by zgodnie z prawdą tę nazwę orzec. Dlatego, zdaniem Nagardżuny, język nas zwodzi, tworząc pozory trwałości tam, gdzie jest jedynie permanentna zmiana i sugerując istnienie swoistej istoty każdego swego desygnatu, podczas gdy w rzeczywistości wszystko jest puste, owej istoty pozbawione. Koncepcja zależnego desygnowania wskazuje również, że bez względu na nasze poglądy, językowe uchwycenie rzeczywistości w ostatecznym wymiarze nie jest możliwe, albowiem wymyka się on wszelkim intelektualnym kategoriom konceptualnym. Nazywając dane wrażenie zmysłowe, reifikujemy je w pojęciu i zatrzymujemy w formie konceptu. Zniekształcamy tym samym nasz pogląd na rzeczywistość, ponieważ sama natura konceptu językowego przydaje desygnatowi charakterystykę, której on nie posiada. Wszelka konceptualizacja jest błędna z samej swojej natury, a każdy koncept jest równie pusty jak jego, rzekomo istniejące, odniesienie. Innymi słowy, nazwanie danego obiektu spaja wszystkie warunki wyznaczające jego manifestację i utrwała je w jednym pojęciu ujmującym dany obiekt jako istniejący indywidualnie (niezależnie od składających się nań warunków) i trwale (posiadający istotę). W takiej sytuacji, aby nazwę jakiegoś obiektu

można było uznać za właściwą, tj. niesugerującą owych implikacji, powinna ona wskazywać na wszelkie warunki, od których zależy jej desygnat. Oczywiście, język nie funkcjonuje w ten sposób i wydaje się nie możliwe, aby w ogóle mógł tak funkcjonować. Wówczas każda nazwa mogłaby być użyta tylko raz, ponieważ żaden obiekt nie istnieje przez dwie następujące po sobie chwile. Nazwanie dwóch różnych manifestacji tą samą nazwą sugeruje natomiast, iż istnieje jakaś esencja wspólna dla wszystkich manifestacji danego obiektu, co jest nie do pogodzenia z filozofią buddyjską. Poza tym koncepty i nazwy reprezentują swoje przedmioty, abstrahując od ich rzeczywistych uwarunkowań, dlatego sugerują ich niezależne istnienie. Można sobie wyobrazić, że nazwa oddająca całą złożoność zależności wpływających na desygnat byłaby raczej zbyt skomplikowana, by mogła spełniać swoją funkcję komunikacyjną.

W taki sposób koncepty, a z nimi język, przesłaniają rzeczywistość w jej ostatecznym wymiarze. W związku z tym, że spora część „spetryfikowanych” koncepcji dotyczy danych zmysłowych bądź powstaje na ich podstawie, poziom konwencjonalny nazywa się również empirycznym. Niezwykle istotne jest to, że na poziomie prawdy konwencjonalnej możemy rozważać w sposób konceptualny jej błędność i nauczać o prawdzie ostatecznej, gdzie nie istnieją już żadne rozróżnienia umożliwiające formowanie się koncepcji. Jak opisuje rzecz Matilal (1971: 153): aplikacja słów polega na przypisaniu danemu zjawisku pewnych cech (*nimitta*). Scharakteryzowany wstępnie obiekt staje się więc przedmiotem świadomości (*citta-gocara*) przez nadanie mu pewnej formy, która z kolei jest warunkiem nadania odpowiedniej nazwy. Konstatacja, iż konceptualizacja oraz związana z nią aktywność językowa są przeszkodami na drodze do doświadczenia prawdy ostatecznej i wyzwolenia, prowadzi Nagardżunę do ważnej tezy głoszącej, iż nic, co jest wyrażane w języku, nie jest rzeczywiste (MMK XXIII 7). Z kolei w wersji 22 dzieła *Acintyastava* Nagardżuna stwierdza, że istnienie świata jest prostym następstwem nazywania odbieranych bodźców i ich reifikacji w odpowiednich konceptach. Świat jest tylko konwencją wynikającą z działalności językowej. Podobno sam Budda ogłosił, że wszystko jest tylko nazwą, a nic, co może być wyrażone, nie istnieje poza samym wyrażeniem. Natomiast w wersji 22 tekstu *Bodhicittavivarana* jest powiedziane, iż żadne obiekty zewnętrzne nie istnieją poza świadomością, co można błędnie obrać za stwierdzenie idealistyczne, a wręcz solipsystyczne. Należy pamiętać, że świadomość, tak jak wszystko inne, również jest konceptem, a więc i ona musi zostać odrzucona. Idealizm jest zatem nie do utrzymania. Filozofię

Nagardżuny można tu przyrównać do swoistej ścieżki dydaktycznej, w której stopniowo, w kolejnych stadiach poznawczych odrzuca się błędne poglądy. Zaczynamy od realizmu odrzucanego przez stwierdzenie, że wszelkie rzeczy są tylko wytworami świadomości, czyli wstępnie zakładamy idealizm. Idealizm odrzucamy, poprzez stwierdzenie, że wszystko jest tylko nazwą i bytu jako takiego nie posiada. Nawet świadomość jest tylko pustym konceptem, któremu nie odpowiada żaden rzeczywisty i trwały obiekt (umysł i świadomość to tylko nazwy (*Bodhicittavivaraṇa* 40-41). Ostatni krok to odrzucenie języka i samej koncepcji pustki. Nie posiada on nazwy, ponieważ istnieje poza językiem i jest równoważny ze stanem oświecenia.

Aby w pełni doświadczyć rzeczywistości w jej ostatecznym wymiarze, należy najpierw zrozumieć istotę jej błędnego postrzegania, a w tym ma nam pomagać logika. Zatem posiada ona istotną funkcję soteriologiczną, jest bardzo użytecznym narzędziem na drodze do wyzwolenia (*mokṣa*) z „kołowrotu wcieleń”. Natura ukutego z pojęć świata oraz podstawowe przyczyny jego tworzenia można przeanalizować przy pomocy metod logicznych i w ten sposób zrozumieć ich prawdziwy charakter. Oczywiście, takie rozumowanie z poziomu metateoretycznego jest błędnym kołem. Skoro wszelki opis świata jest z samej swojej natury błędny, ponieważ jest konceptualny (tj. opiera się na tworzonych przez intelekt pojęciach), to tym samym logika będąca częścią konwencjonalnego świata również jest błędna. Mamy tu zatem do czynienia z pewną wersją znanego „paradoksu nihilisty” — nihilista, który twierdzi, że wszystkie twierdzenia są fałszywe, jednocześnie przyznaje, że także jego twierdzenie jest fałszywe. Nagardżuna doskonale zdawał sobie sprawę z problematyczności swojej metody i sam starał się odeprzeć potencjalne ataki w tej materii. W dziele *Vigrahavyāvartani*, tak oto formułuje ów potencjalny zarzut:

Jeśli wszelkie obiekty są pozbawione samobytu (*svabhāva*), to to, co mówisz, również go nie posiada, a zatem nie jest możliwe, aby zaprzeczało istnieniu samobytu w innych obiektach. (VV I.I.)

Brak samobytu w wypowiedzi jest tutaj uważany za świadectwo jej niedorzeczności i przyczynę fałszywości stanu rzeczy przez nią stwierdzonego. W odpowiedzi, Nagardżuna twierdzi, że pustka (*śūnya*) wcale nie oznacza, że dana rzecz nie jest w stanie pełnić określonej funkcji. Cały zarzut zatem polega na niezrozumieniu buddyjskiego postrzegania „pustki” (VV II.XXII).¹⁵ Fakt, że

¹⁵Bardziej szczegółową analizę omawianego fragmentu można znaleźć w: J. Chmielewski

operująca na poziomie konceptualnym logika jest z perspektywy ostatecznej błędna, nie sprawia, że automatycznie przestaje być skuteczna. Co więcej, pomimo tego okazuje się niezwykle przydatna w zrozumieniu natury pustki. W buddyzmie wyróżnia się trzy poziomy zrozumienia: (a) „mądrość ze słuchania”, (b) „mądrość wynikającą z rozważania” oraz (c) „mądrość wynikającą z medytacji”. Pierwszy typ w zasadzie ogranicza się do samego tylko zrozumienia znaczeń użytych w naukach wyrażen. Mądrość powstająca z rozważań to głębsze zrozumienie wynikające z analizy usłyszanych słów. Istotą trzeciego poziomu mądrości jest medytacyjne urzeczywistnienie prawd zrozumianych intelektualnie, ich bezpośrednie doświadczenie odbywające się poza słowami. Logika umożliwia zdobycie mądrości z drugiego poziomu. Dzięki subtelnym rozważaniom sięgającym samych podstaw ontologicznych badanych obiektów okazuje się, że nie są one takimi, jakimi wydają się być. Jest to ważna funkcja dydaktyczna pokazująca, w jaki sposób nasze konceptualne schematy wypaczają ostateczną naturę rzeczywistości. Owa idea, wskazująca na istotną rolę logiki w dochodzeniu do ostatecznego zrozumienia natury rzeczy jest również omawiana w innych dziełach buddyjskich, należących do innych niż omawiana tu tradycji. W *Milindapañha* Nagasena w odpowiedzi na pytanie Milindy zestawia ze sobą mądrość i rozumowanie:

Milinda: Czy ten, kto przerywa kołowrót ponownych narodzin, czyni tak dzięki mocy rozumowania?

Nagasena: Dzięki obydwu: rozumowaniu oraz mądrości (...).

Milinda: Czy rozumowanie jest tym samym co mądrość?

Nagasena: Nie, na przykład zwierzęta, chociaż posiadają zdolność rozumowania, nie dysponują mądrością.

Milinda: Czym zatem, o Nagaseno, charakteryzuje się rozumowanie, a czym mądrość?

Nagasena: Pochwycenie [umysłu] jest cechą rozumowania, wyko-rzenienie [splamień] jest cechą mądrości. (MP 1.7-8)

Zrozumienie pustki (*śūnyata*) dokonuje się przez odrzucenie czterech możliwych sposobów przejawiania się zjawisk, zgodnie z wytycznymi logiki *catuṣkoṭi* zwanej czasami logiką czterech alternatyw lub tetralematem. Jest to koncepcja pojawiająca się dosyć wcześnie na arenie myśli buddyjskiej, albowiem można ją odnaleźć już w zbiorze sutr. Ujmując rzecz skrótowo, jest to wyłożenie czterech

1981: 51-57.

stanowisk (alternatyw), które można zająć w określonej kwestii. Jeśli ich formę sprowadzić do związków zachodzących między podmiotem a danym orzecznikiem, to stwierdzenia te przyjmują jedną z czterech form:

- (1) S jest P .
- (2) S jest nie- P .
- (3) S jest P oraz nie- P .
- (4) S nie jest P ani nie- P .

Biorąc pod uwagę punkty (3) oraz (4) można dojść do wniosku, że logika ta nie respektuje dwóch rudymenarnych praw klasycznej logiki zachodniej, tj. prawa niesprzeczności: $\neg(p \wedge \neg p)$ oraz prawa wyłączonego środka: $p \vee \neg p$. Konstatacja taka może cieszyć lub smucić, zależnie od oczekiwań, jednak nie jest uzasadniona. Przede wszystkim, jak wskazuje Jayatilleke (1963: 343), w schematach tego typu nie wykorzystuje się własności sprzecznych tylko raczej przeciwne. Dlatego też możliwa jest taka sytuacja, że przedmiot posiada cechę P oraz nie- P , ponieważ ta druga oznacza dowolną cechę niebędącą P . Z pewnością nie bez znaczenia dla tej koncepcji pozostaje takie, a nie inne rozumienie negacji, rozwijane przez gramatyków i filozofów w Indiach, które pozwala na swobodne nią operowanie właśnie w taki sposób (por. rozdział 5.1.1). Jest to wyraźnie widoczne w przedstawionych poniżej dwóch klasycznych przykładach:

- (1a) osoba krzywdząca samą siebie,
- (2a) osoba krzywdząca innych,
- (3a) osoba krzywdząca samą siebie i innych,
- (4a) osoba nie krzywdząca ani samej siebie, ani innych.
- (1b) dusza jest bardzo szczęśliwa,
- (2b) dusza jest bardzo smutna,
- (3b) dusza odczuwa mieszane uczucia szczęścia i smutku,
- (4b) dusza nie odczuwa uczuć szczęścia ani smutku.

Mimo wszystko w sutrach można napotkać i inne przykłady, w których sprzeczność cech z (1) i (2) wydaje się być bardziej prawdopodobna niż ich przeciwieństwo:

- (1c) świat jest skończony,
- (2c) świat jest nieskończony,
- (3c) świat jest skończony i nieskończony,
- (4c) świat nie jest ani skończony ani nieskończony.

W tym przypadku również można uniknąć sprzeczności, gdyż, jak wskazuje analiza lingwistyczna tego przykładu (Jayatilleke 1963: 340-341), w 1c) i 2c) jest mowa o byciu skończonym i nieskończonym we wszystkich wymiarach, natomiast w 3c) i 4c) chodzi o bycie skończonym w niektórych wymiarach i nieskończonym w innych. Nie będziemy tutaj referować całej problematyki, jaka się wiąże z zagadnieniem logiki czterech alternatyw, rzecz doczekała się już obszernej literatury (por. dyskusję toczącą się na łamach czasopisma *Philosophy East & West*.¹⁶ Istotny fakt logiczny dotyczący *catuṣkoṭi* mówi, że zawsze (poza nielicznymi i mocno specyficznymi przypadkami) jedna i tylko jedna możliwość jest prawdziwa.

Metodę logiczną Nagardżuny, wykorzystywaną do tego celu, nazywa się *prāsaṅga*, czyli „wyciąganie niepożądanego konsekwencji”. Patrząc na jej strukturę wewnętrzną można stwierdzić, że jest to forma rozumowania przebiegająca wg schematu *reductio ad absurdum*. Autor *Mūlamadhyamakakārikā* pokazuje, że przyjęcie określonych twierdzeń mających za podstawę pojęcia, czyli *de facto* wszelkich twierdzeń, prowadzi w ostateczności do sprzeczności, co ma pokazywać błąd tkwiący w przyjmowanym założeniu. Działamy następująco: zakładamy, że jakiś obiekt *x* istnieje niezależnie i pokazujemy, że wówczas nie jest w ogóle możliwe jego jednoznaczne określenie lub samo założenie prowadzi do różnych niepożądanych, często absurdalnych konsekwencji. W dziele MMK stosując tę metodę, poddaje analizie podstawowe pojęcia, na jakich opiera się nasze poznanie rzeczywistości.

¹⁶Zwłaszcza: Robinson, R. H. 1957. Some Logical Aspects of Nagarjuna System. w: *Philosophy East and West* vol. 6. pp. 291-308; Jayatilleke, K. N. 1967. The Logic of Four Alternatives. w: *Philosophy East and West* vol. 17. 1957. pp. 69-83; Wayman, A. 1977. Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts? w: *Philosophy East and West* vol. 27. pp. 3-21; Gunaratne, R. D. 1980. The Logical Form of Catuṣkoṭi: A New Solution. w: *Philosophy East and West* vol. 30. pp. 211-239; Bharadwaja, V. K. 1984. Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (catuṣkoṭi) in Buddhist Logic. w: *Philosophy East and West* vol. 34. pp 303-319.

Nagardżuna w swojej metodzie nieco zmodyfikował założenia stojące za logiką *catuṣkoṭi*. Jak wskazywaliśmy, w eksplikacjach klasycznego rozumienia logiki czterech alternatyw jedna i tylko jedna możliwość musiała być prawdziwa. Jednak w metodzie Nagardżuny ostatecznym celem jest odrzucenie wszystkich czterech możliwości. Poza tym ważną rolę zaczynają odgrywać alternatywy o czysto relacyjnym charakterze (Ganeri 2004 :331).

- (1) R zachodzi tylko między x i x (R jest relacją diagonalną); niech R oznacza relację „powstawania z ”, wówczas, zgodnie z charakterystyką relacji diagonalnej, obiekt x powstaje tylko z samego siebie.
- (2) R zachodzi tylko między x i innymi różnymi od x obiektami (R jest relacją przeciwzwrotną); niech R oznacza relację „powstawania z ”, wówczas, zgodnie z charakterystyką relacji przeciwzwrotnej, obiekt x powstaje tylko z innych obiektów.
- (3) R zachodzi między x i x oraz między x i innymi obiektami różnymi od x ; niech R oznacza relację „powstawania z ”, wówczas, obiekt x powstaje z samego siebie oraz z innych obiektów.
- (4) R nie łączy x z żadnym obiektem; niech R oznacza relację „powstawania z ”, wówczas, obiekt x nie powstaje ani z samego siebie, ani z innych obiektów.

Jeśli przyjąć klasyczną interpretację logiki czterech alternatyw, to powyższa interpretacja czterech członów zachowuje podstawową własność, zgodnie z którą jedna i tylko jedna z alternatyw może być prawdziwa. Istotnie, załóżmy, że pierwsza możliwość jest prawdziwa, czyli zgodnie z definicją relacji diagonalnej mamy:

$$\forall_{x \in X} [R(x, x) \wedge \forall_{y \in X} (y \neq x \rightarrow \neg R(x, y) \wedge \neg R(y, x))] \quad (1.1)$$

Na mocy 1.1 nie jest możliwe, aby istniał taki element rozważanego zbioru różny od x , który byłby z nim w relacji R , a zatem nie jest możliwe, aby były prawdziwe (2) oraz (3). Wykluczona jest też prawdziwość możliwości (4), ponieważ uznając (1) stwierdza się, że istnieje obiekt pozostający w relacji R do x i jest to właśnie x .

Zakładając, że druga możliwość jest prawdziwa, czyli R jest relacją przeciwzwrotną, mamy:

$$\neg \exists x R(x, x) \text{ lub } \forall x \forall y (R(x, y) \rightarrow x \neq y) \quad (1.2)$$

W takiej sytuacji musimy odrzucić jednoczesną prawdziwość (2) oraz (3), ponieważ trzecia alternatywa mówi, że:

$$\exists x \exists y (R(x, x) \wedge R(x, y)) \quad (1.3)$$

Nie jest zatem możliwa sytuacja, aby 1.3 było zdaniem prawdziwym przy jednoczesnej prawdziwości zdania 1.2. Dowód tego faktu jest bardzo prosty: załóżmy, że obydwa zdania są prawdziwe. Mamy wtedy: (i) $\neg \exists x R(x, x)$ oraz (ii) $\exists x \exists y (R(x, x) \wedge R(x, y))$; (iii) do (ii) stosujemy dwa razy regułę podstawiania, otrzymujemy tym samym $R(a, a) \wedge R(a, b)$; (iv) do (i) stosujemy regułę negowania kwantyfikatora egzystencjalnego i otrzymujemy $\forall x \neg R(x, x)$; (v) do (iv) stosujemy regułę podstawiania — otrzymujemy $\neg R(a, a)$; (vi) opuszczamy koniunkcję w (iii) i otrzymujemy $R(a, a)$. Uzyskaliśmy sprzeczność w krokach (v) i (vi), twierdzenie, jakoby możliwa była jednoczesna prawdziwość (2) i (3), należy zatem odrzucić. Ponieważ w (2) stwierdza się, że R zachodzi tylko między x między i różnymi od niego obiektami, to, aby wykluczyć równoczesną prawdziwość (4), wystarczy założyć, że takie obiekty rzeczywiście istnieją.

W zdaniu (4) stwierdzamy, że nie istnieje taki obiekt x który relacja R łączy z dowolnym obiektem uniwersum. Jeśli rzeczywiście tak jest, wówczas możliwości (1), (2), (3) siłą rzeczy są fałszywe, ponieważ każda z nich zakłada, że relacja R jednak łączy x z jakimiś obiektami.

Nie jest również możliwe, przy klasycznym rozumieniu *catuškoŭi*, aby wszystkie cztery alternatywy były równocześnie fałszywe. Załóżmy dla dowodu nie wprost, że jednak tak jest, tzn. wszystkie cztery możliwości są fałszywe, wówczas szczególnie jest tak, że (4) jest fałszywe, czyli istnieje przynajmniej jeden taki obiekt, dla którego relacja R zachodzi. W takiej sytuacji konieczne jest, aby jedna z pozostałych alternatyw była prawdziwa, co jest sprzeczne z założeniem wyjściowym, które w związku z tym należy odrzucić. A zatem zawsze dokładnie jedna z opcji musi być prawdziwa.

Interpretacja przedstawiona powyżej pozostaje zgodna z tradycyjnymi założeniami *catuškoŭi*. Nagardżuna jednak wyraźnie się z nią nie zgadza i twierdzi, że żadna z czterech opcji nie da się utrzymać i musi zostać odrzucona. Precyzuje on, jaką postać mogą przyjąć możliwości do rozpatrzenia w rozważaniach nad danym zagadnieniem np. relacji *powstawania z* i następnie wyciąga z każdej możliwości niepożądane konsekwencje, co z kolei ma prowadzić do sukcesywnego odrzucenia każdej z czterech opcji, np. w MMK XVIII.8. czytamy:

Niektórzy twierdzą, że cierpienie powstaje samo z siebie,
albo z czegoś innego lub z dwóch powyższych jednocześnie,
albo że powstaje bez przyczyny.

Ponieważ nie ma innego sposobu spojrzenia na przedmiot rozważań niż cztery przytoczone podejścia, to po ich zanegowaniu okazuje się, że badana relacja jest konceptem pozbawionym istoty — pustym i dlatego nie odpowiada jej żadne obiektywnie istniejące zjawisko. Można powiedzieć, że zdanie wyrażające sąd „ $R(x, y)$ ” w ogóle nie posiada wartości logicznej, co wyklucza je ze zbioru zdań mogących zgodnie z prawdą opisywać rzeczywistość (Ganeri, 2004: 334). W ten sposób musimy odrzucić wszelkie koncepty tworzące naszą siatkę pojęciową, ponieważ żaden z nich nie jest w stanie wytrzymać tak przeprowadzonej krytyki.

W MMK I.1 Nagardżuna rozważa zagadnienie powstawania zjawisk i dochodzi do wniosku, że nic nigdy nie mogło powstać, czyli nic nie istnieje. Aby dojść do takiego twierdzenia, rozpatruje się cztery możliwości.

- (1) Nic nie może powstać samo z siebie, ponieważ wówczas musiałoby już istnieć wcześniej, przed swoim powstaniem. Mamy więc sytuację, w której coś, co już istnieje staje się przyczyną samej siebie, no ale skoro już istnieje, to po co w ogóle miałoby powstawać? Poza tym przyjęcie rozważanego założenia prowadzi do regresu w nieskończoność, albowiem jeśli coś powstaje z samej siebie, to jest zarazem przyczyną oraz skutkiem. W ten sposób skutek w momencie powstania znów staje się przyczyną i rodzi następny skutek, który z kolei, ponieważ jest identyczny z przyczyną, sam staje się przyczyną, a więc powstaje z nie go skutek, ... itd.
- (2) Jeżeli coś, jakieś a , zawsze powstaje z czegoś innego, jakiegoś x , to x jest przyczyną a . Musimy zatem rozpatrzeć pojęcie przyczyny i skutku, które, jak się okazuje, jest wewnętrznie sprzeczne. Mianowicie, według Nagardżuny przyczyna zakłada istnienie skutku, ponieważ, aby mogła być przyczyną, musi istnieć jej skutek, albowiem jeśli by nie istniał, to nie można by w ogóle mówić o „przyczynie”. W takiej sytuacji skutek musi istnieć, zanim zaszła jego przyczyna, a skoro tak, to nie wymaga przyczyny.
- (3) Skoro, jak zostało pokazane: (1) nic nie może powstać samo z siebie, ani (2) jako skutek z czegoś innego, to nie jest możliwe, aby powstawało

z połączenia obydwu warunków.

- (4) Nie jest również możliwe, aby cokolwiek powstawało bez określonej przyczyny. Jeśli rzeczywiście tak by było, to doświadczalibyśmy absolutnego chaosu zdarzeń, w którym manifestowałyby się najmniej prawdopodobne zjawiska, np. „królikowi wyrastałyby rogi” — wszystko powstawałoby gdziekolwiek. Ponadto w takim świecie wszelkie działania nie miałyby sensu, ponieważ siłą rzeczy nie mogłyby prowadzić do żadnych rezultatów.

W ten sposób odrzuca się wszystkie cztery możliwości. W analogiczny sposób Nagardżuna stara się pokazać, że z wszelkich pozytywnych twierdzeń na temat świata da się wyprowadzić sprzeczność, ponieważ u samej ich podstawy leży błędne założenie, że coś takiego jak świat istnieje w sposób niezależny, trwały i posiada istotę. Odrzucenie błędnych poglądów jest równoważne z porzuceniem konceptualnego postrzegania świata - głównej ich przyczyny. Logika jest tu zatem ważnym narzędziem umożliwiającym rozpoznanie problemów wywoływanych bezpodstawnie przyjmowanymi założeniami ontologicznymi.

Ostatecznie, ponieważ logika również działa na poziomie konceptualnym, i ona musi zostać odrzucona. Ostateczny wgląd w rzeczywistość absolutną jest już domeną praktyk medytacyjnych, których doświadczenia nie spełniają kryteriów racjonalności wiedzy - warunku intersubiektywnej komunikowalności.

Osobną kwestią pozostaje zagadnienie akceptowania lub odrzucania w systemie Nagardżuny praw niesprzeczności oraz wyłączonego środka. Kwestia ta doczekała się szczegółowego opracowania i, co nie jest niczym wyjątkowym, posiada kilka punktów spornych. Poniżej przedstawiamy zarys problemu, opierając się na syntetycznym opracowaniu zagadnienia w monografii K. Jakubczaka (2010: 119-131). Kwestia akceptacji prawa niesprzeczności nie budzi specjalnych kontrowersji wśród badaczy i zasadniczo ogranicza się do pytania, czy Nagardżuna i jego następcy akceptują prawo sprzeczności bezwarunkowo, czy też ograniczają jego zastosowanie do pewnej dziedziny. Pierwsze podejście posiada większą liczbę zwolenników. W MMK można się natknąć na cytaty przemawiające za tym twierdzeniem, np:

Doprawdy, jak byt i niebyt, które wzajemnie się wykluczają, mogą być jednym? (MMK VIII.7)

Gdyby nirwana była zarówno bytem i niebytem, wtedy moksza
byłaby bytem i niebytem, ale to jest sprzeczne. (MMK XXV.11)
(tłumaczenia za cytowanym autorem) ¹⁷

O tym, że prawo niesprzeczności jest akceptowane przez Nagardżunę, świadczy fakt, iż uznaje on sprzeczność za wystarczający powód do odrzucania zawierającej ją tezy. Ponadto jego metoda analizy — *prāsaṅga* w istotny sposób korzysta z założenia, że jeśli z pewnego zdania można poprawnie wywieść tezę z nim sprzeczną, to zdanie to należy odrzucić, tak jak to ma miejsce w punkcie (1) przykładu zastosowania tej metody. Gdyby Nagardżuna nie akceptował prawa niesprzeczności, nic nie uzasadniałoby odrzucenia tamtego stanowiska. Oczywiście w tym miejscu zgłasza się zastrzeżenia, że istotnie mamy tutaj zastosowanie niesprzeczności na poziomie języka, podczas gdy założenia ontologiczne madhjamaki sugerują, że na tym poziomie rzeczy mają się inaczej.¹⁸ Uzasadnieniem takiego twierdzenia ma być fakt, że „Nagardżuna nie może ugruntować tej zasady w ontologicznie rozumianej tożsamości przynależnej rzeczy (*bhāva*), gdyż pojęcie to odrzucił” (Jakubczak 2010: 123). W ten sposób obszarem, na którym prawo niesprzeczności funkcjonuje, jest tylko obszar prawdy konwencjonalnej, świat myśli dyskursywnych. Z perspektywy prawdy ostatecznej prawo niesprzeczności jest pewną koncepcją, produktem intelektu, czyli nie może być uznane za cechę immanentną świata, ponieważ ten żadnej takiej cechy nie posiada. Tym samym pojęcie to należy uznać za puste.

W MMK napotykamy fragmenty, które (przy określonej ich interpretacji) wyrażają pewien rodzaj prawa wyłączonego środka, oraz takie, które je odrzucają np.:

Doprawdy coś trzeciego różnego od poruszającego i nieporuszającego się może być w ruchu. (MMK II.8)
(tłumaczenie za cytowanym autorem)

Cytat ten jest dosyć problematyczny i można mieć całkiem uzasadnione wątpliwości, w jakim stopniu rzeczywiście wyraża on (choćby *implicite*) pewne sformułowanie prawa wyłączonego środka. O jawnym nieuznawaniu przez założyciela Madhjamaki tego prawa świadczą m.in. dwa poniższe cytaty:

¹⁷W bardziej dosłownym tłumaczeniu tego wersu wyrażenie „*tat na yujyate*” przełożone tu jako: „to jest sprzeczne” brzmiałoby np. „to nie łączy się” w sensie „nie istnieje jednocześnie”.

¹⁸Co ciekawe przytaczane przykłady z MMK zawierają sformułowania prawa niesprzeczności, które można spokojnie nazwać ontologicznym.

W przypadku tożsamości ani byt, ani niebyt nie są możliwe. (MMK VII.30)

Logicznie jest [powiedziane], że nirwana nie jest ani bytem, ani nie bytem. MMK XXV.10

Jak widać, kwestia jest kontrowersyjna i badacze wydają się podzieleni na trzy obozy broniące stanowisk, zgodnie z którymi: (a) Nagardżuna bezwzględnie uznawał prawo wyłączonego środka; (b) Nagardżuna bezwzględnie odrzucał prawo wyłączonego środka oraz (c) Nagardżuna korzysta z tej zasady w sytuacji dyskursu (Jakubczak 2010: 124). Spoglądając na jakość przytaczanych argumentów, najbardziej racjonalne wydaje się stanowisko (b). Przede wszystkim znajduje ono najlepsze potwierdzenie w tekstach. To z pewnością stanowi dosyć mocną przesłankę. Ponadto ogólne założenie buddyzmu jako „środkowej ścieżki”, unikającej skrajności takich pojęć jak: „jest” oraz „nie jest”, kontrastuje z zasadą wyłączonego środka. Również powszechnie używana w madhjamace negacja typu prasadzja (*prasajya*) mocno ogranicza stosowalność tego prawa (odnośnie do negacji prasadzja por. rozdział 5.1.1).

Ponieważ epistemologia jako determinanta rozwoju logiki w buddyzmie jest ściśle związana z systemem Dignagi i Dharmakirtiego oraz jej charakter będzie istotny w dalszej części pracy, ów związek zostanie szczegółowo omówiony w rozdziale następnym zajmującym się ściśle filozoficznymi założeniami stojącymi za cechami „metalogicznymi” logiki buddyjskiej.

Rozdział 2

Filozoficzny system Dignagi i Dharmakirtiego

Logika buddyjska interesującego nas okresu jest ściśle związana z szerszym kontekstem filozoficznym, w którym była uprawiana, dlatego, chcąc zrekonstruować stojące za nią założenia, trzeba jasno określić jej miejsce w danym systemie.

Dignagę i Dharmakirtiego uważa się za dwóch najbardziej istotnych myślicieli, którzy jednoznacznie określili kierunek rozwoju logiki buddyjskiej, a pośrednio logiki indyjskiej w ogóle. Co więcej, można ją traktować jako jedno z ważniejszych osiągnięć filozofii indyjskiej.

Obydwu myślicieli wiąże się z idealistyczną sektą jogaczary (*yogācāra*, *vijñānavāda*) postulującą wyłączenie istnienia treści świadomości (*vijñāna*). Faktycznie, chociaż tak Dignaga, jak i Dharmakirti nie zrywają z tą tradycją, to modyfikują jej myśli tak, że często określa się ich system jako buddyjską szkołę logiczno-epistemologiczną lub szkołę jogaczarów-sautrantików (*yogācāra-sautrantika*).

Synteza systemów realistycznego i idealistycznego jest niewątpliwie zadaniem bardzo trudnym i wymaga sporej ekwilibrystyki pojęciowej. Dignaga (a za nim Dharmakirti) uznali, że momenty świadomości (pojęcie idealistyczne) istnieją tak, jak istnieją dharmy (pojęcie realistyczne), czyli chwilowo. Istnienie jest tylko ciągiem stale zmieniających się momentów świadomości (momentów doświadczenia). Pojęcie zewnętrznego i chwilowego obiektu rozkładającego się na dharmy zostaje zastąpione pojęciem wewnętrznego i również chwilowego momentu świadomości. W efekcie obydwa twierdzenia można traktować jako dwa różne podejścia do tego samego problemu. To, czy mówimy o chwilowych

obiektach, czy momentach świadomości nie ma znaczenia, dopóki prowadzi nas to do celu — zrozumienia nietrwałości wszystkiego, co istnieje i wykorzenienia przywiązania. W traktach logicznych jednak większość energii ogniskowano na rozważaniu zagadnień teoriopoznawczych; to, co ostatecznie jest przedmiotem poznania: momenty świadomości, czy momenty świata schodziły na dalszy plan. Oczywiście nie znaczy to, że obydwu myślicieli nie posiadało zdania w tej materii. Istnieją zachowane traktaty, w których dają wyraz swoim idealistycznym (choć nieco zmodyfikowanym w stosunku do tradycyjnej jogaczary) poglądom.¹

Zasadnicza różnica między Dignagą a np. Wasubandhu polega na tym, że ten pierwszy nie uznaje istnienia praświadomości (*mūlavijñāna*) rozumianej jako odrębnego dla każdej istoty (choć może właściwiej byłoby powiedzieć „serii personalnej”) zbiornika (*ālaya*). Stąd pojęcie niezróżnicowanej i wiecznej świadomości bazowej (*ālayavijñāna*), w której przechowywane są nasiona (*bīja*), czyli „skutki” naszych nacechowanych karmicznie czynów, przechodzące z poziomu „nieświadomości” do świadomości i kształtujące nasze dalsze doświadczenia i działania, zostaje zastąpione przez Dignagę proponowaną wcześniej przez sautrantików koncepcją indywidualnej serii personalnej (pozostając jednocześnie przy koncepcji uniwersalnej świadomości).

Owe rozważania należą jednak do sfery ontologii, mówią o ostatecznej rzeczywistości, która *ad definitione* jest niewyrażalna językowo i dlatego znajduje się poza sferą racjonalnych rozważań. Doświadczyć jej można jedynie w głębokich stanach medytacji. Dlatego w swoim systemie epistemologiczno-logicznym Dignaga zajmuje się głównie doświadczeniem empirycznym. Nauka, która nie jest w stanie swoimi narzędziami osiągnąć ostatecznej prawdy, musi zadowolić się tym, co jest w jej zasięgu — empirią. Prawdą jest, że z perspektywy ostatecznej wszystkie te doświadczenia są błędne i prezentują swoje obiekty w „konceptualnie zniekształconej” formie, lecz niczym innym nie dysponujemy. Zatem filozofia powinna zostawić opis mistycznych doświadczeń medytacyjnych i zająć się analizą codziennego doświadczenia, jak trafnie rzecz ujął S. Schayer (1988: 254-255):

Monistyczny absolut jest poza sferą racjonalnych norm poznawczych (*pramāṇa*), nie jest zasadniczo przedmiotem poznania, z tych

¹por. np.: *Ālambanaparīkṣāvṛitti* Dignagi; *Samtānātarasiddhināmaprakaraṇa* Dharmakīrtiego.

norm płynącego (*aprameya*), jest niepredykabilny i niewysławialny w żadnym języku. (...) Skoro jedynym naprawdę adekwatnym opisem absolutu jest „mistyczne milczenie” (*aryānām tūṣṇīmbhāvaḥ*), zadaniem filozofii nie może być nic innego, jak tylko deskrypcja tego, co z punktu widzenia metafizycznego jest wprawdzie iluzją, co nie mniej jednak jest jedynym danym faktem; innymi słowy: tematem filozofii racjonalnej może być tylko deskrypcja iluzorycznych procesów poznawczych i związanych z tymi procesami konwencji codziennego doświadczenia. (sic!)

Podęście takie przypomina doskonale znane na Zachodzie poglądy wczesnego L. Wittgensteina wyłożone w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, a znajdujące swój wyraz w słynnej, podsumowującej dzieło tezie nr 7:

O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. (Wittgenstein 2000: 83)

Dignaga i jego następcy wyraźnie oddzielają od siebie sferę racjonalnych rozważań na temat świata i rzeczywistość w jej ostatecznym wymiarze, która jest nieopisywalna za pomocą metod wypracowanych w toku czysto intelektualnych aktywności. Podęście to wyjaśnia wiele pozornych niezgodności i niejasności, które pojawiają się na płaszczyźnie odniesienia epistemologia-ontologia. Niektóre z nich zostaną wyjaśnione poniżej.²

Przekazy dotyczące życia obydwu interesujących nas myślicieli znamy głównie dzięki podaniom zachowanym w dziełach buddyjskich historyków tybetańskich. Poniższe przedstawienie oparte jest opracowaniu zawartym w mono-

²Już na wstępie należy jednak poczynić pewne uwagi metodologiczne. Owa dychotomia potencjalnych opisów ludzkich doświadczeń powoduje, że zasadniczo badacz przystępując do opisu, analizy oraz interpretacji filozofii (lub logiki) buddyjskiej ma do wyboru dwa spojrzenia: spojrzenie z perspektywy konwencjonalnej (empirycznej) oraz ostatecznej. Wnioski odnośnie do natury myśli buddyjskiej mogą się zatem istotnie różnić, co, jeśli nie zaznaczy się wyraźnie, którą perspektywę się wybiera, może prowadzić do pewnego zamieszania. Świetnym przykładem jest np. omawiane w dalszej części rozdziału pojęcie wiedzy oraz prawdy. Te niezwykle istotne pojęcia, posiadające wręcz moc soteriologiczną, można analizować właśnie z dwóch poziomów, a istotnie wnioski odnośnie do ich rozumienia będą wyraźnie od tego faktu zależne. Dlatego też, gdy poniżej sprowadzamy buddyjskie rozumienie wiedzy do jej klasycznego ujęcia, to należy mieć na uwadze, że ma to zastosowanie tylko i wyłącznie do rozważań doświadczeń z poziomu empirycznego. Zgodnie z założeniami Dignagi, tym właśnie można się racjonalnie zajmować. Jednakże w ostatecznym rozrachunku wiedza okazuje się czymś innym, zmieniają się jej kryteria oraz, co najistotniejsze, zmienia się jej cel.

grafiach T. Scherbatsky'ego (1963 I: 31-38) oraz S. C. Vidyabhusany (2006: 272-274; 303-306).

Dignaga żył najprawdopodobniej na przełomie IV i V w. n.e. Zgodnie z podaniami miał urodzić się na południu Indii w pobliżu *Kāñcī*, w rodzinie bramińskiej. Zanim został uczniem mistrza Wasubandhu, jednego z czołowych myślicieli sekty jogaczara *yogācāra*, związał się z sektą pudgalawadinów (*pudgalavāda*). Ponieważ jej zwolennicy uznawali istnienie niezmienniej podstawy każdej istoty ludzkiej, na co nie zgadzali się przedstawiciele innych szkół oraz sam Dignaga, opuścił on zgromadzenie i udał się do Magadhy, gdzie kontynuował praktykę pod okiem Wasubandhu. W efekcie, wiele z koncepcji Dignagi jest w gruncie rzeczy rozwinięciem i często modyfikacją myśli jego mistrza, z którymi, w kwestiach logiczno-epistemologicznych, często się nie zgadzał. Dignaga miał zdobyć wielki, rozciągający się na całe ówczesne Indie autorytet w dziedzinie logiki pokonując w odbywającej się na Uniwersytecie w Nalandzie (*Nālandā*) wielkiej debacie bramińskiego uczonego Sudardżaję (*Sudarjaya*).³ Po tym wydarzeniu podróżował po kraju, od klasztoru do klasztoru, udzielając nauk i od czasu do czasu biorąc udział w debatach. W tym czasie miał też skomponować swoje główne dzieła filozoficzne m.in. *Pramāṇasamuccaya* wraz z komentarzem (*vṛtti*). Ponieważ swoją wędrówkę po całych Indiach znańczył wygranymi debatami, zyskał sobie przydomek „zdobywca świata” (*divijaya*).⁴ Buddolodzy przypisują Dignadze autorstwo 15 (lub 16) dzieł. Zgodnie z listą podaną w Tola & Dragonetti (2004: 3-9) są to: (1) *Abhidharmamarmapradīpa* — podsumowanie *Abhidharmakośa* Wasubandhu; (2) *Ālamabhanaparīkṣā* — omawiająca podstawowe założenia filozoficzne szkoły jogaczara; (3) *Āryamañjughoṣastotra* — hymn; (4) *Guṇāparyantastotraṭīkā* — komentarz do dzieła *Guṇāparyantastotra* Ratnadasy (*Ratnadāsa*); (5) *Hastavālanāmaprakaraṇa* — dowodząca nieistnienia rzeczywistości empirycznej⁵; (6) *Hetucakradamaru* — pierwsze dzieło Dignagi podejmujące zagadnienia logiczne; (7) *Miśrakastotra* — hymn pochwalny; (8) *Nyāyamukha* — traktat logiczny;

³Uniwersytet w Nalandzie (*Nālandā*) był buddyjskim klasztorem i niezwykle ważnym ośrodkiem naukowym słynącym z nauki logiki. Pierwszymi wybitnymi myślicielami, którzy mieli związać się z Uniwersytetem mieli być Nagardżuna oraz jego uczeń Arjadewa (*Āryadeva*), co niekoniecznie musi być prawdą. W późniejszych latach wielu z najbardziej znamiennych uczonych buddyjskich było związanych z tym ośrodkiem.

⁴Jak wskazuje Scherbatsky (1963: 34) jedynym obszarem, do którego nigdy nie zawitał, był Kaszmir.

⁵Pozycja ta bywa też przypisywana Arjadewie (*Āryadeva*)

(9) *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgraha* — podsumowanie dzieła *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*; (10) *Pramāṇasamuccaya* — dzieło uważane za najważniejsze, wykład koncepcji epistemologicznych, logicznych i semantycznych; (11) *Saṃantabhadracaryā prañidhānārthasaṃgraha* — komentarz do rozdziału *Gaṇḍavyūhasūtra*; (12) *Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā* — krótki traktat logiczny (do dzisiaj zachowały się tylko fragmenty chińskiego tłumaczenia); (13) *Traikālyaparīkṣā* (lub *Trikālaparīkṣā*) — dzieło o teorii wiedzy; (14) *Upādāyaprajñaptiprakaraṇa* (lub *Prajñaptihetusaṃgrahaśāstra*) — rozwijająca myśl jogaczary na temat konwencjonalnego istnienia przedmiotów doświadczenia; (15) *Yogāvatāra* — traktat o praktykach medytacji.⁶

Dharmakirti żyjący w VII w. n.e. był kontynuatorem myśli Dignagi i w wielu kwestiach znacząco rozwinął i zmienił założenia system swojego wielkiego poprzednika. Nie był on jednak jego bezpośrednim uczniem. Urodzony również na południu Indii w rodzinie bramińskiej miał otrzymać odpowiednie dla tego stanu wykształcenie. Z czasem nawrócił się na buddyzm. Świecenia mnisze przyjął w Nalandzie od Dharmapali (*Dharmapāla*), leciwego już wówczas ucznia Wasubandhu. W owym czasie Dignaga już nie żył, zatem, zainteresowany kwestiami logicznymi Dharmakirti, zaczął przyjmować nauki od jego ucznia Iśvaraseny (*Iśvarasena*). Z czasem okazało się, że przerósł on swojego mistrza i zaczął pisać prace komentujące i wyjaśniające treści zawarte w traktatach skomponowanych przez Dignagę. Dalej jego życie biegło podobnie do życia jego poprzednika: podróżował, nauczał i dyskutował. Umarł w założonym przez siebie klasztorze w Kalindze (*Kalinga*). Przypisuje się mu autorstwo siedmiu prac: (1) *Pramāṇavārtika* z autokomentarzem *svopajñāvṛtti* — pomyślane jako komentarz do *Pramāṇasamuccaya* Dignagi; (2) *Pramāṇaviniścaya* — streszczenie (1); (3) *Nyāyabindu* — dalsze wyjaśnienia zagadnień poruszanych w (1) i (2); (4) *Hetubindu* — krótki traktat zajmujący się rodzajami racji (*hetu*); (5) *Sambandhaparīkṣā* — podejmująca zagadnienie rzeczywistego nieistnienia relacji (*sambandha*); (6) *Codanāprakarṇa* — traktat o prowadzeniu dyskusji; (7) *Santānāntarasiddhi* — dzieło odpierające zarzuty o solipsyzm kierowane w kierunku filozofii jogaczary.

⁶Autorzy, na których oparliśmy się w przedstawionym wyliczeniu przypisują jeszcze Dignadze traktat logiczny *Nyāyapraveśa*. W rzeczywistości współcześnie za autora tego dzieła uznaje się raczej Śāṅkaraswaminę (*Śāṅkarasvāmin*).

2.1 Epistemologia

2.1.1 Wiedza

Wiedza jest niezwykle istotnym pojęciem filozofii buddyjskiej, jednak rozważania starające się uchwycić jej istotę wybiegają poza ramy epistemologiczne i przyznają jej doniosłą funkcję soteriologiczną. Zgodnie z czterema szlachetnymi prawdami — podstawą wszelkich nauk buddyjskich: istnieje cierpienie, istnieje przyczyna cierpienia, istnieje ustanie cierpienia i istnieje droga do ustania cierpienia. Cierpienie (*duḥkha*) jest nieodzownie związane z naszym życiem w sansarze (*saṃsara*), czyli w uwarunkowanym świecie nieustającego cyklu narodzin i śmierci. Wyzwolenie się z tego kręgu jest równoważne ustaniu cierpienia i osiągnięciu stanu nirwany (*nirvāṇa*). Podstawową przyczyną cierpienia, a w efekcie odradzania się, jest niewiedza (*avidya*) co do prawdziwej natury rzeczy. W codziennym życiu traktujemy otaczający nas świat obiektów jako trwałe i posiadające istotę, dlatego lgniemy do niego, przywiązujemy się i pożądamy, a ponieważ obiekty naszego pożądanego nie są w stanie zaspokoić naszej żądzy (ze względu na ich nietrwałość i brak istoty), to cierpimy.⁷ Pewna wiedza o świecie (*tattva-jñāna*) wiążąca się z wiedzą o prawdziwej naturze rzeczy jest równoważna z mądrością (*prajñā*). Spojrzenie buddyjskie jest zatem podobne do sokratejskiego, który wiedzę zrównywał z cnotą i traktował ją jako wystarczający warunek do czynienia dobra. *Prajñā* jest wiedzą absolutną w tym sensie, że obejmuje prawdę z poziomu ostatecznego, dlatego nie będzie ona przedmiotem naszej analizy. Zamiast tego zajmiemy się wiedzą wynikającą z prawdziwego poznania rzeczywistości konwencjonalnej.

Wiedza konwencjonalna dotyczy więc świata, który z perspektywy ostatecznej jest jedynie stworzoną przez umysł fikcją. Należy jednak pamiętać, że

⁷W koncepcji współzależnego powstawania przedstawiającej, w jaki sposób kolejne elementy układanki naszego życia warunkują się wzajemnie, niewiedza jest umiejscawiana na samym jej początku. Tak zwany krąg współzależnego powstawania składa się z dwunastu elementów, ułożonych w jedenaście kolejnych zależności: (1) w zależności od niewiedzy powstają działania, (2) w zależności od działania powstaje świadomość, (3) w zależności od świadomości powstaje nazwa i forma, (4) w zależności od nazwy i formy powstaje sześć sfer zmysłów, (5) w zależności od sześciu sfer zmysłów powstaje kontakt, (6) w zależności od kontaktu powstaje odczuwanie, (7) w zależności od odczuwania powstaje przywiązanie, (8) w zależności od przywiązania powstaje chwytywanie, (9) w zależności od chwytywania powstaje potencjalny poziom karmy zwany „egzystencją”, (10) następstwem „egzystencji” są ponowne narodziny, (11) następstwem ponownych narodzin jest starość oraz śmierć.

jest to poziom oglądu świata dostępny większości osób i jako taki powinien być przedmiotem racjonalnej analizy. Co więcej, w filozofii Dignagi pojawia się istotny zwrot w stronę właśnie refleksji nad tą rzeczywistością. Rzeczywistość absolutna z samej swojej natury, ponieważ jest niewyraźna językowo, pozostaje poza obszarem dostępnym myśli dyskursywnej.

Problematykę wiedzy można również, obok soteriologii, powiązać z problematyką debaty. Uczciwa debata filozoficzna powinna mianowicie rozszerzać wiedzę jej uczestników i pozwalać im weryfikować swoje hipotezy tak, aby coraz bardziej odpowiadały rzeczywistemu stanowi rzeczy. W takim ujęciu efektywna argumentacja staje się źródłem wiedzy osoby, którą ma przekonać do przyjęcia określonego stanowiska. Oczywiście to, czy możemy właśnie tak traktować zabiegi dialektyczne zależy od tego, jaki żyjemy pogląd odnośnie do natury wiedzy. Jeśli przyjmujemy jego klasyczną eksplikację, zgodnie z którą: podmiot *S* wie, że *A* wtedy i tylko wtedy, gdy (a) *A* jest prawdziwe; (b) *S* jest przekonany, że *A*; (c) *S* ma wystarczające uzasadnienie dla swojego przekonania, że *A* (Woleński 2001: 25), wówczas jasne staje się, że tylko uczciwa argumentacja dowodząca rzeczywiście istniejącego stanu rzeczy może kogokolwiek do wiedzy doprowadzić.⁸ Wszak zgodnie z taką jej eksplikacją wiedza musi być prawdziwa, inaczej nie jest wiedzą. W związku z tym jeśli argumentacja przekonuje do byle jakiego fałszu i pomimo tego jest skuteczna, to przekonań za jej pomocą przekazanych nie sposób nazwać wiedzą. Podobnie wszelka argumentacja nosząca znamiona sofistyki nie może być rozpatrywana jako źródło wiedzy, ponieważ jej skutkiem nie będzie prawdziwe przekonanie (pozostające w zgodzie z danym stanem rzeczy). Tym samym, być może wygodniejsze byłoby przyjęcie utylitarystycznej koncepcji wiedzy, zgodnie z którą wiedzą jest to, co umożliwia skuteczne działanie w danej sferze aktywności. Poszukiwanie

⁸Każdy z trzech punktów konstituuje trzy warunki nakładane na wiedzę, są to: (a) warunek prawdziwości, (b) warunek przekonania, a (c) to warunek uzasadniania.

Niekiedy dodaje się jeszcze warunek samoświadomości mówiący, że *S* wie, że *A* wtedy i tylko wtedy, gdy wie, że wie, że *A*. Co ciekawe koncepcja samoświadomości również pojawia się w myśli buddyjskiej. Charakteryzuje ona każde poznanie, również to prawdziwe — wiedzę. Termin sanskrycki określający tę własność poznania i wiedzy, to *svaprakāṣa*. Klasyczna przypowieść często przypisywana samemu Buddzie mówi, iż wiedza jest niczym lampą, która oświetliwszy wszystkie przedmioty w swojej okolicy, oświetla również samą siebie. W ten sposób każde poznanie posiada dwojaką charakterystykę (*dvairūpya*) pierwsza jest zdeterminowana pochwyceniem obiektu, druga pochwyceniem samego siebie. Obydwa dzieją się równocześnie.

korespondencyjnej odpowiedniości łączącej sądy składające się na przekonania ze stanami rzeczy zachodzącymi w rzeczywistości przestaje odgrywać kluczową rolę i zostaje zastąpione pojęciem użyteczności.

Spoglądając na charakterystykę wiedzy, przewijając się w pracach Dharmakirti oraz jego komentatorów, łatwo dojść do przekonania, że obydwie koncepcje (klasyczna i utylitarystyczna) przeplatają się tam ze sobą. Dharmakirti rozpoczyna swój traktat *Njajabindu* słowami: *Sukces wszelkich ludzkich działań jest z konieczności poprzedzany wiedzą*. (NB I.1.). Z kolei w *Pramāṇaviniścaya* czytamy: *Wiedza to poznanie pozostające w zgodzie ze swoim obiektem*. (PV I. 1.). Mamy zatem, jak się wydaje, do czynienia z dwiema, różnymi koncepcjami: pierwsza mówi o aspekcie utylitarnym, a może nawet prakseologicznym wiedzy; drugą natomiast można interpretować w kategoriach korespondencji — opisując wiedzę jako poznanie pozostające w zgodzie ze swoim obiektem. W komentarzu do cytowanego fragmentu *Njajabindu* Dharmottara (*Dharmottara*) zaznacza, iż *właściwa wiedza, to wiedza niezaprzeczona przez doświadczenie, (...) pozwalająca nam osiągnąć obiekt, którego dotyczy* (NBT I.3.5). Poznanie danego obiektu jest jego *osiągnięciem* przez zwrócenie nań uwagi podmiotów poznających. Natomiast zwracając uwagę na dany stan rzeczy, możliwe staje się podjęcie określonych działań związanych z poznawaniem przedmiotem. Tym samym ujęcie korespondencyjne ponownie przenika się z utylitarystycznym. Operowanie obydwojema podejściami zasadza się tu na odróżnieniu istoty pewnego zjawiska od jego konsekwencji. Praktyczne zastosowanie wiedzy ma być jej ostatecznym testem, albowiem każda wiedza ma przynosić pozytywny skutek. Utylitarny aspekt wiedzy nie byłby jednak możliwy do spełnienia, gdyby nie jej wcześniejsza zgodność z przedmiotem poznania.

W rzeczywistości z perspektywy prawdy ostatecznej można również, nie popadając w sprzeczność, nakreślić koherencyjne podejście do zagadnienia prawdziwości. Wszelkie obiekty wydające się istnieć niezależnie, na zewnątrz podmiotów poznających, są jedynie fikcją tworzoną przez umysł. W klasycznych przykładach buddyści przyrównują życie do fatamorgany, podczas której iluzje uznaje się za rzeczywiste stany rzeczy. W takiej sytuacji, gdy wszelkie doświadczenia mogące w ogóle być rozpatrywane w kategoriach dyskursywnych nie istnieją, nie może być mowy o prawdziwości w sensie korespondencyjnym. Wyrażenie jakiegokolwiek stanu rzeczy będzie w tym sensie fałszywe, że z samej swojej natury nie może go reprezentować w jego rzeczywistej formie (bo ta jest poza językiem). Ostatecznym testem prawdziwości pozostaje tym samym spój-

ność skonstruowanych fikcji. Wrażenie, iż przed nami jest woda, będzie wtedy prawdziwe, gdy będziemy mogli się jej napić, obmyć itp., albowiem fikcyjność nie wyklucza efektywności. Podsumowując: prawdziwość wiedzy zależy od jej spójności z innymi doświadczeniami, czego, tak jak w poprzednim przypadku, sprawdzianem ma być skuteczność opartego na niej działania. Jak takie podejście pogodzić z zaznaczonym wcześniej stanowiskiem korespondencyjnym? Trzeba w tym celu jeszcze raz przywołać rozróżnienie na konwencjonalny i ostateczny wymiar rzeczywistości. W doświadczeniu empirycznym, którym zajmuje się logika i epistemologia, korespondencyjne kryterium prawdziwości doskonale się sprawdza i spełnia swoją funkcję — umożliwia skuteczne działanie. Dopiero z perspektywy ostatecznej jest nie do utrzymania, gdyż odrzuca się istnienie wyrażalnej rzeczywistości, z którą dane poznanie miałoby korespondować.

Porównując trzy punkty ustanawiające wiedzę w jej klasycznym rozumieniu z koncepcjami buddyjskimi, okazuje się, że schematy te są do siebie zbliżone (oczywiście tylko na poziomie konwencjonalnym!). Prawdziwość wynika z samej natury wiedzy — poznania prawdziwego. Jeżeli poznanie nie jest prawdziwe to, z samej definicji, jego skutkiem nie może być *wiedzenie*. Uzasadnianie wiedzy jest dwójakie zależnie od jej rodzaju. W przypadku wiedzy będącej efektem poznania bezpośredniego, tj. pozbawionego intelektualnych konstrukcji konceptualnych (*pratyakṣa*), jest to samoświadczanie o własnej prawdziwości (*svatamprāmāṇyaindextersvatamprāmāṇya*). Żaden dodatkowy czynnik poza samą percepcją nie jest konieczny do potwierdzenia jej prawdziwości. Uzasadnienia pośredniej wiedzy uzyskiwanej na podstawie znaku (*liṅga*) ma dostarczać logika.⁹ W takim ujęciu jej podstawowa funkcja jest czysto empiryczna i nie może być mowy o uniezależnieniu logiki od doświadczenia i nadaniu jej dedukcyjnego charakteru. Oczywiście nie sugerujemy tutaj, jakoby buddyści stali przed wyborem metody dedukcyjnej i niededukcyjnej, świadomie wybierając tę drugą. Chcemy raczej powiedzieć, iż ze względu na cel, jaki stawiano przed logiką, nie było w Indiach potrzeby zajmowania się formalnie niezawodnymi schematami wnioskowania abstrahującymi od treści argumentów w nich użytych. Logika funkcjonująca na usługach empirii musiała po prostu być zanurzona w doświadczeniu.

⁹Z perspektywy ostatecznej wiedza pośrednia, wcale wiedzą nie będzie, ponieważ nie jest w stanie oddać natury rzeczywistości w jej ostatecznym wymiarze — jest mylna.

2.1.2 Warunki prawdziwości poznania

Prawdziwość poznania bezpośredniego buddyści opierają na tożsamości (*sā-rūpya*) zachodzącej między obiektem (*vastu*) a powstałym na podstawie jego doświadczenia mentalnym obrazem (*paribhāsa*).¹⁰ Dharmakīrti (NB I.20-21) ujmuje rzecz następująco:

Źródłem prawdziwości poznania jest tożsamość między obrazem obiektu i jego rzeczywistym przedmiotem. Dzięki niej uzyskane zostaje poznawcze objęcie przedmiotu.

W kwestii poznania pośredniego różnice między obrazem a stanem rzeczy, które sprawiają, że poznanie nie jest prawomocne można zebrać w trzy ogólne grupy, jak pisze Dharmottara (NBT I.4.2):

Rozbieżności między tym, na co wskazuje nasze poznanie, a rzeczywistym obiektem może dotyczyć różnicy co do własności, miejsca lub czasu.

Różnice sprowadzają się zatem bądź do rozbieżności co do charakterystyki przypisywanej obiektowi w poznaniu i rzeczywistymi cechami danego obiektu, bądź do różnicy w czasoprzestrzennym ułożeniu przedmiotu na poziomie mentalnym i rzeczywistym. Widząc w logice narzędzie mające uzasadniać zdobytą wiedzę, można sprowadzić jej rolę do poświadczania prawdziwości poznania, czyli do pokazywania, że żywione przeświadczenie i odpowiedni stan rzeczy „działający się” w rzeczywistości zgadzają się ze sobą. Koncepcja ta jest dobrym argumentem na rzecz przyjęcia na użytek aktywności działających się na poziomie konwencjonalnym klasycznego rozumienia wiedzy oraz klasycznej koncepcji prawdy, gdzie zasada *trairūpya hetu* (por. 3.1.1) stanowi metodę ich uzasadniania.

Tożsamość konceptualnej formy obrazu i przedmiotu działa na zasadzie wykluczania zgodnie z doktryną *apoha* (por. 4.7). Z jednej strony konstrukcja mentalna zbiera podobne doświadczenia i reifikuje je pod wspólnym obrazem-konceptem, z drugiej strony kwalifikacja doznania odbywa się w sposób negatywny, przez odróżnienie go od wszystkiego innego. Można powiedzieć, że w tym podejściu nie poszukujemy cech wspólnych, lecz odrzucając wszystko, co

¹⁰Zgodnie z tekstem Dharmottary (NBT I.15.8) alternatywnie tożsamość można nazywać: reprezentacją (*abhāsa*) lub ukształtowaniem (*ākāra*).

posiada cechy różne, ustalamy zbiór doznań nie-nieróżnych i w ten sposób konstruujemy ogólny koncept (*sāmānyalakṣaṇa*). To pozornie okrężna droga wiąże się z antyesencjalistyczną ontologią buddyjską. Buddyści uważali, iż uznanie, że pojęcia ogólne są tworzone w sposób pozytywny, przez identyfikację pewnych wspólnych cech, prowadzi do realizmu w kwestii istnienia powszechników.

W epistemologii zachodniej teorię poznania opierającą się na pojęciu obrazu stworzył L. Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Teorię wyłożoną przez Wittgensteina obrazują m.in. tezy:

- 2.1 *Tworzymy sobie obrazy faktów.*
- 2.12 *Obraz jest modelem rzeczywistości.*
- 2.131 *W obrazie przedmioty są reprezentowane przez jego elementy.*
- 2.141 *Obraz jest faktem.*
- 2.15 *To, że elementy obrazu mają się do siebie w określony sposób, wyobraża, iż rzeczy tak się do siebie mają.*
- 2.1511 *Tak właśnie obraz jest powiązany z rzeczywistością; dosięga jej.*
- 2.1513 *W tym ujęciu do obrazu należy także stosunek odwzorowania, który czyni go obrazem.*
- 2.1514 *Stosunek odwzorowania składa się z przyporządkowań między elementami obrazu i rzeczami.* (Wittgenstein 2000: 9.)

W skrócie autorowi *Traktatu* chodzi o to, że poznawanie świata to proces, w którym tworzone są obrazy rzeczywistości. Obraz musi być złożony i to, co obrazuje tak samo musi być złożone, natomiast struktura obrazu musi odwzorowywać strukturę obiektów w rzeczywistości. Tym samym ustalenie prawdziwości obrazu polega na porównaniu go z rzeczywistością. Trzeba tutaj zauważyć, że obraz w ujęciu Wittgensteina może być myślowy bądź językowy. Podobnie buddyści wyróżniają pozakonceptualny i nienazywalny obraz będący rezultatem poznania bezpośredniego oraz skonceptualizowany i nazywalny obraz powstały na podstawie rozumowania. Podsumowując Wittgenstein twierdzi, że każdy obraz składa się z elementów reprezentujących przedmioty. Struktura powiązań między elementami obrazu ma odpowiadać strukturze powiązań między przedmiotami i poznanie jest prawdziwe wtedy, kiedy rzeczywiście tak jest.

W takim ujęciu koncepcje buddyjskie wydają się bardzo zbliżone. Oczywiście należy mieć na uwadze, iż w kwestiach ontologicznych stanowisko zajmowane w *Traktacie* różni się od buddyjskiego. Wittgenstein konstruuje następującą strukturę rzeczywistości: (1) *świat* rozpada się na (2) *fakty*, które rozpadają się na (3) *stany rzeczy* rozpadające się na (4) *przedmioty*. Przedmioty są najprostszyimi składnikami świata i zgodnie z dwiema tezami 2.027, 2.0271 są one stałe i trwałe, podczas gdy ich konfiguracje są zmienne (Wittgenstein 2000: 8). W buddyzmie omawianej tradycji podstawowymi elementami świata są momenty świadomości. W obydwu teoriach podstawowe elementy są pozbawione własności poza konstrukcjami (por. teza 2.0231 oraz 2.0232). Tu jednak zbieżności się kończą.

2.1.3 Poznanie bezpośrednie

Zarówno Dignaga, jak i Dharmakirti uznają dwa źródła i, ponieważ wiedza (*pramā, vijñāna*) to nic innego jak właśnie prawdziwe poznanie (*pramāṇa*), dwa rodzaje wiedzy od nich zależnej. Poznanie może być (1) bezpośrednie — sensepcja (*pratyakṣa*)¹¹ oraz zdobywana na jego podstawie wiedza; (2) pośrednie — rozumowanie (*anumāna*) oraz zdobywana na jego podstawie wiedza.¹² Wiedza sensepcyjna jest bezpośrednim produktem swojego przedmiotu i w tym sensie jest zależna od zmysłów. Dignaga pisze, że *poznanie bezpośrednie jest wolne od konstrukcji intelektualnych [koncepcji] (kalpanāpodham), które dodają nazwy, klasę itd.* (PS I.2). Zrównuje więc konceptualizację z nadawaniem nazwy, która mogła być jednego z pięciu rodzajów: (i) nazwą własną, (ii) nazwą ogólną, (iii) nazwą własności, (iv) nazwą akcji, lub (v) nazwą substancji. Owe pięć typów nazywał kwalifikatorami (*viśeṣaṇa*), a ich właściwą funkcją miało być właśnie odróżnianie. Obrazują to poniższe przykłady (Matilal 1971: 34).

¹¹W niniejszej pracy zrywamy z tradycją tłumaczenia *pratyakṣa* jako ‘percepcja’. Na nieadekwatność takiego tłumaczenia wskazywał D.D. Daye (1985). Proponował on by termin percepcja (*perception*) zatąpić w tłumaczeniach terminem ‘proto-perception’. Sami stoimy na stanowisku, że naturę omawianego zjawiska, dobrze oddaje termin ‘sensepcja’ (ang. *sensation*).

¹²Już sama etymologia tych dwóch terminów dużo mówi o ich rozumieniu. Termin *pratyakṣa* jest złożeniem utworzonym przez połączenie: przedrostka *prati* — „do, ku, przeciw” oraz *akṣa* — „oko” dosłownie można więc przetłumaczyć go jako rzeczownik „naoczność” lub przymiotnik „naocznie”. Termin *anumāna* powstaje z połączenia przedrostka *anu* — „po, poza, wzdluż” oraz tematu *māna* — „opinia, koncepcja, rozważenie” dosłownie można by więc powiedzieć, że oznacza wiedzę następującą po rozważeniu.

- W przypadku nazwy własnej, np. „Alfred Tarski”, przedmiot odniesienia jest kwalifikowany przez samą nazwę. Mówiąc inaczej wyodrębnienie desygnatu, jego odróżnienie od wszystkiego innego, następuje na podstawie samej tylko nazwy (por. rozdz. 4.7).
- W przypadku nazwy ogólnej, np. „krowa”, przedmiot odniesienia jest kwalifikowany przez koncept-pojęcie „krowowatość” (*gotva*, ang. *cowness*), które oczywiście tworzy się w sposób negatywny.
- W przypadku nazwy własności np. „biały”, przedmiot odniesienia jest kwalifikowany przez koncept własności — biały kolor.
- W przypadku nazwy akcji, np. „gotowanie”, przedmiot odniesienia jest kwalifikowany przez koncept aktywności *gotowania*.
- W przypadku nazwy substancji, np. „rogacz”, przedmiot odniesienia jest kwalifikowany przez koncept substancji — *rogi*.

Dharmakirti (NB I.4) dodaje dodatkowy warunek, mówiący, że poznanie bezpośrednie musi również być *wolne od błędu* (*abhrānta*). Z kolei konstrukcję intelektualne, czy też koncepcje (*kalpanā*) to *poznawcze pochwycenie* (*pratiti*) *obrazu* (*pratibhāsa*) *mogące skojarzyć go z nazwą* (NB I.5). Pogląd Dharmakirtiego jest rozwinięciem myśli Dignagi. Koncept nie jest już równoznaczny nazwie. Może być nazwany, lecz nie musi. Zarówno nazwa, jak i pojęcie są konstrukcjami intelektu, lecz nie ma między nimi jednoznacznej odpowiedniości — istnieją nienazwane koncepty. Poza tym Dignaga uważał, że sensepcja z samej swojej natury jest wolna od błędu, który jest tylko efektem intelektualnej obróbki materiału percepcyjnego. W takim rozumieniu dodanie warunku o nieiluzorycznym charakterze jest zbędne, gdyż w prosty sposób wynika on z niekonceptualnego aspektu. Prawdziwość poznania sensepcyjnego opiera się na relacji *sārūpya* między obiektem a niekonceptualnym obrazem mentalnym (*pratibhāsa*). Właściwym przedmiotem poznania jest w tym przypadku chwilowy obiekt indywidualny (*svalakṣaṇa*), który jedynie tą drogą może zostać doświadczony. Termin *svalakṣaṇa* odnosi się do indywidualnego i chwilowego obiektu w sensie absolutnym, to właśnie jednostki tego typu składają się na ostateczną naturę rzeczywistości. Mówi się o nich, że reprezentują pojedynczą chwilę (*kṣaṇa*), nie posiadają ani rozciągłości przestrzennej (*deśānanugata*) ani nie trwają w czasie (*kālānanugata*) (Scherbatsky 1962 II: 33). Dlatego też tak

istotne jest odróżnienie czystego doświadczenia jednostkowego bodźca od późniejszego syntetycznego sądu wydanego na tej podstawie, który jest już czymś zupełnie innym niż sensepcja — jest koncepcją. Wszelka konceptualizacja wiąże się z uogólnianiem, dlatego bezpośredni obraz mentalny musi być pozbawiony koncepcji (oraz nazwy).

Dignaga charakteryzuje konstrukcje konceptualne w kategoriach ich powstawania ze zbiorów prezentacji: nazwy (*nāma*); rodzaju, gatunku (*jāti*); własności (*guṇa*); funkcji (*kriyā*) oraz składników (*dravya*). Wszystkie te cechy kwalifikują obiekt indywiduowy doświadczany bezpośrednio i „przenoszą” jego poznanie na poziom konceptualny. Obraz wytworzony przez bezpośrednie doświadczenie przedmiotu jest nieokreślony, chociaż cechuje się wyrazistością i ostrością (*niyata*). Jakiegokolwiek określenie go przez któreś z pięciu podanych czynników jest już jego intelektualną obróbką konceptualną. Schematycznie przebieg procesu sensepcji można przedstawić następująco:

1. przedmiot poznania (*vastu*) $\Rightarrow$ 2. aktywność zmysłowa $\Rightarrow$ 3. nieokreślony (*nirvikalpaka*) obraz mentalny.

Trudno trzy powyższe elementy nazywać etapami, czy stadiami, ponieważ dzieją się one równocześnie! Zgodnie z koncepcją chwilowości istnienia (*kṣāṇikavāda*): obiekt indywidualny w sensie buddyjskim „istnieje” tylko przez moment, zatem będąc przedmiotem poznania i spełniając warunek tożsamości, obraz musi powstać w tej samej chwili co konkretna manifestacja danego obiektu. Ustanawiają one tzw. „czystą percepcję”, gdzie świadomość poznająca pozostaje na poziomie doświadczania *jakiegoś* zjawiska, bez kojarzenia go z żadnymi własnościami. Dalsza aktywność intelektualna prowadzi do: 4. syntetyzującego pochwycenia przedmiotu i skojarzenia go z większą serią podobnych, czy raczej odróżnienia od innych obiektów, w efekcie czego zostaje nazwany i scharakteryzowany. Jednak ten poziom jest już wyjściem poza ową „czystą percepcję” w zawłości intelektualnej analizy konceptualnej.

Rzecz ma się podobnie jak w przypadku B. O’Shaughnessy’ego koncepcji percepcji (por. Woleński 2001: 56-57), gdzie również pojawia się idea różnicowania spostrzeżeń zmysłowych i interpretacyjnych aktów intencjonalnych. Spostrzeżenia uznaje się tam za ekstensjonalne; w ich obrębie dochodzi jedynie do czystego uświadomienia sobie przedmiotu (zjawiskowej realności), jego obecności bez przypisywania mu jakichkolwiek charakterystyk. *Percepcja jest doświadczeniem chwytającym przedmiot* (cyt. za: Woleński 2001: 56) i ma charakter przedinterpretacyjny. Świadomość intencjonalna natomiast ma charak-

ter interpretacyjny i jest związana z działalnością aparatu pojęciowego. Spostrzeżenia ekstensjonalne odpowiadałyby zatem częściom 1 — 3 z naszkicowanego powyżej schematu, natomiast świadomość intencjonalna byłaby zawarta w punkcie 4.

2.1.4 Poznanie pośrednie

Poznanie bezpośrednie oraz oparta na nim wiedza stanowią podstawę dla poznania pośredniego, w którym istotną rolę odgrywają pojęcia znaku (*linga*) oraz relacji między nim a pewnymi innymi obiektami/zjawiskami. Wnoszenie na podstawie znaku, o istnieniu, różnych od niego stanów rzeczy jest pewne wtedy i tylko wtedy, gdy między dwoma, tj. znakiem i jego odniesieniem (*liṅgin*) zachodzi relacja *vyāpti* (czasami tłumaczona na język polski jako relacja nieodstępowania). Mamy więc prostą zależność:

$$linga \xrightarrow{vyāpti} liṅgin$$

Znak będzie często, chociaż nie zawsze, obiektem percypowanym, stąd zależność poznania pośredniego od bezpośredniego. Natomiast stan rzeczy, do którego znak odsyła, jest poza obszarem percepcji. Jeśli mówimy o owym związku w kategoriach rozumowania, wówczas znak pełni funkcję racji (*hetu*) mającej świadczyć na rzecz pewnego stanu rzeczy — kwalifikowania podmiotu/lokacji (*pakṣa*, *dharmīn*) przez daną własność (*sādhya*, *dharma*). Buddyjską koncepcję rozumowania *par excellence* można sprowadzić, do pokazywania, że między dwoma własnościami — aktualnie percypowaną: *hetu* i postulowaną: *sādhya* zachodzi relacja *vyāpti* (por. schemat na str. 77) i ponadto ulokowanie *hetu* i *sādhya* w danej sytuacji pozwala taką zależność wysnuć. Wiedza pośrednia może opierać się na trzech typach racji/znaku: tożsamościowej (*svabhāvahetu*), przyczynowej (*kāryahetu*) oraz nie-postrzeganiu (*anupalabdhi*). Konsekwentnie mamy trzy typy relacji łączącej *hetu* i *sādhya* zależnie od typu wiedzy uzyskiwanej na ich podstawie.

Najbardziej ogólnie poznanie pośrednie (rozumowanie) dzieli się na dwa rodzaje: (1) *svārthānumāna* (dalej SA) jest procesem przeprowadzanym na poziomie mentalnym przez podmiot poznający i służy jedynie poszerzeniu jego wiedzy — można powiedzieć, że są to metody racjonalizacji procesu poznawczego; (2) rozumowanie *parārthānumāna* (dalej PA) jest zwerbalizowanym procesem mającym przekazać wiedzę uzyskaną w toku rozumowania *svārthānumāna*,

uzasadnić ją lub przekonać adwersarza do zmiany zajmowanego stanowiska. Przedmiot poznania pośredniego posiada ogólną charakterystykę (*sāmānyalakṣaṇa*), w przeciwieństwie do indywidualnej charakterystyki obiektu poznania bezpośredniego (*svalakṣaṇa*). Jest to cecha charakterystyczna wszelkich konstrukcji intelektualnych, które powstają na podstawie syntezy bezpośrednich doświadczeń zmysłowych. Dharmottara w NBT 14.8 pisze, że ogólna charakterystyka to konstrukcja, pod którą podpada wiele różnych momentów (obiektów absolutnie indywidualnych — *svalakṣaṇa*). Tak jak koncepcja ognia jednocześnie odnosi się do wszelkich jednostkowych jego wystąpień w naturze. Widzimy, że ogólną charakterystykę posiadają nie tylko nazwy ogólne *sensu stricto*, lecz również wszelkie nazwy, które na zachodzie zalicza się do jednostkowych. Te drugie traktuje się jako oznaczające niezliczoną ilość pojedynczych momentów.¹³

Komunikacyjny aspekt *parārthānumāna* nakierowanego na innych sprawiał, że analiza rozumowania w postaci usystematyzowanych schematów zazwyczaj dotyczyła właśnie tego poziomu. Oczywiście wcale nie oznacza to, jakoby analiza *svārthānumāna* była prowadzona pobieżnie. Oto jak rozumowanie dla siebie definiuje Dharmakirti (NB II.3):

Rozumowanie dla siebie jest poznaniem obiektu niedostępnego zmysłom na podstawie spełniającego trzy warunki poprawności (*trirūpya*) znaku (*liṅga*).

Owe trzy warunki poprawności znaku omówimy szerzej w dalszej części pracy (rozdz. 3.1.1).

Zgodnie z przytoczoną definicją, poznanie pośrednie jest *zapośredniczone* przez znak. Znak najczęściej jest postrzegany, zatem rozumowanie jest wtórne w stosunku do percepcji, bez której w ogóle nie jest możliwe. Dopiero po doświadczeniu znaku lub, w przypadku znaku niepercepcyjnego, zebranej we wcześniejszych doświadczeniach wiedzy o jego relacji z innym obiektem, możemy przeprowadzać poprawne rozumowania. PA jest językowym wyrażeniem rozumowania przeprowadzonego na poziomie mentalnym. Ze względu na cel, jaki przyświeca werbalizacji, może ono być użyte w kilku sytuacjach: od zwykłego zakomunikowania określonego poznania, przez uzasadnienie posiadanej wiedzy, do argumentacji na rzecz określonego stanowiska wykorzystywanej w debacie. Aby osiągnąć dwa ostatnie cele, komunikowane rozumowanie musi

¹³Zagadnienie podziału na obiekty *svalakṣaṇa* i *sāmānyalakṣaṇa* rozwijamy w rozdziale 4.

się charakteryzować określoną strukturą, oddającą rzeczywisty przebieg procesu *svārthānumāna* na poziomie umysłowym. W takiej sytuacji przekaz ma wywołać w umyśle rozmówcy proces analogiczny do tego, który przeprowadził podmiot rozumujący i w efekcie doprowadzić do uznania prawdziwości danego stanu rzeczy.

Całość złożonego procesu znajdującego swoje zwieńczenie w rozumowaniu dla innych przebiega w następującej kolejności:

1. bezpośrednie poznanie (*pratyakṣa*) znaku (*liṅga*);
2. wytworzenie obrazu (*pratibhāsa*) rzeczywistego przedmiotu będącego znakiem;
3. konceptualne (*kalpanā*) uchwycenie (*pratiti*) obrazu znaku;
4. rozumowanie SA — przypomnienie sobie relacji nieodstępowania (*vyāpti*) między znakiem a pewną własnością (*dharma*) oraz spełnienie przez znak trzech warunków *trairūpya*;
5. zakomunikowanie poznania własności (*dharma*) ulokowanej w podłożu (*dharmin*, *pakṣa*) na mocy znaku oraz uzasadnienie prawdziwości poznania, przez pokazanie spełniania przez znak warunków *trairūpya*.

Rozpatrując rozumowanie PA w kategoriach uzasadniania wiedzy i przekonywania rozmówców, na pierwszy plan wysuwa się konieczność pokazania, że między komunikowanym/postulowanym i rzeczywiście zachodzącym stanem rzeczy zachodzi tożsamość ich formy. Ujmując rzecz ogólnie, aby to osiągnąć, logika buddyjska opisuje reguły skutecznego odwoływania się do doświadczenia percepcyjnego oraz pewnych powszechnie uznawanych faktów ogólnych. Natomiast szczegółowo, chodzi o ukazanie związku między żywionym przekonaniem i rzeczywistym stanem rzeczy przez wskazanie, że znak, na podstawie którego do danego przekonania doszliśmy, spełnia warunki *trairūpya*, a jeśli tak jest, to znak i własność do udowodnienia łączy relacja *vyāpti*. Refleksja nad tymi regułami stanowi trzon logiki buddyjskiej. Wzorcowe schematy rozumowania są tak układane, by pokazać spełnienie wszystkich trzech warunków. Poza tym rozważa się konieczne związki, jakie na poziomie bardziej ogólnym muszą łączyć znak (*liṅga*) z rzeczą oznaczaną (*liṅgin*). Wreszcie, opisuje się błędy rozumowania wynikające z niewypełnienia którychś z warunków *trairūpya*.

Obraz logiki wyłaniający się z powyższego opisu przedstawia jej mocno psychologisticzną naturę. W historii logiki na Zachodzie psychologizm nie wytrzymał zmasowanej krytyki i w zasadzie zniknął z filozofii tej dyscypliny. Obecnie twierdzenia, że schematy rozumowań mają odzwierciedlać rzeczywiste zachodzące procesy mentalne traktuje się niezwykle ostrożnie. Buddyści byli jednak przekonani, że właśnie tak być powinno i do tego celu dążyli.¹⁴

¹⁴System Dignagi Dharmakīrtiego jest bardzo istotnym osiągnięciem filozofii buddyjskiej. O jego doniosłości świadczy fakt, że nie przeszedł do historii w toku rozwoju buddyzmu, lecz jego studiowanie nadal jest ważną częścią buddyjskiego wykształcenia. Jak rzecz ujmuje XIV Dalaī Lama Tenzin Gjatso:

Jako techniki przewyciężenia fałszywej wiedzy, przekonań, które utrzymujemy uparcie wbrew faktom, potrzebne jest dokonanie refleksji nad absurdalnymi konsekwencjami swego poglądu; buddyjskie teksty poświęcone logice przedstawiają wiele rodzajów absurdalnych konsekwencji, łamiąc siłę przywiązania do fałszywych poglądów. Gdy osiągniemy już poziom wątplenia, staje się możliwe wykorzystanie sylogistycznych wnioskowań, mających na celu wytworzenie rozumienia opartego na wnioskowaniu. Dlatego, ażeby rozwinąć i zwiększyć mądrość rozróżniającą zjawiska ważne jest studiowanie dzieł dwóch filarów logiki buddyjskiej, Dignāgi i Dharmakīrtiego. (XIV Dalaī Lama Tenzin Gjatso 2007: 75)

Rozdział 3

Rozumowanie

W niniejszym rozdziale za punkt wyjścia przyjmujemy teorię rozumowania wyłożoną w traktacie *Njajabindu* (*Nyāyabindu*) Dharmakirtiego oraz pochodzącym z ok. IX w. n.e. komentarzu do tego dzieła *Njajabindutika* (*Nyāyabindu-tīkā*) Dharmottary (*Dharmottara*).

3.1 Teoria rozumowania Dharmakirtiego

3.1.1 Podstawowe kategorie

Jak była mowa w poprzednim rozdziale Dharmakirti, podążając drogą wyznaczoną przez Dignagę, dzieli rozumowanie na dwa typy: dla siebie oraz dla innych. Rozumowanie dla siebie to proces poznawczy, w którym w sposób relacyjny, na podstawie doświadczonych stanów rzeczy, przedmiotem wiedzy stają się obiekty niedoświadczone bezpośrednio. Rozumowanie dla innych to zakomunikowana forma rozumowania dla siebie, posiadająca analogiczną do niego strukturę wyrażoną w schematach o zrationalizowanej formie. Mówiąc o logice buddyjskiej, często ma się na myśli refleksję dotyczącą właśnie owych schematów i koniecznych relacji między ich elementami.

Standardowa forma schematu ma następującą postać :

- (1) Teza: *Dźwięk jest nietrwały.*
- (2) Racja: *Ponieważ jest produktem.*
- (3) Przykład (wsparcie dla racji)
- (3a) Przykład pozytywny: *Wszystko, co jest produktem, jest nietrwałe, tak jak dzban.*
- (3b) Przykład negatywny: *Nic, co jest trwałe, nie jest produktem, na przykład*

przestrzeń.

W schemacie możemy wyróżnić trzy podstawowe kategorie syntaktyczne, pełniące istotną funkcję w rozumowaniu: własność do udowodnienia (*sādhya*; oznaczana dalej przez *s*) — nietrwałość (desygnaty *s* będziemy dalej oznaczać symbolicznie Δs); lokację (*pakṣa*; oznaczana dalej przez *p*) — dźwięk (desygnaty *p* będziemy dalej oznaczać symbolicznie Δp); rację (*hetu*; oznaczana dalej przez *h*) — bycie produktem (desygnaty *h* będziemy dalej oznaczać symbolicznie Δh). W przeszłości w analizach owe trzy kategorie utożsamiano odpowiednio z terminem większym, terminem mniejszym i terminem średnim klasycznej sylogistyki (por. Colebrooke 2001: 55). Podejście takie było później mocno krytykowane ze względu na fakt, że suponowało nieadekwatne twierdzenia odnośnie do natury logiki indyjskiej (por. Lipnicki 2011.).

Poza tym możemy wyróżnić dwie kategorie ontologiczne: własność (*dharma*) oraz podłoże dla własności, lokację (*dharmīn*). Δs oraz Δh należą do kategorii własności, natomiast Δp należą do ich podłoża. Właściwymi elementami, biorącymi bezpośredni udział w rozumowaniu są nazwy własności — *h* oraz *s*. Nazwy podłoża (*p*) pełnią funkcję tła, lokacji, w której ulokowane zostały własności. Same bezpośredniego udziału w rozumowaniu nie biorą (Staal 1973: 133). Element *p* jest potrzebny, aby własności nie były zawieszone w próżni, oderwanie ich od podłoża jest równoznaczne z ich abstrakcją z bezpośredniego doświadczenia. Jak łatwo zauważyć, traktowanie Δs i Δh jako własności powoduje, że zakres tego terminu będzie zbiorem, do którego zaliczymy obiekty, których w tradycji zachodniej nie przywykliśmy określać tym mianem — przedmioty materialne. O konieczności używania *p* w rozumowaniu świadczy również fakt, iż jak pisze Dharmakīrti (NB II.8) podmiotem [=przedmiotem] wnioskowania (*anumeya*) jest podłoże [=lokacja] (*dharmīn*), którego własność (*dharma*) życzymy sobie poznać. Nie jest więc celem wnioskowania stwierdzenie prostego faktu *s*, lecz złożonej struktury: ulokowania *s* w *p*.

Forma przedstawionego powyżej schematu rozumowania ma na celu, poza oddaniem struktury rozumowania dla siebie, unaocznienie, że między Δh i Δs zachodzi relacja nieodstępowania (*vyāpti*; dalej *V*), albowiem jeśli tak jest, wówczas Δh stanowi pełnoprawny znak dla Δs i można na tej podstawie z obecności desygnatu Δh w Δp wnosić o obecności Δs w Δp . Pomędzy Δh i Δs zachodzi relacja *V* wtedy i tylko wtedy, gdy Δh spełnia trzy warunki nakładane na pełnoprawną rację (*trairūpya*).¹

¹W tym miejscu widać, że istotne jest rozróżnienie między *h*, *s* oraz Δh , Δs . Gdyby nie

Trojaki charakter racji polega na jej obecności w podmiocie rozumowania; jej wyłącznej obecności w lokacjach homogenicznych (*sapakṣa*); jej całkowitej nieobecności w lokacjach heterogenicznych (*asapakṣa*, *vipakṣa*). (NB II.5-7)²

Lokacje homogeniczne to te lokacje, o których wiadomo, że są charakteryzowane przez własność do udowodnienia, natomiast lokacje heterogeniczne to te, o których wiadomo, że nigdy nie są charakteryzowane przez własność do udowodnienia. Całość rozumowania można więc opisać w kategoriach uogólniania konkretnego doświadczenia, czyli jest to proces indukcyjny z natury. Doświadczając określonych bodźców, odwołujemy się do doświadczeń i wiedzy, z których wyciągamy wnioski natury ogólnej odnośnie do relacji łączącej rozpatrywane zjawiska (rację i własność do udowodnienia). Mając na uwadze zawartość merytoryczną przedstawionego powyżej cytatu można trzy reguły *trairūpya* (dalej TR) sparafrazować do postaci:

- (i) Δh musi być obecna w tej samej Δp , w której postuluje się obecność Δs ;
- (ii) Δs musi być obecna we wszystkich Δp , w których jest obecna Δh ;
- (iii) Δh nie występuje w żadnej Δp , w której nie występuje Δs .

W momencie, gdy pokażemy, że owe trzy warunki są spełnione, konkretne rozumowanie oparte na danej racji staje się poprawne, a teza uzasadniona. W krokach (1) i (2) schematu pokazujemy, że spełniony jest warunek (i); w kroku (3a) pokazujemy, że jest spełniony warunek (ii); w kroku (3b) pokazujemy, że spełniony został warunek (iii).

3.1.2 Dwa rodzaje lokacji

Przedstawiony powyżej model jest bardzo uproszczony. W rzeczywistości Dharmakirti wprowadza kilka istotnych rozróżnień, dzieląc tak elementy schematów, jak i samo rozumowanie. Niektóre z nich wyrażone są *explicite*, inne zawarte są w stawianych twierdzeniach *implicite*. Do drugiej grupy należy wyróżnienie dwóch rodzajów lokacji (podłoża), które jest ściśle związane z założeniami

wprowadzić takiego rozróżnienia wówczas definicja relacji *V* sugerowałaby, że jest to pewien typ relacji między nazwami, zachodzącej na poziomie języka. Oczywiście tak nie jest, dlatego też istotne jest tutaj jasne rozróżnienie poziomu językowego i ontologicznego.

²Dokładna analiza tego fragmentu na stronie 176.

ontologicznymi oraz filozoficznojęzykowymi stojącymi za teorią rozumowania. Zgodnie z nimi w poznaniu bezpośrednim doświadczamy chwilowo manifestujących się obiektów przechodzących w momentalności swojego istnienia ciągle modyfikacje tak, że w rzeczywistości w żadnych dwóch momentach nie stanowią tego samego obiektu. Sensepcja nie dopuszcza do swoich obiektów żadnej konceptualnej myśli, dlatego językowe wyrażenie tego poznania nie jest możliwe. Jednak w momencie przejścia doświadczenia na poziom konceptualny unikalny bodziec zostaje skonceptualizowany, tj. przypisany do konkretnego pojęcia oraz odpowiedniej nazwy. Oczywiście, cały ten proces, co zostanie omówione w rozdziale 4.7 poświęconemu teorii *apoha*, jest negatywnej natury. W takim sensie nie sposób rozumować na temat absolutnie indywidualnych momentów, ponieważ każda wykorzystywana kategoria jest natury językowej, a więc i konceptualnej, czyli ostatecznie posiada charakter ogólny — nie istnieje w sensie ostatecznym. Tak więc nawet desygnaty nazw własnych, imion są tylko pozornie bytami jednostkowymi, ostatecznie i one są fikcją. Mamy zatem trzy typy obiektów: (1) realnie istniejące jednostkowe momenty; (2) nieistniejące ostatecznie byty pozornie jednostkowe; (3) koncepty ogólne — odniesienie nazw ogólnych. O (1) nie sposób nic powiedzieć, więc nimi nie będziemy się zajmować. Realne istnienie obiektów (2) jest fikcją. Jest to jednak fikcja leżąca u samych podstaw naszego poznania i konstrukcji świata, w którym żyjemy. Rozwianie jej jest ostatecznym celem na buddyjskiej ścieżce. Jednak, mając na uwadze jej istotną rolę, jest ona przedmiotem racjonalnej analizy filozoficznej logików buddyjskich. Obiekty (3) są fikcyjne w pełnym tego słowa znaczeniu, istnieją tylko jako wytwór uwikłanego w rozróżnianie umysłu. Mamy więc dwa rodzaje fikcji, która jest właściwym przedmiotem rozumowania — obiekty (pozornie) jednostkowe i koncepty ogólne.

W rozumowaniu przedstawionym na początku niniejszego rozdziału lokacja *dźwięk* jest nazwą ogólną, czyli zgodnie z założeniami filozoficznojęzykowymi jej denotację stanowi pewien koncept (pojęcie). Przedmiotem rozumowania nie jest tym samym rzeczywiście istniejący przedmiot, tylko konstrukcja intelektualna.

W rozumowaniu, w którym stawiamy tezę, że „na górze jest ogień” i podajemy rację „ponieważ na górze jest dym” lokacja *góra* z pewnością jest nazwą jednostkową. Wszak, gdybyśmy potraktowali *górze* tak, jak nazwę ogólną, wówczas orzekalibyśmy o pewnych konotacjach tej nazwy, czyli cechach jej naturalnie przynależnych. Niedorzecznym byłoby jednak twierdzenie, że posiadanie

ognia i dymienie stanowią wartości konotacyjne *góry*. ‘Góra’ jest terminem odnoszącym się do konkretnego, jednostkowego obiektu zewnętrznego w stosunku do podmiotu rozumującego.

Lokacja pierwszego typu jest zatem obiektem fikcyjnym, a ulokowane w niej własności powinny być traktowane jako wartości konotacyjne jej nazwy. Rozumowanie można wówczas sprowadzić do rozważania stosunku zakresów nazw tych własności. Lokacja drugiego typu jest jednostkowym obiektem rzeczywistym, a ulokowane w niej własności można traktować dwojako. Po pierwsze tak jak w poprzednim przypadku mogą to być wartości konotacyjne jej nazwy. Po drugie można je traktować jako aktualną charakterystykę danego obiektu o całkowicie przygodnym charakterze.³

3.1.3 Relacje między własnościami i lokacją

W egzemplifikacjach schematów wnioskowania, Dharmakirti wskazuje na dwa rodzaje związku, między własnościami Δs i Δh a lokacją Δp .

Pierwszy typ relacji polega na tym, że pewna własność x jest ulokowana w lokacji Δp bez jakiegokolwiek zewnętrznej w stosunku do Δp przyczyny. Związek tego typu zachodzi np. między „dźwiękiem” i „własnością bycia nietrwałym”. Można powiedzieć, że własność łączy z lokacją związek „naturalny”. Nie tylko jest x cechą charakterystyczną Δp , lecz dodatkowo jest cechą przynależną Δp z samej jej natury. Relację tego typu będziemy dalej nazywać *ulokowaniem niezależnym*, ponieważ ulokowanie własności w lokacji odbywa się w sposób niezależny od stanu świata zewnętrznego w stosunku do lokacji. Odwołując się do przytoczonego przykładu można powiedzieć, iż dźwięk jest nietrwały bez względu na to, jakie stany rzeczy zachodzą. Przykład ten Dharmakirti nazywa „czystym” (*śuddha*).

Inaczej jest w przypadku związku wyrażonego we frazie „dźwięk jest produktem”. W tym przypadku relacja między dźwiękiem i byciem produktem również jest naturalna (czyli bycie produktem jest cechą charakterystyczną dźwięku), jednak aby dźwiękowi można było ową cechę przypisać, musi istnieć

³S. Sikora (2012) wskazuje, iż postulowane powyżej rozróżnienie na dwa rodzaje terminów (ogólne i pozornie jednostkowe) w odniesieniu do teorii rozumowania Dignagi, wynika z wykorzystywania przez niego dwóch rodzajów terminów: (a) nazw generalnych (*sāmānyāśabda*) oraz (b) nazw agregatywnych (*samudāyaśabda*) i ma istotne znaczenie w jego teorii rozumowania. Niestety ze względu na brak zedytowanych odpowiednich fragmentów tekstów Dharmakirtiego, trudno stwierdzić, na ile taki podział jest przez niego akceptowany.

jakaś zewnętrzna w stosunku do niego przyczyna. Produkt zakłada istnienie producenta. Jak wskazuje Dharmottara (NBT 46.4) nie musimy wiedzieć, co jest ową konkretną przyczyną, jej obecność jest zawarta w samym pojęciu „bycia produktem”. Rozpatrzmy inny przypadek: „na górze jest ogień”. Tutaj nie tylko ogień nie jest cechą charakterystyczną góry, ale jego ulokowanie jest spowodowane jakimś zewnętrznym w stosunku do góry warunkiem. Relację tego typu nazywa się *ulokowaniem uwarunkowanym* (*upādhi*), ponieważ obecność własności w lokacji jest uwarunkowana zewnętrznym w stosunku do lokacji stanem rzeczy.

3.1.4 Trzy rodzaje racji

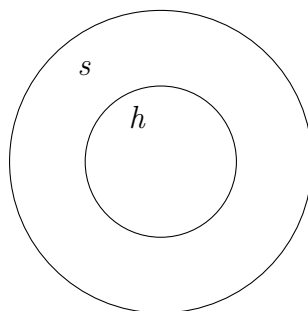
W NB Dharmakirti dzieli rację na trzy rodzaje: (1) tożsamościową (*svabhāva-hetu*), (2) przyczynową (*kāryahetu*) oraz (3) opartą na niepostrzeganiu (*anupalabdhi*). Klasyfikacja ta opiera się na rodzajach relacji zachodzących między Δs i Δp , uzasadnione jest więc mówienie o trzech rodzajach rozumowania zależnie od jej rodzaju.

Dharmakirti (NB III.17) wskazuje, że Δh jest rodzaju *svabhāva*, jeżeli świadczy na rzecz Δp wyłącznie na podstawie samej tylko charakterystyki Δp .

Wszystkie własności stanowiące [w omawianym przypadku] rację należy rozumieć jako świadczące na rzecz tylko takich własności, których współwystępowanie z nimi jest ustalone przez dowód odpowiadający wszystkim ich konkretnym przypadkom.

Denotacją nazwy ogólnej jest zbiór jej desygnatów, natomiast konotacją zbiór tych własności, które przypisujemy każdemu jej desygnatowi. W ten sposób powyższy cytat mówi, że jeśli wiemy, że dwie własności Δh i Δs są połączone relacją V , a przy tym h stanowi wartość konotacyjną p , to wówczas również s stanowi wartość konotacyjną p . Rozumowanie oparte na takiej racji można zatem rozpatrywać w kategoriach czysto językowych. Wiedząc, że zakres nazwy h zawiera się w zakresie nazwy s (rys. 3.1) możemy na podstawie h wnosić o s .

Koncepty są reprezentowane przez nazwy, zatem rozumowanie o posiadaniu przez nie pewnych cech można sprowadzić do rozumowania na temat konotacji odpowiednich nazw. W przedstawionym na stronie 77 schemacie mamy do czynienia właśnie ze związkiem tego typu. Zakres nazwy h — „bycia produktem”



Rysunek 3.1: Relacja między zakresami h i s

zawiera się w zakresie nazwy s — „bycia nietrwałym”. W związku z tym, pokazując, iż w istocie tak właśnie jest, uzasadnia się zachodzenie relacji V między Δh i Δs , co ustanawia prawomocność rozumowania. Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby rozumowanie omawianego rodzaju dotyczyło lokacji drugiego typu, tj. obiektu jednostkowego. Przykład, który przytacza Dharmakirti jest następujący: „to jest drzewo, ponieważ to jest śimsiapa (*śimśapa*; *saraca indica*)”. Obserwując konkretny obiekt, wnosimy, iż jest to drzewo, na mocy faktu, że jest to pewien specyficzny typ rośliny z określonej grupy. Zakres nazwy śimsiapa zawiera się w zakresie nazwy drzewo. Obydwie własności są obecne w pojedynczych manifestacjach konkretnego, percypowanego aktualnie obiektu.

Sformułowanie racji typu *svabhāva* w interpretacjach buddologów bywa utożsamiane ze zdaniami analitycznymi w sensie Kantowskim (Scherbatsky 1961). Podział zdań na analityczne i syntetyczne jest mocno zakorzeniony w filozofii i logice Zachodniej. Jak wiadomo, te drugie są prawdziwe bądź fałszywe przez ich związki z rzeczywistością pozajęzykową, natomiast te pierwsze jak wskazuje Quine (2000: 51) dzielą się na dwie klasy: (a) *logicznie prawdziwe*: np. zdanie „*żaden nieżonaty mężczyzna nie jest żonaty*” pozostaje prawdziwe nie tylko na mocy użytych w nim słów, lecz również na mocy samej jego struktury. Możemy sobie wyobrazić dowolną inną jej interpretację i zdanie to zawsze pozostanie prawdziwe. Przykładem takiego typu zdań analitycznych będą językowe interpretacje wszystkich tautologii klasycznego rachunku zdań; (b) drugi typ zdań analitycznych to zdania, które są prawdziwe tylko i wyłącznie na mocy znaczenia użytych w nim wyrażen, np. „*żaden kawaler nie jest żonaty*”. W obydwu przypadkach zdania te nie poszerzają w żaden sposób naszej wiedzy o świecie. Wydaje się jednak, że w przypadku buddyjskim, sformułowania racji typu *svabhāva* spełniają tę funkcję. Wszak są wymieniane w rozważaniach nad poznaniem pośrednim, a to, aby w ogóle można je uznać za poznanie, musi

dostarczać nowej wiedzy. Dlatego uzasadniony wydaje się pogląd, aby zdania *svabhāva* traktować jako postulaty znaczeniowe (Chakrabarti 1987). Ich prawdziwość jest zagwarantowana postanowieniami terminologicznymi, odnośnie do tego, do jakich przedmiotów mają się odnosić terminy wchodzące w skład danego zdania (Marciszewski 1970: 35). Na przykład postulatem znaczeniowym, przy określonym rozumieniu terminu „kruk” jest zdanie „*wszystkie kruki są czarne*”, które wszak mówi coś o świecie i rozszerza wiedzę.

Drugi rodzaj rozumowania jest oparty na racji przyczynowej *kāryahetu*, która stanowi skutek zachodzenia stanu rzeczy postulowanego w tezie. W ten sposób, ilekroć wystąpi Δh , musi też wystąpić Δs , ponieważ Δh jest połączone z Δs relacją przyczynową, gdzie Δs jest przyczyną Δh . Oczywiście związek przyczynowy musi posiadać naturę konieczną (*niyamārtha*), co sprowadza się do zachodzenia między nimi relacji *V*. Klasyczna egzemplifikacja wnioskowania opartego na racji tego rodzaju jest następująca:

- (1) Teza: *Na górze jest ogień.*
- (2) Racja: *Ponieważ na górze jest dym.*
- (3) Przykład (wsparcie dla racji):
- (3a) Przykład pozytywny: *Wszędzie, gdzie jest dym, tam jest też ogień, na przykład w kuchni.*
- (3b) Przykład negatywny: *Nigdzie, gdzie nie ma ognia, nie ma też dymu, na przykład w jeziorze.*

W tym przypadku rozumowanie nie może przebiegać na płaszczyźnie językowej, ponieważ nie jest możliwe rozpatrzenie *h* i *s* jako wartości konotacyjnych wyrażenia *p*.

Wskazane wyżej dwa rodzaje racji i oparte na nich rozumowania stanowią podstawę formułowania pozytywnych sądów stwierdzających zachodzenie danych stanów rzeczy. Obydwa rozumowania opierają się na relacji związku naturalnego (*svabhāvapratibandha*), zgodnie z którym istnienie określonego stanu rzeczy pociąga za sobą zaistnienie innego (więcej o tym związku piszemy w rozdz. 4). Tak więc w rozumowaniu przyczynowym zajście rezultatu jest zależne od zajścia przyczyny; stan rzeczy wyrażony przez rację nie jest możliwy bez stanu rzeczy wyrażonego w tezie. W przypadku rozumowania z tożsamości, gdy wywodzimy pewną własność *x* na podstawie innej własności *y*, wówczas *x* jest z samej swojej natury zależne od obecności w danej lokacji własno-

ści *y*. Tylko jeśli między obiektami zachodzi taka relacja, możemy mówić o pełnoprawnej racji i rozumowaniu na niej opartym. W przeciwnym razie zależności między dwoma obiektami są nieregularne (*niyama*). Sytuacja taka z kolei wyklucza zachodzenie relacji nieodstępowania, czyli staje się powodem niewypełnienia któregoś z warunków reguły TR.

Widać, że zawsze jeden obiekt jest zależny, a drugi jest tym, od którego ten pierwszy jest zależny; relacja zależności nie jest symetryczna. Istotnie warunkiem koniecznym obecności dymu jest ogień, ale nie odwrotnie, gdyż możliwe są sytuacje, w których pomimo obecności ognia nie występuje dym — klasycznym indyjskim przykładem jest rozgrzany do czerwoności kawałek żelaza. Analogicznie pomimo faktu, że na podstawie „bycia drzewem śimsiapa” można wywieść „bycie drzewem”, nie można na podstawie własności „bycia drzewem” wnosić o własności „bycia drzewem śimsiapa”. Zakres pierwszego zawiera w sobie zakres drugiego w sposób właściwy — zbiory te nie są sobie równe. Konieczny związek między obiektami może być tylko jednego z dwóch powyższych typów. Wszystkie pozostałe przypadki dają się sprowadzić do któregoś z nich (NB II. 25).

Rozumowaniem z nie-postrzegania nazywamy takie rozumowanie, które opiera się na nie-postrzeganiu racji. Dharmakirti pisze:

Spośród nich [trzech typów racji] rozumowanie oparte na niepostrzeganiu przyjmuje następującą postać: *w danym miejscu nie ma garnka, ponieważ, chociaż spełnione są warunki do jego postrzeżenia, żadnego garnka nie widać.* (NB II.13)

W tak przeprowadzonym rozumowaniu lokacją jest dany obszar znajdujący się w zasięgu wzroku, tezą jest nieobecność garnka w tym miejscu, natomiast racją jest niepercypowanie żadnego obiektu tego typu. Istotne w powyższym rozumowaniu jest stwierdzenie, że spełnione są wszystkie warunki, aby dany obiekt mógł być postrzeżony. Chodzi tutaj o samą naturę obiektu, którego obecność jest negowana — musi być postrzegalny; obszar/lokacja musi być w zasięgu wzroku; nic nie może zakłócać percepcji, np. warunki atmosferyczne lub niedyspozycja zmysłów. Nie-postrzeganie nazywa się również *negacją hipotetycznej widzialności* (*drśya anupalabdhi*), albowiem cały proces rozumowania jest swoistym eksperymentem myślowym. Wyobrażamy sobie, czy, gdyby garnek był w danym miejscu, to byłby percypowany. Jeśli spełnione są warunki do zajścia

percepcji, co można stwierdzić na podstawie percepcji innych obiektów w tym samym miejscu, to wówczas garnek byłby widzialny. Ponieważ żadnego garnka nie widać, zatem żadnego garnka w danym miejscu nie ma. Rzecz może się wydawać niepotrzebnie zagmatwana, jednak całość ma swoje uzasadnienie. Rzecz w tym, że rozumowanie z niepostrzegania, jako poznanie pośrednie opiera się na poznaniu bezpośrednim — percepcji. Istotne jest więc, by zracjonalizować proces, w jaki na podstawie pozytywnego doświadczenia percepcyjnego formułowane są negatywne sądy o nieobecności danego stanu rzeczy. Problem można sformułować inaczej: *jak można postrzegać brak czegoś?* Odpowiedzi na to pytanie dostarcza opisany powyżej proces. Nie jest możliwe bezpośrednie postrzeganie braku czegoś, ponieważ każdy sąd stwierdzający nieobecność jest natury konceptualnej i opiera się na rozumowaniu. Rozumowanie to opiera się więc na porównaniu ze sobą wyobrażonej sytuacji i rzeczywistego stanu rzeczy i dopiero na tej podstawie da się stwierdzić nieobecność jakiegoś obiektu w danym miejscu.

Nie jest również możliwe, aby w omawianym rozumowaniu tezą była nieobecność obiektu, który jest niedostępny zmysłom (*viprakṛṣṭa taviṣaya*). Czy to z powodu samej swojej natury, czy z powodu jego oddalenia w czasie lub przestrzeni. Cechą takich przedmiotów jest niemożliwość ich poznania (pośredniego lub bezpośredniego). Przez to, że nie jest możliwe wydanie żadnego sądu na temat takich bytów, to tym bardziej nie można stwierdzić ich obecności w danym miejscu.

Jak twierdzi Ganeri (2004: 351), taki typ rozumowania jest podobny do znanego w średniowieczu *argumentum ad ignorantiam*, czyli argumentu odwołującego się do niewiedzy. Jest to sposób rozumowania, zgodnie z którym niedowiedzenie fałszywości danego faktu świadczy o jego prawdziwości. Zasadność tego typu argumentu zasadza się na entymematycznej przesłance, że jeśli dany fakt byłby fałszywy, to byłoby wiadomo, że jest fałszywy. Zatem, skoro nie stwierdzono jego fałszywości, to musi on być prawdziwy. Rozumowanie takie byłoby poprawne tylko w sytuacji, w której rzeczywiście dysponowalibyśmy wiedzą na temat tego, jaki jest status epistemiczny wartości logicznej danego stanu rzeczy. W przeciwnym razie można za pomocą argumentu tego typu uzasadniać dwa sprzeczne twierdzenia, np. *Bóg istnieje, ponieważ nie można dowieść jego nieistnienia* lub alternatywnie *Bóg nie istnieje, ponieważ nie można dowieść jego istnienia*. W takim sensie argument odwołujący się do niewiedzy wprowadza poprawną materialnie argumentację tylko w ograniczo-

nych przypadkach pewności. Sytuacje, które opisuje Dharmakirti w traktacie *Njajabindu* są w tym sensie pewne, że opierają się wyłącznie na doświadczeniu bezpośrednim i muszą spełniać warunki uzasadniające prawdziwość takiego postrzeżenia.

Dharmakirti wyróżnia jedenaście rodzajów rozumowania z nie-percepcji, przy czym, jak zaznacza (NB II.44) różnica między nimi polega jedynie na sformułowaniu. W rzeczywistości wszystkie podpadają pod jeden, wyznaczony przez poniższy przykład schemat.

(1) Niepercypowanie indywidualnego istnienia obiektu, np. *Tu nie ma dymu, ponieważ, chociaż spełnione są wszelkie warunki konieczne do jego postrzeżenia, żadnego dymu tu nie widać.*

Oto pozostałe dziesięć przykładów:

(2) Nie-percepcja rezultatu, np. *„nie ma tutaj żadnych materialnych przyczyn, których koniecznym rezultatem jest dym, ponieważ żadnego dymu to nie widać”.*

Jeśli dym jest koniecznym rezultatem jakiejś przyczyny, to za każdym razem jej towarzyszy, a wówczas z nieobecności dymu można wnosić o nieobecności jego przyczyny. Rozumowanie to przebiega więc wg prawa transpozycji prostej: $(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$, gdzie p oznacza zdanie „w miejscu x występuje materialna przyczyna y ”, a zdanie q „w miejscu x występuje y ”. Widać, że mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem entymematycznym, gdzie poprzednik głównej implikacji jest ukrytą przesłanką. Zgadza się to z twierdzeniem Dharmakirtego, który twierdził, że aby rozumowanie z nie-percepcji było poprawne, to pewne fakty muszą zostać dopowiedziane.

(3) Nie-percepcja własności będącej desygnatem terminu o większym zakresie, np. *„tu nie ma drzewa śimsiapa, ponieważ tu w ogóle nie ma drzew”.*

W tym przypadku ukrytą przesłanką jest stwierdzenie, że w zakresie terminu „drzewo” zawiera się zakres terminu ‘śimsiapa’ w ten sposób pod nieobecność żadnego desygnatu z zakresu nazwy ‘drzewo’ wnosi się o nieobecności desygnatu z zakresu nazwy ‘śimsiapa’. A więc i w tym przypadku, po uwzględnieniu ukrytej przesłanki, całość rozumowania można wpisać w schemat prawa transpozycji prostej $(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$, gdzie p oznacza zdanie „w miejscu

x występuje desygnat terminu «drzewo», a zdanie q „w miejscu x występuje desygnat terminu «śimsiapa»”. Różnica między tym przykładem a poprzednim nie leży więc w ich strukturze, lecz związku, na mocy którego ustalono relację nieodstępowania zachodzącą między odniesieniami przedmiotowymi pozytywnych sformułowań tezy i racji.

(4) Percepcja stanu rzeczy wykluczającego samo istnienie tego, który się odrzuca, np. „*tutaj nie można doświadczyć zimna, ponieważ tu płonie ogień*”. Ten przypadek (oraz następne) może się wydawać dziwny, zważywszy, że racja przyjmuje postać afirmacji jakiegoś stanu rzeczy. Jednakże rzecz na jej podstawie wywodzona przyjmuje formę negatywną — stwierdza nieobecność, dlatego zalicza się je do rozumowania z nie-postrzegania. W takim przypadku ukryta przesłanka powinna zawierać uzasadnienie niemożliwości wspólnego wystąpienia dwóch stanów rzeczy. Rekonstrukcja jego struktury może przyjąć postać przypominającą prawo *modus ponens*. $(p \rightarrow \neg q) \wedge p \rightarrow \neg q$, gdzie za p podstawiamy zdanie „w x płonie ogień”, a za q — „w x można doświadczyć zimna”. Taka rekonstrukcja spełnia wymogi formalnej poprawności, jednak pod względem materialnym wydaje się niewystarczająca, gdyż nie sposób wskazać na powód, dla którego mamy $(p \rightarrow \neg q)$. Musimy pamiętać, że logika buddyjska jako część epistemologii miała w sposób zadowalający uzasadniać określone poznanie, a to wymaga bardziej szczegółowej interpretacji. Otóż z doświadczenia wiadomo, że w miejscu, w którym występuje ogień, nie ma zimna będącego koniecznym warunkiem jego doświadczenia. Struktura tak zrekonstruowanego rozumowania jest następująca: $(p \rightarrow q) \wedge (r \rightarrow \neg q) \wedge r \rightarrow \neg p$, gdzie za p podstawiamy „w miejscu x można doświadczyć zimna”, za q — „w miejscu x jest zimno” a za r — „w miejscu x płonie ogień”. Widać, że struktura ta jest bardziej skomplikowana niż w poprzednich przypadkach.

(5) Percepcja rezultatu, wykluczającego zajście odrzucanego stanu rzeczy, np. „*tutaj nie można doświadczyć zimna, ponieważ tu jest dym*”.

Powyższy przykład jest pewnym rozwinięciem poprzedniego, w którym z obecności ognia wnosiliśmy o niemożliwości doświadczenia zimna. Teraz wiedząc, że ogień jest konieczną przyczyną dymu, na podstawie obecności dymu możemy wnosić o obecności ognia i dalej rozumować analogicznie, jak w poprzednim przypadku. Aby poprawnie przeprowadzić rozumowanie tego typu, potrzebna jest znajomość trzech koniecznych związków: między zimnem i doświadczeniem

zimna; między dymem i ogniem, oraz między obecnością ognia i obecnością zimna (wykluczanie). Pozwala to stwierdzić, że po dodaniu ukrytych przesłanek rozumowanie przyjmuje postać: $(p \rightarrow q) \wedge (r \rightarrow s) \wedge (s \rightarrow \neg q) \wedge r \rightarrow \neg p$, gdzie za p podstawiamy „w miejscu x można doświadczyć zimna”, za q — „w miejscu x jest zimno”, za r — „w miejscu x jest dym” a za s — „w miejscu x jest ogień”.

(6) Percepcja stanu rzeczy świadczącego o zachodzeniu przeciwnej relacji nieodstępowania (*virrudhavyāpti*). Opiera się na założeniu będącym pewną wersją prawa niesprzeczności postaci $\neg(P(x) \wedge \text{non-}P(x))$. Ponieważ, jak twierdzi Dharmottara (NBT 33.14-15), dajmy na to, trwałość i nietrwałość są własnościami wykluczającymi się, to nie można zgodnie z prawdą postulować ulokowania obydwu w tej samej lokacji. Zatem, jeśli w miejscu p stwierdzono występowanie własności P , to automatycznie nie jest możliwa obecność niezgodnej z nią własności $\text{non-}P$. W odróżnieniu od pozostałych omawianych w tej części przypadków, struktury tego rozumowania nie odda się adekwatnie przy pomocy języka klasycznego rachunku zdań.

(7) Percepcja stanu rzeczy wykluczającego istnienie rezultatu, np. „*Nie ma tutaj materialnych przyczyn zimna, ponieważ tu jest ogień*”.

Jeśli jakieś zjawisko jest konieczną przyczyną zimna, to nie może być obecne pod nieobecność zimna. Stąd, jeśli w jakimś miejscu stwierdzamy obecność warunków, które wykluczają obecność w tym samym miejscu zimna, nie jest możliwe, aby były w nim obecne przyczyny zimna. Po rekonstrukcji rozumowanie to posiada analogiczną strukturę jak w przypadku nr (4).

(8) Percepcja jakiegoś stanu rzeczy wykluczającego inny stan rzeczy, desygnowany przez termin o większym zakresie, np. „*W tym miejscu nie można doświadczyć śniegu, ponieważ tu płonie ogień*”.

Obecność ognia w danym miejscu wyklucza obecność w nim jakiegokolwiek „zimnych rzeczy”, w ten sposób wyklucza również obecność śniegu, który do „zimnych rzeczy” należy. Terminem o większym zakresie jest „zimna rzecz” a zakres terminu „śnieg” zawiera się w nim. W ten sposób, ilekroć wykluczona zostanie możliwość zajścia stanu rzeczy wyrażonego w terminie o większym zakresie, tylekroć wykluczony będzie stan rzeczy desygnowany przez termin o mniejszym zakresie. Struktura tego rozumowania jest analogiczna jak w przy-

padku (4) i (7), z tym że relacja przyczynowa w pierwszej przesłance została zastąpiona relacją tożsamości (*svabhāva*).

(9) Nie-percepcja przyczyny, np. „*tu nie ma dymu, ponieważ tu nie ma ognia*”.

Rozumowanie to jest możliwe dzięki znajomości relacji nieodstępowania zachodzącej między ogniem i dymem, która głosi, że jeśli w jakimś miejscu jest dym, to jest też ogień, ponieważ ten drugi jest konieczną przyczyną tego pierwszego. Dlatego z nieobecności ognia koniecznie wynika nieobecność dymu. Jest to więc doskonała egzemplifikacja prawa transpozycji prostej w czystej postaci: $(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$, gdzie za p podstawiamy zdanie „w x jest dym” a za q — „w x jest ogień”.

(10) Percepcja faktu niezgodnego z materialną przyczyną, np. „*on nie zdradza jakichkolwiek oznak zimna, takich jak drżenie, ponieważ w jego pobliżu płonie mogący go ogrzać ogień*”.

Rozumowanie to posiada analogiczną strukturę jak przykłady (4), (7) i (8). Obecność zimna jest konieczną przyczyną pojawienia się oznak odczuwania zimna. Obecność ognia wyklucza obecność zimna, tym samym wyklucza również możliwość zaobserwowania oznak odczuwania zimna.

(11) Percepcja rezultatu, który jest niezgodny z inną przyczyną, np. „*W tym miejscu nikomu nie jest zimno, ponieważ w tym miejscu jest dym*”.

Rozumowanie o strukturze analogicznej jak w (5). Konieczną przyczyną odczuwania zimna jest zimno; konieczną przyczyną dymu — ogień; ogień wyklucza obecność zimna; czyli obecność dymu wyklucza odczuwanie zimna.

Jak widać, w powyższych przypadkach mamy do czynienia z rozumowaniami entymematycznymi z ukrytymi przesłankami, które czasami posiadają całkiem złożoną strukturę. Ogólnie dziesięć rozumowań posiada strukturę będącą pewnymi modyfikacjami prawa transpozycji prostej oraz *modus tollens* (wyjątkiem jest przypadek (6)). Mamy więc:

- $(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$ w przykładach (2), (3) i (9);
- $(p \rightarrow q) \wedge (r \rightarrow \neg q) \wedge r \rightarrow \neg p$ w (4), (7), (8), (10)
- $(p \rightarrow q) \wedge (r \rightarrow s) \wedge (s \rightarrow \neg q) \wedge r \rightarrow \neg p$ w (5) i (11).

Oczywiście taka rekonstrukcja jest tylko i wyłącznie interpretacją. Nie twierdzimy tu wcale, że wykorzystanie niezawodnych schematów rozumowania było zabiegiem celowym, co więcej uważamy to za niemożliwe. W Indiach w ogóle nie istniało pojęcie „schematu niezawodnego”. Faktem natomiast jest, że logicy indyjscy w sposób intuicyjny stosowali prawo transpozycji prostej, a powyżej mamy wykorzystane dwie jego modyfikacje.

Rozdział 4

Logika buddyjska a ontologia

4.1 Związki logiki z ontologią w myśli zachodniej

Poszukiwania relacji między logiką a ontologią można, jak wskazuje w swoim artykule *Logika i ontologia* J. Bocheński (1993: 106-107), prowadzić na kilku poziomach:

- (1) odnosząc się do samej logiki i ontologii rozumianych obiektywnie (w aspekcie ich treści), wówczas problem relacji obydwu jest problemem logicznym;
- (2) odnosząc się do samej logiki i ontologii rozumianych subiektywnie, czyli w ujęciu pewnych myślicieli, wówczas jest to problem historyczny;
- (3) odnoszące się do metateorii logiki i ontologii, czyli metateoretycznych poglądów na nie (tj. filozofii logiki).

Bocheński w cytowanym artykule rozważa głównie problem zarysowany w punkcie (1), zagadnienia z (2) traktując niezwykle skrótowo, a (3) w ogóle pomijając. Rozważania dotyczące problematyki scharakteryzowanej ogólnie w punkcie pierwszym sprowadzają się do rozważań na temat przedmiotu obydwu dyscyplin. W historii logiki rzecz miała się różnie i raczej przedmioty te były od siebie niezależne, dopiero wraz z rozwojem logiki matematycznej, zdaniem Bocheńskiego (1993: 124-127), zbliżają się do siebie. W efekcie tego, twierdzi ów polski logik, przedmiot ontologii jako teoria bytów realnych, zawiera się w przedmiocie logiki matematycznej uważanej za „*najbardziej oderwaną teorię jakichkolwiek przedmiotów*” (Bocheński, 1993: 128), biorącej za swój przedmiot

zarówno byty realne, jak i idealne.¹

Tożsamość przedmiotów logiki i ontologii ma zatem polegać na fakcie, że zarówno ontologia, jak i logika współczesna formułują prawa.² Prawa ontologiczne mówią coś o rzeczywistości, prawa logiczne również, tylko w bardziej ogólny sposób. Przykładem przytaczanym tutaj przez tego autora jest prawo niesprzeczności, które posiada interpretację ontologiczną oraz logiczną. Do ustalenia pozostaje jednak rzecz następująca, skoro zarówno prawa logiczne, jak i ontologiczne mówią coś o rzeczywistości, a prawa z jednego poziomu, jak się wydaje, posiadają analogony na drugim poziomie, to jaka jest relacja między nimi? Czy prawa ontologiczne determinują kształt praw logicznych, czy może odwrotnie? W tekście Bocheńskiego nie pojawia się wyraźnie sformułowana odpowiedź na to pytanie. Jednak naszym zdaniem *implicite* zawarta jest tam myśl, że to prawa ontologiczne determinują prawa logiczne. Bocheński (1993: 130) przytacza przykłady takich logików jak Łukasiewicz, Leśniewski, Heyting, w których logikach doszukuje się śladów uznawanych przez nich ontologii.

Również w dziełach innych autorów da się odnaleźć sformułowania wyrażające analogiczne przekonanie o zależność między obydwoma dyscyplinami. Uznawanie takiej zależności przebiegającej w obydwu kierunkach formułuje K. Ajdukiewicz (1957: 5-6), pisząc:

Poprawne rozumowanie — to rozumowanie zgodne ze związkami, jakie zachodzą w rzeczywistości i nie są zależne od ludzkich decyzji czy zwyczajów. Dlatego też każde prawo logiki, określające pewien sposób rozumowania jako poprawny, opiera się na twierdzeniu logicznym, które stwierdza pewien obiektywny związek między stanami rzeczy. Ucząc się więc logiki nie tylko zaprawiamy się w sztuce logicznego myślenia, ale nadto poznajemy pewne związki między faktami, stanowiące logiczną strukturę świata, poznajemy „logikę

¹Warto tu wskazać, na alternatywny w stosunku do powyższego (nazwijmy go za Bocheńskim realizmem logicznym) pogląd na przedmiot logiki pojawiający się w historii myśli zachodu. Nominalizm logiczny jest podejściem, zgodnie z którym przedmiotem logiki jest język, w takim ujęciu teoria logiczna staje się czystą techniką (Bocheński 1993: 127). Poza tym ważnym okresem w rozwoju logiki zachodniej był okres psychologistyczny, gdzie za przedmiot logiki uważano pewne fakty natury psychicznej.

²Logika współczesna formułuje zarówno prawa, jak i reguły, podczas gdy logika klasyczna zajmowała się niemal wyłącznie formułowaniem reguł.

rzeczy”.³

Mowa jest tutaj o tym, że każdy poprawny schemat rozumowania opiera się na jakimś prawie logicznym, które stwierdza obiektywny związek między stanami rzeczy. Reguły poprawnego wnioskowania uzasadniające określone przejścia od zdań jednego typu do zdań innego typu, odpowiadają zatem specyficznym prawom ontologicznym, prawom „dziania się rzeczy”. Z drugiej strony, to właśnie poznawanie pewnych praw logicznych wskazuje nam na to, jak się rzeczy mają w świecie, a zatem umożliwia poznawanie natury świata. Należy jednak zauważyć, że pomimo tego ewidentnego ontologicznego ugruntowania logiki Ajdukiewicz za jej centralne zagadnienie uważał poprawne wnioskowanie, a nie opis rzeczywistości.

4.2 Indywidua i koncepty

Podstawowym założeniem ontologicznym, które wywarło przemożny wpływ na cały system Dharmakirtiego jest wspomniana już wcześniej teoria o dwóch poziomach rzeczywistości. Zgodnie z jej założeniami mamy: (1) wymiar ostateczny (*paramārthasat*) oraz (2) wymiar konwencjonalny (*saṃvṛtisat*). Obiekty typowe dla (1) to całkowicie chwilowe indywidua w absolutnym sensie, tj. nieredukowalne do bytów bardziej podstawowych zwane *svalakṣaṇa*; przedmioty sensepcji. Obiekty typowe dla (2) to twory konceptualne, które dadzą się zredukować do mniejszych jednostek (w sensie fizycznym lub analitycznym), zwane *sāmānyalakṣaṇa*; przedmioty rozumowania.

O obiektach indywidualnych zakłada się, że podlegają nieustannym zmianom. W każdym pojedynczym momencie zachodzą na tyle istotne przeobrażenia, że nie sposób mówić w dwóch różnych momentach o jednym i tym samym indywiduum. Fakt ten jest ściśle związany ze specyficznym rozumieniem przez Dharmakirtiego związku pomiędzy indywiduami a ich właściwościami. W tradycji zachodniej przywykliśmy traktować własności jako coś wtórnego w stosunku do ich posiadacza, będącego czymś stałym w stosunku do zmiennych cech. W ten sposób w strukturze $P(x)$ mamy zawartą presupozycję, że oto istnieje jakiś x , któremu własność P jest przypisywana. Obydwie zatem istnieją

³Na podobnych założeniach oparł swoją filozofię Hegel, u którego logika stała się wręcz podstawą rozważań metafizycznych. Współcześnie zbyt mocne postulowanie takich związków jest przedmiotem ostrej krytyki.

niezależnie. W teorii Dharmakirtego zakłada się natomiast, że każde indywiduum i własność jej przypisywana są jednym i tym samym. Rozróżnienie na własność oraz jej posiadacza jest wynikiem intelektualnego zabiegu abstrakcji, który działa na poziomie konwencjonalnym i nie jest odbiciem prawdziwej natury rzeczy. W ten sposób nie można powiedzieć, że pewne indywiduum *x* zmieniło swoje własności i jednocześnie nadal pozostaje tym samym fenomenem *x*. Każda zmiana własności jest tu równoważna ze zmianą samego fenomenu w coś zupełnie nowego; każda zmiana jest zmianą całkowitą (Dunne 2004: 95).

Chwilowość indywiduów jest z kolei wynikiem tego, że z omawianej teorii wynika, iż każde indywiduum zmienia się dokładnie w każdym momencie, a skoro taka zmiana tworzy nowy obiekt, nie może istnieć więcej niż przez jedną chwilę. Argument na rzecz takiego postrzegania jest następujący (Dunne 2004: 94-97). Jeśli indywidua by nie były chwilowe, to byłyby tym samym, co własność „bycia trwałym”. Skoro obiekt powstał jako taki, to nie może przeminąć, co w prezentowanym tu ujęciu jest równoznaczne temu, że nie może się zmieniać. Wiemy jednak, że obiekty się zmieniają, ponieważ percypujemy je tylko w określonym miejscu i określonym czasie. Jeśli by natomiast nie podlegały zmianom, byłyby percypowane wszędzie i w każdej chwili. W związku z tym muszą jednak podlegać zmianom, a skoro tak to nie można orzec o nich własności bycia trwałym.

Ostatnia z cech obiektów indywidualnych — brak rozciągłości uzasadnia się przez konieczność ich nieredukowalności. Gdyby były rozciągle przestrzennie dałyby się rozłożyć na elementy górny – dolny, lewy – prawy itp. Zagadnienie to jest ściśle związane z funkcją jednostek w percepcji i było przedmiotem żywej debaty w dawnych Indiach.

Jak powiedzieliśmy wcześniej obiekty *svalakṣaṇa* są przedmiotem percepcji, a ich związek z sensepcją jest natury przyczynowej — za sprawą ich kontaktu ze zmysłami stają się przyczyną powstawania w umyśle obrazów mentalnych, tj. poznania. Ponieważ tylko indywidua posiadają funkcjonalną efektywność (mogą produkować skutki) jedynie one mogą być przedmiotem percepcji. Obiekty ogólne, jako pozbawione funkcjonalnej efektywności twory intelektualne nie mogą pełnić tej funkcji. Każdy obraz mentalny również jest natury jednostkowej, co jest równoznaczne z tym, że nie może być bezpośrednim przedmiotem odniesienia wyrażenia jednostkowych. Jest to czyste doznanie przedmiotu bez jego intelektualnej kategoryzacji. Normalni ludzie, tj. nieza-

awansowani w praktyce buddyjskiej, nie są w stanie percypować samych tylko obiektów indywidualnych. Zamiast tego przedmiotem percepcji są ich agregaty, czyli funkcjonalnie efektywne zespoły powstałe przez takie zbliżenie się do siebie indywidualów, że zaczynają one oddziaływać na produkowane przez siebie skutki. W ten sposób jednak powstaje brak korespondencji między przedmiotem percepcji a wywołanym przezeń obrazem mentalnym. Przedmiotem percepcji jest wielość indywidualów, natomiast w obrazie mentalnym przedstawia się jeden konkretny przedmiot np. garnek. Mamy więc tutaj całkowity brak zgodności. Dharmakirti rozwiązuje ten problem, wskazując, że odpowiedniość zachodzi nie między indywidualami a obrazem, ale między wspólną przyczyną powstałą ze zbliżenia indywidualów i obrazem (Dunne 2004: 84-91).

Zanim przejdziemy do omawiania obiektów ogólnych oraz buddyjskiej teorii znaczenia warto poczynić wstępne spostrzeżenia odnośnie do tego, co powyższe ustalenia mówią o teorii znaczenia.

Zauważmy, że przyjmując powyższe założenia ontologiczne. Zdanie „ x jest P ” nie wyraża sądu w postaci $P(x)$. Mówiąc w kategoriach przedstawionych powyżej x jest obrazem mentalnym, któremu odpowiada agregat obiektów indywidualnych. Skoro każde indywiduum jest równoważne z określoną własnością, dany obraz to nic innego niż zbiór określonych własności. Nie mamy zatem żadnego x -a poza składającymi się nań własnościami. Tym samym, skoro jednak mówimy „ x jest P ”, to chcąc pozostać w zgodzie z przyjętą ontologią, należy uznać, że zdanie to wyraża sąd w rodzaju „własność P należy do zbioru x ”. Gdzie za x przyjmuje się pewien agregat (*skandha*), tj. zbiór własności. Takie ujęcie zagadnienia jest blisko związane z założeniami rozwijanymi w ramach logiki fikcji.

4.3 Podstawowe założenia logiki fikcji

Jak wskazuje Paśniczek (1984: 5-7), w filozofii zachodniej problematyka logiki fikcji wiąże się z dwoma rodzajami problemów. Po pierwsze chodzi o zagadnienie *nazw pustych* oraz oddanie formalnej charakterystyki ich funkcjonowania w języku naturalnym. Jeśli za „fikcję” uznamy jedynie to, co wiąże się z przedmiotami nieistniejącymi, wówczas uzasadnionym będzie twierdzenie, aby za logikę fikcji uznawać logikę nazw pustych. Ujęcie to jest o tyle problematyczne, że czasami „fikcja” dotyczy jednak przedmiotów istniejących, które dopiero umieszcza się w nierealnych sytuacjach.

Po drugie możemy mówić o *fikcji właściwej*, czyli o „przekazie językowym, który w zamierzeniu nadawcy nie rości sobie pretensji do wiernego opisywania rzeczywistości, a zamiar ten — kontekst fikcjonalny — jest wiadomy odbiorcom tego przekazu” (Paśniczek 1984: 7). Zazwyczaj fikcję właściwą utożsamia się z fikcją literacką. Przedmioty fikcyjne, np. bohater powieści Stanisława Lema — Ijon Tichy jest inaczej analizowany bez powiązania z treścią takich utworów jak *Kongres futurologiczny*, *Wizja lokalna*, *Dzienniki gwiazdowe*, czy *Pokój na ziemi*, niż w obrębie kreowanych w nich światów. W pierwszej sytuacji nazwa „Ijon Tichy” jest pusta — nie istnieje jej desygnat; w drugiej, jak wskazuje Paśniczek (1984: 7) problem jej rzeczywistego denotowania nie jest istotny.

Do konstrukcji przedmiotów fikcyjnych Paśniczek (1984: 8) wykorzystuje ontologię A. Meinonga. Zgodnie z nią każdy zespół własności konstryuuje pewien przedmiot i dla każdego przedmiotu istnieje zespół własności dla niego konstytutywny. Dla Meinonga przedmiot może się odznaczać niezupełnością, jeśli ani własność P, ani jej negacja nie-P nie wchodzi w jego skład. W ten sposób można również konstruować przedmioty sprzeczne. Ponadto przedmioty fikcyjne zazwyczaj są niezupełne. Nie wiemy na przykład, czy Ijon Tichy miał rodzeństwo, czy nie. Jest on więc niezupełny ze względu na własność „bycia bratem”.

Przedmiotów meinongowskich jest tyle, ile jest kombinatorycznie możliwych niepustych zbiorów własności (Paśniczek 1988: 71). Ważne jest to, że w tym ujęciu istnienie nie jest warunkiem koniecznym bycia przedmiotem. Do ontologii meinongowskiej wprowadza się jednak pojęcie istnienia i przedmiotu rzeczywiście istniejącego. Wykorzystuje się je, rozpatrując zagadnienia własności sprzecznych i dopełniających się (Paśniczek 1988: 72). Otóż za sprzeczne uznaje się własności nieposiadane łącznie przez żaden przedmiot istniejący, natomiast własności dopełniają się, jeśli każdy przedmiot istniejący posiada przynajmniej jedną z nich. W tym ujęciu przedmioty rzeczywiście istniejące są niesprzeczne i zupełne.

Aby określić przedmiot meinongowski wystarczy podać jego własności konstytutywne (nuklearne), np. „kwadratowe koło” określa się przez {bycie kwadratem, bycie kołem}. Przedmiotowi realnemu odpowiada zbiór wszystkich własności, które on posiada. Wynika z tego, że przedmioty są identyczne, jeżeli są reprezentowane przez te same zbiory.

Problematyka logiki fikcji w dużej mierze jest związana z problemem prawdziwości zdań mówiących o obiektach fikcyjnych, np.: z jednej strony zdanie

(*) „Ijon Tichy jest znanym astronautą” jest prawdziwe na łamach powieści S. Lema, jednak z drugiej strony wiadomo, że w rzeczywistości nigdy nie było astronauty o takim imieniu. Aby rozwiązać ową dychotomię, wprowadza się tu dwa odniesienia zdań fikcyjnych: (1) *odniesienie wewnętrzne* — związane z przedstawionym światem fikcyjnym; (2) *odniesienie zewnętrzne* — związane ze światem rzeczywistym. Można również, analogicznie, wprowadzić dwie formy predykcji — zewnętrzną i wewnętrzną, które określają dany obiekt fikcyjny. W zdaniu (*) predykcja jest wewnętrzna, w zdaniu (**) „Ijon Tichy jest bohaterem powieści S. Lema” predykcja jest zewnętrzna. Biorąc pod uwagę zdanie (*) jedynie sąd zewnętrzny na jego temat będzie zdaniem fałszywym. To właśnie własności wewnętrzne przedmiotów fikcyjnych Paśniczek (1984: 11) utożsamia z meinongowskimi własnościami konstytutywnymi.

Podstawowym zadaniem logiki fikcji ma być badanie wnioskowań w obrębie danego utworu fikcji. Wnioskowanie takie może przebiegać dwojako: bezpośrednio — gdy przesłankami są wyłącznie zdania utworu fikcji; pośrednio — gdy przynajmniej pewne przesłanki są elementami naszej wiedzy niecierpanej z treści utworu. Można powiedzieć, iż prawa świata realnego przenoszą się do pewnego stopnia na świat fikcyjny (Paśniczek 1984: 14).

Ponieważ działamy na poziomie rzeczywistości wykoncypowanej, możemy określić pojęcie prawdziwości przy pomocy odpowiednio zmodyfikowanego pojęcia korespondencji, zgodnie z wykładnią zaproponowaną przez Paśniczka (1984: 26).

Zdanie $P(a)$ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy $\mathcal{P} \in |a|$, gdzie predykat P odnosi się do własności $\mathcal{P}$ i $|a|$ jest zbiorem własności reprezentującym przedmiot a . W przeciwnym wypadku zdanie to jest nieprawdziwe.

4.4 Ontologiczne podstawy teorii rozumowania

Wiedząc jak problem relacji ontologii i logiki wygląda na zachodzie, zastanawimy się, jak owa zależność przebiega w przypadku logiki buddyjskiej, a konkretnie systemu Dharmakirtiego. Na wstępie należy zaznaczyć, że buddyzm nie wykształcił ontologii jako osobnej, niezależnej dziedziny filozoficznej. Dlatego też mówiąc o ontologii buddyjskiej, odwołujemy się do problemów, które z perspektywy badaczy zachodnich, przynależałyby do problematyki szeroko

rozumianej ontologii.

Jak sygnalizowaliśmy wcześniej, logika buddyjska jest częścią ogólnej teorii poznania. W związku z tym można się spodziewać, że jej przedmiot będzie odległy od przedmiotu ontologii. Istotnie, cała refleksja powstała dookoła zagadnień logicznych, ma za zadanie uprawomocnić pewne zabiegi intelektualne jako prawomocne źródło wiedzy. W ten sposób przedmiotem logiki buddyjskiej (i jak się wydaje logiki indyjskiej w ogóle) jest racjonalizacja procedur poznawczych tak, aby były niezaprzeczalnymi źródłami wiedzy oraz formułowanie reguł pozwalających te cele realizować.⁴ Cel logiki buddyjskiej jest tym samym czysto poznawczej natury, nie jest jej celem opis świata, choćby w najbardziej ogólny sposób, tylko dostarczenie narzędzi skutecznego uzasadniania poznania. Związki logiki buddyjskiej z ontologią objawiają się na innym poziomie, buddyści myślą o nich raczej w przedstawionym wcześniej duchu ajdukiewiczowskim. Zanim omówimy szczegółowo owe związki, naszkicujemy ogólny ich zarys.

Jeśli jest tak, że logika dostarcza metod uprawomocniania poznania, to metody te muszą się odwoływać albo do procesów poznawczych, albo do stanu świata, albo do języka, albo do wszystkich trzech po trochu. W buddyzmie mamy raczej do czynienia z eksplicytnym wyrażeniem dwóch pierwszych warunkowań, chociaż trzecie z nich — językowe jest obecne o tyle, o ile język, w którym przeprowadza się rozumowania determinuje pewne jego cechy, poziom ten może nie być przedmiotem bezpośredniej analizy, należy go jednak uwzględnić, poszukując determinant takiego, a nie innego charakteru logiki.⁵ W niniejszej części skupimy się jedynie na dwóch pierwszych problemach. Odwołanie do procesów poznawczych w logice buddyjskiej odbywa się na poziomie, który można nazwać „globalnym”, ponieważ odnosi się on do całościowo ujętej struktury prawomocnego rozumowania, a nie szczegółów zawartości konkretnych kroków. Założenie jest tu takie, że prawomocne, wyrażone językowo, rozumowanie odzwierciedla swoją strukturą proces intelektualny, przeprowadzony przez podmiot rozumujący, na podstawie którego doszedł on do określonego wniosku postulującego zachodzenie pewnego stanu rzeczy. Proces ten jest

⁴Należy tutaj zaznaczyć, że mówiąc o „regule”, nie mamy na myśli ścisłego rozumienia tego terminu, jakie narzuca jego użycie w logice zachodniej, chodzi tutaj raczej o zabiegi heurystyczne, ogólne sposoby postępowania. Mimo tego można się w owych heurystykach doszukać pewnych antycypacji reguł obecnych we współczesnej logice formalnej.

⁵Zagadnienie to zostanie omówione w drugiej części pracy.

opisywany jako rozumowanie dla siebie (*svārthānumāna*) i został wyczerpująco opisany w buddyjskich traktatach logicznych. Jest to źródło wiedzy dla podmiotu poznającego jedynie wyrażalne językowo. Jeśli chcemy uzasadnić nasze poznanie i/lub przekonać do jego prawdziwości drugą osobę, to wchodzimy na poziom rozumowania dla innych (*parārthānumāna*). Musimy je wyrazić w odpowiedni sposób — odzwierciedlający kształt *svārthānumāna*, albowiem jedynie wówczas w umyśle adwersarza zainicjowany zostanie analogiczny proces, na podstawie którego podmiot zakwalifikował pewien fakt do swojej wiedzy. Szczegóły obydwu procesów zostały przez nas omówione wcześniej.

O ile epistemologia warunkowała ogólne założenia stojące za buddyjską teorią logiczną, o tyle ontologia będzie warunkowała szczegółowe uzasadnienia konkretnych przejść między krokami oraz prawdziwość koniecznych sądów. Warunkiem poprawności rozumowania jest spełnienie przez rację trzech warunków *trairūpya* (TR). Wyznaczają one relacje, jakie na poziomie ontologicznym muszą zachodzić między przedmiotami (Δh , Δs) desygnowanymi przez rację (*hetu*, *h*) i własność do udowodnienia (*sādhya*, *s*), aby na podstawie jej obecności w danym miejscu można wnosić o obecności drugiej. Związek natury logicznej wyrażany w rozumowaniu musi posiadać ugruntowanie w rzeczywistym związku między zjawiskami w rzeczywistości. Tylko wówczas rozumowanie jest prawomocne, tj. uzasadnia postawioną tezę. W schemacie rozumowania musimy zatem pokazać, że pewien wykoncypowany stan rzeczy odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy, ponieważ został on wywiedziony na podstawie rzeczywistych koniecznych związków między obiektami. Relacja ontologiczna będzie więc kluczem do uprawomocnienia relacji logicznej, na której opiera się całe rozumowanie. Związkowi na poziomie logicznym odpowiada na poziomie ontologicznym *związek naturalny* (*svabhāvavpratibandha*) — *relacja przenikania* (*vyāpti*, *V*). W dziele *Pramāṇavārttikasvavṛtti* 2.19-20⁶ (dalej PVSV) czytamy:

Gdy zachodzi związek naturalny [między A i B] A nie odstępuje B.

Ujmując rzecz schematycznie:

- (1) rozumowanie jest poprawne (tj. uzasadnia tezę) wtw, gdy *h* jest pełnoprawną racją dla *s*;

⁶Używamy tutaj numeracji wierszy zgodnie z edycją tekstu oryginalnego wg R. Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommentary*. Roma 1960. dostępnego na stronie: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretl_utf.htm#DhkPsv

- (2) h jest pełnoprawną racją dla s wtw, gdy między ich desygnatami Δh oraz Δs zachodzi naturalny związek wyrażony w relacji V .
- (3) V zachodzi między Δh oraz Δs wtw, gdy nie jest możliwe, aby było Δh i nie było Δs .
- (4) uzasadnienie V sprowadza się do uzasadnienia pewnego zdania ogólnego.

Podsumowując: uzasadnienia prawomocności rozumowania szukamy w strukturze świata, w koniecznych związkach na poziomie rzeczy.⁷ Problem, jaki się tu pojawia, jest następujący: związki konieczne są natury uniwersalnej, zatem jak na podstawie skończonej liczby obserwacji można je uzasadnić? Jest to oczywiście doskonale znany na zachodzie problem indukcji. Z historycznego punktu widzenia ciekawe jest pojawiające się w tym miejscu inne ukierunkowanie wysiłków intelektualnych, jakie w rozwój swojej dyscypliny wkładali myśliciele greccy i buddyjscy. Dharmakirti a wcześniej i inni logicy zauważyli mianowicie, że aby ich schemat rozumowania był „formalnie” poprawny musi posiadać w przesłance zdanie uniwersalne. Jednak nie kierują swoich rozważań na formalne struktury i syntaktyczne determinanty prawdziwości, zadając sobie pytanie rodzaju: „a jeśliby wziąć zdania o innej strukturze, to przy jakich warunkach mielibyśmy poprawne schematy?”, tylko idą w inną stronę — pytają się „a skąd wiemy, że to zdanie uniwersalne jest prawdziwe?” i to ten problem próbuje rozwiązać Dharmakirti, albowiem w jego przeświadczeniu jest on kluczowy dla prawomocności przeprowadzanego rozumowania.

Na razie mówiliśmy o związkach logiki z ontologią rozumianą ogólnie. Jednak nie sposób omawiać logiki buddyjskiej w oderwaniu od specyficznej ontologii typowej dla tej filozofii dlatego, zanim przejdziemy dalej, przedstawimy krótki zarys podstawowych twierdzeń ontologii buddyjskiej.

4.4.1 Ontologia buddyjska

Na samym początku należy zaznaczyć, że sformułowanie ontologia buddyjska może być mylące, albowiem w gruncie rzeczy tezy ontologiczne przyjmowane przez szkoły buddyjskie w różnych okresach jego rozwoju posiadały swoje

⁷Chodzi tu o strukturę świata w konwencjonalnym wymiarze, który, co prawda ostatecznie nie jest fikcją, ale wspólną różnym podmiotom i na tyle sprawnie „skonstruowaną”, że można mówić o jej strukturze.

własne, osobne założenia. Tak więc najogólniej można powiedzieć, że stanowiska buddystów rozciągały się od „ostrożnego” realizmu wczesnych szkół nurtu hinajana (*hināyana*), przez całkowicie anty-esencjalistyczną ontologię szkoły madhjamaka (*madhyamaka*), do idealizującego poglądu jogaczary (*yogācāra*). Wszystkie one postulują istnienie rzeczywistości konwencjonalnej — doświadczanej na co dzień jako funkcji poszczególnych jej części składowych. Przedmioty i zjawiska jako niezależnie istniejące całości są fikcją narzucaną przez uwikłany w konceptualne aktywności umysł. Bez względu na to, jaka jest natura danego zjawiska, zawsze można je rozebrać na części składowe, które to części z kolei na kolejne części i tak dalej. Różnica między poszczególnymi szkołami polega na tym, że te z nurtu nazwanego tutaj „ostrożnym realizmem” postulowały koniec tego procesu na dalej już niepodzielnych elementach — dharmach — podstawowych składnikach wszelkich bytów (fizycznych oraz psychicznych). Natomiast dwie pozostałe szkoły twierdziły, że końcem tego procesu jest pustka (*śūnyata*) kres wszelkiego niezależnego istnienia zjawisk. Jednak i tu pojawiają się ważne różnice. Pustka w ujęciu madhjamaki jest ostateczną prawdą na temat rzeczywistości, że wszystko, co istnieje, istnieje tylko w zależności od innych obiektów, mówiąc językiem buddyzmu — jest pozbawione samobytu (*svabhāva*). Jogaczarowie przyjmowali jednak istnienie tzw. strumieni percepcji, a w ostatecznym rozrachunku również świadomości bazowej (*ālayavijñāna*). Pustka w ich ujęciu nie była więc czymś ostatecznym, uznawali istnienie jakiejś pierwotnej natury wszelkich istot.

Wspólny wszystkim szkołom jest również ewentystyczny (*kṣāṇikavāda*) charakter świata. Wszystko, co istnieje, istnieje chwilowo. Powstaje, trwa i ginie w jednym momencie, który to moment daje początek następnemu itd. W tym sensie ostateczny kształt rzeczywistości jest dyskretnym ciągiem momentów, z których każdy warunkuje zaistnienie momentów następujących po nim. Momenty są tylko wtedy realne, jeśli są funkcjonalnie efektywne (*arthakriya*) — są przyczyną zajścia innych następujących bezpośrednio po nich momentów. Różnią się jednak poglądy odnośnie do natury owych momentów. Realiści twierdzili, że są to momenty świata zewnętrzne w stosunku do podmiotu poznającego, idealisci twierdzili, że są to momenty świadomości, tworzące strumień percepcji. Obydwa poglądy zostały zjednoczone w szkole logików buddyjskich. W takim ujęciu przyczynowość jest kluczowym narzędziem opisu świata i, jak za chwilę postaramy się pokazać, jest ona też kluczowa w ustalaniu logicznych środków uzasadniania wiedzy.

4.4.2 Związek naturalny i rozumowanie

Rozumowanie jest w ujęciu Dharmakirtiego procesem ustalania pewnego stanu rzeczy (ograniczonego do pewnej określonej czasoprzestrzennie lokacji) na mocy obserwacji/doświadczenia innych stanów rzeczy dotyczących tego samego podmiotu. W teorii Dharmakirtiego daje się jednak zaobserwować pewne *novum* w stosunku, chociażby do jego poprzednika Dignagi. Otóż zasadniczym problemem jaki teoria Dignagi napotykała było zagadnienie indukcji. Stworzony przez niego quasi-formalny system wyrażony *explicite* w króciutkim dziele *Hetucakra* opiera zasadność używania zdań ogólnych, a w efekcie zachodzenie relacji *vyāpti* na samej tylko obserwacji współwystępowania (relacja *anvaya*) oraz braku współwystępowania (relacja *vyatireka*). Dla Dharmakirtiego takie rozwiązanie było niewystarczające, ponieważ w istocie w ogóle problemu nie rozwiązuje. Dlatego w teorii tego myśliciela relacja *vyāpti* została ugruntowana ontologicznie. Tym samym Z zasadność, czy też poprawność rozumowania stała się funkcją relacji, jaka zachodzi między własnościami ulokowanymi w podmiocie, która z kolei musi opierać się na naturalnym związku (*svabhāvapratibandha*) między nimi (Dune 2004: 148-149). Jego istotą jest to, że na jego mocy dwa zjawiska są połączone w taki sposób, iż, w naszym przypadku, własność stanowiąca rację nie może występować w takich lokacjach, w których nie występuje własność do udowodnienia. Związek naturalny jest związkiem ontologicznym, któremu odpowiada związek logiczny — relacja *vyāpti*.

Dharmakirti w PVSV mówi, że podmiotem w rozumowaniu jest taka lokacja, że twierdzenie o obecności w niej własności do udowodnienia ma być uzasadnione przez procedurę wyjaśniającą (*siddhi*). Cały proces odbywa się na mocy obserwacji „własności ustalającej” (*sādhaka-dharma*), zwanej również racją (*hetu*) lub znakiem (*liṅga*). Mówiąc inaczej: przedmiotem wnioskowana jest stan rzeczy wyrażany w konkluzji/tezie rozumowania.

Poprawność rozumowania jest więc zapewniona poprzez spełnienie przez użytą rację warunków TR; dwa z warunków ustalają, że między desygnatami *s* i *h* musi zachodzić relacja *vyāpti* *V*.

Rozważając istotę naturalnego związku Dharmakirti rozróżnia jego dwa typy, co następnie odzwierciedla w odpowiednim podziale na poziomie rozumowania. Współcześnie brak jest jednomyślności w kwestii tego, jak interpretować Dharmakirtiego ujęcie związku naturalnego (*svabhāva-pratibandha*). Na

przykład zdaniem Stainkellnera (za: Gillon & Hayes 1991: 43-46) jest to związek, na którym opiera się relacja przenikania. Celem jej wprowadzenia jest uzasadnienie koniecznego charakteru tej relacji, pokazanie, że współwystępowanie pewnych zjawisk nie ma charakteru przypadkowego. Poza tym istnienie związku jednego rodzaju, który leży u podstaw rozumowań różnych rodzajów wskazuje na ich tożsamość. W tym ujęciu występujący w złożeniu termin *svabhāva* należy tłumaczyć jako „esencja”, „samobyt” w sensie jaki mu się przydaje w szkole madhjamików. Katsura (za: Gillon & Hayes 1991: 43-46) wskazuje jednak, że *svabhāva* można również tłumaczyć jako „koncept”. W takiej sytuacji złożenie *svabhāva-pratibandha* oznaczałoby pewien związek uniwersalny dziejący się na poziomie konceptualnym, a nie ontologicznym, jak przy pierwszym tłumaczeniu. Z interpretacją Stainkellnera zgadzają się Gillon & Hayes (1991) oraz Dune (2004). Ci pierwsi w swoim tłumaczeniu i komentarzu fragmentu PVSV zaznaczają, że wprowadzenie owego związku, miało na celu dostarczenie ontologicznego uzasadnienia faktu przenikania pewnych własności. W dalszej części pracy będziemy podążać właśnie za tą wykładnią.

Musimy się teraz zastanowić, jak zasadnie dojść do wiedzy o związku naturalnym między własnościami, jego wyrazem jest prawo ogólne mówiące, że ilekroć występuje jedna własność, występuje też druga. Jednak żadna skończona liczba obserwacji nieistnienia kontrprzykładu nie gwarantuje, że taki kontrprzykład jest niemożliwy.

Jak powiedzieliśmy wcześniej, na poziomie logicznym związkowi naturalnemu odpowiada relacja przenikania (*vyāpti*) oznaczana przez nas jako V. W PVSV 2.12-13. Dharmakīrti definiuje V w dosyć enigmatyczny sposób jako:

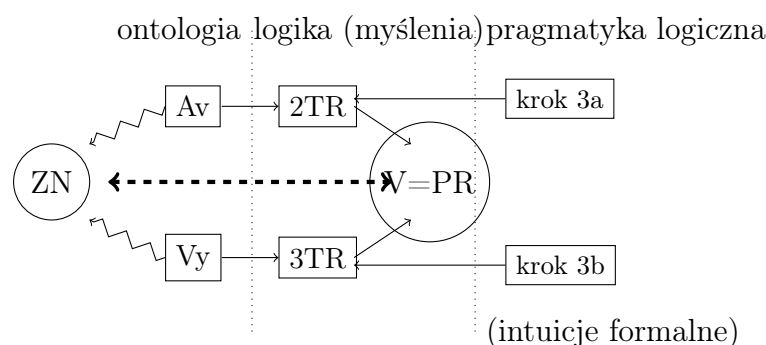
konieczną obecność własności przenikającej w pewnej sytuacji albo
obecność własności przenikanej tylko w pewnej sytuacji.

Z kolei związek naturalny zachodzi, jeśli dwa poniższe zdania uniwersalne są prawdziwe.

- (a) wyrażenie relacji *anvaya* (Av) — współwystępowanie, wyrażające potwierdzony fakt występowania racji w lokacjach, w których jest też ulokowana własność do udowodnienia (*sapakṣa*); ustalone na podstawie przynajmniej jednej obserwacji;
- (b) wyrażenie relacji *vyatireka* (Vy) — wyrażające poświadczane niewystępowanie racji w lokacjach, w których nie występuje własność do

udowodnienia (lokacje te nazywa się *vipakṣa* lub *asapakṣa*); ustalana na podstawie nie-observacji.

Na ich podstawie stwierdza się naturalny związek między Δs oraz Δh . Wymóg prawdziwości zdań Av oraz Vy jest eksplicytnie wyrażony w dwóch ostatnich warunkach reguły TR, które są *explicite* sformułowane w krokach 2 i 3 schematu rozumowania. W ten sposób możemy naszkicować schemat ustalania prawomocności rozumowania, który przedstawia tak, jak na rysunku 4.1:



Rysunek 4.1: Związki między ontologią i logiką

Na naszkicowanym powyżej schemacie „ZN” oznacza związek naturalny (*svabhāvavapratibandha*), „V” — relację przenikania (*vyāpti*); „2TR” oraz „3TR” symbolizują warunki sformułowane w odpowiednich punktach reguły TR; „krok 3a” oraz „krok 3b” odnoszą się do sformułowań przykładu pozytywnego oraz negatywnego w schemacie rozumowania; „Av” oznacza zdanie *anvaya*, „Vy” — *vyatireka*; PR oznacza poprawną rację .

Schemat z rysunku 4.1 pokazuje, że proces, którego zwieńczeniem jest językowe wyrażenie uzasadnienia pewnej tezy, ma swój początek w rzeczywistym stanie rzeczy. Jego struktura opiera się na poznaniu już uzasadnionym na poziomie mentalnym. Uprawomocnienia przejść między kolejnymi zdaniami, dokonuje się przez zapośredniczone odniesienie do rzeczywistości i związków przebiegających na tym poziomie. Przy okazji pokazaliśmy jak całość rozważań zaliczanych do logiki buddyjskiej czerpie z ontologii, wszak to właśnie ontologia formułuje prawa mówiące o tym, jak zachowują się byty i czym są. Ponieważ ta dziedzina ontologiczna bywa przedmiotem poznania, jest ściśle związana z refleksją epistemologiczną. Rozumując o świecie powinniśmy formułować sądy w oparciu o rzeczywiste zależności między bytami. Ustala się więc specyficzną logikę myślenia, której wyrazem językowym są spełniające swą funkcję prag-

matyczną schematy rozumowania — uzasadnianie wiedzy uzyskanej przez podmiot rozumujący i ewentualne przekonanie doń adwersarza w debacie. W tym ujęciu logika buddyjska ma charakter normatywny raczej niż preskryptywny. Nie stara się ona opisać jak rzeczywiście ludzie rozumują, tylko jak rozumować powinni. Celem nie jest czysty opis, lecz zapewnienie środków, które pozwolą uniknąć błędów w poznaniu oraz zmianę przekonań osób trzecich.

Rysunek j4.1 obrazuje też rozwiązanie pewnej kłopotliwej kwestii związanej ze zdaniami Av oraz Vy. Mianowicie obydwie w sformułowaniach zarówno Dignagę jak i Dharmakirtiego są zdaniami uniwersalnymi. W takiej sytuacji są one jednak równoważne logicznie na mocy prawa kontrapozycji. Jak wynika z tekstów (por. np. NB III.3-7), Dharmakirti rozpoznawał ich równoważność, a mimo to utrzymywał, że wyrażenie obydwu jest konieczne. Sformułowania wyrażające obydwie relacje, czyli zdania wyrażane w krokach 3a i 3b schematu, odnoszą się do konkretnych stanów rzeczy. Zatem chociaż równoważne logicznie nie są one równoważne ontologicznie, wszak bycie jest czymś innym niż niebycie. Również poznawczo odpowiadają im dwa różne stany — stan percepcji i niepercepcji. Wyrażenie ich jest konieczne z perspektywy buddyjskiej, ponieważ nie interesuje ich tylko formalna poprawność argumentu, ale jak najpewniejsze uzasadnienie istnienia konkretnego, niepercypowanego bezpośrednio stanu rzeczy. Warunek rzeczywistego formułowania tych zdań mógł być pominięty, gdy rozmówcy znane były dane związki, np. prawo ogólne. Rozumowanie stawało się wówczas entymematyczne. Zdania ogólne są indukcją z doświadczenia i służą jako wsparcie dla postulowanego wniosku. Stwierdzenie prawdziwości zdań uniwersalnych używanych w uzasadnieniu staje się głównym problemem, z którym mierzy się Dharmakirti. Sprowadza on go do rozważenia dwóch rodzajów naturalnego związku, na którym opiera wprowadzane trzy rodzaje rozumowania. Otóż zdanie uniwersalne postaci „Gdzie jest h jest s ” jest prawdziwe wtw, gdy Δs jest przyczyną Δh , czyli są one w związku przyczynowym (*tadutpatti*) będącym podstawą dla rozumowania opartego na racji przyczynowej (*kāryahetu*) lub gdy Δs jest tożsame z Δh (Δs jest „naturą” Δh). Wówczas mówimy o związku tożsamości (*tādātmya*) — podstawie dla rozumowania opartego na racji tożsamościowej (*svabhāvahetu*). Trzeci rodzaj rozumowania wyróżniony przez Dharmakirtiego opiera się na racji z niepostrzeżenia (*anupalabdhi*). Uważa się go za rodzaj rozumowania tożsamościowego.

Związek przyczynowy

Relacja przyczynowości jest podstawą buddyjskiej ontologii i jak postaramy się wskazać w dalszej części, odgrywa również kluczową rolę w teorii rozumowania. Dharmakirti swoje rozumienie przyczynowości formułuje m.in. w *Hetubindu* 4.10-11:

Przyczynowość polega (a) na istnieniu skutku, gdy istnieje przyczyna i (b) nieistnieniu skutku, gdy nie ma przyczyny.

Przy czym należy mieć na uwadze, że Dharmakirti wyróżnia zbiory przyczyn oraz przyczyny indywidualne. Zgodnie z tym Gillon & Hayes (2008: 365) proponują następującą eksplikację powyższego rozumienia przyczynowości:

- (W1) C jest przyczyną e wtw, gdy: (a) jeśli występuje C , występuje też e ; (b) jeśli nie występuje C , to nie występuje też e .
- (W2) $c_1 \wedge \dots \wedge c_n$ są przyczyną e wtw, gdy: (a2) jeśli $c_1 \wedge \dots \wedge c_n$ się pojawia, to pojawia się e , (b2) jeśli $c_1 \wedge \dots \wedge c_n$ się nie pojawia, nie pojawia się e . Gdzie C to całość przyczynowa, a $c_1 \wedge \dots \wedge c_n$ pojedyncze przyczyny.

Warunki podane w powyższej definicji nie są równoważne — (a) jest obwersją (b). Co ciekawe Dharmakirti nie jest konsekwentny w swoim rozumieniu przyczynowości. W rozważaniach nad przyczynowością z PVSV mówi o tym, że może zdarzyć się tak, że jakieś zjawisko (P) jest przyczyną jakiegoś innego zjawiska (S), i w jakiejś sytuacji chociaż zachodzi (P), nie zachodzi (S) ponieważ występują „czynniki zakłócające”. Dlatego też Dharmakirti odrzuca przejście w rozumowaniu od przyczyny do skutku, ponieważ jest ono zawodne. Jedynie przejście ze skutku do przyczyny jest uzasadnione.

Dharmakirti nie uznaje niezależnego istnienia relacji, również przyczynowej. Nie ma czegoś takiego jak niezależnie istniejąca przyczynowość. Związek przyczynowy w istocie nie jest niczym innym, jak stwierdzeniem, że ilekroć występuje S występuje też P, a gdy nie istnieje P, nie istnieje też skutek.

Naturą skutku i przyczyny nie jest nic innego niż specyficzne rozumiane istnienie i nie-istnienie (PVSV 141,4)

Przy czym należy mieć na uwadze, iż owo współistnienie ma charakter sekwencyjny. Skutek pojawia się zawsze później niż przyczyna, nie mogą być

równoczesne. Relacja przyczynowości jest więc jedynie konwencją, nie posiada bytu niezależnego. Aby ją ustalić, należy odwołać się do związków wyrażonych w Av i Vy. Jest to konceptualne ujęcie pewnych zależności między obiektami w rzeczywistości.

Przyczynowość w ujęciu Dharmakirtiego przypomina jej hume’owskie rozumienie. D. Hume twierdził, że nie sposób wywieść przyczynowe wynikanie jednych zjawisk z drugich z doświadczenia. Doświadczenie może co najwyżej dostarczyć przesłanek na uznanie stałego następstwa pewnych zjawisk. W ten właśnie sposób o przyczynowości mówi Dharmakirti — jest to „specyficznie rozumiane współistnienie zjawisk”.

Podstawą dla ustalenia związku przyczynowego jest obserwacja zarówno obecności, jak i nieobecności przyczyny i skutku w określonych warunkach. Mówiąc inaczej, obserwacja współwystępowania (przynajmniej jedna) oraz nie-percepcja nie-współwystępowania.

Dlatego też przyczynowość ustala się przez percepcję oraz przez nie-percepcję, nawet jeśli obydwie zachodzą tylko raz. Tylko na tej podstawie ustala się związki [*anvaya* i *vyatireka*] (PVSV 24.3-5).

Ponieważ cechą związku naturalnego jest *konieczne* połączenie jego elementów, również relacja przyczynowa musi posiadać charakter konieczny.

W PVSV 22,2-3 Dharmakirti tak mówi o ustalaniu relacji przyczynowości:

Jeśli przedmiot był nieobserwowany pomimo spełnionych warunków jego percepcji, jest obserwowany, gdy inne rzeczy są obserwowane, i nieobserwowany, gdy jedna rzecz znika, wtedy ta rzecz jest jej przyczyną”

Za M. Inami (1999: 136) ustalenie przyczynowości można opisać jako proces:

- (1) niepercepcja S pomimo spełnienia warunków;
- (2) percepcja B, C, D, ...;
- (3) percepcja S;
- (4) niepercepcja B;
- (5) niepercepcja S.

Fakt, że wystarczy jedna obserwacja współwystępowania własności przekonująco wyjaśnia Inami (1999: 142). Píše on, że Dharmakirti uznał, że tylko jedno przejście od percepcji, do niepercepcji jest wystarczające, ponieważ jeśli by uznać, że dwa lub więcej jest potrzebnych, to tak jakby rozpocząć regres w nieskończoność. Wszak jakkolwiek liczbę obserwacji by się nie podało, zawsze można się zapytać „a dlaczego nie więcej?”.

Podsumowując przyczynowość w ujęciu Dharmakirtiego jest rozumiana w sposób podobny jak to miało miejsce w filozofii Hume’a. Natomiast ustalenie związku przyczynowego jest próbą poszukiwania uzasadnienia indukcyjnego przejścia z pojedynczych obserwacji (i nieobserwacji) do sądów natury uniwersalnej. W poszukiwaniach tych Dharmakirti zatrzymał się na metodzie, którą w Europie w XIX wieku proponował J. S. Mill — kanonie połączonych metod zgodności i różnicy. W ten sposób, przez ustalenie relacji przyczynowości między P i S, jednocześnie uzasadnia się zachodzenie związku naturalnego między P i S, a zatem w przyszłości można na podstawie percypowania S w danym miejscu można wnosić o obecności P w tym samym miejscu.

Z perspektywy czysto ontologicznej niezawodność rozumowania opartego na związku przyczynowym uzasadnia się przez odwołanie do własności (*svabhāva*) zjawisk stanowiących przyczynę i skutek. Jeśli między dwoma zjawiskami zachodzi związek przyczynowy, wówczas określone własności przyczyny i skutku oddziałują na siebie w ściśle określony sposób. Skutek, aby był tym, czym jest musi powstać z konkretnej przyczyny. Podobnie przyczyna, aby była tym, czym jest musi posiadać potencjał wyprodukowania określonego skutku (Dune 2004: 174). W związku z tym ilekroć obserwuje się pewne zjawisko, można, znając określone zależności przyczynowe, zasadnie rozumować o jego przyczynie. W ten sposób procedura logiczna zyskuje podstawę w zjawisku ontologicznym — związku naturalnym.

Relacja tożsamości

Relacja tożsamości została w PVSV 4.2 (por. NB II.16, NB III.17) następująco opisana:

Własność jest również znakiem dla naturalnej własności, która powstaje z niczego więcej, jak tylko z samego istnienia znaku.

Związek naturalny jest tu typu *tādātmya*, na poziomie logicznym jest wyrażony przez relację wprowadzaną przez rację *svabhāvahetu*. Istota tej racji

polega na tym, że z samej tylko obecności obiektu stanowiącego znak, można wnosić o własności do udowodnienia. Dzieje się tak, ponieważ obydwa są *tożsame*. W ten sposób racja tego typu wskazuje na związek naturalny między własnościami. Jak wskazywaliśmy wcześniej, w literaturze przedmiotu relacje tożsamości między własnościami Δs oraz Δh często sprowadzało się do problemu stosunku między zakresami nazw s i h . Twierdziło się mianowicie, że zdanie postaci „ p jest s ponieważ jest h ” czy np. „każdy dąb jest drzewem” są zdaniami analitycznymi (por. Scherbatsky 1962: 250-252) nieodwołującymi się do doświadczenia, których prawdziwość ustalana jest na mocy samego tylko znaczenia słów w nich użytych. Inni utrzymywali, iż zdania te w ujęciu buddyjskim są zdaniami syntetycznymi (Chakrabarti 1987). Związek naturalny, który owe zdania wyrażają, nie jest zależny jedynie od użytych wyrażań. Aby określić prawdziwość zdania, należy podać przesłanki uzasadniające twierdzenie, że część wspólna zbioru desygnatów h i dopełnienia zbioru desygnatów s , jest zbiorem pustym, a to jest zabieg empiryczny. Mówiąc o własności Δs będącej naturą Δh . Zdaniem Steinkellnera Dharmakirti nie wskazuje na jakąś własność oddzielną od Δh ani na swoiste uniwersalium (*jāti*) przynależne wszystkim obiektom Δh w taki sposób, jak to widzieli realiści ze szkoły njaja. Własność stanowiąca rację *svabhāva* jest *avyatirikta dharma*, co Steinkellner proponuje tłumaczyć jako „własność nierozdzielna”.

Ujęcie pośrednie proponuje K. K. Chakrabarti (1987). Dla niego rozpatrywane zdania są albo postulatami znaczeniowymi, albo konsekwencjami postulatów znaczeniowych. W ten sposób, pomimo że ich prawdziwość daje sprowadzić się do zależności między zakresami nazw — bez odniesienia się do doświadczenia, to nie są one treściowo puste tak, jak zdania analityczne. Koncepcja Chakrabartiego jest z pewnością godna uwagi.

Rozumowanie tożsamościowe łączy z przyczynowym ta sama relacja ontologiczna.⁸ Zanim uzasadnimy nasze stanowisko, przypatrzmy się pewnym założeniom ontologicznym sformułowanym *explicite* przez Dharmakirtiego. W PVSV 20.20 Dharmakirti pisze:

Nie jest możliwe, żeby powstała dana rzecz (x), a nie powstała jej natura, albo aby posiadała ona inną przyczynę [niż x].

⁸O związkach rozumowania tożsamościowego z przyczynowym pisali m.in. Iwata 2003; Gillon & Hayes 2008.

Z fragmentu tego można wyciągnąć następujące dwa wnioski (Gillon & Hayes 2008: 393):

- (i) natura i jej posiadacz są równoczesne;
- (ii) natura i jej posiadacz posiadają tę samą przyczynę.

Następnie Dharmakirti pisze:

Różnica między przedmiotami polega jedynie na posiadaniu przez nie innych własności. A przyczyną ich odmienności są ich odmienne przyczyny.

Z fragmentu tego można wywieść następujące założenia (Gillon & Hayes 2008: 394):

- (iii) *a* i *b* są różnymi obiektami, jeśli posiadają różne własności;
- (iv) *a* i *b* są tym samym obiektem, jeśli posiadają te same przyczyny.

W ten sposób tożsamość natury i jej posiadacza jest ugruntowana ontologicznie. Natura nie jest różna od posiadacza, ponieważ posiada tę samą przyczynę. W istocie, zgodnie z poglądami buddyjskimi, pojęcie „natury” jest fikcją, której w rzeczywistości nic nie odpowiada. Jest to jedynie conceptualna podstawa klasyfikacji danego zespołu własności do takiej lub innej kategorii. Nie istnieje obiektywnie. Natura danego obiektu jest więc intelektualnym wytworem, użytecznym poznawczo — ilekroć zbiorą się takie a takie cechy przyjmują taką a taką nazwę. Dajmy na to, że mówimy „każdy dąb jest drzewem”. W zdaniu tym relacja między dębem a drzewem nie jest symetryczna. Chodzi tu o to, że przyczyny, zgodnie z którymi powstał zbiór własności kategoryzowanych jako dąb, są wystarczające do powstania własności kategoryzowanych jako drzewo. W ten sposób relacja tożsamości posiada ontologiczną podstawę w relacji przyczynowości.

Wynika z tego, że buddyjska koncepcja rozumowania, a co za tym idzie logika buddyjska w całości jest mocno osadzona w ewentystycznej ontologii buddyjskiej. Nie tylko rozumowanie przyczynowe czerpie z jej założeń, ale również, rozumowanie tożsamościowe posiada swoje ontologiczne ugruntowanie w przyczynowości.

4.5 Część i całość

Drugą cechą charakterystyczną ontologii buddyjskiej jest jej antyesencjalistyczny charakter. Samo pojęcie antyesencjalizmu wiąże się z dwoma zagadnieniami — ewentyzmu, który już omówiliśmy oraz pojęciem części i całości. Odnosząc się do tego drugiego założenia, buddyści formułują proste twierdzenie: nie istnieje żadna całość poza jej częściami składowymi. W ten sposób cała rzeczywistość rozpada się na coraz subtelniejsze (i chwilowe) cząstki, by z czasem zupełnie zniknąć. Każde zjawisko, jakkolwiek trwałe i solidne by się ono nie wydawało, podlega takiej analizie. Teoria ta jest o tyle istotna, że warunkuje buddyjskie rozumienie przyczynowości stanowiące, co zostało pokazane wcześniej, ontologiczną podstawę rozumowania.

Na początku zaznaczmy, że Dharmakirti nie mówi o Δs Δh jak o obiektach jako takich, tylko jako o własnościach (*dharma*), których posiadaczem (*dharmin*) jest lokacja, podmiot wnioskowania (*pakṣa*):

Świadectwo jest własnością podmiotu wnioskowania. (PVSV 1.10)

Przedmiotem rozumowania jest stan rzeczy wyrażany w konkluzji/tezcie, czyli ulokowanie danej własności Δs w lokacji. Przypisywanie racji, jak i własności do udowodnienia do ontologicznej kategorii własności wskazuje, w jaki sposób postrzega się ich bytowanie w świecie. Wyrażając się w sposób dokładny (co już sygnalizowaliśmy) powinno się mianowicie mówić np, „Góra posiada «własność bycia ogniem», ponieważ posiada «własność bycia dymem»”. Nie ma czegoś takiego jak dym jako całość. To, co odbieramy jako dym i nazywamy „dym” jest tylko zbiorowiskiem własności, które konwencjonalnie przyjęło się nazywać „dymem”. W rzeczywistości nic takiego jak dym nie istnieje. Podobnie rzecz się ma z ogniem. Nie jest więc tak, że ogień jako całość jest przyczyną dymu, tylko pewne własności są przyczyną pewnych innych własności intelektualnie zbieranych w całość.

Przyczynowość można więc sprowadzić do relacji następowania po sobie określonych własności składających się na pewne całości. Tak jak nie istnieją argumenty tej relacji, tak i nie istnieje sama relacja — wszystkie są jedynie konwencjonalne. Dlatego też Dharmakirti pisze (PVSV 3.13):

Skutek jest świadectwem dla naturalnych własności w przyczynie,
na mocy których jest on od niej [przyczyny] nieoddzielny.

Naturalne własności, o których mowa, to te własności, które towarzyszą każdemu wystąpieniu ognia. Ich zbiór tworzy właśnie „ogniowość” (*agnitva*). Chcąc pozostać ścisłym, zamiast mówić „dym jest znakiem ognia” powinno się powiedzieć: „pewne własności dymu, które nigdy nie występują inaczej niż w obecności danych własności ognia, są znakami dla właśnie tych własności ognia”.⁹ Czyli percypując konkretny dym, jedyne co możemy na tej podstawie wywieść, to obecność ognia-w-ogólności, ogniowości. Konkretne wystąpienie ognia jest charakteryzowane cechami, których na podstawie percepcji konkretnego wystąpienia dymu nie jesteśmy w stanie ustalić (np. kształt płomienia). Stąd wiedza uzyskana pośrednio, na podstawie znaku, posiada charakter ogólny (*sāmānyalakṣaṇa*), a co za tym idzie — fikcyjny. Rzeczywistość w ostatecznym wymiarze jest całkowicie jednostkowa, dlatego nie sposób jej pochwycić rozumowaniem.

Rozpatrując przedmiot wnioskowania jako „zbiorowisko własności” łatwo wyjaśnić ontologicznie powiązaną tożsamość „własności bycia dębem” oraz „własności bycia drzewem”. Pierwsze jest racją, drugie jest własnością do udowodnienia. Wiedząc, że zbiorowisko zwane dębem powstaje z takich a takich własności, mamy podstawę, by obserwując dany obiekt wnosić, że jest to dąb, następnie mając wiedzę, że to samo zbiorowisko własności jest wystarczające, aby coś uznać za drzewo, mamy uzasadnione twierdzenie, że jest to właśnie drzewo.

Widać więc, że pojęcie rozumowania, opiera się na pojęciu przyczynowości, które z kolei czerpie z buddyjskiego rozumienia części i całości. Ponieważ, co pokazaliśmy wcześniej, logika buddyjska posiada solidne podstawy w założeniach ontologicznych. Wynika z tego, że takie a nie inne poglądy na naturę świata mają swoje odzwierciedlenie w logice, którą można tym samym opisać jako:

- (1) teorię pragmatyczno-epistemologiczną — dostarcza metod uzasadniania wiedzy oraz procedur jej zdobywania;
- (2) teorię soteriologiczną — prawdziwe poznanie, intelektualne zrozumie-

⁹Dharmakīrti nie wyklucza takiej sytuacji, by na poziomie ontologicznym dany obiekt „w całości” był przyczyną innego obiektu „w całości”. Jednak całość to wszystkie własności składające się na dany obiekt, a zazwyczaj jest tak, że ich wszystkich nie jesteśmy w stanie poznać na podstawie samego tylko skutku. Możemy wnosić tylko o własnościach konstytutywnych danego obiektu. Jedynie w szczególnych przypadkach możliwe jest rozumowanie o „całości” (por. Gillon & Hayes 1991: 51-55).

nie natury rzeczywistości jest koniecznym warunkiem jej pozakonceptualnego pochwycenia — oświecenia;

- (3) teorią odnoszącą się do rzeczywistości — logika buddyjska poszukuje uzasadnienia swoich praw w ontologicznych prawach mówiących coś o świecie.

Kształt logiki buddyjskiej jest zatem zależny przede wszystkim od poglądów na naturę poznania (z czym wiąże się aspekt pragmatyczny i soteriologiczny) oraz od natury rzeczywistości — ugruntowanie rozumowania w relacji przyczynowości i specyficznym rozumianym pojęciu części i całości.

4.6 Buddyjska ontologia fikcji

Z powyższych rozważań płynie wniosek, że jeśli można mówić o czymś takim jak „ontologia buddyjska”, to z samego tego faktu wynika, iż ostatecznie przedmiot jej analizy jest natury konwencjonalnej, a zatem nie istnieje w sensie ostatecznym. W związku z tym wszelkie rozważania posiadające ontologiczny charakter w buddyzmie można zaliczyć do *ontologii fikcji*. Jest to refleksja nad bytem, który ostatecznie jest jedynie intelektualnym konstruktem, syntezą i kategoryzacją własności. Jak twierdził Dignaga (por. Hayes & Gillon 1991: 51) tylko proste własności są odbierane przez zmysły, przedmiot indywidualny jako taki — nie. Wszelkie postrzegane przez nas zjawiska w takiej formie jak się nam przejawiają są konwencjonalne — utworzone na podstawie owych własności, zgodnie z kategoryzacjami narzucanymi przez język. Wszelki opis świata zewnętrznego jest opisem użytecznej i funkcjonalnej fikcji, opisem „świata przedmiotów nieistniejących”.

Z perspektywy buddyjskiej sekty jogaczara — reprezentowanej przez Dignagę i Dharmakirtiego do omawianych wcześniej dwóch poziomów prawdy dodaje się trzeci, mówi się o trzech aspektach (*trīsvābhava*) (por. Williams 2001: 106-111; Tola & Dragonetti 2004: xxvi-xxviii). W dziele *Trisvabhāvakārikā* I.1-3 Wasubandhu pisze:

Uznaje się, że przedmiotami wiedzy mędrców są trzy aspekty [prawdy]: wykoncypowany (*parikalpita*), zależny (*paratantra*), oraz doskonały (*pariniṣpanna*). To, co się przejawia, jest zależne; to, jak się przejawia, jest wykoncypowane. (...) Ostateczne nieistnienie tego

jak się przejawia to, co się przejawia musi być znane jako aspekt doskonały (...).

Owe trzy aspekty obejmują wszelkie poznawalne rzeczy. *Aspekt wykoncypowany* jest mocno zależny od natury języka, zgodnie z którą zjawiskom błędnie przypisuje się niezależne istnienie. Można powiedzieć, że jest to mylne branie samego tylko ukazywania się przedmiotu za jego istnienie. Jest to świat, jakiego doświadczają nieoświecone istoty — „świat realnie istniejących przedmiotów stykających się z realnie istniejącymi i oddzielnymi podmiotami”, ostatecznie nieistniejący (Williams 2001: 108). *Aspekt zależny* jest zależnym powstawaniem *dharm* — ciągiem przyczynowości. Składają się nań obiekty stanowiące podstawę dla aspektu wykoncypowanego, czyli to, co się przejawia w odróżnieniu od tego, jak się przejawia. Jest to strumień percepcji (*viññāptimattra*). W gruncie rzeczy ów stale zmieniający się ciąg doznań jest jedyną podstawą, do której mamy dostęp. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, że istnieje coś poza tym strumieniem i jedynie powodowani niewiedzą reifikujemy wytworzone intelektualnie konstrukcje i odniesienia przedmiotowe nazwy. Istotne jest to, że sami, jako podmioty poznające, nie jesteśmy różni od tego ciągu. Nie ma nas poza odczuciami, których doświadczamy. Zaciera się więc różnica między przedmiotem (*grahya*) i podmiotem (*grahaka*). Z powodu niewiedzy reifikujemy go w posiadające immamentny byt podmioty i przedmioty.¹⁰ *Aspekt doskonały* określa się jako *takość* (*tathātā*), a jest to prawdziwa natura rzeczy, którą odkryć można jedynie w medytacji. Inne określenie to niedualność (*advayatva*). Jest to całkowita nieobecność w aspekcie zależnym obiektów aspektu wykoncypowanego (Williams 2001: 109). Polega on na uświadomieniu sobie, że w naszym strumieniu doświadczeń nie ma tak naprawdę realnie istniejących podmiotów i przedmiotów. W tym miejscu następuje rozdzźwięk między szkołą jogaczary i madhjamaki. Analizy tych drugich doprowadzały do rzeczywistości ostatecznej utożsamianej z pustką (*śūnyata*) — brakiem niezależnego istnienia wszelkich bytów. Ci pierwsi twierdzili, iż pustka jest brakiem trwałego istnienia przedmiotów wykoncypowanych, a jednocześnie nie odmawiali istnienia substratu tych konstrukcji — strumieniowi świadomości. Pojęcie pustki w ujęciu szkoły jogaczara ulega więc złagodzeniu.

Williams (2001: 110) obrazuje powyższy podział takim oto przykładem:

¹⁰Należy tutaj zaznaczyć, że aspekt ten jest poza językiem, który należy do aspektu wykoncypowanego.

woda, która jest tylko percepcją, a nie rzeczywistą wodą, jest aspektem zależnym. Woda, którą osoba doznająca halucynacji uważa za prawdziwą wodę, jest aspektem wykoncypowanym, a całkowita nieobecność rzeczywistej wody w wodzie jako fatamorganie — aspektem doskonałym.

Widać, że w takim ujęciu zagadnienia ontologiczne są mocno powiązane z epistemologicznymi. Aspekt wykoncypowany nie jest dowolny. Rządzi się swoistymi prawami. Stąd możliwe jest dokonanie racjonalizacji procedur poznawczych zachodzących w jego obrębie i systematyzujących jego analizę. Jak pokazywaliśmy w poprzednim rozdziale, logika buddyjska opiera warunki nałożone na poprawne rozumowania na związkach zachodzących między zjawiskami. Ponieważ owe związki są ostatecznie nieistniejące, fikcyjne, również logika na nich oparta będzie *logiką fikcji*. Sam przedmiot rozumowania jest zawsze natury ogólnej (*sāmānyalakṣaṇa*). Przez co nie jest możliwe dotarcie do ostatecznej, doskonałej natury za jego pomocą. Logika działa jedynie w obrębie tego fikcyjnego świata. Jej narzędzia mogą co najwyżej zwrócić uwagę na ową fikcyjność, jednak nigdy nie umożliwią jej poznania. Przedmiotem logiki pozostają obiekty wykoncypowane, a te uznaje się tylko za zbiory własności.

4.7 Teoria apoha

W odróżnieniu od absolutnie jednostkowych obiektów poziomu ostatecznego, na poziomie konwencjonalnym operuje się na conceptach ogólnych *sāmānyalakṣaṇa*. Obiekty tego rodzaju są tworem intelektualnym w rodzaju uniwersaliów, to jest rozciągającymi się na wiele indywidualnych obrazów mentalnych. Ponadto w swojej istocie są one utożsamiane z wyrażeniami języka, także concept i nazwa w zasadzie określają te same zjawiska (pomijając poziom aktualnej fonetycznej realizacji). To właśnie obiekty tego rodzaju są przedmiotem odniesienia wyrażen językowych. To, że posiadają one naturę ogólną, sprawia, iż są one zasadniczo różne od absolutnych indywiduów i nie posiadają funkcjonalnej efektywności — nie są zdolne wytwarzać skutków w takim samym sensie jak indywidua. W ostatecznym rozumieniu są one fikcją — nie ma niezależnie istniejących obiektów, które by im odpowiadały. W takim ujęciu problematyczny staje się ich stosunek do ostatecznie realnych indywiduów. Skoro wszelka aktywność od zwykłej komunikacji do przeprowadzanych rozumowań oparta jest na obiektach *sāmānyalakṣaṇa*, to, mając na uwadze ich charakterystykę, zasadne jest pytanie: w jaki sposób w ogóle możliwa jest wiedza o indywiduach

oraz skuteczność podejmowanych aktywności? Innymi słowy, uniwersalia i indywidualia muszą być jakoś ze sobą związane pomimo tego, że na pierwszy rzut oka są całkowicie do siebie nieprzystające.

Buddyści odrzucali realizm w kwestii uniwersaliów, a więc nie mogli sobie pozwolić na wytłumaczenie, zakładające ich realne istnienie, tj. egzystowanie w pojedynczych egzemplarzach. Zamiast tego rozwinęli teorię referencji przez wykluczanie — *apoha*. Podstawowe jej założenie głosi, że nazwy oraz koncepty ogólne nie są związane ze swoimi przedmiotami odniesienia pozytywnie — przez asocjację, tylko negatywnie — przez negację. W ten sposób ma się uniknąć ich niepożądanego reifikowania. Podstawy tej teorii stworzył Dignaga, chociaż jak wskazuje Dreyfus (1997: 206-208), jej podstawowe założenia najprawdopodobniej zostały wywiedzione z koncepcji znaczenia rozwijanej w obrębie tradycji gramatyków. Wyjaśnia ona dwa ściśle związane ze sobą zagadnienia: w jaki sposób tworzone są koncepty ogólne (uniwersalia) oraz w jaki sposób język odnosi się do rzeczywistości.

Właściwymi desygnatami wyrażeń języka naturalnego są koncepty ogólne, czyli twory czysto intelektualne. To, że w codziennym życiu uważamy, iż język odnosi się do rzeczywistości, jest tylko i wyłącznie wynikiem hipostazowania pojęć, co jest rezultatem błędnego poglądu odnośnie do natury rzeczywistości. Słowa to nic innego jak koncepty, które siłą rzeczy należą do fikcyjnego świata konstrukcji intelektualnych, a ich przedmiotem odniesienia są obrazy mentalne. Jak już wspominaliśmy, wszystkie nazwy są nazwami ogólnymi i nie jest możliwe, aby w trafny sposób odnosiły się do absolutnie jednostkowej rzeczywistości ostatecznej. Rzecz wymaga krótkiego wyjaśnienia, wszak podział na nazwy ogólne i jednostkowe leży u samych podstaw Zachodniej semantyki i filozofii języka. Otóż buddyjskie odrzucenie nazw jednostkowych jest efektem przyjmowanej ontologii. Nazwy jednostkowe *ex definitione* posiadają wyłącznie jeden desygnat, a więc bardzo często są to po prostu nazwy własne — imiona. W buddyzmie jednak każdy obiekt, błędnie postrzegany przez nas jako indywidualny, jest w rzeczywistości dającym się rozłożyć na prostsze elementy zbiorowiskiem, agregatem (*skandha*). Tak więc to, co określamy nazwą jednostkową jako np. Alfred Tarski, jest w gruncie rzeczy sumą różnych momentów świadomości (lub świata — *dharm*). Nie jest więc „Alfred Tarski” nazwą jednostkową, albowiem, mówiąc językiem zachodniej filozofii, denotuje on zbiór, do którego należy niezliczona liczba desygnatów — momentów skonceptualizowanych pod pojęciem „Alfred Tarski”. Nazwy jednostkowe mogłyby istnieć

tylko wtedy, gdyby ich desygnatami były pojedyncze absolutnie jednostkowe momenty świadomości (lub świata), lecz te są niewyraźne językowo w sposób bezpośredni, zatem istnienie nazw jednostkowych nie jest możliwe.

Właściwą funkcją nazw (oraz konceptów) jest wyeliminowanie innych, przeciwnych znaczeń. Żadna nazwa nie oznacza w sposób pozytywny swojego desygnatu, tylko w sposób negatywny, przez odrzucenie wszystkich innych możliwości. W taki sam sposób tworzy się koncepty. Dignaga odrzuca denotacyjną koncepcję znaczenia, którą propagowali m.in. filozofowie realistycznej szkoły njaja (*nyāya*). Najjajikowie (od *naiyāika* — zwolennik filozofii njaja) uważali, że nazwy są przyporządkowane obiektom niczym etykiety. Każdy obiekt indywidualny może zostać określony w sposób pozytywny jako egzemplarz pewnej nazwy ogólnej. Dignaga jednak twierdzi (por. Matilal 1971: 42), iż nie jest możliwe, aby nazwa ogólna, np. „krowa” mogła określić w sposób bezpośredni pojedynczą krowę. Gdy uczymy się języka, to, najczęściej w sposób ostensywny, poznajemy dany obiekt x jako odniesienie pewnej nazwy Y . Jednak w takiej sytuacji nazwa Y powinna być używana tylko i wyłącznie do oznaczenia przedmiotu x , a tak nie jest. Chcąc rozwiązać ten problem Dignaga stwierdza, że nazwy odnoszą się do ogólnych konceptów, tj. obrazów wytwarzanych na podstawie doświadczanych bodźców. Płaszczyzna oznaczania pozostaje zatem całkowicie na poziomie mentalnym, nie wychodzi poza intelektualne konstrukcje podmiotów poznających. Rzeczywisty obiekt cechuje się funkcjonalną efektywnością (może wywoływać określony skutek), natomiast znaczenia słów nie posiadają tej cechy. Rzeczywisty ogień może spalić las, natomiast słowo „ogień”, jak i jego znaczenie nie posiadają takiego potencjału. Dlatego znaczenia słów, przedmioty ich odniesienia są fikcją. Co prawda w codziennym doświadczeniu hipostazujemy obiekty, na które wskazują elementy języka i traktujemy je jako istniejące obiektywnie, lecz takie postrzeganie świata jest wynikiem niewiedzy (*avidya*), niedostatecznego zgłębienia podstaw jego funkcjonowania. Nazwa, powiedzmy „krowa”, mówi nam tylko tyle, że jej denotację stanowi zbiór tych wszystkich obiektów, które nie są nie-krową. Kwalifikacja nie odbywa się na podstawie pozytywnego i bezpośredniego posiadania cech wspólnych, tylko negatywnie i pośrednio na podstawie odróżniania. Nazwa odnosi się do obiektu jednostkowego x o tyle, o ile wskazuje, że dana jednostka nie należy do konceptu nie- x .

Dignaga twierdził więc (Shaw 1978: 65), iż nazwy wyrażają swoje znaczenie przez *wykluczanie znaczenia innych nazw ze swojego znaczenia*. Rzecz może

brzmieć dosyć niezgrabnie i niejasno, postaramy się jednak nieco wyjaśnić problem. W gruncie rzeczy teoria *apoha* w sformułowaniu Dignagi przybiera najbardziej ogólną postać, rozwijaną i precyzowaną przez jego następców. Mówi on tylko tyle, że nazwy *wyrażają* swoje znaczenie przez wykluczanie. *Wyrażenie znaczenia* można tu rozumieć jako różne od samego znaczenia. Podstawowy zarzut, z jakim spotkała się koncepcja Dignagi ze strony konkurencyjnych filozofii dotyczył jej rzekomej kolistości. Uddjotakara (*Uddyotakara*) w traktacie *Njajavartika* (*nyāya-vārtika*) zarzuca Dignadze, że wyraz „krowa” może wykluczać zbiór „nie-król”, tylko w sytuacji, gdy posiadamy już znajomość pojęcia „krowa”. Dignaga odpiera jednak zarzut (por. Yoshimizu 2011: 573-574), pokazując jak można wykluczać przeciwności typu „nie-krowa” bez znajomości jakiejś uniwersalnej „krowowatości”. Wyraz „krowa” wyklucza na przykład wszystkie konie, na podstawie nie obserwacji u koni własności widzianych u krowy — np. rogów. Wykluczanie zatem odbywa się na podstawie odniesienia do zbioru własności posiadanych przez krowę, który to zbiór nie jest równoważny zbiorowi składającemu się na inne gatunki. Dlatego na podstawie nieposiadania przez nie określonych cech dadzą się one wyłączyć ze zbioru krów. Schematyczny sposób formowania znaczenia wyrazu „krowa” bez odwoływania się do jakiejś ogólnej „krowowatości” jest zaprezentowany w artykule Yoshimizu (2011: 574-575). Konstrukcja Dignagi dzieli dychotomicznie uniwersum zwierząt na posiadające daną własność i nieposiadające. Obserwując krowę, widzimy, że posiada ona wymiona. Dzielimy więc uniwersum na zwierzęta posiadające wymiona i nie posiadające wymion, krowę zaliczając do pierwszej grupy. Następnie postępujemy analogicznie aż w sposób negatywny — przez rozróżnienie — i bez odwoływania się do uniwersalnej „krowowatości” ustalony zostaje zbiór własności składających się na krowę.

Dharmakirti, rozwijając teorię *apoha* osłabił nieco jej negatywny charakter.¹¹ Zaczniemy od tego, że Dla Dharmakirtiego znaczenie w dużej mierze zależy od intencji mówcy. W połączeniu z uznawaniem jego negatywnego charakteru prowadzi to do wniosku, że to, co będzie podstawą wykluczania, jest zależne od określonego celu, jaki przyświeca mówcy. Na przykład w rozumowaniu o ogniu na podstawie dymu, aby osiągnąć cel, jakim jest ogrzanie się, wystarczy wykluczyć znak (dym) z wszystkich obiektów niebędących dymem.

¹¹Teorie znaczenia w ujęciu Dharmakirtiego przedstawiamy w oparciu o opracowania w: Dunne 2004 oraz Dreyfus 1997.

Koncept ogólny „dym” będący właściwym odniesieniem odpowiedniego wyrażenia zostaje stworzony przez ignorowanie określonych różnic między absolutnie indywidualnymi jednostkami, to natomiast jakiego rodzaju różnice będą ignorowane, jest zależne od intencji.

Pozytywny aspekt w teorii *apoha* sformułowanej przez Dharmakirtiego dotyczy wprowadzenia do niej, jako istotnego elementu, obrazu mentalnego. Koncepty nie są tworzone czysto negatywnie, przez samo tylko wykluczanie, ale przez wykluczanie *kwalifikujące* obraz mentalny. Cały proces wykluczania opiera się na pojęciu przyczyny i skutku. Przypomnijmy: obraz mentalny jest skutkiem posiadającym przyczynę w absolutnie indywidualnym obiekcie poziomu ostatecznego. Ze względu na charakter poziomu ostatecznego, Dharmakirti postuluje całkowitą unikalność przyczyn i skutków, tj. każda przyczyna ma swój unikalny skutek i każdy skutek ma swoją unikalną przyczynę. Relacja wykluczania działa natomiast tak, że tworzy koncept przez wykluczenie z niego tych obrazów mentalnych, których przyczyna nie jest w stanie wywołać takiego skutku, jaki jest oczekiwany od przyczyny obrazu mentalnego.

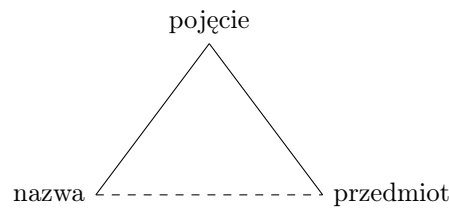
Z drugiej strony obrazy mentalne również są przyczyną, a ich skutkiem są sądy w rodzaju „*x* jest *P*”. Zatem gwarantem podobieństwa dwóch obrazów mentalnych staje się podobieństwo sądów, których są one przyczyną. Mając więc grupę obrazów mentalnych, wyznaczamy z nich te podobne przez wykluczenie takich obrazów, które nie są przyczyną określonego efektu. Oczywiście, jeśli tożsamość sądów chcielibyśmy stwierdzić w analogiczny sposób, to groziłoby to regresem w nieskończoność. Dlatego podobieństwo sądów określa się na podstawie podobieństwa prezentowanych w nich zawartości, która z kolei jest zależna od „natury” (*svabhāva*) danych obiektów. Ujmując rzecz możliwie najprościej: w naturze obiektów leży to, że są przyczyną określonych sądów. Oprócz tego to właśnie natura wyznacza to, z jakich obiektów da się wykluczyć.

Kolejny ważny punkt w teorii Dharmakirtiego to tzw. wzorce (*vāśana*). Traktuje się je dwojako: jako efekt wcześniejszych doświadczeń oraz pewne wrodzone dyspozycje. Dopiero po skojarzeniu obrazów mentalnych z odpowiednimi wzorcami, których przyczyna była analogiczna do tych pierwszych, można formułować sądy. Dzieje się tak za sprawą tego, że obraz mentalny działa jako przyczyna aktywująca w umyśle podmiotu poznającego odpowiednie wzorce, które dodatkowo zależą od celu, jaki danej aktywności poznawczej towarzyszy. Tak więc obraz mentalny ognia może aktywować wzorce rodzaju: ciepło lub światło zależnie od kontekstu.

Wzorce wrodzone to swoiste dyspozycje, w które jesteśmy wyposażeni jako przedstawiciele określonego gatunku. Jeśli, jak twierdzi Dharmakirti, żadne dwa obiekty mentalne oraz indywidua nigdy nie są takie same, to aby w ogóle móc je kojarzyć jako podobne, zanim opanuje się język, musi istnieć ogólna dyspozycja, która sprawia, że jakby automatycznie uznajemy pewne obiekty za tożsame. Innymi słowy, mowa jest tu o pewnego rodzaju wrodzonej dyspozycji do tworzenia konceptów.

Pośredni sposób odnoszenia się nazw do jednostek można również bardziej abstrakcyjnie zobrazować za pomocą intuicyjnego pojęcia ograniczania. Każdy koncept ogranicza świat chwilowych obrazów mentalnych, tworząc w ten sposób pewne zbiorowisko obiektów jednostkowych.

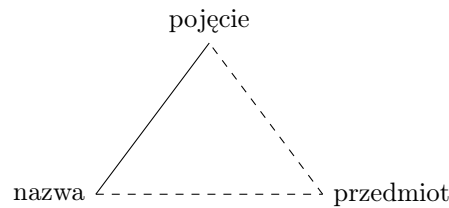
W trójkącie semantycznym nazwy również nie odnoszą się bezpośrednio do przedmiotów tylko naszych wytworzonych pojęć, dotykając rzeczywistości w sposób pośredni. Obrazowo wyraża się to w formie schematu:



Rysunek 4.2: Trójkąt semantyczny

Można się zastanowić, czy założenia buddyjskiej teorii *apoha* wpisywałyby się w schemat 4.2. Wiadomo, że tak, jak przedstawiono to w trójkącie semantycznym, nazwy nie odnoszą się tam bezpośrednio do świata (linia przerywana); referencja jest zapośredniczona przez pojęcie. Jednak musimy pamiętać, iż pojęcia (równoważne tutaj używanemu przez nas terminowi „koncept”) również dotykają rzeczywistości jedynie w sposób pośredni, albowiem i one tworzone są w sposób negatywny. Możliwa jest zatem następująca modyfikacja 4.2 w celu lepszego pochwycenia pomysłu buddyjskiego.

Na 4.3 widać, że nie ma absolutnie żadnej możliwości, aby za pomocą nazwy uchwycić istotę rzeczywistości, ponieważ ta nie jest dostępna poznaniu konceptualnemu. Charakter bezpośredniości można przypisać tu jedynie związkowi zachodzącemu między nazwami i pojęciami. Należałoby zatem tak rozwinąć ów schemat, aby uwzględnić on istotną rolę „postrzeżeń” w tworzeniu koncepcji. Wówczas przyjmuje on taką oto formę:



Rysunek 4.3: Trójkąt semantyczny (wersja buddyjska)



Rysunek 4.4: Relacja nazwa-przedmiot w teorii Dharmakīrtiego

Zaproponowany przez nas schemat na rysunku 4.4 lepiej oddaje istotę teorii *apoha* niż 4.3. Bezpośredni związek zachodzi jedynie między nazwą i konceptem, ponieważ w teorii buddyjskiej obydwa są w zasadzie od siebie nieodróżnialne, stanowią „dwie strony tego samego medalu”, oraz obraz mentalny i indywiduum, którego to pierwsze jest odbiciem. Natomiast pomiędzy nazwą-konceptem a obrazem mentalnym i przedmiotem zachodzi pośredni związek przez wykluczanie. Schemat 4.4 doskonale obrazuje zatem różnicę między poznaniem pośrednim (całość drogi od nazwy do przedmiotu) i bezpośrednim (prawa strona schematu). Dwie pary lewa oraz prawa odpowiadają na poziomie ontologicznym odpowiednio dwóm rzeczywistościom — konwencjonalnej i ostatecznej.

4.7.1 Język jako kryterium poznawcze

Ze względu na charakterystykę przyjmowanej przez buddystów teorii znaczenia, nie uznają oni, w przeciwieństwie do np. realistycznej szkoły *njaja*, języka za osobne, różne od rozumowania i sensepcji, kryterium poznawcze. Hipoteza jest taka, jakoby słowa wskazując na swoje przedmioty odniesienia i komunikując określone stany rzeczy, stanowiły prawomocne źródło wiedzy o indywidualnej charakterystyce. W rzeczywistości, zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami, słowa odnoszą się do świata wyłącznie w sposób pośredni (por. rys. 4.4). Za pomocą słów nie jest zatem poznawany świat zewnętrzny w stosunku do podmiotu poznającego (i poznawany być nie może), lecz wyłącznie obszar jego konstrukcji intelektualnych. W ten sposób słowa podobnie jak rozumo-

wanie wskazują na pewne stany rzeczy w sposób pośredni. Ponadto operują na obiektach tego samego rodzaju. Nie ma więc żadnych podstaw, jak twierdzi Dignaga, by uznawać je za kryterium poznawcze różne od rozumowania (*anumāna*):

Wiedza zdobywana na podstawie słów nie jest różna w swojej istocie od tej, którą osiąga się poprzez rozumowanie. Istotnie, nazwa może wyrazić swoje własne znaczenie jedynie przez odrzucenie znaczeń przeciwnych, tak jak w przypadku sformułowania „posiadać źródło swojego powstania” [które komunikuje swoje znaczenie wyłącznie w opozycji do przedmiotów nieposiadających źródła swojego powstania]. (cyt. za: Stcherbatsky 1962: 459).

Jak wskazuje Stcherbatsky (1962: 460) można tym samym wprowadzić podział wiedzy w oparciu o inne kryterium — jej charakterystykę. Wiedza pozytywna wskazuje na swój przedmiot bezpośrednio, natomiast wiedza negatywna — pośrednio, odróżniając go od wszystkiego innego. Określona nazwa, np. „wąsaty” ani nie komunikuje faktu poznania wszystkich obiektów posiadających wąsy, ani faktu poznania jakiejś uniwersalnej istniejącej realnie „wąsowatości”. Jedyne co tak naprawdę komunikuje nazwa „wąsaty” to różnica pomiędzy obiektami posiadającymi wąsy i ich nieposiadającymi. Funkcję nazwy można przyrównać do roli znaku — racji (*linga*, *hetu*) w rozumowaniu. Przypomnijmy, znak i racja są podstawą poznania pośredniego, gdy na mocy znajomości ich związku z innymi obiektami, można postulować pewne twierdzenia na ich temat. Tak też nazwa przez relację odróżniania jest powiązana z pewnymi odnoszącymi się do rzeczywistości konceptami, zatem jej pośrednie odnoszenie się do świata można traktować tak, jak relację znak-oznaczane (*linga-lingin*).

4.8 Buddyjska logika fikcji

Analiza logiki buddyjskiej w kategoriach logiki fikcji opiera się na obserwacji, iż teoria rozumowania rozwijana w tradycji buddyzmu operuje na przedmiotach fikcyjnych i racjonalizuje czynności poznawcze w obrębie fikcyjnego świata. Możliwa jest do nakreślenia następująca analogia: rozróżnienie na zdania w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym odpowiadają zdaniom mówiących o aspekcie wykoncypowanym oraz o aspekcie zależnym w buddyzmie. Ten drugi, pomimo że będący poza językiem jest opisywany w kategoriach

chwilowości, mentalności itd. W ten sposób wyłania się problem analogicznej natury jak w przypadku zdań (*) oraz (**). Mając zdanie „ogień jest przyczyną dymu” zdanie to jest prawdziwe w aspekcie wykoncypowanym, ponieważ istnieją obydwie przedmioty i istnieje zależność między nimi. Z perspektywy zależnej zdanie to jest fałszem, ponieważ nic takiego jak ogień i dym, a już tym bardziej przyczynowość nie istnieje, są tylko następujące po sobie momenty świadomości (percepcji). W ten sposób logika, jej przedmiot i reguły, na których opiera się poprawność rozumowania przynależą do aspektu wykoncypowanego — są fikcją, co prawda użyteczną, bo racjonalizującą nasze działanie w owej fikcji, ale jednak fikcją. Różnica jest tu taka, że o ile u Paśniczka logika fikcji miała dotyczyć badania wnioskowania w utworze, o tyle logika fikcji w buddyzmie jest normatywna. Mówi ona, jak należy rozumować, żeby można w owej fikcji działać. Wydaje się, iż istotnie proces ułożenia dzieł logicznych rzeczywiście operuje na takich dwóch poziomach. Z jednej strony opisuje się warunki poprawności rozumowania w kategoriach korespondencji, obrazowania i związków z rzeczywistością, a ostatecznie podkopuje całą konstrukcję, wprowadzając pojęcia świadczące o nieistnieniu rzeczywistości takiej, jaka jest przez nas postrzegana.

Powyższa obserwacja pozwala nam sprecyzować niejednoznaczne stanowisko wobec zagadnienia prawdziwości. Jeżeli w ogóle uprawnione jest mówienie o klasycznym — korespondencyjnym pojęciu prawdziwości w buddyzmie, to jedynie w kontekście wewnętrznym — w obrębie rzeczywistości wykoncypowanej i z jej perspektywy. Z perspektywy prawdy ostatecznej nie ma członów relacji korespondencji, i uwydatnia się utylitarne podejście do prawdy. Jedynym zasadnym kryterium staje się funkcjonalna użyteczność abstrahująca od jakichkolwiek twierdzeń na temat istnienia — nieistnienia przedmiotów danych aktywności.

4.8.1 Podstawy do interpretacji

Uznając świat, w obrębie którego przeprowadza się rozumowanie i reguły, na których ono się opiera, za fikcyjne, poniżej przedstawimy podstawy do interpretacji logiki buddyjskiej w kategoriach logiki fikcji.

Zacznijmy od obserwacji, że przedmioty w sensie buddyjskim zbliżone są w swojej naturze do przedmiotów meinongowskich — są zbiorami własności. Pojawiają się jednak różnice, które musimy tu wyraźnie wyartykułować. Przede

wszystkim w przypadku buddyzmu musimy ograniczyć szerokie pojęcie przedmiotu meinongowskiego do tego, co powyżej nazwaliśmy „przedmiotami rzeczywiście istniejącymi”. Buddyzm wcale nie twierdzi, jakoby każde połączenie dowolnych własności tworzyło przedmiot tak, jak to widział Meinong. Rzeczywistość fikcyjna charakteryzuje się uporządkowaniem i tylko pewne połączenia własności są możliwe. Odrzucamy więc pojęcie przedmiotów sprzecznych konstituowanych przez parę sprzecznych własności. A zatem można by powiedzieć, że przedmiotem w ujęciu buddyjskim są zbiory takich własności, które zgodnie z przyjmowaną ontologią *mogą współistnieć*. Jednakże to sformułowanie dopuściłoby w sferę naszych rozważań *przedmioty możliwe do pomyślenia*, a nie będące elementem świata aktualnie przejawiającego się, tylko świata możliwego. Dlatego trzeba je przeformułować do następującej postaci: przedmiotem w ujęciu buddyjskim jest zbiór takich własności, które zgodnie z ontologią buddyjską rzeczywiście współistnieją. Klasycznym indyjskim przykładem przedmiotu nieistniejącego jest zając posiadający rogi. Odwołując się do pojęcia samej tylko możliwości, trzeba by uznać go za istniejący, ponieważ obiekt konstituowany przez własności {bycie zającem, posiadanie rogów} jest możliwy. Ponieważ jednak w rzeczywistości taki zbiór własności nie istnieje, nie może tworzyć on przedmiotu. Możliwe są jednak przedmioty złożone, konstituowane przez połączenia własności, np. dymiąca góra, opisywana przez zdanie: „ $dym \in |góra|$ ”. Ontologia buddyjska podchodzi do zagadnienia przedmiotu jako zbioru własności z innej strony niż czynił to np. Meinong. Jeśli wychodzimy od własności, to rzeczywiście można się oprzeć na pojęciu przedmiotu jako przynajmniej możliwego połączenia własności, a nawet na przedmiocie jako wszelkim połączeniu jakichkolwiek własności, chociażby sprzecznych. Buddyzm wychodzi jednak od pojęcia przedmiotu, który dopiero jest analizowany w kategoriach tworzących go własności. Jest więc pierwotny w stosunku do własności, chociaż z ontologicznego punktu widzenia to przedmiot jest konstituowany przez własności.

Przyjmujemy więc, że dowolny przedmiot x , to tyle, co zbiór własności go konstituujących, oznaczany dalej $|x|$. Zbiór $|x|$ jest zbiorem w sensie dystrybutywnym, jednak na poziomie ontologicznym x jest agregatem (*skandha*), gdzie własności są jego częściami. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że w ujęciu buddyjskim przedmiot x nie jest niczym więcej niż tylko zespołem swoich części, to uzasadnione wydaje się traktowanie go jako właśnie zbioru w sensie

dystrybutywnym, a nie kolektywnym.¹² Wprowadźmy jeszcze jedno pojęcie — rodzinę zbiorów własności ze względu na pewną własność P , którą będziemy oznaczać $|X|_P$. Jest to zbiór tych wszystkich zbiorów własności, do których należy własność P .

W ten sposób mamy jasno określone, czym są obiekty, które wcześniej oznaczaliśmy jako: Δs , Δh oraz Δp . W proponowanym tu ujęciu będą to po prostu zbiory własności składające się na odniesienie przedmiotowe danych jednostek występujących w schematach rozumowania, czyli: $|s|$, $|h|$, $|p|$.

¹²Ujmując rzecz dokładniej, buddyści twierdzą, iż przedmiot jest co prawda tylko agregatem części, ale uporządkowanych w określony sposób. Fakt ten jest wyraźnie przedstawiony w dyskusji, jaka pojawia się w komentarzu do traktatu *Njajyasutra* 2.1.33 autorstwa Uddjotakary (*Uddyotakara*), a która dotyczyła właśnie relacji łączącej całość z jej częściami. Czyli zasadniczo należałoby przedmiot rozpatrywać jako strukturę $\langle |x|, R \rangle$, gdzie $|x|$ to oznacza zbiór własności, a R relacja „jakiegoś” uporządkowania elementów $|x|$. Pozwolimy sobie jednak przyjąć tu założenie idealizacyjne i pominąć w dalszych rozważaniach relację R . Jej przyjęcie niezwykle skomplikowałoby dalszy wywód, oczywiście o ile wcześniej udałoby się jasno określić jej naturę. Dlatego konkretyzację przyjętej idealizacji zmuszeni jesteśmy odłożyć na inną okazję.

Część II

Logika buddyjska a język

Związki między logiką a językiem naturalnym posiadają naturę symetryczną. Zaczniemy od tego, że z jednej strony logika jako nauka o wnioskowaniu i dowodzeniu jest zależna od języka w ten sposób, że wypracowane na jej gruncie rozwiązania i techniki mają u swych podstaw refleksję nad środkami dostępnymi w językach etnicznych. Na przykład cechy prawdziwościowe spójników logicznych można traktować jako idealizację działania odpowiednich spójników w języku naturalnym. W związku z tym np. działanie implikacji materialnej będzie oparte na tym, jakie cechy posiadają konstrukcje warunkowe w danym języku naturalnym (bądź jakiejś grupie języków naturalnych)¹³; logiczne użycie kwantyfikatorów, jako idealizację użycia niektórych wyrażeń kwantyfikujących obecnych w językach naturalnych (por. Barwise & Cooper 1981: 159-219). Z drugiej strony, to logika kształtuje język, narzucając na jego struktury karby swoich ustaleń odnośnie do poprawności przeprowadzanych w nim wnioskowań. Innymi słowy, mając na uwadze poprawność logiczną konstruowanej wypowiedzi, można modyfikować jej strukturę (oczywiście tylko wtedy, gdy nadawca będzie sobie tego życzył).

Od pewnego momentu w historii literatury buddyjskiej w Indiach odeszło się od pisania w średnioindyjskich prakrytach (np. w pali — języku kanonu sekty therawada) i zaczęto pisać w zyskującym na znaczeniu sanskrycie.¹⁴

W kwestii związków sanskrytu z logiką buddyjską trzeba wyróżnić trzy odrębne poziomy, na których owe relacje zachodzą. Po pierwsze, zgodnie z powyższymi, ogólnymi ustaleniami, pewne cechy strukturalne i semantyczne sanskrytu będą determinowały pewne cechy logiczne buddyjskich schematów rozumowania oraz teorii „okołologicznych”, w szczególności: użycie ablatiwu do wyrażania związku między tezą a racją; dwa rodzaje negacji determinujące ustalenia buddyjskiej teorii znaczenia *apoha* oraz sposób wyrażania stanu rzeczy stanowiącego tezę. Po drugie możemy również wskazać na czysto konwencjonalne, to jest poczynione explicite przez autora, ustalenia odnośnie do nieklasycznego (tj. idealizacyjnego) stosowania w logice danej konstrukcji sanskryckiej, tutaj będzie to specyficzne stosowanie partykuły *eva*, zgodnie z ustaleniami poczy-

¹³Odnosnie do związków między okresami warunkowymi w klasycznej grece a implikacją w stoickim rachunku zdań, por. Stefański 1990: 53-64.

¹⁴Przejście od lokalnych języków średnioindyjskich do sanskrytu najprawdopodobniej odbywało się stopniowo, tzn. w okresie przejściowym powstawały dzieła pisane tzw. „buddyjskim sanskrytem hybrydowym” (*buddhist hybrid sanskrit*), który charakteryzował się tym, że obok elementów sanskryckich zawierał liczne wtrącenia pochodzące z lokalnych dialektów.

nionymi przez Dharmakirtiego. Wreszcie po trzecie, trzeba wspomnieć o poziomie pragmatycznym, gdzie teoria rozumowania, a dokładniej wypracowane na jej gruncie ustalenia, służą jako normatywne wytyczne do stosowania w debacie. W dwóch pierwszych przypadkach mamy więc wpływ struktury języka naturalnego na logikę buddyjską, w trzecim przypadku wpływ logiki na język, z tym że nie bezpośrednio na jego składnię, ale na strukturę werbalizowanych argumentacji.

Rozdział 5

Negacja

Zagadnienie negacji doczekało się już na tyle licznych opracowań i było przedmiotem tylu analiz, że każdy, kto postanowi podjąć się kolejnych badań na tym polu, będzie narażony na „zakopanie się” w bogactwie dostępnych materiałów. Fakt ów może się niektórym osobom wydać o tyle zaskakujący, że w potocznym rozumieniu negacja rysuje się jako coś niezwykle prostego, by nie powiedzieć oczywistego. Wszak nic prostszego niż wziąć dowolne zjawisko i odmówić mu bytu, „zanegować” — „coś, co było, nie jest” i tyle. Wystarczy jednak się chwilę zastanowić nad owym faktem, by dostrzec głębię możliwej refleksji za nim się kryjącej. Zapytamy więc najpierw, czy negacja dotyczy faktów w świecie, czy może zdań o tych faktach mówiących? W pierwszym przypadku dotykałaby ontologicznego rozróżnienia na „bycie” i „nie-bycie”, co wprowadziłoby nas dalej w rozważania ontologiczne, które, jak pokazuje historia filozofii, potrafią być niezwykle wprost dalekie od prostoty, a tym bardziej od oczywistości. Ową tendencję Bertrand Russell miał wyrazić, mówiąc, że *„filozofia polega na tym, by wyjść od czegoś tak prostego, że prawie nie warto o tym wspominać, a skończyć na czymś tak paradoksalnym, że nikt w to nie uwierzy”*. Jeśli wybierzemy drugą możliwość, trafimy na grunt znajdujący się na pograniczu semantyki, logiki i językoznawstwa. Pole to obfituje w możliwe do rozważenia problemy: wpływ negacji na znaczenie wypowiedzi i oparte na nim jej klasyfikacje; funkcja prawdziwościowa negacji w zdaniach, a jej „typ semantyczny”, pozycja w zdaniu itp.; wreszcie czysto językoznawcze rozważania nad możliwymi gramytykalizacjami funktora negacji, relacje syntaktyczne w jakie wchodzi z innymi elementami wypowiedzi itp. Widać zatem, że w którąkolwiek stronę byśmy się zwrócili, zagadnienie to gwarantuje nam sporą ilość problemów do rozważenia, a ze względu na swoje potencjalne funkcje na poszczególnych poziomach ana-

lizy rozsądnym krokiem jest porzucenie koncepcji „jednej uniwersalnej negacji”, na rzecz wielu jej rodzajów. Mając na uwadze owo bogactwo materiału badawczego, zanim zbadamy funkcjonowanie negacji w logice buddyjskiej, przyjrzymy się, jakie poglądy na temat negacji wygłaszali sami myśliciele indyjscy oraz ich zachodni koledzy.

5.1 Negacja w sanskrycie

Hajime Nakamura w swoim dziele „Systemy myślenia ludów Wschodu” rozważając system indyjski, poświęca cały jeden podrozdział zagadnieniu „zamiłowania do negacji”, które na płaszczyźnie językowej ma znajdować swój wyraz w preferowaniu negatywnego wyrażania się, np. licznego wykorzystywania zanegowanych rzeczowników do wyrażania pozytywnych w swojej naturze pojęć (Nakamura 2005: 62). Twierdzenie, że rzeczywiście tak było z pewnością zostałoby wzmocnione, jeśliby korzystając z dostępnych współcześnie narzędzi, dostarczyć „twardych” danych ilościowych płynących z badań korpusowych. Nie ulega jednak wątpliwości, że liczne koncepcje filozoficzne, zrodzone na gruncie indyjskim wyrażają swoje twierdzenia w sposób negatywny. Widać to między innymi w znanym Upaniszadowym czysto negatywnym określeniu atmana (*ātman*):

Ten oto atman nie jest ani taki, ani taki (*neti neti*)
Nie do uchwycenia, dlatego nieuchwycony
Nie do zniszczenia, dlatego niezniszczony
Nie do dotknięcia, dlatego nie dotknięty
Niczym nie związany, nie drży, niczym nie zraniony,
(*Brhadāraṇyaka* IV.5.15. tłum. M. Kudelska)¹

W buddyzmie upodobanie do negatywnego wyrażania znalazło swój wyraz szczególnie w szkole Nagardżuny — madhjamace. W wersach otwierających jego opus magnum *Mūlamadhyamakakārikā* czytamy:

Pokłon doskonałemu Buddzie, najlepszemu z nauczycieli, który nauczał, że cokolwiek przejawia się zależnie, jest: nieograniczone, niepowstaające oraz nieulegające zniszczeniu, niewieczne, niejednolite

¹W oryginale:

sa eṣa neti nety ātmā / aḡrhyo na hi ḡrhyate / aśīryo na hi śīryate / asaṅgo na hi saṅyate / asito na vyadhate na riṣyati //

oraz niezmierzające, nieprzekraczające i nieprzekraczające oraz wolne od konstrukcji konceptualnych.²

5.1.1 Dwa rodzaje negacji

Terminami sanskryckimi na określenie zjawiska negacji są *niṣedha* i *pratiṣedha*. Obydwa są derywatami od pierwiastka $\sqrt{\text{sidh}}$ oznaczającego „zabraniać, powstrzymywać, zakazywać”, z którego, przez wzmocnienie tematu, powstaje *sedha* „zakaz, powstrzymanie”. Z kolei angielski termin *negation* pochodzi od łacińskiego *negatio* oznaczającego „przeczenie” a wywodzącego się z czasownika *negare* — „przeczyć”. Widać więc, że etymologia jest tu nieco inna i suponuje inne konotacje odnośnie do ich funkcji.

Wyróżnianie przez gramatyków indyjskich dwóch rodzajów negacji jest rzeczą powszechnie znaną wśród badaczy sanskrytu lub filozofii indyjskiej. Pierwsza z nich nazywa się *prasajya-pratiṣedha* a druga to *paryudāsa-pratiṣedha*. Panini (*Pāṇini*) sam takiego rozróżnienia nie czyni. Robi to dopiero Patañjali (*Patañjali*) w Mahabhaszji (*Mahābhāṣya*), komentując sutry 1.4.57, oraz 3.3.19 Ashtadhajji (*aṣṭādhyāyī*; dalej AA) Paniniego (por. Cardona 1967; Matilal 1971: 163). Tradycyjnie podstawa do takiego rozróżnienia była natury leksykalnej, *prasajya* określała czasownik a *paryudāsa* rzeczownik. Jednak, jak zobaczymy, w ich definicjach przewijają się warunki, które później stworzyły podstawę do uwypuklania innych kryteriów podziału. Słownik *A Dictionary of Sanskrit Grammar* (DSG) charakteryzuje je następująco:

- *paryudāsa* — wykluczenie; negacja, której celem jest wykluczenie, (...) na ogół funkcjonująca w sytuacjach, gdy partykuła negacji *nañ* jest dołączana do rzeczownika, a nie w formie niezależnej przy czasowniku, czy nazwie aktywności (DSG: 227).
- *prasājya* — zakaz, negacja, zakaz wykonywania pewnej operacji, działania; na ogół *pratiṣedha* lub *prasajyapraṭiṣedha* funkcjonuje w sytuacjach, gdy partykuła negacji *nañ* jest dołączona do czasownika (DSG: 253).

Z kolei w komentarzu Witthali (*Viṭṭhala*) do *Prakriyā-kaumudī* Ramaczandry (*Rāmacandra*) będącego komentarzem do AA czytamy:

²W oryginale:

*anirōdham anutpādam anucchedam aśāśvatam / anekārtham anānārtham anāgamam
anirgamam // yaḥ pratītyasamutpādam prapañcōpaśamam śivam / deśayāmāsa
saṃbuddhastam vande vadatām varām //*

Tam gdzie [występuje] podporządkowanie asercji (*vidhi*) i przewaga negacji (*pratiṣedha*), gdzie partykuła negacji (*nañ*) jest przy czasowniku, to jest negacja prasadžja (*prasajya*).

Tam, gdzie występuje przewaga asercji i podporządkowanie negacji, gdzie partykuła negacji jest przy [wiąże się z] ostatnim słowie [złożenia], to uważać należy za parjudasę (*paryudāsa*).³

W podanych tu charakterystykach kładzie się nacisk na dwa aspekty negacji: (1) leksykalny i (2) semantyczny. Zaczniemy od analizy pierwszego z nich.

Rozróżnienie negacji przynazwowej i przyczasownikowej sprowadzanej do negacji przyzdaniowej było rozważane już w Starożytnej Grecji. Jak wskazuje Horn (2001: 15) u Arystotelesa znajdujemy omówienie negacji zwanych współcześnie zewnętrzną i wewnętrzną. O negacji mówimy zewnętrzną wtedy, gdy odmawiamy podmiotowi predykatu. Zdanie takie mające formę „A nie jest B”, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie przyznające podmiotowi A desygnat orzecznika B jest fałszywe. Całe orzeczenie imienne (łącznik — czasownik „być” + orzecznik (predykat)) może wyrażać afirmację, np. „jest chory” lub negację „nie jest chory”. Oprócz tego Arystoteles wyróżniał negację przynazwową, gdzie zanegowany orzecznik orzeka o podmiocie, np. „jest nie-chory”. W *Analitykach pierwszych* (51b5-10) Arystoteles mówi, iż zdania (1) „Nie być białym” i (2) „Być nie-białym” znaczą coś innego, a tym bardziej nie jest tak, że (2) jest negacją zdania (3) „Być białym”. Dopiero zdanie (1) jest negacją (3). Zatem zdania (1) i (2) są sprzeczne — nie mogą być zarazem ani prawdziwe, ani fałszywe, natomiast (1) i (3) są przeciwne — nie mogą być zarazem prawdziwe, ale mogą być fałszywe.⁴

Podobne rozróżnienie można znaleźć u stoików. Jak relacjonuje Diogenes Laertios stoicy wyróżniali trzy typy zdań ze względu na rodzaj użytej w nich negacji: (i) zdania przeczące, (ii) zdania zaprzeczające czemuś, (iii) zdania pozbawiające:

Zdaniem przeczącym jest takie, jak np. „Nie jest dzień”. (...) Zdanie zaprzeczające czemuś składa się z części zaprzeczającej i orzeczenia, np. „Nikt się nie przechadza”. Zdanie pozbawiające czegoś

³Cyt. za: Cardona 1967: 42. tłumaczenie polskie za: Jakubczak 2010: 78.

⁴Oczywiście w swojej sylogistyce Arystoteles rozpatruje zdania z negacją zewnętrzną. Dopiero współcześnie stworzono sylogistykę aplikującą drugi typ negacji. Uczynił to polski logik T. Czeżowski (por. Suchoń 1999: 105-127).

składa się z części pozbawiającej i wypowiedzi, które ze znaczenia jest sądem, np. „On jest nieprzyjacielem ludzi”. (Diogenes Laertios VII.I.69-70)

Zgodnie z interpretacją tego fragmentu dokonaną przez Horna (2001: 21) (i) jest zdaniem negatywnym powstałym przez dołączenie do zdania wyjściowego partykuły „nie”; (ii) partykuła negacji stoi przed predykatem; (iii) powstaje ze zdania atomowego przez „odwrócenie” predykatu. Czyli mamy:

- (i) nie-*p*,
- (ii) podmiot zdania: „nikt”, „nigdy”
- (iii) zanegowany sam orzecznik „nie-*A*”.

Współcześnie podobne poglądy na podział negacji wyrażał m.in. O. Jespersen (por. 1963: 322-337).

W przytoczonych fragmentach pism indyjskich również jest mowa o rodzajach elementów leksykalnych, z którymi negacja się łączy. Partykuła negacji (*nañ*)⁵ w przypadku negacji związanej czasownikowo — *prasadjā*, może praktycznie, ze względu na dosyć luźny szyk zdania sanskryckiego, zajmować dowolną pozycję w zdaniu, np.:

- (z1) *putre pitā na-asnihyat*; *putre na pitāsnihyat*; *na putre pitāsnihyat*
— wszystkie trzy znaczą „Ojciec nie kochał syna”.

W sanskrycie w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych łącznik „jest” zazwyczaj się pomija. Zatem nawet w zdaniach, w których z punktu widzenia leksykalnego nie ma czasownika, może występować negacja przyczasownikowa, np.:

- (z2) *śūdro na paṇḍitaḥ* — Śudra nie [jest] uczonym.

W drugim przypadku partykuła negacji odnosi się do rzeczownika (lub przymiotnika). Może też w określonym kontekście sprawiać, że rzeczownik będzie w funkcji przymiotnika. Partykuła *nañ* w przypadku negacji *parjudasa* przyjmuje postać odpowiedniego prefiksu dołączanego do tematu: *a-* — jeśli temat zaczyna się spółgłoską, *an-* — jeśli temat zaczyna się od samogłoski. Przez dołączenie partykuły do tematu tworzy się złożenia determinatywne *tatpuruṣa*.

⁵Partykuła negacji w takiej formie pochodzi prawdopodobnie od praindoeuropejskiego **ne* (Beekes 1995: 222).

- (z2') *śūdraḥ apaṇḍitaḥ* — Śudra [jest] nie-uczonym.⁶

Odnosząc się do semantycznego aspektu rozróżnienia na dwie negacje, warto wesprzeć się jeszcze jednym, tym razem buddyjskim przykładem. Kajiyama (1989: 169) w swoim ważnym artykule *Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy* przytacza następujący cytat z komentarza do dzieła *Prajñāpradīpa*, którego autorem jest *Avalokitavṛata*:

Negacja, która jest wyrażana przez implikację, stwierdza pozytywny fakt w pojedynczym zdaniu i ponadto nie wymienia stwierdzanego terminu, nazywa się parjudasa. Co jest [od niej] różne jest inną [prasadźja].

Fragment ten jest przypisywany nieznanemu gramatykowi i w niemal takiej samej formie pojawia się w dziele komentującym pracę *Hetubindu* Dharmakirtiego — *Hetubinduṭṭikā* (Kajiyama 1989: 170). W tym fragmencie mocno uwypuklony jest właśnie semantyczny aspekt dwóch rozważanych negacji. Negacja parjudasa, jak w zdaniu *a-brāhmaṇaṃ brāhmaṇo vadati* (Bramin mówi do nie-bramina) charakteryzuje się tym, że wyrażenie „nie-bramin”, pomimo że z perspektywy słowotwórczej ma formę negatywną, funkcjonuje jak zwykła nazwa pozytywna, której desygnatami będą przedstawiciele wszystkich innych, niż bramińska, warn. A zatem, jak twierdzą rozważani autorzy, negacja w takiej formie jest tylko implikowana przez derywację określonej nazwy, a samo zdanie jest twierdzące. Ważne jest stwierdzenie, że w takim zdaniu właściwa nazwa obiektów, o których jest mowa, nie pojawia się.⁷

Negacja prasadźja będzie przeciwieństwem negacji parjudasa. Weźmy zdanie *śūdraṃ brāhmaṇo na vadati* (Bramin nie mówi do śudry). Podstawową funkcją zdania o takiej formie jest negacja. Celem nie jest stwierdzenie jakiegoś faktu (jak to miało miejsce w przypadku negacji parjudasa), tylko jego zaprzeczenie. Poza tym prasadźja tworzy nowe zdanie ze zdania pierwotnego: *śūdraṃ brāhmaṇo vadati*, czego nie można powiedzieć o negacji parjudasa. Przedmiot negacji jest eksplicytnie wyrażony w zdaniu — w naszym przykładzie będzie to „rozmawianie-z-śudrą”. Dotychczas wyartykułowane różnice między obydwoma typami negacji można przedstawić w formie tabelki:

⁶Aby uwidocznić negację, w przytaczanym zdaniu nie uwzględniliśmy sandhi międzywyrazowego, z którym zdanie ma postać: *śūdro 'paṇḍitaḥ*.

⁷W cytowanym przypadku byłyby to właściwe nazwy trzech pozostałych warn: „kszatrija” (*kṣatriya*), np. *kṣatriyaṃ brāhmaṇo vadati*; wajsjów (*vaiśya*), np. *vaiśyaṃ brāhmaṇo vadati*; śudrów (*śūdra*), np. *śūdraṃ brāhmaṇo vadati*.

prasadžja	parjudasa
związana z czasownikiem	związana z rzeczownikiem (lub przymiotnikiem)
wprowadza zdanie przeczące	wprowadza zdanie twierdzące
negacja wyrażana <i>explicite</i>	negacja rozumiana <i>implicite</i>
obiekt negowany jest wyrażony <i>explicite</i>	obiekt stwierdzany nie jest wyrażony <i>explicite</i>
tworzy nowe zdanie ze zdania pierwotnego	jest elementem zdania pierwotnego

Negacja parjudasa

Weźmy zdanie (Z1) *Bramin mówi do śudry — śūdraṃ brāhmaṇo vadati*, negację parjudasa możemy użyć w odniesieniu do dwóch pojawiających się w nim rzeczowników: (ZN1) *a-śūdraṃ brāhmaṇo vadati* (Bramin mówi do nie-śudry) lub (ZN2) *śūdraṃ a-brāhmaṇo vadati* (Nie-bramin mówi do śudry).⁸ W obydwu przypadkach wiążąc negację z rzeczownikami (w ZN1 z dopełnieniem; w ZN2 z podmiotem) tworzymy nowe nazwy mające określone denotacje. W ZN1 zbiór osób z wszystkich warn poza śudrami, w ZN2 zbiór osób z wszystkich warn poza braminami. Pomimo wprowadzenia negacji obydwa zdania są twierdzące — afirmują określony fakt w odniesieniu do określonej grupy obiektów.

W istocie jest tak, że, zależnie od kontekstu, dołączenie do nazwy prefiksu negacji parjudasa, w różny sposób modyfikuje jej pierwotne znaczenie. Z perspektywy słowotwórczej dołączenie partykuły *a-* do tematu tworzy złożenie determinatywne typu *nañtatpuruṣa*. M. Mejer (2000: 167) prezentuje podział owych złożów na sześć kategorii, biorąc pod uwagę właśnie ich znaczenie:

- (1) *sādrśya* — pozorne podobieństwo: *a-brāhmaṇa* „nie-bramin” w sensie ktoś, kto przypomina bramina, ale nim nie jest;

⁸Można w tym miejscu się zastanowić, czy w taki sposób dodanie negacji nie tworzy nowego zdania ze zdania wyjściowego. W takim sensie byłby to przypadek falsyfikujący rozróżnieni postulowane w ostatnim wierszu tabelki ze strony 136. Wydaje się, że w tym kontekście myśliciele indyjscy przypisywali pierwszorzędną rolę słowotwórczej naturze negacji, które, w terminologii K.Ajdukiewicza, byłyby funktorem nazwotwórczym od argumentów nazwowych. Podczas gdy negacja prasadžja posiada naturę zdaniotwórczą — jest funktorem zdaniotwórczym od argumentów zdaniowych.

- (2) *abhāva* — brak, niebyt, negacja: *a-jñāna* „nie-wiedza” w sensie: brak wiedzy;
- (3) *anyatva* — odmienność, różnica: *a-paṭa* „nie-materiał” w sensie: coś, co jest różne od materiału;
- (4) *alpatā* — mała ilość, nieznaczność, znikomość: *an-udārā kanyā* „dziewczyna bez tali” w sensie: bardzo szczupła;
- (5) *aprasāstya* — naganność, nieodpowiedniość: *a-putra* „nie-syn” w sensie: niedobry syn;
- (6) *virodha* — przeciwieństwo, odwrotność: *a-vidyā* „nie-wiedza” w sensie: przeciwieństwo wiedzy.

Użycia wskazane w punktach (4) oraz (5) są metaforyczne, dlatego nie będą przedmiotem naszych rozważań. Skupimy się na pozostałych czterech. Stosując semantyczne kryterium podziału złożeń, dzieli się je m.in. na: *endocentryczne*, gdy ostatni człon złożenia występuje w „niezmienionej funkcji nazwy określonego pojęcia, np. pol. *bajkopisarz* = ‘pisarz bajek’ (...)” (EJO: 692); *egzocentryczne*, „gdy złożona podstawa słowotwórcza stanowi jako całość człon określający w stosunku do formantu słowotwórczego z[łożenia], znaczenie z[łożenia] jest niejako zewnętrzne w stosunku do obu członów z[łożenia], np. *bawidamek* = ‘ktoś, kto bawi damy’ (...)” (EJO: 692). W tym sensie warunek mówiący, że negacja parjudasa wskazuje na obiekt niewymieniony w zdaniu (czyli inny niż desygnaty złożenia) można odebrać jako wyrażenie faktu, że dołączona do tematu tworzy ona złożenie egzocentryczne. Istotnie trudno sobie wyobrazić sytuację, gdzie negując dany termin, ciągle nań wskazujemy, dodając jedynie pewne jego kwalifikacje.⁹

Przy okazji analizy znaczeń wyodrębnionych powyżej można wysunąć pewne zastrzeżenia wobec cech przypisywanym określonym negacjom. W przypadku (2) negacja łączy się co prawda z rzeczownikiem, jeśli jednak zastanowimy się, na jaki pozytywny fakt wskazuje, odpowiedź może być trudna do udzielenia. Weźmy przykład znanego już terminu: *a-brāhmaṇa*. Pomimo przypisywanego mu wcześniej znaczenia może on oznaczać brak bramina. Czyli w zasadzie

⁹Poza metaforycznymi użyciami, jak np. w (5), gdzie mamy właśnie do czynienia ze złożeniami endocentrycznymi — *a-putra* w sensie „zły syn” to wszak ciągłe syn.

pełni funkcję przymiotnika, np. zdanie: *grāmaḥ abrahmaṇaḥ*¹⁰ oznacza „Wioska jest bez-bramina” (co dosłownie można by przełożyć na **Wioska jest bez-braminowa*). W takim sensie negacja nie ma na celu afirmacji danego stanu rzeczy, tylko proste zaprzeczenie faktu, że w wiosce są jacyś braminini. Zatem równie dobrze można by to samo zdanie wyrazić używając negacji prasadźja: *grāme na brāhmaṇaḥ* — „W wiosce nie ma bramina”. Wynika z tego, że kryteria, na których opiera się owo rozróżnienie, nie gwarantują rozłącznego podziału. Przypadek (2) jest słowotwórczo typu parjudasa, jednak semantycznie należałoby go raczej zakwalifikować do negacji prasadźja. W tym sensie postulowany podział negacji chociaż zaledwie dwuelementowy nie jest klasyfikacją, tylko typologią.

Negacja prasadźja

Używając w zdaniu (Z1) negacji prasadźja mamy: (ZN3) *śūdraṃ brāhmaṇo na vadati* (Bramin nie mówi do śudry). Przy pomocy negacji wskazujemy na czysto negatywny fakt niewykonywania pewnej czynności, bez afirmowania żadnego stanu rzeczy. Kwestią do rozstrzygnięcia jest czy negacja prasadźja może funkcjonować jako negacja przyzdaniowa? Twierdzimy tu, iż taka jej funkcja jest jak najbardziej możliwa. W istocie pewną intuicję przemawiającą za tym twierdzeniem można uchwycić w przytaczanych przez nas cytatach. Jako jeden z warunków zaliczenia negacji do typu prasadźja wymieniono tworzenie nowego zdania ze zdaniem pierwotnym (por tab. na str. 136). W ten sposób partykuła negacji *nañ* będzie funktorem zdaniotwórczym od argumentów zdaniowych o symbolu $\frac{z}{z}$.¹¹ Sanskryt posiada bardzo luźny szyk zdania, w związku z czym partykuła negacji może praktycznie stać na dowolnej pozycji w zdaniu. W efekcie możemy otrzymać zdanie: *na śūdraṃ brāhmaṇo vadati*. Negacja stoi tu na początku zdania i w zasadzie nie mamy możliwości stwierdzić, czy w takiej sytuacji kwalifikuje ona całe to zdanie, czy tylko występujący w nim czasownik. Nie ma zatem podstaw do wykluczenia sytuacji, w której *nañ* funkcjonuje jako partykuła wprowadzająca negację zdaniową. W znanej maksymie

¹⁰Po uwzględnieniu sandhi: *grāmo 'brahmaṇaḥ*.

¹¹Przekład negacji przyczasownikowej na zdaniową jest zabiegiem naturalnym w logice klasycznej, gdzie zdania *Jan nie jest szczęśliwy* oraz *Nie jest tak, że Jan jest szczęśliwy* są sobie równoważne. Oczywiście w przypadku zdań skwantyfikowanych, zgodnie z prawami De Morgana dla kwantyfikatorów, należy przy takich przekształceniach dokonać stosownych zmian w kwantyfikacji, np.: $\forall x(\neg\alpha) \equiv \neg\exists x(\alpha)$.

Patandżalego czytamy: *na yathā loke tathā vyākaraṇe* „nie jest tak, że to co odnosi się do mowy potocznej, odnosi się do gramatyki jako takiej” (za: Staal 1967: 27). Negacja kwalifikuje tu całe zadanie złożone. Jeślibyśmy przyjęli, że odnosi się ona jedynie do jednego z jego członów, sens uległby zmianie. Inny ciekawy przykład negacji przyzdaniowej, która została wyrażona za pomocą frazy „... *iti na asti*” odpowiadającej polskiej „nie jest tak, że” znajdujemy w artykule B. Gillona (1987: 88): *Devadattaḥ māṁsaṁ bhunkte iti bhavitavyam iti na asti* — „Nie jest tak, że Devadatta powinien jeść mięso”.

Z przedstawionymi kryteriami podziału negacji wiąże się jeszcze jeden problem. Rozpatrzmy zdanie *sūryaṁ na paśyanti* — „Nie widzą słońca”. Zgodnie z regułami słowotwórczymi można je przekształcić w złożenie pełniące funkcję imiesłowu *a-sūryampaśyāni* — ‘niewidzący słońca’. Według gramatyków (analiza w: Cardona 1967: 41) we frazie tej mamy do czynienia z negacją prasadźją, chociaż czysto słowotwórcze wykładniki wskazywałyby na negację parjudasa. Negacja w tym przypadku tak, jak w oryginalnym zdaniu odnosi się do nazwy czynności wyrażonej przez pierwiastek $\sqrt{drś}$ (= *paś*). Pomimo że formalnie odnosi się do nazwy, to semantycznie oznacza samą tylko nieobecność, negację bez afirmacji. W podanym tu przypadku aspekt semantyczny dominuje nad słowotwórczym.

Przeprowadzone dotychczas analizy wskazują, że kryterium leksykalnej łączliwości negacji, pomimo że akcentowane w definicjach, często ustępowało miejsca czysto semantycznym kryteriom. Dlatego też charakterystyka negacji prasadźją jako związanej z czasownikiem, a parjudasa z rzeczownikiem wydaje się niewystarczająca, a w niektórych przypadkach może się okazać po prostu nieadekwatna. Taki stan rzeczy pozwolił współczesnym badaczom przeprowadzić liczne interpretacje pojęcia negacji w sanskrycie różniące się między sobą naciskiem, jaki kładziono w nich na poszczególne jej aspekty. Poniżej przedstawiamy krótki przegląd najważniejszych z nich.

5.1.2 Współczesne interpretacje

Wdzięcznym polem do prowadzenia analiz i interpretacji negacji w sanskrycie jest sceptyczna ze swojej natury buddyjska szkoła madhjamaka znana z negowania wszelkich stanowisk, bez jednoczesnego angażowania się w pozytywne określenie stanowiska. Oczywiście takie działania budziły wątpliwości wśród adwersarzy przedstawicieli tej szkoły, którzy formułowali liczne zarzuty, kryty-

kując ich metodę. Twierdzono m. in., że nie jest możliwe odrzucenie stanowiska A bez asercji stanowiska $\text{nie-}A$, w ten sposób madhjamikowie, zdaniem oponentów, nie mogą milcząco odrzucać zarówno A i $\text{nie-}A$ nie popadając w sprzeczność. Interpretacje pojęcia negacji w filozofii madhjamaka można znaleźć m.in. w dwóch pracach B. K. Matilala (1971: 163-165 & 1986: 66-67; 399-400).

We wcześniejszym z tych dzieł autor rozważa negację opisywaną z perspektywy jej aspektów: przeczenia oraz zobowiązania. Zdaniem Matilala (1971: 163) aspekt przeczenia jest obecny w każdej negacji, tylko że w różnym stopniu. W ten sposób na przykład w zdaniu *Ta róża nie jest czerwona* stopień zobowiązania jest dosyć wysoki, ponieważ negując konkretną barwę konkretnego obiektu, jednocześnie i pośrednio przyznaje się, że jest on jakiegoś innego koloru. Natomiast w zdaniu „Człowiek nie jest twórcą wszechświata” stopień zobowiązania jest bardzo niski. Wypowiadając to zdanie, wcale nie suponujemy, że ktoś inny musi być jego twórcą. W tym przypadku więc dominujący jest aspekt przeczenia.

Z powyższego Matilal wywodzi zrównanie negacji prasadzja z negacją o dominującym aspekcie przeczenia, a negacji parjudasa z negacją o dominującym aspekcie zobowiązania. W odniesieniu do filozofii madhjamaka stopień przeczenia zawartego w negacji jest po prostu podniesiony do maksimum (Matilal 1971: 164). W ten sposób negując jedno stanowisko, nie jest się w żaden sposób zobowiązanym do akceptacji jego negacji. Matilal zauważa, że jego interpretacja zgadza się ze współczesnymi poglądami na naturę negacji obecnymi w logice zachodniej i rozróżnieniem na *negację implikującą* wybór oraz *negację wyłączającą*. Obydwa rodzaje negacji charakteryzuje się w literaturze następująco (za: Grodziński 1981: 69-72):

- (1) *Negacja implikująca wybór* = negacja ograniczona (*choice negation; limited negation*). W przypadku negacji orzecznika w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym, negacja ta implikuje istnienie desygnatu podmiotu zdania, nieprzysługiwanie mu cechy oznaczonej orzecznikiem a przysługiwanie mu jakiejś innej cechy, *jednorodnej* z tą nieprzysługującą.
- (2) *Negacja wyłączająca* — jej zakres jest szerszy niż (1). Partykuła negacji użyta przed orzecznikiem nie zakłada ani że: (i) istnieje podmiot zdania, ani że (ii) jeśli istnieje, to posiada cechę jednorodną z cechą oznaczaną przez orzecznik.

W późniejszej swej pracy (1986) Matilal zmienia swoją interpretację negacji

prasadźja na usługach madhjamików na illokucyjną koncepcję negacji postulowaną w pracach Searle’a. W tym kontekście negacja prasadźja jest opisywana jako *illokucyjny akt odrzucania* (Matilal 1986: 66). Tym samym negowana jest pewna moc illokucyjna wypowiedzi, a nie samo to zdanie. Jeśli uznamy asercję za akt illokucyjny, to negacją illokucyjną zdania postaci: „Twierdzę, że p ” będzie: „Nie twierdzę, że p ”. Ponieważ negujemy tu nie zdanie, tylko akt, a negacja zdania pozostawi akt niezmienny, unika się grożącej sprzeczności i można formułować wypowiedzi „Nie twierdzę, że p ” oraz „Nie twierdzę, że nie- p ”. Matilal (1986: 88) proponuje za Searlem następującą formalną eksplikację:

Zdanie „Nie twierdzę, że jest życie po śmierci” można przedstawić jako:

(1) $\neg \vdash \exists x(P(x))$;

„Twierdzę, że nie ma życia po śmierci”, jako:

(2) $\vdash \neg \exists x(P(x))$; natomiast zdanie:

„Nie twierdzę, że nie ma życia po śmierci”:

(3) $\neg \vdash \neg \exists x(P(x))$.

Sprzeczność nie może zachodzić między (1) i (3). Można zatem zasadnie utrzymywać obydwa stanowiska.

Oczywiście, o ile zestawienie sanskryckich typów negacji z rozróżnieniem na negację implikującą wybór oraz negację wykluczającą wnosi coś do ogólnego obrazu negacji sanskryckiej, o tyle wprowadzenie negacji illokucyjnej ma raczej zastosowanie jedynie do wąskiego obszaru — analiz filozofii szkoły madhjamaka w kontekście aktualnych wypowiedzi, stąd jej pragmatyczny charakter. Jeśli chcielibyśmy odnieść ją do stosowania negacji prasadźja w ogóle, napotkalibyśmy spore problemy. Przede wszystkim, jeśli negacja illokucyjna miałaby się odnosić do każdego zastosowania negacji prasadźja, pomimo jej rzeczywistego sformułowania, to można ustalić równoważność pozwalającą zastępować zdania z jedną negacją zdaniami z drugą. Zgodnie z tym postulatem zachodziłaby następująca równoważność:

(p) x nie jest $P \equiv (q)$ Nie twierdzę, że x jest P ;

Pierwszy problem, jaki się nasuwa, w związku z powyższym zdaniem dotyczy tego, co właściwie nam owa równoważność mówi o obydwu zdaniach. Wszak, jeśli są sobie równoważne, to mają te same warunki prawdziwości. Czyli jeśli jedno jest prawdziwe, to drugie też jest prawdziwe i na odwrót. Zgodnie z charakterystyką równoważności prawdziwe będzie zatem zdanie: „Jeśli nie twierdzę, że x jest P , to x nie jest P ”. Jednak uznanie takiego zdania za prawdziwe byłoby dosyć „egzotyczną” decyzją nawet w warunkach indyjskich.

Ponadto, jeżeli za q podstawimy zdanie „Nie twierdzę, że x nie jest P ”, to przyjmując powyższą równoważność, możemy je zastąpić dwoma zdaniami: „ x nie nie jest P ” lub „Nie twierdzę, że nie twierdzę, że x jest P ”, które oczywiście, zakładając, że respektujemy prawo podwójnej negacji, można zredukować do „ x jest P ” w przypadku pierwszego lub „Twierdzę, że x jest P ” w przypadku drugiego. Co by oczywiście oznaczało, że madhjamikowie jednak angażują się w jakiś pogląd. Widać zatem, że w odniesieniu do ogólnego użycia interpretowanie negacji prasadźja w kategoriach zaproponowanych przez Matilalę rodzi pewne problemy natury logicznej. Jeśli jednak zawężymy kontekst do specyficznego jej użycia, takie problemy nie powstają. W szczególności tego typu negacja pozwala interpretować zdania tetralematu (por. rozdział 1.2.2).

Logicznie bardzo ciekawa jest analiza funkcjonowania negacji w kontekście refleksji filozoficznej szkoły mimansa (mīmāṃsā), którą przeprowadził F. Staal (1962b). Interesujące jest to, że o ile dotychczas prowadziliśmy rozważania, opierając się na użyciu negacji w zdaniach oznajmujących, to w przypadku filozofii mimansy negację rozpatruje się w kontekście zdań w trybie życzącym (*optativus*) wyrażanym za pomocą odpowiednich cech i końcówek fleksyjnych dołączanych do czasownika.¹² W tym sensie właściwe znaczenie sanskryckiego terminu określającego negację (*niṣedha*) pozostaje w zgodzie z jej etymologią.¹³ Zatem mimansakowie rozważają negację działającą na poziomie zakazów, np.: *na bhakṣayet* — „nie powinien jeść”, zamiast „*powinien nie jeść”. Nie chodzi tu o wykonanie akcji, która jest nie-jedzeniem, tylko zakaz jedzenia.

Przyjmijmy, że zdanie „on powinien jeść” oznaczmy przez $N[F(x)]$ czyli: jest pożądane, aby on jadł, gdzie N jest operatorem modalnym, a $F(x)$ oznacza zdanie „on je”. Jak wskazuje Staal (1962b: 58) zdaniem mimansaków negacja zdania $N[F(x)]$ będzie miała formę $\neg N[F(x)]$, a nie $N[\neg F(x)]$. Takie rozróżnienie na nakaz i jego negację ma istotne znaczenie w egzegezie Wed, gdzie wypowiedzi są podzielone na pięć grup, wśród których znajdują się *vidhi* — nakaz oraz *pratiṣedha/niṣedha* — zakaz. Jak w takiej sytuacji traktować negację prasadźja ($N[\neg F(x)]$) oraz parjudasa ($F(\neg x)$)?¹⁴ Definicje formułowane

¹²Za pomocą *optativu* w sanskrycie wyraża się zwykle możliwość, życzenie lub rozkaz, a w określonych kontekstach może również nieść znaczenie futurum. Najczęściej na język polski czasownik w tym trybie np. *vadet* od pierwiastka $\sqrt{vad}$ — ‘mówić’, tłumaczy się dodając ‘oby’ — ‘oby mówił’ lub ‘niech’ — ‘niech mówi’.

¹³Do wyrażenia zakazu w trybie rozkazującym stosuje się osobną partykułę *ma*.

¹⁴Staal wykonuje tutaj w celu wprowadzenia obiektów innych niż te nazywane przez x

przez przedstawicieli omawianej szkoły nie różnią się zasadniczo od tych słownikowych. Z tym że negacja prasadźja będzie się łączyła raczej z końcówką fleksyjną czasownika, podczas gdy z samym pierwiastkiem będzie się łączyć parjudasa (Staal 1962b: 59). W efekcie można powiedzieć, że ze względów na związanie leksykalne mamy w filozofii mimansa trzy typy negacji — jeden rodzaj prasadźja i dwa rodzaje parjudasa:

- prasadźja $\neg N[F(x)]$: Nie powinienes pisać po ścianie;
- parjudasa a $N[F(\neg x)]$: Powinienes pisać po czymś innym niż ściana (dosł. nie-ścianie);
- parjudasa b $N[(\neg F)(x)]$: Powinienes nie pisać po ścianie (Staal 1962b: 60-61).

Z lingwistycznego punktu widzenia interesująca jest analiza pojęcia negacji w sanskrycie, którą przeprowadził B. Gillon (1987: 81-97). Wyraźnie odcina się on od semantycznych i leksykalnych kryteriów podziału i zamiast tego proponuje kryterium czysto syntaktyczne odnoszące się do zakresu wiązania się partykuły negacji w zdaniach i złożeniach (Gillon 1987: 81).

Gillon rozpoczyna swoją analizę od złożień. W pierwszym wersji *Njajabindu* Dharmakirtiego pojawia się złożenie: *sarva-puruṣa-artha-siddhi*, które zgodnie z komentarzami można rozumieć przynajmniej na dwa sposoby:

- (1) $[[[sarva]—puruṣa]—artha]—siddhi$ — „realizacja celów wszystkich ludzi”;
- (2) $sarva—[[[puruṣa]—artha]—siddhi]$ — „każda realizacja ludzkich celów”.

Komponentem (ang. *constituent*) jest tutaj każda jednostka leksykalna albo każde złożenie wykorzystane w tworzeniu złożenia wyjściowego. Zasięg *sarva* w (1) obejmuje wszystkie komponenty pierwszego składnika — $[[sarva]—puruṣa]$, ale nie *artha* ani *siddhi*. W (2) zasięgiem *sarva*, jest pozostała część złożenia.

Teraz, jeśli zastąpimy w powyższym złożeniu komponent *sarva* przedrostkiem negacji *a-* otrzymamy:

„kontrowersyjny” zabieg negowania zmiennej nazwowej *x*. Takie użycie negacji jest oczywiście niezgodne z regułami formowania języka, którego ów autor używa do swoich eksplikacji. Wszak w jego obrębie jest to funktor zdaniotwórczy od argumentów zdaniowych, a nie nazwotwórczy od argumentów nazwowych.

- (1a) $[[[a]—puruṣa]—artha]—siddhi$,
- (2a) $a—[[[puruṣa]—artha]—siddhi]$.

(1a) oznacza realizację celów nie-ludzi, a (2a) brak realizacji ludzkich celów. W (1a) przedrostek negacji dominuje nad najmniejszą liczbą komponentów i to jest, zdaniem Gillona, przykład negacji parjudasa. W (2a) przedrostek negacji dominuje nad całym pozostałym złożeniem i to jest przykład negacji prasadžja (Gillon 1987: 85-86).

Następnie Gillon przechodzi do rozważenia funkcjonowania negacji w zdaniach:

- (ia) *īśvaraḥ vidyate iti devadattena pratītam* — „Devadatta wierzy, że bóg istnieje”;
- (iia) *īśvaraḥ vidyate iti devadattena na pratītam* — „Devadatta nie wierzy, że bóg istnieje”;
- (iiaa) *īśvaraḥ na vidyate iti devadattena pratītam* — „Devadatta wierzy, że bóg nie istnieje”.

(ia) zawiera przynajmniej dwa składniki frazę osadzoną [*īśvaraḥ vidyate iti*] oraz frazę główną [*devadattena pratītam*]. W związku z tym partykułę negacji można uważać: w przypadku (iiaa) za mającą swój zasięg w domenie osadzonej [Bóg istnieje] — co znaczy tyle, że w zbiorze przekonań, w które wierzy Devadatta jest takie, że Bóg nie istnieje (jest on ateistą); natomiast w przypadku (iia) zasięg partykuły negacji jest ograniczony do frazy głównej [Devadatta wierzy]. Znaczący to wówczas, że wśród przekonań Dewadatty nie ma takiego, które mówi, że Bóg istnieje (jest on agnostykiem) (Gillon 1987: 86-87).

W stosunku do koncepcji Gillona można wysunąć kilka zarzutów. Pierwszy jest natury ogólnej. Otóż taka koncepcja znajduje słabe potwierdzenie w tekstach sanskryckich — każde z przytaczanych wcześniej dzieł wymieniało właśnie kryteria leksykalne i semantyczne jako istotne dla wprowadzanego podziału. Wskazywaliśmy co prawda, że pojawiają się czasem pewne różnice w kwestiach leksykalnego związania partykuły, kryterium semantyczne pozostaje jednak w miarę ustalone i jasne. Dlatego też można powiedzieć, że semantyka danego typu negacji „preferuje” dane elementy leksykalne: parjudasa — rzeczowniki, prasadžja — czasowniki, ale nie jest to reguła. Natomiast wprowadzanie zupełnie nowych kryteriów podziału, całkowicie abstrahujących

od tych stojących za daną typologią powoduje nie lepsze (bądź gorsze) uchwycenie jej istoty, tylko wprowadza całkiem nową typologię danego zjawiska. Ponadto można się zastanowić, czy za wprowadzone syntaktyczne rozróżnienie nie implikuje przywoływanej wcześniej, klasycznej semantyki. W przypadku (1a) gdzie mamy frazę „realizacja celów nie-ludzi” zdanie to stwierdza pewien fakt, a nazwa wraz z negacją wskazuje na pewien obiekt niewymieniony z nazwy w samej tej frazie. Spełnia więc semantyczne warunki klasycznie nakładane na negację parjudasa. W (2a) mamy „brak realizacji ludzkich celów” w tej frazie negujemy pewną aktywność i nie wskazujemy na żaden pozytywny stan rzeczy. Jest to więc właśnie negacja *wykluczająca*, czyli prasadžja. Poza tym warto zauważyć, że w (2a) negacja odnosi się do nazwy pewnej czynności, można by więc również argumentować, że pośrednio wiąże się ona z czasownikiem (por. *a-sūryampaśyāni*).

Poza tym sama koncepcja również jest problematyczna w kilku miejscach. W przypadku złożzeń Gillon rozważa jedynie te wieloskładnikowe, gdzie istotnie można wskazać na minimalny (1a) oraz maksymalny (2a) zasięg negacji. Jednak duża część złożzeń negatywnych z prefiksem *a-* jest dwuelementowa, gdzie pierwszym elementem jest negacja a drugim nazwa negowana, np. *a-brāhmaṇa* w takiej sytuacji negacja ma zarówno minimalny zasięg, bo dominuje tylko nad jednym elementem, jak i maksymalny, bo dominuje nad każdym elementem złożenia. Kryterium czysto syntaktyczne jest więc narzędziem, które nie jest uniwersalne, albowiem nie umożliwia przeprowadzenia klasyfikacji niezwykle dużej liczby wystąpień negacji. Podobnie rzecz się ma w przypadku negacji wprowadzanej przez partykulę *nañ*. Gillon rozważa jedynie zdania złożone, jednak w przypadku zdań prostych (np. podmiotowo-orzecznikowych), tak jak w przypadku najprostszych złożzeń dwuelementowych, nie będzie możliwe rozstrzygnięcie, z którego typu negacją ma się do czynienia.

Powyższe rozważania pokazują, że prosta semantyka dla funktora negacji, która jest typowa dla logiki klasycznej,¹⁵ jest niewystarczająca dla opisania niuansów znaczenia negacji tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie.

Ze strony semantycznej charakter rozróżnienia prasadžja — parjudasa oddają odpowiednio negacja wyłączająca oraz implikująca wybór. Ze strony leksykalnej — negacja zewnętrzna i wewnętrzna. Założenie jest tutaj takie, że odniesienie negacji do rzeczownika najczęściej (choć nie zawsze) implikuje

¹⁵ $\neg\alpha$ jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy α jest zdaniem fałszywym

pewien wybór, podczas gdy dołączenie jej do czasownika najczęściej (nie zawsze) nie niesie takich implikacji.

5.2 Propozycja interpretacji

Semantyka jest nierozzerwalnie związana z ontologią. Opisuje się ją jako „badanie związków pomiędzy uniwersum wyrażen językowych a rzeczywistością pozajęzykową” (Bańcerowski 2003: 37). Istotnym więc dla rozwijanej semantyki staje się zagadnienie określające charakter rzeczywistości pozajęzykowej. Ponieważ chcemy opisywać buddyjską teorię znaczenia (ograniczoną do wybranych elementów języka wyszczególnionych wcześniej a istotnych dla logiki buddyjskiej) musimy odwołać się do rzeczywistości pozajęzykowej w takiej formie, jak ją widzieli buddyści interesującej nas szkoły. Dlatego też wykorzystujemy założenia stojące u podstaw ontologii i logiki fikcji w ujęciu przedstawionym wcześniej (rozdział: 4).

W ujęciu interesującej nas szkoły buddyjskiej — *vijñānavāda* tradycji Diognagi i Dharmakirtiego, wszelkie przedmioty są rozważane jako zbiory własności. Obecnie postaramy się wykorzystać to założenie do konstrukcji podstaw dla semantyki negacji parjudasa i prasadzja. Oprzemy się przy tym na ich analogii z negacją implikującą wybór oraz wyłączającą (por. str. 140). Należy przy tym zaznaczyć, że rozważania z tego podrozdziału wykraczają poza ramy prostej rekonstrukcji. Proponujemy tutaj pewną interpretację, która jedynie *opiera się* na założeniach buddyjskich i pewnych cechach sanskrytu oraz czerpie z nich inspirację, jednak w swojej istocie wykracza poza rozważania prowadzone w Indiach.

Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami wszelkie obiekty, zarówno te konkretne, jak i abstrakcyjne, traktujemy jako zbiory własności. Jednocześnie chcemy, aby nazwy oznaczały odpowiednie obiekty w świecie, a zdania — stany rzeczy. Zaczniemy od omówienia znaczenia nazw, zdaniami zajmiemy się w dalszej części rozdziału.

Już na samym wstępie musimy zaznaczyć, iż w konstruowanym modelu, gdzie nazwy oznaczają zbiory własności, znika klasyczne, Millowskie, rozróżnienie denotacja — konotacja. Przedmiot oznaczany (desygnat) jest tylko zbiorem własności. Przyjmując, że są to dokładnie te własności, które bylibyśmy skłonni uznać za jego konotację, zmuszeni jesteśmy przyjąć, iż nazwy w ogóle nie mają denotacji, tylko konotacje. W „tradycyjnej” semantyce zespoły wła-

sności (cech) utożsamia się z pojęciami (Grzegorzczkova 2001: 18), które w jakiś sposób wiążą się z przedmiotami.¹⁶ W naszym ujęciu nie można nakreślić takiego podziału, ponieważ przedmioty, traktowane jako zbiory własności, nie będą w istocie różne od pojęć (również zbiorów własności). Rozróżnienie pojęcie-przedmiot jest dosyć mocno ugruntowane w semantyce; przez nas będzie odrzucane. Mamy więc zewnętrzne w stosunku do podmiotu poznającego zjawiska oraz tworzone na ich podstawie wytwory intelektualne. Oczywiście można tutaj również nakreślić odwrotny kierunek zależności. W naszym przypadku istotne jest jedynie uświadomienie sobie rozróżnienia na wytwory intelektualne i obiektywnie istniejące zjawiska realne oraz wypływający z niego podział „podmiot — przedmiot”. Ponieważ nasze rozważania są inspirowane myślą buddyjskiej szkoły jogaczara, zatem powinniśmy opracować taką teorię, która pozwalałaby ów podział odrzucić, co też poniżej staramy się uczynić. Musimy pamiętać, że własności są tworem konceptualnym i nie istnieją obiektywnie. Wszelkie zjawiska w swoim ostatecznym wymiarze są pozbawione własności, z czego wynika absolutna niewyrażalność rzeczywistości ostatecznej. Ponieważ jednak tylko do owych własności mamy dostęp i tylko je i ich konfiguracje możemy efektywnie nazywać, nazwy mogą wskazać wyłącznie na obiekty będące tworem intelektualnymi — na pojęcia. Teraz, ponieważ to, co w codziennym doświadczeniu bierzemy za zewnętrzny w stosunku do podmiotu poznającego przedmiot, jest w istocie tylko zbiorem własności — intelektualnym wytworem, dlatego nie jest on różny od pojęcia. Rzeczywistość w ostatecznym wymiarze oraz zamknięty w konceptualnych pojęciach świat codziennego doświadczenia są jedynie pośrednio połączone (por. rys. 4.4 na stronie 122). Nie jest więc możliwe, aby nazwa wskazywała na cokolwiek zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego.

Zgodnie z powyższymi uwagami pozwolimy sobie w dalszej części pracy stosować zamiennie terminy „znaczenie” i „oznaczanie”. Zrywamy więc z panującą w językoznawstwie konwencją, by z terminem „znaczenie” utożsamiać zjawisko konotacji, natomiast z terminem „oznaczanie” — desygnacji.

W dalszych rozważaniach, dla skrócenia wywodu, będziemy korzystać z następującej symboliki: przez x , y , z , będziemy oznaczać nazwy danego języka naturalnego; przez $|x|$, $|y|$, $|z|$ — dystrybutywne zbiory własności nazywanych przez daną nazwę. Ponadto będziemy korzystać z odpowiedniej symboliki teo-

¹⁶To, jakiego rodzaju jest to związek, nie jest przedmiotem naszej dyskusji.

riomnogościowej. Zaczniemy od jasnego sformułowania podstawowego dla dalszych rozważań postulatu:

Postulat 1 *Nazwa x oznacza $|x|$.*

To, czy zbiór $|x|$ uznamy za zbiór skończony, czy nieskończony jest ściśle powiązane z ontologicznym założeniem, czy uznamy, że istnieje skończenie, czy nieskończenie wiele własności. Przyjmujemy, że na każdy przedmiot składają się własności pozytywne, jak i negatywne (wyrażane przez negacje własności nieskładających się na dany przedmiot). Zatem jeśli istnieje nieskończenie wiele własności, to na dowolny przedmiot może się zawsze składać nieskończona liczba przynajmniej negatywnych własności. Taką też opcję przyjmujemy w niniejszej pracy. Możemy zatem powiedzieć, że:

Postulat 2 $|x| = \{P_1, P_2, \dots\}$, gdzie $P_1, P_2, \dots$ odnoszą się do pozytywnych i negatywnych własności.

Oczywiście im więcej własności określimy, tym mniej ogólna będzie natura danego przedmiotu. Najbardziej ogólny jest przedmiot, na który składają się wyłącznie własności naturalne, czyli towarzyszące każdemu wystąpieniu przedmiotu określonego typu. Dla danej nazwy x będzie to zatem pewien podzbiór własności określany przez nas jako jedna własność złożona — *bycie x* zwana dalej *elementem konstytutywnym* danego przedmiotu.

Postulat 3 *Nazwa x jest najwyższego stopnia ogólności, jeśli nazywany przez nią przedmiot $|x| = \{\text{bycie } x\}$.*

Wynika z tego, że odniesieniem nazwy o najwyższym stopniu ogólności jest zbiór, którego jedynym elementem jest sam tylko element konstytutywny.

Na drugim końcu tego spektrum będzie się znajdował obiekt jednostkowy, czyli taki, który jest tworzony przez zbiór własności, które w żadnym innym przypadku nie tworzą przedmiotu. Innymi słowy, przedmiot jednostkowy jest konstituowany przez unikalny zbiór własności, a jeszcze dokładniej:

Postulat 4 *Nazwa x jest jednostkowa, jeżeli w nazywanym przez nią przedmiocie $|x|$ można wyodrębnić taki podzbiór własności, który nie jest podzbiorem żadnego innego przedmiotu $|z|$.*

Pomiędzy obydwoma powyższymi typami nazw będzie istniała pewna skończona liczba nazw pośrednich mniej ogólnych niż nazwa o najwyższym stopniu ogólności, ale bardziej ogólnych niż nazwa jednostkowa.

Jeśli rozpatrzmy nazwę ‘krowa’ możemy nakreślić następującą przykładową hierarchię ogólności:

- (1) $|\mathbf{krowa}| = \{bycie\ krową\}$ — najbardziej ogólne użycie nazwy określające krowę jako gatunek;
- (2) $|\mathbf{krowa}| = \{bycie\ krową, bycie\ łaciatym\}$ — mniej ogólne niż poprzednio użycie nazwy, określające wszystkie krowy łaciate;
- (3) $|\mathbf{krowa}| = \{bycie\ krową, bycie\ łaciatym, bycie\ czarnym, bycie\ białym\}$ — jeszcze mniej ogólne użycie nazwy, określające wszystkie krowy w czarno-białe łaty;
- (n) $|\mathbf{krowa}| = \{bycie\ krową, bycie\ łaciatym, bycie\ czarnym, bycie\ białym, posiadanie\ złamanego\ lewego\ rogu, znajdowanie\ się\ na\ pastwisku\ we\ wsi\ x\}$ — jednostkowe użycie nazwy określające jeden specyficzny egzemplarz krowy (oczywiście przy założeniu, że tylko jedna krowa na pastwisku we wsi x posiada złamany lewy róg).

Widać, że określenie własności składających się na nazwę jednostkową może być w praktyce trudne i najczęściej będzie wymagało użycia pewnych zwrotów czysto okazjonalnych, np. deiktycznych: „ta krowa”, „tamta krowa” lub określenia nieco sztucznie brzmiących własności jak w ostatnim przykładzie. Istotne jest to, żeby określić taki zbiór własności, który stanowi podzbiór tylko jednego przedmiotu. Mniejszy problem stanowią nazwy własne, np. ‘Siddhartha Gautama’. W takiej sytuacji, możemy przyjąć, że już sam zbiór własności naturalnych przedmiotu oznaczanego (jego element konstytutywny) — $\{bycie\ Siddharthą\ Gautamą\}$ nie jest podzbiorem żadnego innego zbioru własności składających się na dowolny inny przedmiot, zatem rzeczywiście jest to nazwa jednostkowa. Wynika z tego, że dla odniesienia przedmiotowego nazwy własnej, każda własność przezeń posiadana powinna należeć do elementu konstytutywnego, ponieważ należy ona do każdego przedmiotu wyznaczonego przez ten element. To że w istocie jest tylko jeden taki przedmiot, nie ma tu znaczenia. Trzeba zatem w tym miejscu przyjąć, że w istocie element konstytutywny nazw własnych jest jedyną własnością (złożoną), która składa się na ów przedmiot. Jedyna różnica między odniesieniem nazwy własnej a nazwy o najwyższym stopniu ogólności, jest więc taka, że w przypadku nazw własnych element konstytutywny określa tylko jeden przedmiot, natomiast w nazwach o najwyższym stopniu ogólności — wiele. Takie a nie inne traktowanie nazw własnych

jest w pewnym stopniu zgodne z prezentowanym wcześniej ujęciem Dignagi, dla którego odniesienie przedmiotowe nazwy własnej jest kwalifikowane przez samą tę nazwę.

Powyższe rozważania na temat ogólności nazw mają tu czysto teoretyczny charakter i służą wyłącznie wyartykułowaniu pewnych konsekwencji przyjętych postulatów. Odnoszenie się do stopnia ogólności nazwy nie będzie istotne dla dalszego wyводу.

Ważną rolę w dalszych rozważaniach pełnić będzie pojęcie *własności jednorodnej* z daną własnością.

Definicja 1 *Własność Q nazywamy jednorodną z P , jeśli P i Q określają dwa rozłączne zbiory będące klasami abstrakcji nadzbioru M ze względu na relację równoważności R .*

Weźmy własność B — „bycia braminem”. Wyznacza ona podzbiór w zbiorze Hindusów I ze względu na relację R — „należenia do tej samej warny”.¹⁷ Tym samym własnością jednorodną z B będą własności wyznaczające pozostałe klasy abstrakcji w zbiorze I ze względu na R : własność bycia kszatriją, własność bycia wajsją oraz własność bycia śudrą. Mamy więc do czynienia z następującą hierarchią zbiorów, pewien nadzbiór U określa uniwersum prowadzonego podziału (np. zbiór wszystkich mieszkańców Indii). Następnie ów nadzbiór jest dzielony na podzbiory ze względu na pewną relację równoważności R . Elementami wyznaczonych podzbiorów są z kolei pewne zbiory własności — przedmioty, których elementem konstytutywnym jest określona wcześniej własność. Operujemy zatem na rodzinach zbiorów własności. Taka hierarchia oczywiście wcale nie oznacza, że przedmioty z poszczególnych podzbiorów U nie mogą posiadać wspólnych własności, tylko że żaden przedmiot nie może należeć jednocześnie do dwóch różnych podzbiorów. W istocie skoro przyjęliśmy istnienie własności negatywnych, to zawsze będzie tak, iż przedmioty wyznaczone przez własną jednorodną z jakimś x , będą posiadać przynajmniej jedną własność wspólną — bycie nie- x .

¹⁷Podział społeczeństwa indyjskiego na warny (od *varṇa* ‘barwa, kolor’) jest zasadniczo czymś różnym niż jego podział kastowy. Warnę należy utożsamiać z określonym stanem społecznym, podczas gdy termin „kasta” oznacza „grupę ludzi związanych endogamią, wspólnotą stołu i ekskluzywizmem zawodowym w ramach systemu czterech wielkich klas — warn” (Mejor 2001: 29). Sam termin kasta pochodzi od portugalskiego *casta*, odpowiadający mu termin sanskrycki to *jāti* ‘ród, rodzina’.

Mając ustalony aparat pojęciowy, przejdziemy do analizy dwóch rodzajów negacji. Zaczniemy od negacji parjudasa. Utożsamiliśmy ją z negacją implikującą wybór. W przyjętej przez nas nomenklaturze powiemy, że jest to negacja ograniczona ze względu na pewną relację równoważności. Jak za chwilę pokażemy, działa ona w obrębie określonej rodziny zbiorów, nie wyprowadzając poza ich elementy. Negację tego rodzaju będziemy po prostu oznaczali przez poprzedzenie elementu partykułą „nie”, np. „nie-krowa”. Znaczeniem negatywnej nazwy: „nie- x ” będzie w naszym ujęciu taki przedmiot $|y|$, którego elementem konstytutywnym jest $\{bycie\ nie-x\}$. Pozostaje nam określić, czym jest owo „*bycie nie- x* ”. W tym celu odwołamy się do wprowadzonego pojęcia „własności jednorodnej”. Otóż „*bycie nie- x* ” jest równoznaczne z „*byciem y* ”, gdzie y jest jedną z własności jednorodnych z x ze względu na pewną relację R . A zatem negując daną nazwę x w sensie parjudasa, wskazujemy na inny niż oznaczany przez x przedmiot. Przedmiot ten nie jest jednak dowolny, tylko należy do jednych z klas równoważności danej relacji R . Przedmiot $|y|$ wyznaczony przez własność jednorodną z własnością „*bycie x* ” ze względu na relację R , będziemy oznaczać $|y|_R^x$. Oczywiście zapis w takiej postaci jest niejednoznaczny — może wskazywać na dowolny przedmiot spełniający zadane warunki. Kwestia doprecyzowania, o jaki konkretnie obiekt chodzi w danej sytuacji musi pozostać tu w domenie pragmatycznej. Zbiór P wszystkich takich klas równoważności dla danej własności S ze względu na relację R oznaczamy: P_R^S . Przyjmujemy zatem, że:

Postulat 5 *Nazwa nie- x oznacza $|y|$ taki, że element konstytutywny $\{bycie\ y\} \in P_R^x$.*

Weźmy nazwę z negacją parjudasa: *abrāhmaṇa* — ‘nie-bramin’. Nazwa negowana oznacza zbiór $\{bycie\ braminem, \dots\}$ wyznaczony przez relację równoważności w zbiorze Hindusów: „należenie do tej samej warny”. Własnościami jednorodnymi z „*byciem braminem*” będą zatem: „*bycie kszatriją*”, „*bycie wajśją*”, „*bycie śudrą*”. Tym samym:

$$\{bycie\ nie-braminem\} \in |kszatrija| \cap |wajśja| \cap |śudra|.$$

To, na którą warnę rzeczywiście się wskazuje, pozostaje kwestią kontekstu, a zatem przynależy do dziedziny pragmatyki. Z naszej perspektywy istotny pozostaje fakt, że dołączenie negacji parjudasa do danej nazwy implikuje wybór mniej lub bardziej określonego innego obiektu jako właściwego odniesienia danej nazwy.

Przejdziemy teraz do omawiania funkcjonowania obydwu negacji w zdaniach. Ograniczymy się przy tym do zdań podmiotowo-orzecznikowych — „ x jest P ”. Sanskryt bardzo „lubi” tego typu konstrukcje, a bogaty system imiesłów i złożzeń umożliwia tworzenie bardzo skomplikowanych zdań o takiej strukturze.

Zwykłe zdanie podmiotowo-orzecznikowe „ x jest P ” w przyjętej przez nas nomenklaturze wyraża stan rzeczy mówiący, iż „własność P należy do przedmiotu x ”, a więc: $\mathcal{P} \in |\mathbf{x}|$. Powtórzmy zatem przytaczany już za J. Pańniczką postulat:

Postulat 6 *Znaczeniem zdania podmiotowo-orzecznikowego „ x jest P ” jest stan rzeczy postaci $\mathcal{P} \in |\mathbf{x}|$.*

Oczywiście na podstawie postulatu 6 możemy sformułować warunek prawdziwości zdania:

Postulat 7 *Zdanie „ x jest P ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy $\mathcal{P} \in |\mathbf{x}|$, gdzie predykat P odnosi się do własności $\mathcal{P}$ i $|\mathbf{x}|$ jest zbiorem własności reprezentującym przedmiot x .*

Ponieważ negacja parjudasa wiąże się tylko z nazwami, jej funkcjonowanie w obrębie zdania będzie ograniczone do wykorzystania zanegowanych terminów w funkcji podmiotu i orzecznika:

- (1) *abrāhmaṇo nṛpaḥ* — Nie-bramin jest królem.
- (2) *nṛpaḥ abrāhmaṇaḥ*¹⁸ — Król jest nie-braminem.

Zdanie (1) posiada strukturę $P \in |\mathbf{y}|_R^x$, gdzie P jest własnością bycia królem, x — byciem braminem, R — relacją bycia tej samej warty, natomiast $|\mathbf{y}|_R^x$ obiekt wyznaczony przez własność jednorodną z „byciem x ” ze względu na relację R . Czyli mamy sytuację: $P \in \{\text{bycie nie-}x, \dots\}$ — „bycie królem” należy do zbioru wyznaczonego przez własność jednorodną z „byciem braminem”, np. „bycia kszatrijy”.

Zdanie (2) posiada strukturę: $(\text{nie-}P) \in |\mathbf{x}|$, gdzie P to własność bycia braminem, a $|\mathbf{x}|$ — zbiór własności reprezentujący przedmiot x , czyli króla. W tym przypadku mamy: $(\text{nie-}P) \in \{\text{bycie } x, \dots\}$. A zatem własność jednorodna z „byciem braminem” należy do zbioru **|król|**.

¹⁸Po uwzględnieniu sandhi międzywyrazowego zdanie to ma formę: *nṛpo 'brāhmaṇaḥ*

Negacja prasadźja w zdaniu odnosi się do orzeczenia. Zatem w zdaniach podmiotowo-orzecznikowych będzie określała całe orzeczenie imienne — „bycie P ”. W przypadku negacji parjudasa mówiliśmy o „należeniu do zbioru”, jednak tutaj przeważa funkcja negatywna, a zatem będziemy mówić o nienależeniu własności do zbioru tworzącego dany obiekt. W związku z tym zdanie z negacją prasadźja przyjmuje formę: $P \notin |\mathbf{x}|$ a mając na uwadze fakt, iż prasadźja tworzy nowe zdanie ze zdania wyjściowego: $P \in |\mathbf{x}|$, będzie ono równoważne $\neg(P \in |\mathbf{x}|)$.

Prasadźja ma być negacją wykluczającą, czyli jej jedyną funkcją jest odmówienie podmiotowi własności wyrażonej w orzeczniku, bez jednoczesnego implikowania należenia doń jakichś innych własności. Gdybyśmy opisywali negację w klasycznych kategoriach przedmiotów i zbiorów, wówczas powiedzenie, że obiekt x nie należy do zbioru (np. braminów), automatycznie przenosi nas w któreś miejsce w jego dopełnieniu. Traktując jednak przedmioty jak zbiory własności, poprzez inną eksplikację struktury podmiotowo-orzecznikowej, można rozwiązać ów problem. Mówimy, że pewna własność nie należy do zbioru tworzącego dany przedmiot — $|\mathbf{x}|$. Ponieważ podmiot zdania oznacza właśnie $|\mathbf{x}|$, dlatego wykluczamy z niego pewną własność, bez jednoczesnego implikowania konieczności zaliczenia do niego jakiegoś innego elementu.

Weźmy zdanie: *na rājā kaviḥ* — „Król nie jest poetą”. Ma ono strukturę: *bycie poetą* $\notin$ **|król|**.

W zdaniu tym nie wskazujemy, że jakaś inna własność należy do zbioru **|król|**. To co nas interesuje, to czysto negatywny fakt nie należenia pewnej własności do zbioru-podmiotu. To, że król nie jest poetą, w żaden sposób nie implikuje, iż posiada on jakieś inne cechy.

W tym miejscu można postawić jedną, całkiem zasadną, wątpliwość. Jeśli np. zdanie z negacją prasadźja *Rāmaḥ brāhmaṇaḥ na bhavati*¹⁹ „Rama nie jest braminem” jest prawdziwe, to zasadne jest twierdzenie, że zdanie *Rāmaḥ abrāhmaṇaḥ* „Rama jest nie-braminem” również jest prawdziwe. A skoro tak, to być może powinno się dać sprowadzić jedną negację do drugiej. Rzeczywiście w takich sytuacjach przekształcenie wydaje się uzasadnione. Mimo tego da się wskazać takie sytuacje, gdzie zdanie (1) $P \notin |\mathbf{x}|$ jest prawdziwe, np. „Detektyw Rutkowski nie jest braminem”, ale już (2) $(\text{nie-}P) \in |\mathbf{x}|$ („Detektyw Rutkowski jest nie-braminem”) nie. Przyjęliśmy bowiem, że zdanie (2) implikuje wybór,

¹⁹Z sandhi: *Rāmo brāhmaṇo na bhavati*

co przy jego prawdziwości by oznaczało, iż detektyw Rutkowski jest reprezentantem jednej z pozostałych warn, co nie jest prawdą, ponieważ podział na warny jest (a zgodnie z deklaracjami rządu indyjskiego — był) nakładany tylko na osoby pochodzące z Indii.

Podobnie nie zachowuje prawdziwości przejście odwrotne: od negacji parjudasa, do prasadzja, czyli: od $(\text{nie-}P) \in |\mathbf{x}|$ do $P \notin |\mathbf{x}|$. Weźmy zdanie: „Polska flaga ($|\mathbf{x}|$) jest nie-biała ($\text{nie-}P$)”. Zgodnie z semantyką dla negacji parjudasa implikuje ono, że jakaś własność jednorodna z B należy do $|\mathbf{x}|$. Ponieważ własność „bycie białym” jest wyznaczona przez relację „bycia tej samej barwy”. Własnością jednorodną z „byciem białym” jest np. „bycie czerwonym”. Zgodnie z tym uprawnione jest twierdzenie, że

bycie czerwonym $\in$ |**polska flaga**|

i oczywiście jest to zdanie prawdziwe. Jednak zdanie „Polska flaga nie jest biała” nie jest prawdziwe, ponieważ faktem jest, że

|**polska flaga**| = {*bycie białym*, *bycie czerwonym*}, zatem

bycie białym $\in$ |**polska flaga**|.

Wynika z tego, że nie ma uniwersalnej metody pozwalającej zastępować jedną negację drugą. To, czy w takim procesie zostanie zachowana prawdziwość zdania, zależy od jego kontekstu. Poza tym okazuje się, iż możliwa jest taka sytuacja, aby do danego obiektu należały własności P oraz $\text{nie-}P$. Oczywiście mając na uwadze znaczenie „ $\text{nie-}P$ ” twierdzenie to wcale nie jest równoznaczne z uznaniem istnienia przedmiotów sprzecznych.

5.3 *Apoha* i dwa rodzaje negacji — interpretacje

Nie jest tak, że przedstawione rozróżnienie dwóch rodzajów negacji jest przedsięwzięciem czysto lingwistycznym pozostającym bez znaczenia dla teorii, które w analizowanym języku są konstruowane i wyrażane.²⁰ Gdyby tak było jakkolwiek rekonstrukcja i próba eksplikacji byłyby narażone na, jak to kiedyś ujął w innym kontekście Quine: „stopień brzytwy Ockhama”. Istotnie, buddyści interesującej nas tradycji, począwszy od Dignagi rozwijali teorię, w której dwa rodzaje negacji pełnią istotną funkcję. Mowa jest tutaj o koncepcji znaczenia przez wykluczanie (*apohavāda*). *Apoha* jako teoria doczekała się licznych ana-

²⁰Niniejszy rozdział jest rozwinięciem materiału przedstawionego w rozdziale 4.7.

liz i interpretacji, wśród których próżno szukać zgodności co do uzyskanych wniosków. Faktem pozostaje, że problem dwóch rodzajów negacji w owej teorii był zauważany i poddawany analizie. W poniższych rozważaniach będziemy opierać się na dwóch artykułach: J. L. Shaw (1978) oraz H. G. Herzberger (1975).

Motywacją takiego, a nie innego formułowania teorii znaczenia przez buddystów była chęć uniknięcia koniecznych zobowiązań ontologicznych, jakie towarzyszą denotacyjnej teorii znaczenia i wiążą się z hipostazowaniem - problem doskonale znany w filozofii Zachodniej. Zobowiązania ontologiczne można sprowadzić tutaj do presupozycji, które przyjmuje się, uznając bądź odrzucając konkretne zdania. Weźmy zdanie *Jarosław jest pijany*. Zarówno ono, jak i jego negacja (*Jarosław nie jest pijany*) implikuje m.in., że istnieje ktoś taki, jak Jarosław oraz *stan-bycia-pijanym*. Oczywiście to, jaki status przyznajemy bytowi drugiego rodzaju, zależy od tego, z jakiego stanowiska filozoficznego wychodzimy, np. platonizmu, czy nominalizmu. W ujęciu buddyjskim wypowiadając powyższe zdanie, mamy na myśli to, że termin „Jarosław” jest kwalifikowany przez wykluczenie *nie-bycia-pijanym*, idąc za E. Postem, Herzberger proponuje, by znaczenie każdego zdania rozpatrywać jako dwójkę uporządkowaną, gdzie pierwszym elementem jest *przestrzeń presupozycyjna* (*presuppositional ground*) a drugim *wyrażana treść* (*manifest content*). Symbolicznie napiszemy:

$$p = \langle g, m \rangle,$$

gdzie p to rozpatrywane zdanie, g — przestrzeń presupozycyjna; m — wyrażana treść. Interpretując w ten sposób zdanie *Jarosław jest pijany* w klasyczny (nie negatywny) sposób mówimy, że: *Istnieje Jarosław, Istnieje bycie-pijanym*,²¹ oraz *Jarosław jest pijany* czyli, że obydwa elementy łączy relacja określonego typu. Buddyści byli nominalistami (pomimo pewnych różnic, jakie żywili z ich europejskimi kolegami), dlatego do przestrzeni presupozycyjnej będą należeć wszystkie te obiekty, które hipostazujemy; wyrażana treść zawiera elementy językowe. Można więc powiedzieć (za: Shaw 1978: 71), że do pierwszego zbioru zaliczamy wszystko, co platońskie, do drugiego, wszystko, co nominalistyczne.

Chcąc pozostać wiernym buddyjskiej koncepcji znaczenia, zdaniem Herzberga (1975: 10) musimy ową dwójkę zanegować i mamy dwie możliwości negacji. Jedną, zachowującą prawo podwójnej negacji oraz drugą, dla której ono

²¹Abstrahujemy tutaj od statusu ontologicznego tych pojęć.

nie działa. Pierwszą nazywa Herzenberger *negacją antytetyczną* (*antithetical negation*):

$$N(\langle g, m \rangle) = \langle g, \overline{m} \rangle,$$

Gdzie $\overline{m}$ oznacza negację treści danego zdania — uznanie jej fałszywości. Czyli w gruncie rzeczy odrzucamy wyrażaną treść, przy zachowaniu wszelkich presupozycji danego zdania. Jednocześnie ponowne zastosowanie negacji antytetycznej zwraca nam zdanie o tym samym znaczeniu. Negacja ta nie pasuje do koncepcji buddyjskiej. Zamiast niej bardziej odpowiednia ma być *negacja apoha* (*apohist negation*; NA):

$$NA(\langle g, m \rangle) = \langle 1, \overline{m} \rangle.$$

Znak „1” oznacza tutaj pustość przestrzeni presupozycyjnej — zdanie to nie hipostazuje żadnych obiektów i postuluje fałszywość informacji zawartej w jego treści. W takiej sytuacji zastosowanie podwójnej negacji NA nie zwraca tego samego zdania, albowiem:

$$NANA(\langle g, m \rangle) = \langle 1, m \rangle.$$

Czyli przestrzeń presupozycyjna nadal pozostaje pusta.

W takim ujęciu Herzenbergera koncepcja negacji NA odpowiada dokładnie temu, co rozumieliśmy wcześniej przez negację typu prasadzja, podczas gdy N — negacji typu parjudasa. Rozróżnienie to staje się więc filozoficznie istotne, albowiem tylko przy jego zachowaniu możliwe staje się skonstruowanie teorii *apoha* w takiej formie, jak chcieli tego buddyści. Stosując negację NA, uzyskujemy czysto nominalistyczne konstatacje bez suponowania istnienia żadnych bytów (pustość przestrzeni presupozycyjnej).

Powyższa interpretacja została jednak, jak się wydaje słusznie, skrytykowana przez J. L. Shawa w przywoływanym już artykule (1978: 71-72). Zarzuca on, że Herzenberger nie bierze pod uwagę podwójnego aspektu znaczenia w buddyjskiej teorii. Znaczenie po pierwsze jest wskazaniem na obraz mentalny, który dopiero jest kwalifikowany przez wykluczenie innych od niego obrazów mentalnych. Znaczenie posiada więc aspekt pozytywny oraz negatywny, pierwszy wskazuje na pewne obiekty, drugi nie czyni żadnych pozytywnych roszczeń, można powiedzieć, iż zostawia jedynie puste miejsce.

Drugi zarzut jest taki, że pomimo, iż czyni on rozróżnienie na dwa typy negacji, to robi to jak gdyby na zewnątrz teorii *apoha*, tzn. w analizie znaczenia w rozumieniu buddyjskim wykorzystuje tylko jeden z nich. Jest jednak

zasadnym rozróżnić od siebie dwa rodzaje negacji w samym sformułowaniu „wykluczenie nie- A ”: jedno odpowiadające „wykluczeniu”, drugie odpowiadające „nie-”. Biorąc pod uwagę owe problemy, rozwija on swoją interpretację. Również rozpatruje on znaczenie jako dwójkę uporządkowaną wykorzystując dodatkowo rozróżnienie na negację parjudasa i prasadzja, którym przypisuje poniższe struktury:

$$\neg_1 p = \langle g, \overline{m} \rangle, \neg_2 p = \langle \overline{g}, \overline{m} \rangle,$$

gdzie $\neg_1$ oznacza negację parjudasa; $\neg_2$ — negację prasadzja; r — presupozycje p ; s — wyrażona explicite treść. Widać, że w takim rozumieniu obydwie negacje przypominają eksplikacje Herzenbergera. Możemy powiedzieć, że zdanie negatywne posiada aspekt przeczenia (AP) i aspekt zobowiązania (AZ). W krańcowej formie negacji prasadzja $AZ = 0$. Do analizy negacji w wyrażeniach „wykluczanie nie- A ” Shaw stosuje dwa rodzaje negacji zaczerpnięte z filozofii njaja. Owe dwa rodzaje mają następującą modelową strukturę (Shaw 1978, 64):

1. x nie jest w y ; x nie występuje w y ; nie- x jest w y ;
2. x nie jest y ; gdzie x i y nie są terminami pustymi.

1. reprezentuje nieobecność relacyjną; 2. reprezentuje wzajemną nieobecność. Nieobecność relacyjna mówi więc o niezachodzeniu pewnej relacji przestrzennej między x i y . Wzajemna nieobecność odpowiada niezachodzeniu relacji identyczności. Ważna w tym miejscu jest konstatacja, że prawo podwójnej negacji zachodzi tylko w przypadku tych samych typów negacji. Teraz, wykluczaniu ma odpowiadać nieobecność relacyjna; negacji wyrażonej przez nie- wzajemna nieobecność.

Analizę zaczyna się od negacji przynazwowej. W ujęciu J. L. Shaw (1978: 74), zgodnie z poglądami Siantarakszity, Kamalaśili oraz Ratnakirtiego, znaczeniem wyrażenia A jest dwójka uporządkowana:

$$\text{„}A\text{” oznacza } \langle A, \text{wykluczenie nie-}A \rangle,$$

Gdzie A jest obrazem mentalnym; wykluczenie nie- A kwalifikatorem obrazu mentalnego A . Wynika z tego, że ważnym elementem znaczenia nazwy jest jej odniesienie (A), którym w buddyzmie będzie nieistniejący obiektywnie obraz mentalny. Zgodnie z tym wzorem możemy zdefiniować znaczenie „nie- A ”:

„nie- A ” znaczy $\langle$ nie- A , wykluczenie różnych od nie- A $\rangle$.

W tym miejscu autor zauważa, że negacja nie- A jest z poziomu metajęzykowego (Shaw nazywa go semantycznym), natomiast „nie- A ” działa na poziomie językowym.

W analogiczny sposób możemy analizować zdania:

zdanie p znaczy $\langle p$, wykluczenie nie- p $\rangle$.

Shaw proponuje tutaj by konstrukcję p traktować jak sąd w sensie logicznym, lub myśl w sensie Fregego (Shaw 1978: 75). Analogicznie zdanie nie- p będzie:

zdanie nie- p znaczy $\langle$ nie- p , wykluczenie różnych od nie- p $\rangle$.

Podsumowując: ujęcie buddyjskie każe traktować wyrażenia językowe jako nie-odnoszące się bezpośrednio do rzeczywistości, czy może raczej odnoszące się w sposób negatywny. W takim ujęciu, co już zaznaczaliśmy, $AZ = 0$, czyli:

„ A ” oznacza $\langle 0$, wykluczenie nie- A $\rangle$

Tu nie powstaje żadne pozytywne odniesienie do bytu jako takiego. Zostaje sam kwalifikator charakteryzujący rzeczywistość w sposób negatywny. Z kolei znaczenie negacji A będzie wyglądać następująco:

„nie- A ” znaczy $\langle 0$, wykluczenie różnych od nie- A $\rangle$

W tym przypadku znaczenie ogranicza się do wykluczające A kwalifikatora. Taki właśnie jest sens znaczenia przez wykluczanie (*apoha*) zdaniem J. L. Shaw — wyrażenie rzeczywistości w sposób negatywny przez pustość aspektu zobowiązania (presupozycyjnego).

Z powyższych rozważań widać, że zagadnienie dwóch rodzajów negacji pełniło istotną rolę nie tylko w gramatyce, ale i w semantyce, rozciągając się wręcz na obszary ontologii.

Rozdział 6

Stosowanie partykuły *eva* w logice buddyjskiej

Zanim omówimy, w jaki sposób dwa rodzaje negacji są używane przez Dharmakirtiego w konstrukcji schematów rozumowania, musimy sprecyzować, w jaki sposób określa się znaczenie zdań w oparciu o pojęcie wykluczania.

Specyficzne użycie partykuły *eva*, zgodnie z którym pełni ona w zdaniu funkcję kwantyfikatora po raz pierwszy w literaturze zachodniej zostało systematycznie przeanalizowane w artykule prof. Kajiyamy (1989; pierwsza publikacja w 1973 roku). Następnie logiczne aspekty jej użycia były badane w kilku pracach. Najważniejsze z nich to: Gillon & Hayes (1982); Ganeri (1999) oraz Gillon (1999).

Partykuła *eva* jest niezwykle produktywna. Słownik Monier-Williams wśród licznych jej znaczeń wymienia między innymi: ‘więc’, ‘dokładnie tak, jak’, ‘właśnie’, ‘dokładnie’, ‘tylko’, ‘nawet’, ‘w rzeczy samej’, ‘naprawdę’ ...¹ W terminologii Paniniego partykuły określa się terminem *nipāta* (AA 1.4.56; 1.4.57), wśród których wymienia się również jednostkę *eva*. Bardziej systematyczną analizę znaczenia partykuły *eva* znajdujemy w artykule Gillona (1999: 117-121). Ze względu na funkcję partykuła *eva* jest zaliczana do kategorii *niyama* (dosł. ‘ograniczanie’) i wyróżnia się jej dwa podstawowe zastosowania: (a) ograniczenie (kwantyfikacja); (b) wyrażenie określonego typu emfazy. Jak słusznie zauważa Gillon (1999: 118) w pierwszym przypadku modyfikuje ona warunki prawdziwości zdania, w drugim — warunki jego trafności. W cytowanym artykule obrazuje się to następującymi przykładami:

¹T. Burrow (2001: 283) utożsamia ją z awestyjską partykułą *aēva* i grecką *οιος*.

- (1) *Devadattaḥ Pāṭaliputram agacchat*
Dawadatta poszedł do Pataliputry.
- (2) *Devadattaḥ eva Pāṭaliputram agacchat*
Sam Dewadatta poszedł do Pataliputry. (ang. Davadatta *himself* went to Pataliputra.)
- (3) *Devadattaḥ eva Pāṭaliputram agacchat*
Tylko Dewadatta poszedł do Pataliputry.²

Zdania (1) i (2) są prawdziwe, gdy razem z Dewadattą do Pataliputry udał się na przykład Yajñadatta, natomiast (3) w takiej sytuacji jest fałszywe. Zatem (1) i (2) mają te same warunki prawdziwości — jak jedno jest prawdziwe, to i drugie. Mimo tego nie jest tak, że można je stosować zamiennie. Wybór między (1) a (2) będzie zależny od kontekstu wypowiedzi; raz trafne będzie (1), innym razem (2). Zdania z zaimkiem „sam” użyjemy tylko w sytuacji, gdy jest rzeczą zaskakującą, dla danej osoby (tu: Dewadatty), że wykonała daną czynność (tu: udanie się do Pataliputry). W związku z tym, aby można powiedzieć, iż zdanie (2) zostało użyte trafnie, musi zostać określony specyficzny kontekst. Partykuła *eva* jest tu użyta w funkcji emfatycznej. Z perspektywy składni w takiej sytuacji łączy się ona z rzeczownikiem lub z czasownikiem.

Zdanie (3) będzie zdaniem prawdziwym tylko w sytuacji, gdy nikt poza Dewadattą nie poszedł do Pataliputry, czyli inaczej niż w (1). Partkuła *eva* wprowadza tutaj ograniczenie — redukuje i jednocześnie precyzuje warunki prawdziwości danego zdania. Działa tak jak kwantyfikator uogólniony „nikt inny niż ... jest ...”. W takiej sytuacji może jedynie łączyć się z rzeczownikiem. Jednak ze względu na fakt, że, jak widać w przedstawionym przykładzie, *eva* może łączyć się z nazwą własną, nie jest to typowy kwantyfikator znany z logiki pierwszego rzędu. Oczywiście logiczne użycie kwantyfikatorów odbiega od tego, które spotyka się w języku naturalnym. Zwracają na to uwagę m.in. Barwise & Cooper (1981: 159). Wskazują oni, że w języku naturalnym występują zdania, których formy logicznej nie można oddać przy pomocy kwantyfikatorów uniwersalnego i egzystencjalnego. Poza tym struktura składniowa skwantyfikowanego zdania w rachunku predykatów jest inna niż skwantyfikowanego zdania w języku etnicznym. Odwołując się do terminologii wprowadzonej przez K. Ajdukiewicza powiemy na przykład, że wyrażenie kwantyfikujące

²Po zastosowaniu sandhi przykłady (2) oraz (3) przyjmują postać: *Devadatta eva Pāṭaliputram agacchat*.

w klasycznym rachunku predykatów jest operatorem zdaniowym, czyli takim, który dołączony do zdania tworzy z nim nowe zdanie. W języku naturalnym, z drugiej strony, kwantyfikatory zazwyczaj należą do kategorii funktorów nazwowych od argumentów nazwowych, czyli takich, które dołączone do nazwy tworzą nową nazwę.

Poniżej postaramy się pokazać, że formę logiczną zdań z partykułą *eva* w funkcji kwantifikatora można oddawać przez użycie standardowych kwantifikatorów rachunku predykatów. Z oczywistych względów, musimy poprzednie zdanie ograniczyć tylko do takich sytuacji, gdy *eva* łączy się z nazwami ogólnymi, natomiast w przypadkach, gdy kwalifikuje ona nazwy własne, będziemy poszukiwać alternatywnych form.

W kwestii użycia emfatycznych wskazuje się (Gillon 1999) na kilka możliwych zastosowań. Może pełnić funkcję zaimka wskazującego „ten sam”, dołączona do innych zaimków i przymiotników dodatkowo wzmacnia ich znaczenie, np. *tān eva*: ‘właśnie ich’; *anyat eva*: ‘całkowicie inny’.

Tradycyjne indyjskie analizy działania partykuły *eva* przebiegają dwutorowo (Ganeri 1999: 102-103). Traktuje się ją albo jako jednostkę zwaną przez gramatyków *dyotaka*, albo jako jednostkę *vācaka*. Do pierwszej zalicza się te elementy języka, które nie posiadają własnego znaczenia, a funkcjonując w zdaniu jedynie precyzują, które z jego wielu znaczeń ma się aktualnie na myśli. W ten sposób działają niczym przecinek lub nawias. Do drugiej zalicza się te, które użyte w zdaniu modyfikują jego znaczenie. Dharmakirti opowiadał się za pierwszą z opcji, druga z nich była broniona przez zwolenników filozofii *njaja*. Dla buddysty znaczenie jest wykluczaniem, a dane użycie partykuły *eva* ma na celu jasne określenie, jakiego typu wykluczanie zachodzi w określonym zdaniu. Innymi słowy, zachodzenie jakich stanów rzeczy dane zdanie wyklucza. W tym celu istotne jest określenie jednostki, z którą partykuła się wiąże. Rozpatrzmy zdania (za: Gillon 1999: 121):

- (i) *brāhmaṇaḥ chatram bibharti*.
Bramin niesie parasol.
- (ii) *brāhmaṇaḥ eva chatram bibharti*.
Tylko bramin niesie parasol.
- (iii) *brāhmaṇaḥ chatram eva bibharti*.
Bramin niesie tylko parasol.³

³Po uwzględnieniu sandhi przykłady te przyjmują postać: (i) *brāhmaṇaś chatraṃ bi-*

Zdanie (i) jest to proste zdanie twierdzące bez partykuły *eva*. Jeśli dołączyć w (i) partykułę do podmiotu — tak jak to ma miejsce w (ii) — wówczas zdanie wyraża fakt, że każdy, kto nosi parasol jest braminem, a zatem wyklucza, by ktoś inny niż bramin nosił parasol. Z kolei w (iii) *eva* łączy się z dopełnieniem. Tutaj zdanie mówi, że jedyne co bramin niesie to parasol. Czyli wyklucza się, żeby bramin nosił coś innego niż parasol. Widać zatem, że to pozycja partykuły w zdaniu decyduje o jej charakterystyce. W istocie możemy zdania (ii) i (iii) sparafrazować tak, że nie będą zawierały partykuły *eva*, a mimo to jasny będzie rodzaj wyrażanego w nich wykluczania (Gillon 1999: 121):

- (ii') *brāhmaṇaḥ chatram bibharti na anyāḥ*
Bramin niesie parasol, a nie ktoś inny.
- (iii') *brāhmaṇaḥ chatram bibharti na anyat*
Bramin niesie parasol i nic innego.

6.1 Semantyka dla partykuły *eva* u Dharmakirtiego

Dharmakirti, na swój użytek, modyfikuje nieco przedstawioną powyżej semantykę dla partykuły *eva*. Opis tego jak należy ją interpretować znajdujemy w czwartym rozdziale dzieła *Pramāṇavārttika* wersy 190-192 (cyt. za: Ganeri 1999):

ayogaṃ yogam aparair atyantāyogam eva ca /
vyavacchinatti dharmasya nipāto vyatirecakaḥ //190//
viśeṣaṇaviśeṣyābhyāṃ kriyayā ca sahoditaḥ /
vivakṣāto 'prayoge 'pi tasyārtho 'yam pratīyate //191//
vyvacchedaphalaṃ vākyam yataś caitro dhanurdharaḥ /
pārtho dhanurdharo nīlaṃ sarojaṃ iti vā yathā //192//

Partykuła *eva*, gdy łączy się z predykatem (orzecznikiem), podmiotem lub orzeczeniem wyklucza [odpowiednio]: niepołączenie, połączenie z czymś innym albo permanentne niepołączenie własności oznaczanej przez predykat. Nawet [w sytuacjach], gdy *eva* nie jest

bharti; (ii) *brāhmaṇa eva chatram bibharti*; (iii) *brāhmaṇaś chatram eva bibharti*

wyrażona *explicite*, jej funkcja ma być rozumiana na podstawie intencji mówcy, ponieważ wykluczenie jest znaczeniem [każdego] zdania. Oto przykłady [tych trzech sytuacji]: „Caitra jest łuczniakiem”, „Pārtha jest łuczniakiem”, „Lotos jest niebieski”.

Fragment ten mówi, że *eva* ma na celu precyzowanie znaczenia zdań wieloznacznych, przez określenie, jaki stan rzeczy jest przez dane zdanie wykluczany.

- (1) *Ayogavyavaccheda* — wykluczenie niepołączenia — gdy partykuła ograniczająca (*vyavacchinatti*) stoi za kwalifikatorem (predykatem) (*viśeṣaṇa*), wówczas wyklucza niepołączenie własności konotowanej przez predykat (*dharma*) z posiadaczem własności (*dharmin*).
- (2) *Anyayogavyavaccheda* — gdy partykuła ograniczająca stoi za podmiotem (*viśeṣya*), wówczas wyklucza połączenie własności konotowanej przez predykat z czymkolwiek innym niż posiadacz własności denotowany przez podmiot.
- (3) *Atyantāyogavyavaccheda* — gdy partykuła ograniczająca stoi za czasownikiem (łącznikiem), wówczas wyklucza permanentne niepołączenie własności konotowanej przez predykat z posiadaczem własności denotowanym przez podmiot.

Istotne w przytaczanym cytacie jest stwierdzenie, każde zdanie zawiera w sobie, chociażby zawartą *implicite*, ową partykułę. Dzięki temu można je jednoznacznie odczytać. Wynika z tego, że interpretując dowolne zdanie, należy, w przypadku braku eksplicytnego wyrażenia, odpowiednio umiejscowić w nim hipotetyczną partykułę *eva*.

Logiczny aspekt użycia partykuły został szczegółowo przebadany; zwłaszcza w artykułach: Gillon & Hayes (1982); Ganeri (1999) oraz Gillon (1999). Stanowisko prezentowane w Kajiyama (1989) zostało w nich sprecyzowane i miejscami skorygowane. Poniżej zreferujemy głównie dwa ostatnie podejścia. Praca Gillona z 1999 roku w dużej mierze zawiera materiał przedstawiony w artykule: Gillon & Hayes 1982.

6.1.1 Współczesne interpretacje

Zacznijmy od ważnej obserwacji: przedstawiony powyżej cytat wprowadza istotne rozróżnienie dwóch rodzajów terminów — metajęzykowych i tych należących

do języka przedmiotowego (Gillon & Hayes 1982: 197). Mamy więc do czynienia z nazwami kategorii wyrażen: *viśeṣya* — ‘podmiot’; *viśeṣaṇa* — ‘orzecznik’. Są to terminy gramatyczne. Z drugiej strony mamy *dharma* i *dharmīn* — nazwy odpowiednich kategorii zjawisk, należące do języka przedmiotowego. „*Dharma*” oznacza własność i stanowi odniesienie *viśeṣaṇa* natomiast „*dharmīn*” to ‘nosićel własności’ będący odniesieniem terminu *viśeṣya*. Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że zgodnie z nim w Gillon & Hayes (1982: 197) oraz w Gillon (1999: 122) analizuje się przedstawiony przez Dharmakirtiego opis semantyki dla partykuły *eva*. W obydwu artykułach jej funkcja jest sprowadzana do sprecyzowania warunków fałszywości dla zdania zawierającego ją na określonej pozycji. W terminach metajęzykowych określa się strukturę zdania, w terminach z języka przedmiotowego stan rzeczy falsyfikujący zdanie o danej strukturze. Można to przedstawić w postaci schematycznej formuły:

- (i) Zdanie o strukturze S jest falsyfikowane przez stan rzeczy *q*.

Odnosząc się do przytoczonego cytatu, S jest sformułowane w metajęzyku: określa jedną z trzech pozycji, jakie może przyjąć partykuła w zdaniu. Za to *q* jest sformułowane w języku przedmiotowym i wskazuje na stan rzeczy wykluczany przez określone zdanie. Przykładowe zdania, które przytacza Dharmakirti nie zawierają eksplicytnie wyrażonej partykuły. Jednak zgodnie z opisem podanym przez niego wcześniej rekonstruuje się je następująco:

- (A) *ayogavyavaccheda*: „Caitra w rzeczy samej jest łucznikiem” (*Caitro dhanurdharaḥ [eva]*); bycie łucznikiem jest wykluczone z niepołączenia z Caitrą;
- (B) *anyayogavyavaccheda*: „Tylko Partha jest łucznikiem” (*Pārtho [eva] dhanurdharaḥ*); bycie łucznikiem jest wykluczone z połączenia z czymkolwiek innym niż *Pārtha*;
- (C) *atyantāyogavyavaccheda*: „Lotos istotnie jest niebieski” (*nīlaṃ sarojaṃ [bhavati] [eva]*); bycie niebieskim jest wykluczone z permanentnego niepołączenia z lotosem.

Ponieważ powyższe przykłady są zdaniami podmiotowo-orzecznikowymi, wzorując się na Gillon (1999), będziemy ich strukturę zapisywać jako:

- $NP_{1s} \dots NP_{1p} \dots \text{ŁĄCZNIK} \dots$

Gdzie NP jest frazą nominalną s oznacza podmiot zdania, p — orzecznik; cyfra wskazuje na przypadek, w którym wyraża się s oraz p — tu pierwszy, czyli nominativus. Zaznaczmy, że ze względu na luźny szyk zdania sanskryckiego linearne ustawienie poszczególnych elementów nie jest istotne. Ważne jest jedynie związanie partykuły *eva*.

Zdanie (A) ma następującą strukturę:

- (A1) $NP_{1s} NP_{1p} eva$ ŁĄCZNIK.

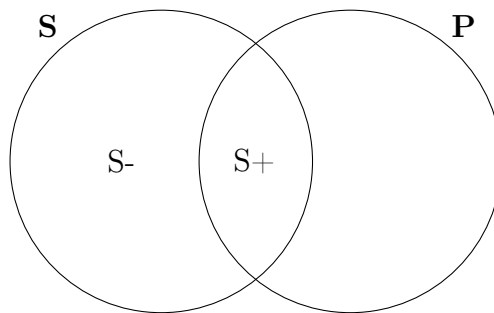
W Gillon & Hayes (1982: 199-200) oraz Gillon (1999: 127). Autorzy stwierdzają, że warunkiem fałszywości tego zdania jest taka sytuacja, w której pewien obiekt będący odniesieniem przedmiotowym nazwy stanowiącej podmiot (S) nie posiada cechy wyrażonej w orzeczniku (bycie P). Mówiąc inaczej zakresy nazw stanowiących podmiot i orzecznik nie posiadają części wspólnych. Czyli ujmując rzecz w kategoriach języka rachunku predykatów pierwszego rzędu:

- (A2) $\exists x(S(x) \wedge \neg P(x))$.

$S(x)$ oznacza, że x posiada cechę wprowadzaną przez podmiot; $P(x)$, że x posiada cechę znaczoną przez orzecznik P . Z (A2) otrzymujemy warunki prawdziwości zdania (A1), mianowicie:

- (A3) $\forall x(S(x) \rightarrow P(x))$.⁴

Ganeri (1999: 109-111) inaczej podchodzi do tego zagadnienia. Rozważa on zakresy obydwu nazw, tak jak widać na rysunku 6.1. W interpretacji tej wiemy



Rysunek 6.1: J. Ganeri: interpretacja

jedynie, że przynajmniej pewne S są P, czyli, że przynajmniej zbiór $S+$ nie jest

⁴W niniejszej pracy utożsamiamy warunki prawdziwości danego zdania z jego znaczeniem.

pusty. Zdaniem Ganeriego, aby interpretacja proponowana przez Gillona była prawdziwa, S - również musi być puste. W przypadku, gdy S jest nazwą własną, oczywiście tak jest, jednak jeśli użyć nazwy ogólnej nie jesteśmy w stanie tego stwierdzić. Sprawę dodatkowo komplikuje analiza składniowa sformułowania Dharmakirtiego. Jak słusznie zauważa Ganeri (1999: 110), sanskryckie zdanie wyrażające relację falsyfikującą (A1) przyjmuje postać:

- *na dharmo [dharmīni] vartate*

Desygnat podmiotu nie posiada własności.

W zdaniu tym użyto negacji prasadźja, którą oddaje się przez negację przyzdanową, podczas gdy w interpretacji Gillona w (A2) mamy negację przynazwową. Mając na uwadze ów fakt oraz wskazywaną wcześniej wieloznaczność warunki fałszywości dla (A1) powinny mieć jedną z dwóch poniższych postaci:

- (A4) $\neg \exists x(S(x) \wedge P(x))$;
- (A5) $\neg \forall x(S(x) \rightarrow P(x))$

(A5) jest logicznie równoważne z interpretacją Gillona. Jednak, zdaniem Ganeriego, nie ma przesłanek uzasadniających ten wybór. W istocie skłania się on w stronę uznania (A4) za poprawną interpretację. W takiej sytuacji warunki prawdziwości dla (A1) byłyby:

- (A6) $\exists x(S(x) \wedge P(x))$;

Odwołując się do rysunku 6.1 w interpretacji Gillona mamy $S \subseteq P$, natomiast w interpretacji Ganeriego jedyne co możemy powiedzieć, to $S \cap P \neq \emptyset$. Gdzie S oznacza zakres podmiotu, a P zakres orzecznika.

Powyższe rozważania dotyczyły wyłącznie zdań z nazwą ogólną w roli podmiotu. Przykład przytaczany przez Dharmakirtiego zawiera w tej funkcji nazwę własną. W takiej sytuacji obydwie powyższe stanowiska są sobie równoważne. Jeśli S jest singletonem, to istotnie zawiera się w zakresie P , czyli eksplikacja Gillona jest trafna. W takiej sytuacji podejście Ganeriego również jest zasadne i, co więcej, staje się równoważne poprzedniemu, ponieważ jedyny element S jest też elementem P . Warto tu zauważyć, że w przypadku nazwy własnej w podmiocie warunki prawdziwości zdania (A1) są identyczne, jak zdania bez partykuły *eva*. Albowiem gdy mówimy, że „Caitra jest łucznikiem”,

to wyrażamy właśnie fakt, że zakres podmiotu zawiera się w zakresie orzecznika, tak samo, jak w przypadku zdania z partykułą *eva*.

Zdanie z (B) ma strukturę:

- (B1) NP_{1s} *eva* NP_{1p} ŁĄCZNIK.

W tym przypadku warunek fałszywości wyraża następująca formuła (Gillon 1999: 126):

- (B2) $\exists x(\neg S(x) \wedge P(x))$

Tym samym warunek prawdziwości dla (B1) przyjmuje postać:

- (B3) $\forall x(P(x) \rightarrow S(x))$.

W tym miejscu J. Ganeri czyni istotną obserwację związaną z użyciem negacji parjudasa. Mówimy tutaj o czymś „innym niż desygnat podmiotu”, czyli „*S-anya*”. To, czym jest owo „inne”, omówiliśmy w przypadku analizy negacji parjudasa. Zatem znaczenie frazy „inne niż S” będzie zależne od kontekstu, a dokładniej od tego, jaki zostanie wyznaczony zbiór własności jednorodnych z „byciem S”. W ten sposób zdanie z (B) „Tylko Partha jest łucznikiem” wcale nie oznacza, że nie ma w ogóle innych łuczników niż Partha, tylko że nie ma ich wśród pozostałych braci Pandawów. Dodatkowo zdanie to ma wydźwięk metaforyczny i chodzi w nim o to, że wśród braci Pandawów jedynie Partha jest doskonałym łucznikiem (Kajiyama 1989: 163).

Jeśli zamiast nazwy własnej (Partha) występującej w podmiocie (B) wziąć nazwę ogólną, zdanie to można zinterpretować jako wyrażające fakt:

- (B4) $P \subseteq S$;

z P oznaczającym zakres orzecznika, a S — zakres podmiotu. Tu Ganeri i Gillon są zgodni.

Zauważmy jednak, że jeśli uwzględnić wcześniejszą uwagę o zastosowaniu tu negacji parjudasa, trzeba by nieco ową interpretację zmodyfikować, uwzględniając rodzinę zbiorów własności jednorodnych z „byciem S”. Proponujemy zatem, by w zmienić (B3) wprowadzając dodatkowe ograniczenie:

- (B5) $\forall x(Z(x) \rightarrow (P(x) \rightarrow S(x)))$.

Gdzie Z jest predykatem oznaczającym własności jednorodne z „byciem S ” oraz sam ten zbiór. Cały warunek prawdziwości mówi zatem, że dla każdego x jeśli jest Z , to jeżeli jest P , wówczas jest S . Zgodnie z (B5) możemy stwierdzić, że (B) wyraża fakt:

- (B6) $(P \cap Z) \subseteq S$.

Gdzie S i P symbolizują zbiory tak, jak wcześniej natomiast Z oznacza zbiór wyznaczony przez predykat: $Z(x)$. Co oczywiście nie jest równoznaczne z (B4). Rozważmy zdanie:

Tylko lotos jest piękny (*padmam eva sundaram*).

Zgodnie z powyższym nie znaczy to, że nie ma na świecie nic pięknego poza lotosem, tylko, iż biorąc pod uwagę pozostałe gatunki kwiatów, żaden z nich nie może się równać z lotosem. Rodzina zbiorów własności jednorodnych z „byciem lotosem”, będzie się składała z pozostałych gatunków kwiatów.

Oczywiście jeśli za Z przyjmiemy uniwersum, wówczas (B6) będzie równoważne (B4), a (B5) — (B3).

Pozostało nam do rozważenia zdanie (C). Zdanie to ma strukturę:

- (C1) $NP_{1s} NP_{1p}$ ŁĄCZNIK *eva*.

Falsyfikujący je warunek wygląda następująco:

- (C2) $\neg \exists x(S(x) \wedge P(x))$.

Na tej podstawie można sformułować warunek prawdziwości dla (C1):

- (C3) $\exists x(S(x) \wedge P(x))$.

Zgodnie z twierdzeniem Gillona (1999: 126) dokładnie takie same warunki prawdziwości posiada zdanie bez partykuły (*eva*). W związku z tym, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, należałoby to użycie uznać za emfatyczne. Fakt ten byłby tym bardziej uzasadniony, że wcześniej za Gillonem uznaliśmy, iż w przypadku wiązania się *eva* z czasownikiem właśnie z takim użyciem mamy do czynienia. Można jednak spróbować dokładniej ustalić, o jakiej emfazie jest tu mowa. Mianowicie, analizując (C) twierdzimy, że jest to emfaza analogiczna do tej, jaką wprowadza do zdania funktor asercji: „Lotus jest niebieski” przechodzi w: „Jest prawdą, że lotos jest niebieski” = „Lotos istotnie jest niebieski”.

A zatem *eva* można tutaj traktować jako rodzaj metajęzykowego operatora, wskazującego, że to, co zostało powiedziane, jest prawdziwe.

Odnosnie do tego typu zdań Ganeri uznaje je za logicznie równoważne z (A) i w związku z tym nie analizuje ich w swoim artykule. Posunięcie takie argumentuje tym, że jego zdaniem (Ganeri 1999: 103), różnica pomiędzy „wykluczeniem niepołączenia” a „wykluczeniem permanentnego niepołączenia” polega na odniesieniu się do modalności czasowych. Zgadzamy się z tym twierdzeniem tylko częściowo. Rzecz istotnie tak się ma, jeśli rozpatrujemy zdania z nazwami własnymi w funkcji podmiotu. Jeśli natomiast w funkcji podmiotu jest nazwa ogólna, można obydwie zdania interpretować w sposób standardowy — odwołując się do aparatu dostarczanego przez rachunek predykatów. Wskazywaliśmy, że w przypadku (A1), gdy podmiotem jest nazwa własna, warunki prawdziwości dla zdania z partykułą *eva* i bez niej są takie same. Podobnie uznaliśmy w przypadku (C1). A zatem również (A1) (z nazwą własną w podmiocie) i (C1) mają te same warunki prawdziwości i rzeczywiście są logicznie równoważne. Ponadto w analizowanym przypadku uwaga Ganeriego odnośnie do modalnego charakteru różnicy w ich znaczeniu, jest trafna. Jeśli, jak w zdaniu (A1), wykluczamy niepołączenie Caitry z własnością bycia łucznikiem, to jest to równoważne stwierdzeniu, że własność bycia łucznikiem jest immanentną cechą Caitry. Innymi słowy: jeśli Caitra jest łucznikiem, to jest nim cały czas. Z kolei w zdaniu (C1) wykluczamy permanentne niepołączenie. W przykładzie z niebieskim lotosem znaczy to tyle, że bycie niebieskim czasami jest własnością lotosu, a czasami nie jest. Aby skonstruować logiczną interpretację tej różnicy, trzeba by się zatem odwołać do aparatu logik modalnych, np. temporalnych.

Jednak w kwestii zdań z nazwami ogólnymi uznajemy stanowisko przedstawione w pracach Kajiyamy (1989); Gillon & Hayes (1982); Gillon (1999), gdzie autorzy wskazują na odrębny charakter tej konstrukcji. Jeśli weźmiemy nazwę ogólną i jej odniesienie, np. „komisarz”, to mówiąc, że pewna cecha, np. „przenikliwość” jest cechą immanentną jej odniesienia, mówimy w istocie, iż każdy desygnat tę cechę posiada. Wykluczamy niepołączenie przenikliwości z komisarzem. Jeśli natomiast wykluczymy permanentne niepołączenie, będziemy musieli stwierdzić, że nie zawsze przenikliwość jest cechą komisarzy. Niektórzy z nich są przenikliwi, inni nie.

Odwołując się do (C3) Gillon przedstawia jeszcze inny argument na rzecz swojej interpretacji zdania (A). Jeśli przyjąć interpretację Ganeriego dla (A),

wówczas warunki fałszywości dla (A1) oraz (C1) są sobie równoważne — mają postać $\neg\exists x(S(x) \wedge P(x))$. Zdaniem Gillona (1999: 129) w takiej sytuacji nie ma potrzeby wprowadzać rozróżnienia, które jednak było przez Dharmakiriego czynione, co należy postrzegać jako równoważne z uznawaniem przez niego tych różnic. Zauważmy, iż argument ten jest o tyle nietrafny, że Ganeri w istocie mówi o różnicy między (A) i (C), z tym że niewpływającej na formę logiczną zdania, dającą się oddać w kategoriach logiki klasycznej, a zamiast tego wiążącej się z pewnymi modalnościami temporalnymi. A zatem to, czy uznamy argument Gillona za trafny zależy od tego, czy zgadzamy się z takim założeniem, czy nie. Naszym zdaniem istnieje różnica w logicznej formie (A) oraz (C), chyba że (A) ma nazwę własną w podmiocie, wtedy różnicy nie ma.⁵

W niniejszej pracy przyjmujemy zatem interpretację proponowaną przez Gillona z jedym wyartykułowanym wyżej zastrzeżeniem oraz z jedną wprowadzoną przez nas modyfikacją, mianowicie warunku fałszywości wyrażonego w (B3) na wyrażony w (B5). Tym samym uznajemy ustalenia przedstawione w Tabeli 6.1.

Związek	Struktura zdania	Warunki fałszywości	Warunki prawdziwości
(A) <i>ayogam</i>	$NP_{1s} NP_{1p} \text{ eva } \text{ŁĄCZNIK}$	$\exists x(S(x) \wedge \neg P(x))$	$\forall x(S(x) \rightarrow P(x))$
(B) <i>yogam aparaiḥ</i>	$NP_{1s} \text{ eva } NP_{1p} \text{ ŁĄCZNIK}$	$\exists x(Z(x) \wedge (\neg S(x) \wedge P(x)))$	$\forall x(Z(x) \rightarrow (P(x) \rightarrow S(x)))$
(C) <i>atyanta-ayogam</i>	$NP_{1s} NP_{1p} \text{ ŁĄCZNIK eva}$	$\neg\exists x(S(x) \wedge P(x))$	$\exists x(S(x) \wedge P(x))$

Tablica 6.1: Użycie partykuły *eva*: warunki prawdziwości i fałszywości zdań

W zreferowanych powyższej artykułach ujawnia się istotny związek tego, jak partykuła *eva* wpływa na znaczenie zdania a rozróżnieniem dwóch rodzajów negacji. Związek *ayoga* ‘niepołączenie’ opiera się na negacji prasadźja, utożsamionej przez nas z negacją wyłączającą. Z kolei związek *anyayoga* ‘połączenie z innym’ korzysta z pojęcia negacji parjudasa — implikującej wybór, a dokładniej wybór owych „innych”, czyli odpowiednich własności jednorodnych.

⁵Przynajmniej dopóki działamy na gruncie logiki klasycznej.

6.2 Propozycja interpretacji

Poniżej zaprezentujemy metodę interpretacji znaczenia partykuły *eva* wykorzystującej wprowadzoną przez nas wcześniej semantykę. Jednocześnie za podstawę interpretacji przyjmujemy ustalenia, które zostały podsumowane w tabeli 6.1.

Ayogavyavaccheda

Warunkiem prawdziwości zdania (A1) $NP_{1s} NP_{1p}$ *eva* ŁĄCZNIK, za Gillo-nem uznaliśmy stan rzeczy wyrażony formułą: (A3) $\forall x(S(x) \rightarrow P(x))$. Zgodnie z nim, aby zdanie to było prawdziwe, wszystkie obiekty należące do denotacji podmiotu ($S(x)$) muszą posiadać własność wyrażoną w orzeczniku (predykat $P(x)$). Mówimy zatem nic innego jak to, że „każde S jest P”.

Rozpatrując przedmioty jako zbiory własności, stwierdziliśmy, że każdy przedmiot x posiada element konstytutywny stanowiący zbiór tych własności, które należą do każdego egzemplarza x . Ów zbiór określamy jako złożoną własność *bycie* x . Zgodnie z (A3) każdy przedmiot, który jest S posiada własność P. A zatem przyjmując, że S stanowi przedmiot, o którym jest mowa, a P predykat go charakteryzujący, własność wyrażana w P należy do elementu konstytutywnego S — jest to własność uważana za typową dla danej grupy przedmiotów. Możemy zatem stwierdzić, że zdanie o formie (A1) wyraża stan rzeczy postaci:

- (A3') $P \in \text{bycie } S$.

Anyayogavyavaccheda

Za warunek prawdziwości zdania (B1) NP_{1s} *eva* NP_{1p} ŁĄCZNIK przyjęliśmy (B5) $\forall x(Z(x) \rightarrow (P(x) \rightarrow S(x)))$. Czyli, aby zdanie o strukturze (B1) było prawdziwe własność, na którą wskazuje orzecznik, w obrębie pewnej wskazanej klasy przedmiotów, należy tylko do tych, które są odniesieniem przedmiotowym podmiotu. Innymi słowy, jeśli w pewnej określonej klasie przedmiotów obiekt x posiada własność P , to jest on S , a prościej: w klasie Z tylko S są P .

Rozpatrzmy przykład, który podaje Dharmakirti: *Tylko Partha jest łucz-nikiem*. Zauważmy, że podmiotem w zdaniu jest nazwa własna — „Partha”. Ogólnie możemy to zdanie interpretować na dwa sposoby, uniwersalny i zrelaty-wizowany do pewnej klasy przedmiotów.

Interpretacja uniwersalna jest taka, że spośród wszystkich możliwych obiektów, tylko Partha jest łuczniakiem.⁶ Pierwszy warunek, jaki musimy rozpatrzyć jest więc taki, że „Partha (p) jest łuczniakiem (L)”czyli, że:

$$L \in |\mathbf{p}|.$$

Następnie musimy sformułować warunek mówiący, że ze wszystkich możliwych obiektów tylko Partha posiada ową własność, czyli:

$$\forall |\mathbf{z}| (L \in |\mathbf{z}| \rightarrow |\mathbf{z}| = |\mathbf{p}|).$$

A zatem całe zdanie wyraża następujący stan rzeczy:

$$L \in |\mathbf{p}| \wedge \forall |\mathbf{z}| (L \in |\mathbf{z}| \rightarrow |\mathbf{z}| = |\mathbf{p}|).$$

Mówi ono, że Partha jest łuczniakiem i nikt inny oprócz niego nie posiada tej własności.

Właściwa eksplikacja tego zdania jest jednak zrelatywizowana do określonej klasy obiektów. Wcześniej, za Kajiyamą (1989: 163), wskazywaliśmy, że zdanie to mówi, że wśród pozostałych Pandawów, tylko Partha jest łuczniakiem. Ponieważ Partha jest nazwą własną, zbiór, do którego będziemy ograniczać znaczenie tego zdania, nie będzie zbiorem własności jednorodnych z *byciem Parthą*, tylko zbiór będący jedną z klas abstrakcji zależnej od kontekstu relacji równoważności. Tutaj „należenie do tego samego rodu”.⁷ Na podstawie tej relacji otrzymamy zbiór wszystkich Pandawów, wyznaczony przez własność *bycie Pandawą*, do którego należy Partha. A zatem znaczenie będziemy relatywizować do zbioru Pandawów bez Parthy. Jeśli oznaczymy ten zbiór przez P otrzymamy:

$$L \in |\mathbf{p}| \wedge \forall |\mathbf{z}| \in P (L \notin |\mathbf{z}|).$$

Fakt ściśle kontekstowego uwarunkowania wyboru zbioru, do którego relatywizuje się zdania z „tylko” rodzaju (B1), widać na następującym przykładzie: jeśli rozpatrzymy zdanie „Tylko Maria pali”, to raczej nie mówi ono, że w ogóle nikt poza Marią nie pali, tylko że w określonej grupie Maria jest jedyną palącą.⁸ To, jaka jest to grupa, zależy natomiast od tego, w jakich warunkach to zdanie jest

⁶Wcześniej odrzuciliśmy taką eksplikację jako nietrafną. Tutaj pozwalamy sobie ją przyjąć wyłącznie dla celów analizy.

⁷Dokonyjemy tutaj pewnego uproszczenia — Pandawowie (*pāṇḍava*) to po prostu zwyczajowe określenie pięciu synów Pandu (*Pāṇḍu*).

⁸Analogiczny przykład rozważa Ganeri (1999: 106).

wygaszane. Na przykład przekazane szeptem na raucie w ambasadzie, będzie znaczyło, że tylko ona jedna pali wśród obecnych tam dyplomatów.

W przypadku użycia w (B1) nazw ogólnych w funkcji podmiotu, zmiany w stosunku do powyższych rozważań są jedynie „kosmetyczne”.

Przyjmując eksplikację uniwersalnej natury, niemal nic się nie zmieni, poza tym że przedmiotem, o którym będziemy orzekać, nie będzie odniesienie nazwy własnej, tylko ogólnej. Na przykład weźmy zdanie *vyāghrāḥ eva rājīvāḥ bhavanti* — „Tylko tygrysy (*t*) są pasiate (*P*)”. Oznacza ono, że z wszystkich obiektów tylko tygrys jest pasiasty. Czyli tak, jak poprzednim przykładzie:

$$P \in |t| \wedge \forall |z| (P \in |z| \rightarrow |z| = |t|).$$

Jeśli chcemy zrelatywizować powyższą eksplikację do konkretnego zbioru, musimy wprowadzić zbiór obiektów wyznaczonych przez własności jednorodne z *byciem tygrysem*. Aby go stworzyć, wprowadzimy relację równoważności *na-leżenie do tego samego gatunku* określoną na zbiorze zwierząt. W ten sposób otrzymamy klasy abstrakcji odpowiadające poszczególnym gatunkom zwierząt. Suma wszystkich klas abstrakcji (bez zbioru tygrysów) jest zbiorem, którego szukamy. Będziemy go oznaczać przez $|Y|_R^x$ gdzie *x* jest wyjściowym przedmiotem a *R* odpowiednią relacją równoważności. A zatem możemy powiedzieć, że zdanie „Tylko tygrysy (*t*) są pasiate (*P*)” wyraża następujący fakt:

$$P \in |t| \wedge \forall |z| \in |Y|_R^x (P \notin |z|).$$

Atyantāyogavyavaccheda

Ostatni przypadek (C1) jest stosunkowo najmniej interesujący, ponieważ w kwestii warunków prawdziwości pozostaje tożsamy ze zdaniem bez partykuły *eva*, która w tym przypadku dodaje tylko określoną wartość emfatyczną. A zatem znaczenie zdania: *nīlaṃ sarojaṃ [bhavati] [eva]* „Lotos istotnie jest niebieski” będzie analogiczne jako w przypadku zdania *nīlaṃ sarojaṃ* „Lotos (l) jest niebieski (N)”, mianowicie:

$$N \in |l|.$$

6.3 Analiza użycia partykuły *eva* w schematach rozumowania

Zgodnie z tym, co twierdził Dharmakirti, w dowolnym zdaniu zawarta jest, chociażby *implicite*, partykuła *eva*. Skoro tak, to również w zdaniach pojawiających się w schematach rozumowania, gdzie, jak można się spodziewać, odpowiednie umiejscowienie tej partykuły będzie miało wpływ na to, czy rozumowanie zostanie uznane za poprawne, czy nie.

Przeanalizujmy zdanie nieoddzielnie towarzyszące indyjskim rozważaniom natury logicznej: *anityaḥ śabdaḥ* — „Dźwięk [jest] nietrwały” jako przykładowe sformułowanie tezy. Jeśli umieścimy w nim partykułę *eva* zgodnie z wytycznymi podanymi w (A1) otrzymamy *anityaḥ eva śabdaḥ*.⁹ Teraz zgodnie z (A3) mamy sformułowanie głoszące, iż jeśli coś jest dźwiękiem, to jest nietrwałe, czyli że każdy egzemplarz dźwięku jest charakteryzowany przez nietrwałość. Innymi słowy, nietrwałość należy do elementu konstytutywnego odniesienia przedmiotowego wyrażenia ‘dźwięk’. Taka interpretacja jest z pewnością zgodna z intencjami Dharmakirtego, dla którego, jako uznającego permanentną nietrwałość buddysty, byłoby czymś bardzo niezwykłym uznanie, że tylko dźwięk jest nietrwały (zdanie (B1) *anityaḥ śabdaḥ eva*)¹⁰ lub iż tylko niektóre dźwięki są nietrwałe (zdanie (C1) *anityaḥ śabdaḥ [bhavati] eva*).

Rozpatrzmy teraz sformułowanie składające się na rację dla przedstawionej powyżej tezy: *kṛtakatvāt*. Zanim zobaczymy, co dokładnie owa fraza znaczy, musimy „rozpakować” zawartą w niej treść. Podstawą słowotwórczą, od której derywowane jest całe sformułowanie racji, jest *kṛtaka* — ‘powstały’, ‘wyprodukowany’. Przez dołączenie do niego sufiksu *-tva*, utworzone zostaje *abstractum* — ‘bycie stworzonym’, ‘bycie wyprodukowanym’. Całość jest w przypadku ablatywnym wyrażanym tu przez końcówkę fleksyjną *-āt*. A zatem racja ta brzmi: „z powodu bycia wyprodukowanym (bycia produktem)”, co możemy sparafrazować na: „ponieważ [dźwięk] jest produktem”. Jeśli teraz pozostawimy go w przypadku niezależnym, będziemy mieli po prostu „dźwięk jest produktem” czyli *śabdaḥ kṛtakaḥ*. W tym przypadku również tylko umieszczenie *eva* zgodnie z (A1) wchodzi w grę, czyli chcemy powiedzieć, że każdy dźwięk jest produktem. Pozostałe przypadki ((B1), (C1)) odrzucamy z przyczyn analogicznych jak poprzednio.

⁹Z sandhi: *anitya eva śabdaḥ*

¹⁰Z sandhi: *anityaḥ śabda eva*

Powyższe rozważania dotyczyły sformułowań racji i tezy należących do rozumowań nazwanych przez nas wcześniej tożsamościowymi. Inaczej należy interpretować sformułowania racji i tezy pojawiające się w schematach rozumowania nazwanego przez nas przyczynowym. Tutaj będziemy mieli do czynienia z kwalifikacją rodzaju *atyantāyogavyavaccheda*. Przykładowa teza ma postać: *[atra] agniḥ [bhavati]* — „Tu jest ogień”, natomiast przykładowa racja: *atra dhūmāt [bhavati]* — „Ponieważ tu jest dym”. Zaczniemy od tego, iż odrzucamy możliwość, aby obydwa zdania reprezentowały strukturę (B1): *[atra] eva agniḥ [bhavati]*; *atra eva dhūmāt [bhavati]*, albowiem wówczas mówiłyby one: „Tylko tu jest dym”; „Ponieważ tylko tu jest ogień”. Nie mamy jednak żadnych podstaw, by przyjmować taką interpretację. W przytaczanym rozumowaniu nie wskazujemy, że tylko w jednym konkretnym miejscu jest dym, zamiast tego wskazujemy, że *rzeczywiście* znajduje się on w pewnym miejscu, nie twierdząc jednocześnie nic o pozostałych miejscach. Aby ta druga interpretacja była poprawna należałoby inaczej, niż czyni to Dharmakīrti, dobrać przykłady. Te, które zostały użyte, wskazują na to, iż dym jest znakiem dla obecności ognia w danym miejscu i tylko tyle. Nie ma mowy, aby ów znak mógł uzasadnić tezę, że ogień jest tylko i wyłącznie w rozpatrywanej lokacji.

W obydwu zdaniach występują zaimki wskazujące „tu” oraz „tam”, które funkcjonują tak, jak nazwy własne — wskazują na dokładnie jedną mniej lub bardziej sprecyzowaną lokalizację. Skoro tak, to wybór między interpretacjami zgodnymi z (A1) lub (C1) będzie zależał nie od warunków prawdziwości (te są takie same), ale od temporalnego stosunku własności do jej posiadacza. Jeśli przyjmiemy opcję (A1): *[atra] agniḥ eva [bhavati]*; *atra dhūmāt eva [bhavati]*, to zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami wykluczamy niepołączenie ognia i dymu z konkretnym miejscem, co oznacza, że ogień i dym są w nim stale obecne. Opcję taką, zakładając, że nie mówimy o jakimś miejscu pokroju piekła, musimy odrzucić. Przykłady i prawa ogólne wspierające rację musiałyby w tym przypadku odwoływać się do zależności czasowych, czego nie czynią. Zamiast tego podają przykłady miejsc, gdzie obserwowano współwystępowanie i nie obserwowano współwystępowania ognia i dymu. Wynika z tego, że uzasadniona jest interpretacja zgodna z (C1): *[atra] agniḥ [bhavati] eva*; *atra dhūmāt [bhavati] eva*. Wykluczone jest permanentne niepołączenie ognia, jak i dymu z daną lokacją. Ujmując rzecz inaczej, zarówno ogień, jak i dym czasami charakteryzują dane miejsce, a czasami nie. Partykuła *eva* wskazuje, iż w

danej chwili „tu *rzeczywiście* jest dym”, zatem „*rzeczywiście* jest ogień”. Działanie to można utożsamić z funkcją, jaką spełnia w zdaniu funktor asercji: *[atra] agniḥ [bhavati]* jest prawdziwe, ponieważ zdanie *atra dhūmāt [bhavati]* jest prawdziwe. Przykłady i prawa ogólne wspierają takie przejście, pokazując, że jeśli gdzieś jest dym, tam jest ogień, ponieważ ten drugi jest przyczyną tego pierwszego.

Najważniejsze z perspektywy systemu stworzonego przez Dharmakirtiego jest użycie partykuły *eva* w sformułowaniach metalogicznej reguły *trairūpya*, która ustala, jakie warunki musi spełniać racja, żeby można było ją uznać za poprawną. Okazuje się jednak, że w tym kluczowym dla całej koncepcji rozumowania momencie Dharmakirti wykazuje się pewną niekonsekwencją i odchodzi od sprecyzowanej przez siebie semantyki. Zamiast tego wraca do użycia zgodnego z tym, które przedstawiliśmy w przykładach (ii) i (iii) na stronie 162. Wniosek taki płynie z faktu, że tylko taka interpretacja użycia *eva* ustanawia warunki poprawności, które później pozwalają stworzyć taką klasyfikację błędów rozumowania, jaką utworzył Dharmakirti w traktacie *Njajabindu*. Oto jak formułuje ową regułę w tym dziele (NB II.5-7):

trairūpyam punar liṅgasyānumeye sattvam eva //5//
sapakṣa eva sattvam //6//
asapakṣe cāsattvam eva niścitam //7//

Jak widać, partykuła *eva* została użyta w sformułowaniu każdego z trzech warunków. Zanim jednak przejdziemy do opisu jej działania, musimy określić formę zdań, które będziemy analizować. Mamy trzy frazy:

- (i) *liṅgasya anumeye sattvam eva*;
- (ii) *[liṅgasya] sapakṣe eva sattvam*;
- (iii) *[liṅgasya] asapakṣe ca asattvam eva*.

Na razie będziemy je analizować bez uwzględnienia partykuły *eva*. Zaczniemy od tego, że nie ma w nich czasownika i nie są to zdania podmiotowo-orzecznikowe, gdzie zazwyczaj łącznik jest pomijany. Możemy wobec tego przyjąć, że funkcję czasownika pełni tu stojący w nominativie rzeczownik abstrakcyjny *sattva* — ‘bycie’, ‘istnienie’ i dokonać parafrazy, wprowadzając odpowiedni czasownik.

Ów zabieg pozwoliłby zbliżyć ich formę do tej, którą rozważa Dharmakirti. Można również próbować analizować powyższe zdania w takiej formie, w jakiej zostały sformułowane, co – jakby nie było – jest o wiele bardziej zasadne z metodologicznego punktu widzenia. Dla pełności wywodu rozważymy jednak również pierwszą z podanych opcji.

Wszystkie trzy frazy mówią o byciu lub niebyciu (rzeczownik w nominativie) czegoś (wyrażonego przez rzeczownik w genetivie) w czymś (wyrażonym przez rzeczownik w locativie). W genetivie mamy *līṅga* czyli ‘logiczny znak’, w locativie: *anumeya* — ‘podmiot rozumowania’, ‘lokacja’; *sapakṣa* — ‘lokacja homogeniczna’; *asapakṣa* — ‘lokacja heterogeniczna’. W miejsce rzeczownika „bycie” wstawimy czasownik $\sqrt{vṛt}$ — ‘być’, ‘znajdować się’ i otrzymujemy:

- (i’) *līṅgaḥ anumeye vartate eva*;
- (ii’) *[līṅgaḥ] sapakṣe eva vartate*;
- (iii’) *[līṅgaḥ] asapakṣe ca na vartate eva*.

Co tłumaczymy (na razie bez uwzględnienia partykuły *eva*) jako: (i’) *Znak jest w podmiocie wnioskowania*; (ii’) *[Znak] jest w lokacjach homogenicznych*; (iii’) *[Znaku] nie ma w lokacjach heterogenicznych*. Zobaczmy teraz, co na temat znaczenia tych zdań mówi nam umiejscowienie partykuły *eva*.

W przypadku (i’) łączy się ona z czasownikiem, a zatem powinna działać emfaticznie, a w kwestii wyrażanego stanu rzeczy nie różni się od prostego zdania egzystencjalnego. Podmiot wnioskowania to określona lokacja, w której postuluje się obecność pewnej własności (*sādhya*). A zatem (i’) mówi, że znak istotnie jest obecny w podmiocie rozumowania. W tym przypadku partykuła wprowadza zatem emfazę, wyrażającą pewność, że dany stan rzeczy zachodzi. Jeśli spojrzymy na błędne rozumowania wynikające z niewypełnienia tego warunku, to zobaczymy, że polegają one na:

- (a) całkowitym jego pogwałceniu, tj. nieobecności racji w podmiocie rozumowania. Jako przykłady podaje się tu: rację „ponieważ dźwięk jest widzialny” dla tezy „dźwięk jest nietrwały”.
- (b) niepewności, czy znak rzeczywiście znajduje się w podmiocie rozumowania. Jako przykład przytacza się rozumowanie, gdzie dla tezy „w tej jaskini znajduje się paw” podawana jest racja „ponieważ można usłyszeć gulgot pawia”. Zdaniem Dharmakirtiego występuje tutaj brak pewności,

że to rzeczywiście w tym konkretnym miejscu występuje wyrażony w racji znak.

Interpretacja użycia *eva* w (i') jako emfatycznego, zgadza się zatem z intencjami Dharmakirtiego. Po pierwsze mamy więc konieczność spełnienia warunków prawdziwości dla zdań o strukturze (C1), po drugie — brak niepewności odnośnie do tego, czy znak jest aktualnie obecny w podmiocie, czy nie. Fakt ów przemawia za takim oto przykładowym tłumaczeniem pierwszego warunku: „rzeczywista obecności znaku w podmiocie rozumowania”. W dostępnych tłumaczeniach Dharmakirtiego rację ma zatem T. Scherbatsky (1988: 284), który w swoim rosyjskim przekładzie dzieła *Njajabindu* pisze, że warunek pierwszy polega na:

его несомненном сосуществовании с объектом вывода.

Mowa jest tutaj o *niewątpliwej* (несомненно) obecności (współwystępowaniu) znaku w podmiocie wnioskowania, co jest zgodne z przeprowadzoną wcześniej analizą. Jest to z pewnością lepsze tłumaczenie niż to proponowane przez A. Waymana, który w swoim angielskim przekładzie (Wayman 1999: 46) nakłada następujący warunek na znak:

(...) only its existence in the inferable. (podkreślenie: M.L.)

Zanim przejdziemy do pozostałych dwóch przypadków, wypada jasno określić, jak rozumiemy pojęcia lokacji homogenicznej (*sapakṣa*) oraz lokacji heterogenicznej (*asapakṣa*, *vipakṣa*). Pojęcia te zostały już przez nas wprowadzone przy okazji omawiania schematów rozumowania. Teraz je sprecyzujemy.

Mówiąc najogólniej, lokacja homogeniczna z podmiotem wnioskowania to taka lokacja, w której również ulokowana jest *sādhya*. Innymi słowy lokacja homogeniczna to obiekt tożsamy z podmiotem rozumowania ze względu na obecność określonej własności. Wprowadźmy pojęcie *Zakresu występowania* danej własności x , którym będziemy określać zbiór wszystkich tych obiektów, w których może ona być ulokowana, tzn. jest empirycznie potwierdzona jej obecność. Zbiór ten będziemy zapisywać symbolicznie x^+ . Czyli jeśli mamy pewną własność S i lokację p , w której owa własność jest obecna, to lokacją homogeniczną z p ze względu na S będzie dowolna lokacja r ze zbioru s^+ .

Lokacja heterogeniczna z podmiotem wnioskowania, to taka lokacja, w której nie stwierdzono występowania własności *sādhya*. Jest to więc obiekt różny

od podmiotu rozumowania ze względu na nieobecność *sādhya*. *Zakresem niewystępowania* danej własności x będziemy nazywać zbiór wszystkich tych obiektów, w których nie stwierdzono obecności x , symbolicznie oznaczymy go przez x^- . Rozpatrując daną własność S i lokację p , w której owa własność jest obecna, lokacją heterogeniczną z p ze względu na S będzie dowolna lokacja r ze zbioru s^- .¹¹

Zarówno w zdaniu (ii) jak i jego parafrazie (ii') partykuła *eva* łączy się z kwalifikatorem. Można zatem powiedzieć, że jej użycie odpowiada semantyce, którą naszkicowano dla zdań o strukturze (A1). Musimy jednak pamiętać, że tam rozpatrywaliśmy zdania podmiotowo-orzecznikowe, tutaj, jeśli rozpatrywać rzecz w sposób tradycyjny mówimy o nieco innym związku. Warunek prawdziwości dla (A1):

- $\forall x(S(x) \rightarrow P(x))$

W odniesieniu do zdania (ii) znaczyłoby to, że warunek ten mówi, iż mamy obecność (*sattvam*) znaku (*lingasya*) tylko w lokacjach homogenicznych (*sapakṣe eva*). Interpretacja taka zgadza się z potencjalnymi błędami, jakie można popełnić nie dopełniając tego warunku. Już Dignaga uznawał, że nie jest aż tak istotne dla poprawności rozumowania, żeby znak był obecny we wszystkich lokacjach homogenicznych. Dharmakīrti zgadzał się z nim w tej kwestii. Wszak dym, będący znakiem dla obecności ognia, nie występuje we wszystkich tych lokacjach, w których występuje ogień. Klasycznym przykładem jest tu rozgrzany do czerwoności kawałek żelaza. Istotne natomiast jest to, żeby występował tylko w lokacjach homogenicznych. Pogwałcenie tego warunku — obecność znaku w lokacjach heterogenicznych powoduje wadliwość opartego na nim rozumowania. Weźmy sytuację przedstawioną w (NB III.69) postawiona jest tam teza, że „dźwięk jest wieczny” i podana racja „ponieważ jest poznawalny”. W związku z tym, że „poznawalność” jest obecna w lokacjach heterogenicznych, tj. nietrwałych, rozumowanie na niej oparte należy odrzucić jako niepoprawne.

W zdaniu (iii') partykuła *eva* łączy się z czasownikiem, czyli jego czytanie powinno być analogiczne do tego z (i'). Tutaj mówimy jednak nie o „byciu w ...”, tylko „niebyciu w ...”. Innymi słowy, zdanie to powinniśmy czytać jako „znak jest rzeczywiście nieobecny w lokacjach heterogenicznych”. Napotykamy w tym miejscu jeden zasadniczy problem. Takie sformułowanie, jak wskazywaliśmy wcześniej, posiada jedynie presupozycję egzystencjalną, a nie uniwersalną.

¹¹Więcej na temat lokacji homo i heterogenicznych piszemy w rozdz. 8.2

Mimo tego zgodnie z tym, co mówi (ii'), powinno ono mieć właśnie implikacje uniwersalne: skoro znak występuje tylko w lokacjach homogenicznych, to nie występuje w żadnych lokacjach heterogenicznych. Taka forma drugiego zdania jest co prawda typowa dla funkcji spełnianych przez partykułę *eva*, ale w innych pozycjach. Problem ten da się ominąć, jeśli pozostawić to zdanie w formie bez czasownika. Wówczas (iii) mówiłoby o: „tylko nieobecność znaku w lokacjach heterogenicznych”. Widać zatem, że w takiej sytuacji obydwie sformułowania (ii) oraz (iii) rzeczywiście są sobie logicznie równoważne, jak zauważał Dharmakirti. Obecność znaku tylko w lokacjach homogenicznych to tyle, co jego niewystępowanie w żadnej lokacji heterogenicznej. Podobnie tylko nieobecność znaku w lokacjach heterogenicznych to tyle, co jego występowanie tylko w lokacjach homogenicznych.

Tłumaczenie całego sformułowania reguły *trairūpya* brzmi więc następująco:

Poza tym jest pewne, iż trojaki charakter znaku zasadza się na [1] jego rzeczywistej (niepodlegającej wątpliwości) obecności w podmiocie rozumowania; [2] [jego] obecności tylko w lokacjach homogenicznych; [3] tylko jego nieobecności w lokacjach heterogenicznych.

Skoro mamy już ustalone dokładne znaczenia poszczególnych warunków, możemy przystąpić do ich eksplikacji, wykorzystując do tego celu proponowaną przez nas formalizację.

Przedmiot $|x|$ będzie podmiotem rozumowania. Warunek pierwszy mówi zatem, że:

- (H1) $H \in |x|$,

gdzie H oznacza znak (*liṅga*), czyli na poziomie językowym rację (*hetu*). Podmiot rozumowania (*anumeya*) jest to lokacja, w której jest ulokowana *sādhya*, a warunek ten mówi, że znak musi być w tej samej lokacji, czyli możemy rozwinąć (H1) do:

- (H1') $H \in |x| \wedge S \in |x|$,

gdzie S jest przedmiotem odniesienia *sādhya*.

Jedna rzecz wymaga tu sprecyzowania. Skoro uznajemy $|x|$ za zbiór własności tworzących dany przedmiot, to jeśli odniesiemy się do rzeczywiście układanych schematów rozumowania, wówczas, przyjmując za $|x|$ np, górę a za H

— dym, okaże się, że dym jest własnością składającą się na przedmiot, który określamy mianem „góra”! Twierdzenie takie może na pierwszy rzut oka wydawać się dosyć kuriozalne. Przestaje jednak takie być, gdy uwzględnimy związki buddyjskiej logiki z ontologią, które omawialiśmy wcześniej. Buddyści rozpatrywanej tradycji twierdzili, że przedmioty materialne w swej istocie nie są wcale różne od własności *par excellence*. Obydwa są jedynie konwencjonalnie utworzonymi zbiorami, ostatecznie nieposiadającymi obiektywnego istnienia. W ten sposób zarówno nazwy własności, np.: „zieleń”, jak i nazwy przedmiotów materialnych, np.: „dym” odnoszą się do obiektów, które ostatecznie posiadają tożsamą „naturę ontologiczną”. Jeśli tak, to powiedzenie, że „góra jest zielona” i „na górze jest dym” można w istocie sprowadzić do tej samej struktury, w której zarówno zieleń, jaki i posiadanie dymu stają się własnościami góry.¹² Traktowanie dymu jako własności góry (tak jak w (H1) oraz (H1’)) jest więc uzasadnione, oczywiście na gruncie zgodnym z przyjętym tu, buddyjskim, punktem widzenia. Aby ujęcie to nie prowadziło do paradoksów, musimy tu wykluczyć taką sytuację, w której dowolny przedmiot może być własnością czegokolwiek. W Lipnicki (2010: 57) przyjęliśmy, że własnością jest „wszystko, co jest ulokowane w czymś innym lub też na czymś innym” i tutaj podążamy tą drogą. Nie jest więc tak, że dowolny dym jest własnością dowolnej góry. Relacja lokacji, do której bardzo często się odwołujemy, będzie zatem tożsama z relacją zawierania się własności w obiekcie. Relację lokacji będziemy zapisywać symbolicznie jako: $R_{occ}(x, y)$ co czytamy „ x jest ulokowany w y ”. Powiemy:

- $R_{occ}(x, y) \equiv x \in |y|$.

Warunek drugi reguły *trairūpya* mówi, że znak musi być obecny tylko w lokacjach homogenicznych z podmiotem rozumowania. Czyli, ujmując rzecz inaczej, jest on obecny tylko w lokacjach z zakresu występowania własności do udowodnienia: s^+ :

- (H2) $Z \in |\mathbf{x}| \rightarrow |\mathbf{x}| \in s^+$,

gdzie Z oznacza znak. Co jest równoważne stwierdzeniu:

¹²Taka, buddyjska z natury, koncepcja własności zostanie później rozwinięta w dosyć zaawansowanych i skomplikowanych logicznych rozważaniach tzw. nowej szkoły logicznej (*navya-nyāya*), kontynuatorki ortodoksyjnej i realistycznej njaji. Za najważniejsze dzieło tej tradycji należy uznać skomponowane w XIV wieku *Tattvacintāmaṇi* autorstwa Gangeśi (*Gaṅgeśa*).

- (H2') $z^+ \subseteq s^+$,

gdzie z^+ jest zakresem występowania znaku.

Warunek trzeci mówi, iż znak jest tylko nieobecny w lokacjach heterogenicznych z podmiotem rozumowania (a nie jest obecny). Znak (Z) nie może zatem być obecny w żadnej lokacji z zakresu niewystępowania własności do udowodnienia (s^-):

- (H3) $|\mathbf{x}| \in s^- \rightarrow Z \notin |\mathbf{x}|$.

Co jest równoważne ze stwierdzeniem, zgodnie z którym, jeśli gdzieś nie ma własności do udowodnienia, to nie ma tam też znaku. Fakt ten oddaje formuła:

- (H3') $s^- \subseteq z^-$.

6.4 Zastosowanie negacji a wykluczanie w schematach rozumowania

W poprzednim paragrafie wskazaliśmy, jakie stany rzeczy są wykluczane w sformułowaniach tezy wyrażanych w pierwszym kroku schematów rozumowania *parārthānumāna*. Teraz połączymy płynące z tamtych rozważań wnioski z wykorzystaniem w schematach dwóch rodzajów negacji.

Dharmakīrti wyodrębnił trzy rodzaje rozumowania. Za kryterium wprowadzonego podziału przyjęto rodzaj racji, która uzasadnia postawioną tezę. Ponieważ mówi się o racjach: tożsamościowej (*svabhāvahetu*), przyczynowej (*kāryahetu*) oraz niepostrzeganiu (*anupalabdhi*), konsekwentnie można mówić o rozumowaniu: tożsamościowym, przyczynowym oraz rozumowaniu z niepostrzegania. Jednak ze względu na status poznawczy tych rozumowań, w NB II.19 podaje się również podział dychotomiczny: dwa pierwsze typy rozumowania uzasadniają dany fakt (*vastusadhana*) w sposób pozytywny, tj. istnienie pewnego stanu rzeczy, podczas gdy trzeci z nich jest przyczyną zanegowania (*pratiṣedhahetu*) pewnego stanu rzeczy, tj. uzasadnia jego nieistnienie.

Zestawienie użycia negacji obydwu typów w sformułowaniach tez przytaczanych w dziele NB zostało zebrane w tabelach 6.2 oraz 6.3. W tabeli 6.2 wyrażone zaklasyfikowana do rozumowania pozytywnie uzasadniającego (tu tożsamościowego) jest tylko teza nr 1. Pozostałe są przytaczane przy okazji omawiania błędów i nie są eksplicitnie klasyfikowane przez autora jako przyczynowe,

l.p.	Wers	Oryginalne brzmienie	Tłumaczenie
1	III.43; III.60; III.128; III.135	<i>a-nityaḥ śabdaḥ</i>	Dźwięk jest nietrwały.
2	III.51	<i>a-śrāvaṇaḥ śabdaḥ</i>	Dźwięk jest niesłyszalny.
3	III.52	<i>a-candraḥ śaśī</i>	„Posiadający zająca” jest nieksiężycem.
4	III.62	<i>a-cetanāḥ sukhādayaḥ</i>	Szczęście i inne [stany umysłu] są nieświadome.
5	III.71	<i>a-sarvajñaḥ kaścīd vivakṣitaḥ puruṣaḥ</i>	Osoba pragnąca mówić jest niewszechwiedzącą.
6	III.126	<i>a-sarvajño 'yam</i>	Ta osoba jest niewszechwiedzącą.
7	III.131	<i>an-aptāḥ kapilādayaḥ</i>	Kapila i inni są nieuzdolnieni
8	III.133	<i>a-vītarāgāḥ kapilādayaḥ</i>	Kapila i inni są nie-wolni od żądz.

Tablica 6.2: Użycie negacji parjudasa w tezach

tożsamościowe, czy też oparte na niepostrzeganiu. Aby przypisać je do rozumowania odpowiedniego rodzaju, trzeba przyrzeć się racjom, które mają owe tezy wspierać. W przypadku tez 4-8 racja jest typu tożsamościowego, natomiast dla tez 2 i 3 racje w ogóle nie zostały podane w tekście. Są to przykłady tez, które nie powinny być rozpatrywane, ponieważ są niezgodne z konwencją — teza nr 3 lub z doświadczeniem — teza nr 2. Możemy zatem jedynie spekulować, jakby wyglądały ewentualne racje mające je uzasadnić. Jednak można zakładać, iż ze względu na pozytywną ich formę, racja je uzasadniająca powinna należeć do jednego z dwóch typów uzasadniania pozytywnego. Albowiem przy pomocy racji będącej niepostrzeganiem możemy jedynie uzasadniać twierdzenia o braku pewnych obiektów, czy też własności w pewnym miejscu. Chcąc natomiast pokazać, że pewna jakość znajduje się w danej lokacji musimy odwołać się do racji innego rodzaju — tożsamości lub przyczynowości. W ten sposób nie jest możliwe, aby przy pomocy racji opartej na niepostrzeganiu wykazać obecności pewnej, choćby negatywnie wyrażanej jakości. Gdyby w tezie uzasadnianej przez którąś z dwóch pozytywnych racji użyć negacji prasa-dźja, to ta postulowałaby nieobecność, a tym samym w istocie musiałaby być

l.p.	Wers	Oryginalne brzmienie	Tłumaczenie
1	II.13	<i>na pradeśaviśeṣe kvacid ghaṭaḥ</i>	W pewnym miejscu nie ma garnka.
2	II.32; II.40	<i>na atra dhūmaḥ</i>	Tu nie ma dymu.
3	II.33	<i>na iha pratibaddhasāmarthyāni dhūmakāraṇāni santi</i>	Tu nie ma materialnych przyczyn będących w stanie wywołać dym.
4	II.34	<i>na atra śiṃśapaḥ</i>	Tu nie ma drzewa.
5	II.35; II.36	<i>na atra śītasparśaḥ</i>	Tu nie ma doświadczenia zimna.
6	II.38	<i>na iha pratibaddhasāmarthyāni śītakāraṇāni santi</i>	Tu nie ma materialnych przyczyn będących w stanie wywołać zimno.
7	II.39	<i>na atra tuṣārasparśaḥ</i>	Tu nie można dotknąć zimnej rzeczy.
8	II.41	<i>na asya romaharṣādiviśeṣāḥ</i>	U niego nie występują takie znaki jak zjeżone włosy itp.
9	II.42	<i>na romaharṣādiviśeṣayukta- puruṣavān ayam pradeśaḥ</i>	W tym miejscu nie ma osoby, u której występują takie znaki jak zjeżone włosy itp.
10	III.54	<i>na anumānam pramāṇam</i>	Rozumowanie nie jest kryterium poznawczym.
11	III.72	<i>sarvajñaḥ vaktā na upalabhyate</i>	Wszechwiedzący mówca nie jest rozumiany.

Tablica 6.3: Użycie negacji prasadzja w tezach

uzasadniana przez odwołanie się do niepercepcji.

W tabeli 6.3 do rozumowania z niepercepcji *explicite* sklasyfikowane zostały w NB przykłady 3-9. Pozostałe są przytaczane w egemplifikacji błędów popełnianych w rozumowaniu i, podobnie jak w poprzednim przypadku, ich typy nie zostały jasno określone. Jeśli spojrzeć na rację dla tezy z przykładu 11, to mówi ona o ‘niepostrzeganiu’ (*anupalambha*) osoby wszechwiedzącej. Jest to więc rodzaj rozumowania z niepercepcji. W przypadku zdania z przykładu nr 10 nie wiemy, jaka jest dla niego racja, ponieważ jest to następny przykład błędnej tezy (tu wewnętrznie sprzecznej) — nie podlegającej uzasadnieniu. Próba jej ustalenia ponownie byłaby czystą spekulacją.

Zgodnie z ustaleniami na temat znaczenia zdań stanowiących tezę poczynionymi w poprzednim paragrafie, w przypadku użycia negacji parjudasa wyklucza się nieobecność, natomiast w przypadku użycia negacji prasadźja wyklucza się obecność. Aby wykluczyć nieobecność np. nietrwałości w dźwięku, ognia na górze, wszechwiedzy u Buddy itd. należy dostatecznie przekonująco wskazać, że w danej sytuacji przesłanki wskazują właśnie na obecność. Z drugiej strony w celu wykluczenia obecności wystarczy odwołać się do braku postrzeżenia.

Dwa rodzaje negacji zostają również wykorzystane w rozróżnieniu formy dwóch rodzajów wsparcia dla racji: pozytywnego (*sādharmya*), tj. przez zgodność cech i negatywnego (*vaidharmya*), tj. przez niezgodność cech. Obydwa są wyrażane w kroku trzecim schematu: pierwsze jako prawo ogólne i przykład pozytywny, drugie jako prawo ogólne i przykład negatywny. Jak można się spodziewać, mając na uwadze charakterystykę obydwu typów negacji, we wsparciu pozytywnym używa się negacji parjudasa, natomiast we wsparciu negatywnym negacji prasadźja. Negacja parjudasa jest używana w zdaniach twierdzących, a takiego typu muszą być sformułowania wsparcia pozytywnego: „co jest *x*, jest *y*” (por. tab. 6.4); natomiast prasadźja wprowadza zdanie przeczące i właśnie taką formę musi posiadać sformułowanie wsparcia negatywnego: co (nie) jest *y*, nie jest *x* (por. tab. 6.5).

l.p.	Wers	Oryginalne brzmienie	Tłumaczenie
1	III.12	<i>yad utpattimat tad a-nityam</i>	Co jest powstałe, jest nietrwałe
2	III.13; III.123	<i>yat kṛtakam tad a-nityam</i>	Co jest produktem jest nietrwałe

Tablica 6.4: Negacja parjudasa w sformułowaniach przykładu pozytywnego

Z analizowanych przykładów wynika, iż wprowadzone przez gramatyków i rozważane przez filozofów rozróżnienie negacji prasadźja i parjudasa wpływa na formę, jaką przybierają schematy rozumowania przytaczane w dziele Dharmakirtiego. Użycie negacji jednego bądź drugiego rodzaju w sformułowaniu tezy miało swój oddźwięk w wyborze jednego z dwóch typów racji: pozytywnie uzasadniającej lub negacyjnej.¹³ Co więcej, problem stosowania negacji przez Dharmakirtiego jest tu ściśle związane z aplikowanym rodzajem wyklu-

¹³Zagadnieniem innego rodzaju pozostaje problem, czy było to działanie w pełni świadome, czy też intuicyjne.

l.p.	Wers	Oryginalne brzmienie	Tłumaczenie
1	III.73	<i>yaḥ sarvajñaḥ sa vaktā na bhavati</i>	Kto jest wszechwiedzący, ten nie jest mówcą.
2	III.120	<i>na hi yo yatra na asti sa tad deśam ātmanā vyāpnoti</i>	Gdzie czegoś nie ma, to nie przenika tego miejsca.
3	III.123	<i>asaty agnau na kvacid dhūmaḥ</i>	Gdzie nie ma ognia, nie ma dymu.
4	III.133	<i>yo vītarāgo na tasya parigrahāgrahaḥ</i>	Kto jest wolny od żądz, nie jest chciwy.
5	III.134	<i>yatra vītarāgatvaṃ na asti sa vaktā</i>	Kto jest wolny od żądz, ten nie mówi.

Tablica 6.5: Negacja prasadžja w sformułowaniach przykładu negatywnego

czania, a więc z jednej strony z ustaleniami na temat działania partykuły *eva*, a z drugiej z teorią znaczenia przez wykluczanie właśnie (*anyāpoha*). Zgodnie z tym w tezie możemy albo wykluczać obecność własności w danej lokacji, albo jej nieobecność, co znowu znajduje swój oddźwięk w rodzaju użytej negacji.

Dwa rodzaje negacji w istotny sposób wpłynęły również na formę, jaką nadano sformułowaniom kroku trzeciego schematów rozumowania, tj. zawierającemu prawo ogólne wsparciu racji. We wsparciu pozytywnym wyraża się spełnienie 2 warunku z reguły TR, a więc obecność racji tylko w lokacjach homogenicznych z podmiotem rozumowania. Ponieważ mowa jest tu o obecności, nie można w niej użyć negacji wykluczającej — prasadžja, która wprowadza nieobecność i zamiast tego używa się negacji implikującej wybór — parjudasa. Natomiast we wsparciu negatywnym wyraża się 3 warunek reguły TR, a więc tylko nieobecność racji w lokacjach heterogenicznych z podmiotem rozumowania. W tym przypadku mowa jest o nieobecności, a zatem użyta zostaje stosowna do jej wyrażenia negacja prasadžja. Fakt ów ma oczywiście związek z charakterystyką obydwu negacji podawaną w cytowanych tekstach sanskryckich: sformułowanie wsparcia pozytywnego musi być zdaniem twierdzącym, a więc jedynie użycie negacji parjudasa jest tu możliwe; w przypadku wsparcia negatywnego jest odwrotnie, tu zdanie musi być przeczące, a zatem jedynie użycie negacji prasadžja wchodzi w grę.

Rozdział 7

Wyrażanie związku między tezą i racją

Na przestrzeni wieków rozwoju logiki w Indiach różne szkoły filozoficzne starały się przeforsować swoją własną wizję tego, co uważały za poprawny schemat rozumowania. Tak więc zwolennicy filozofii njaja postulowali pięcioelementowe schematy a buddyści trójelementowe, które później zredukowano do dwóch. Najbardziej widoczne modyfikacje dotyczyły kształtu wzorcowych rozumowań, a kontrowersje skupiały się na zarzutach redundancji pewnych, określonych kroków. Buddyści uważali za zbędne dwa ostatnie kroki w schemacie najjajików (od *naiyāyika* — zwolennik filozofii *nyāya*), tj. zastosowanie (*upanaya*) i konkluzję (*nigamana*). Z czasem owa skrócona, trójelementowa wersja stała się obowiązującym standardem. Kontrowersje dotyczyły także założeń filozoficznych stojących za teorią rozumowania. Ważnym był spór o to, co stanowi właściwy przedmiot rozumowania. Buddyści twierdzili, że jest to *pakṣa*, *dharmin* czyli lokacja kwalifikowana przez *sādhya*, *dharma* — własność do udowodnienia, natomiast najjajikowie obstawali przy konstatacji, iż jest to wyłącznie *sādhya*, w późniejszym okresie rozwoju filozofii njaja, w tzw. nowej szkole logicznej (*navya-nyāya*) przyjęte zostały koncepcje buddyjskie.

Widać więc, że logicy indyjscy mieli wiele płaszczyzn, na których następowały teoretyczne tarcia między apologetami różnych filozofii. Inaczej rzecz wyglądała na płaszczyźnie językowej; tutaj można zaobserwować pewną zgodność w doborze środków językowych, używanych do formułowania schematów, np. związek między tezą a racją określał przypadek ablatywny, w którym ta druga była wyrażona. Poniżej bardziej szczegółowo przeanalizujemy owo zagadnienie.

7.1 Sanskrycki system przypadków a relacja między tezą i racją

Sanskryt jest językiem indoeuropejskim z niezwykle bogatą fleksją i korzysta z ośmiu przypadków: *nominativus* (mianownik), *accusativus* (biernik), *instrumentalis* (narzędnik), *dativus* (celownik), *ablativus*, *genetivus* (dopełniacz), *locativus* (miejscownik), *vocativus* (wołacz). W takiej kolejności przypadki są wymieniane w tradycyjnych gramatykach, gdzie przypisywane im nazwy pochodzą od stosownych liczebników: *nominativus* to „pierwszy” (*prathamā*); *accusativus* — drugi (*dvitīyā*), itd. Traktowanie *vocativusa* jako ósmego przypadku jest dziełem współczesnych filologów. W indyjskich traktatach gramatycznych nie uwzględnia się go w systemie deklinacyjnym (Whitney 1896: 89).

Interesujący nas przypadek — *ablativus* w EJO: 13 został opisany jako wyrażający w swojej podstawowej funkcji oddalenie lub oddzielenie jednego przedmiotu od drugiego. W AA *ablativus* nazywa się *apādāna*, co dosłownie oznacza właśnie ‘usunięcie’. Użycie tego przypadku w sanskrycie Panini opisuje w sutrach 1.4.24 — 1.4.31. Podstawowe jego użycie określa miejsce, z którego rozpoczęła się jakaś akcja, jak w zdaniu:

- *nagarāt kṣetrām gacchāmi*
Idę z miasta na pole.¹

Może wyrażać usunięcie, pozbycie się czegoś lub obronę przed czymś:

- *īśvaro narān duḥkhāt rakṣati*
Bóg chroni ludzi przed smutkiem.

Może wyrażać związek przyczynowy, wówczas może być wyrażony frazami ‘z powodu’, ‘ponieważ’:

- *lobhāt krodhaḥ prabhavati*
Złość powstaje z chciwości (Z powodu chciwości powstaje złość).

W przykładowych sformułowaniach schematów rozumowania relacja między tezą a racją jest wyrażana w sposób analogiczny. Watsjajana (*Vātsyāyana*) filozof reprezentujący ortodoksyjną szkołę realistyczną — njaja w swoim dziele

¹W powyższym przykładzie *ablativus* jest wyrażany przez dodanie do rzeczownika końcówki fleksyjnej -*āt*. Końcówki przypadku ablatywnego mogą się różnić się zależnie od rodzaju rzeczownika, jego liczby oraz głóska stojącej w jego wygłosie.

Nyāya-bhāṣya podaje następującą egzemplifikację dwóch pierwszych kroków schematu zaproponowanego w traktacie *Njajasutra*:

Anityaḥ śabda iti / utpattidharmakatvāḍiti

Dźwięk jest nietrwały, ponieważ posiada własność powstania.

Posiadanie własności powstania (*utpatti dharmakatva*) jest wyrażone w ablatiwie — przez dodanie końcówki *-āt* (*utpatti dharmakatvāt*).²

We wczesnym traktacie logiki buddyjskiej *Nyāya-praveśa* autorstwa Śāṅkaraswamina (*Śāṅkarasvāmin*) pierwsze dwa kroki schematu wyglądają następująco:

anityaḥ śabda, / kṛtakatvāt

Słowo jest nietrwałe, ponieważ jest produktem.

Racja „bycie produktem” (*kṛtakatva*) jest również wyrażona w ablatiwie, przez dodanie końcówki *-āt* — *kṛtakatvat*.

Dharmakīrti w używanych przykładach rozumowań zawartych w dziele *Nyāya-bindu* wielokrotnie używa tej konstrukcji, np:

vrkṣo 'yaṃ śimśapātvāt (NB II.17)

To jest drzewo, ponieważ to jest śimsiapa (*saraca indica*)).

agnir atra dhūmāt (NB II.18)

Tu jest ogień, ponieważ tu jest dym.

nātra śimśapā vrkṣabhāvāt (NB II.34)

Tu nie ma drzewa śimsiapa, ponieważ tu [w ogóle] nie ma żadnego drzewa.

nātra dhūmo 'gn yabhāvāt (NB II.40)

Tu nie ma dymu, ponieważ tu nie ma ognia.

W każdej z czterech przedstawionych powyżej racji wykorzystano przypadek ablatywny.

²W powyższym przykładzie na mocy sandhi międzywyrazowego bezdźwięczne /t/ w wygłosie wyrazu *dharmakatvat* przed samogłoską w nagłosie partykuły *iti* przechodzi w dźwięczne /d/. Stąd *dharmakatvad* zamiast *dharmakatvat*.

Zagadnienie związku, jaki między tezą a racją w sformułowaniach schematów rozumowania wprowadza przypadek ablatywny, jest ściśle związane z ich charakterystyką poznawczą — jakiego typu procedurą są buddyjskie schematy rozumowania dla innych — *parārthānumāna*. W literaturze przedmiotu dosyć często można spotkać stwierdzenia, w których mówi się o nich jako o ‘dowodzie’, np.: Wayman 1999; Gillon & Hayes 2008. Okazuje się jednak, że właśnie użycie ablativu pozwala nam postawić zasadną wątpliwość, czy istotnie można tu mówić o dowodzie, czy może raczej o wyjaśnianiu? Pośrednio natomiast jest to związane z pytaniem, czy związek wyrażany przez *ablativus* daje się adekwatnie opisać przy pomocy funktora implikacji materialnej, na którym opiera się procedurę dowodową.

Wyrażanie relacji między tezą i racją w indyjskich schematach przez implikację materialną było typowe dla wczesnych ich interpretacji. Jest zawarte implicite w próbach wpisania tych schematów w określony sylogizm, gdzie przesłanki i wniosek interpretuje się jako połączone związkiem implikacji, np.:

$$(MaP \wedge SaM \rightarrow SaP).$$

Podobnie rzecz się ma w interpretacji Stanisława Schayera, gdzie indyjski schemat rozumowania jest przedstawiony jako dowód założeniowy tezy.³ Interpretacje te korzystają z pojęcia implikacji materialnej i zakładają dedukcyjność rozpatrywanych schematów, w których nadaje się im status dowodów też w sensie logicznym. Tymczasem struktura schematów indyjskich posiada formę „ α , ponieważ β ”, a nie: „jeśli β , to α ” i przekładanie jednych na drugie jest o tyle nieuzasadnione, że właśnie związek w tej pierwszej formie oddaje poznawczy charakter schematów, jaki wypływa z ich analizy.

Zacznijmy od sprecyzowania pojęcia dowodu. Mówiąc najogólniej, jest to procedura sprowadzająca się do wyprowadzania pewnych twierdzeń z aksjomatów oraz innych twierdzeń wcześniej już udowodnionych. W ten sposób pojęcie dowodu jest zarezerwowane dla nauk o charakterze formalnym takich, jak matematyka i logika. Jednak, jak wskazywaliśmy wcześniej, logika buddyjska (i indyjska w ogóle) charakteru formalnego z pewnością nie posiadają (zdradzają jedynie pewne „formalistyczne” intuicje). Wyprowadzeń zdań z innych zdań dokonuje się na podstawie ustalonych, niezawodnych reguł wnioskowania, które zachowują prawdziwość twierdzeń (jak np. reguła odrywania). W ten sposób ścisłą definicję dowodu dla Klasycznego Rachunku Zdań można sformułować

³Stanisław Schayer interpretował schematy proponowane przez indyjską filozofię njaja.

następująco: dowodem formuły α w oparciu o zbiór formuł X nazywamy każdy skończony ciąg formuł $\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_n$ taki, że $\varphi_n = \alpha$. Ponadto dla każdego wskaźnika $k \leq n$ spełniony jest przynajmniej jeden z warunków:

- $\varphi_k \in X$;
- φ_k powstaje z pewnej wcześniejszej formuły φ_j przez zastosowanie *reguły podstawiania*;
- φ_k powstaje z pewnych wcześniejszych formuł φ_j oraz φ_i przez zastosowanie *reguły odrywania*.

Na gruncie indyjskim rozważania logiczne nie posiadają charakteru formalnego, tylko empiryczny. W związku z tym poszukiwanie procedur podobnych w swojej naturze do przedstawionego powyżej okazuje się zadaniem niezwykle karkołomnym, o małej szansie powodzenia. Ze względu na uwikłanie logiki buddyjskiej w empirię, bardziej prawdopodobne jest, że w procedurach typowych dla nauk empirycznych — np. wyjaśniania — znajdzie się pewne odniesienie dla statusu poznawczego metody buddyjskiej.

W klasycznym ujęciu wyjaśniania zaproponowanym przez C. Hempa i P. Oppenheima zwanym *dedukcyjno-nomologicznym* (*law-covering model*) przyjmuje się, że *wyjaśnić* pewne zjawisko, to tyle, co przedstawić poprawne logicznie rozumowanie, w którym:

- (1) wnioskiem jest *explanandum* (to, co wyjaśnianie), natomiast *explanans* jest tworzony przez zbiór przesłanek;
- (2) *explanans* musi obejmować przynajmniej jedno prawo i musi ono być istotną (dla logicznej poprawności) przesłanką rozumowania;
- (3) *explanans* musi mieć treść empiryczną (da się sprawdzić przy pomocy eksperymentu lub obserwacji);
- (4) zdania składające się na *explanans* muszą być prawdziwe. (Grobler, 2008: 103-104)

Wyjaśnianie pewnego faktu w tym ujęciu sprowadza się więc do wyprowadzenia go z ogólniejszego prawa lub kilku takich praw.

7.2 Ablativus a status poznawczy schematów

Jeśli przyjrzeć się poszczególnym krokom w schemacie buddyjskim okazuje się, że spełnia on (przy specyficznym rozumianym kryterium logicznej poprawności: opartym na spełnieniu przez znak warunków TR) wszystkie cztery punkty z ujęcia Hempla-Oppenheima. W klasycznym przykładzie twierdzeniem, które wyjaśniamy — *explanandum*, jest zdanie: *dźwięk jest nietrwały*, jest to oczywiście również wniosek prowadzonego rozumowania. Przesłanki, czyli składniki kroków 2 i 3a, b schematu są z kolei *explanans*. W krokach 3a oraz 3b podajemy prawa ogólne. To, iż są one istotnym składnikiem rozumowania, jest o tyle ważne, że ich eksplicytnie sformułowanie pokazuje, że istotnie racja spełnia kroki 2 i 3 reguły TR, co z kolei jest konieczne, aby całe rozumowanie uznać za poprawne. Zawartość treści empirycznej w schemacie jest wyrażona przez konieczność odwołania się do przykładów. Adekwatność interpretacji logiki buddyjskiej, która ignoruje funkcję przykładów, jest tym samym wątpliwa (por. Lipnicki, 2010). Podanie przykładu pokazuje, że abstrakcyjne prawo ogólne jest ugruntowane w doświadczeniu. Co więcej, doświadczenie to musi być niepodważalne, stąd przykłady muszą być niezwykle proste, podstawowe takie, których żadna ze stron nie poda w wątpliwość.⁴ Wreszcie zdania użyte w krokach 2 oraz 3a, b schematu muszą z założenia być prawdziwe, ponieważ właśnie owo ostateczne odwołanie się do bezpośrednich doświadczeń sprawia, że nie można (z określonej perspektywy) podważyć twierdzenia, że jest tak, jak one głoszą. Buddyjski schemat rozumowania spełnia wszystkie cztery warunki Hempla-Oppenheima (dalej HO), w tym sensie reprezentuje on wyjaśnianie.

Istotne w tym miejscu jest jasne określenie, co jest właściwym przedmiotem wyjaśniania: czy dany stan rzeczy, czy może przekonanie, o tym że dany stan rzeczy rzeczywiście zachodzi? Bardzo często wyjaśnianie określa się jako formułowanie odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”. Kmita (1975: 165) pisze, że „wyjaśnianiem (...) nazywamy czynność formułowania odpowiedzi na pytanie kształtu: «dlaczego *Z*?»”, podobnie rzecz ujmie Grobler (2008: 112): „(...) wyjaśnianie polega na odpowiadaniu na pytanie typu „dlaczego?” (...). Według opinii klasycznej, odpowiedź na pytanie «Dlaczego *P*» ma brzmieć «po-

⁴Oczywiście owo zagadnienie, związku przykładu z prawem ogólnym, można sprowadzić, do doskonale znanego na Zachodzie problemu indukcji — uzasadniania praw uniwersalnych przez pojedyncze obserwacje.

nieważ P wynika z ...», (...) gdzie po wielokropku następuje przynajmniej jedno prawo.”. Takie ujęcie wyjaśniania doskonale zgrywa się z działaniem przypadku ablatywnego. W sformułowaniu odpowiedzi na pytanie „Dlaczego X ”, zazwyczaj używa się właśnie ablatiwu. Co więcej, nawet spójniki zdań takie jak ‘dlatego, że’, ‘stąd’ często wyraża się przez zaimek wskazujący ‘*tad*’ w ablatiwie — *tasmāt*. Chcąc wpisać schemat buddyjski w to ujęcie wyjaśniania, trzeba by sparafrazować jego sformułowanie do następującej postaci: „Dlaczego dźwięk jest nietrwały?”, „Ponieważ jest produktem, a to, co jest produktem, jest nietrwałe, tak jak garnek; jednocześnie to, co jest trwałe, nie jest produktem, jak np. przestrzeń.” W tym przypadku oczywiście nadal są spełnione cztery warunki HO, jednocześnie, przyjmując określony światopogląd można uznać, że odpowiedź na pytanie rzeczywiście jest trafna — wyjaśnia, dlaczego jest tak, a nie inaczej. Jeśli jednak weźmiemy dwa pozostałe typy rozumowania wyszczególnione powyżej, to okaże się, że, o ile odpowiedź spełnia warunki HO, to *nie jest* trafną odpowiedzią na zadane pytanie. W przypadku wnioskowania przyczynowego mielibyśmy pytanie: „Dlaczego na górze jest ogień” z odpowiedzią: „Ponieważ na górze jest dym, a tam, gdzie jest dym, jest też ogień, np. w kuchni; z kolei tam gdzie nie ma dymu, nie ma też ognia, np. w jeziorze.” Odwołując się do pragmatyki wyjaśniania sformułowanej przez van Fraasena (za: Grobler, 2008: 113) można stwierdzić, że to, co stanowi rzeczywistą treść pytania jest w dużej mierze zależne od odpowiednio położonego akcentu zdaniowego, który, w domyśle, ma sugerować, że pytanie obejmuje trzeci warunek postaci „a nie P^* ”. Jeśli zapytamy: (i) „Dlaczego na GÓRZE jest ogień?”, to *implicite* dodanym warunkiem jest fraza „a nie gdzie indziej”, w odpowiedzi będziemy spodziewali się usłyszeć wyjaśnienie faktu konkretnego umiejscowienia ognia. Z kolei, gdy pytamy: (ii) „Dlaczego na górze jest OGIEŃ?”, warunek dodatkowy stanowi fraza: „a nie coś innego”, zatem w odpowiedzi otrzymamy wyjaśnienie tego, że to właśnie ogień, a nie jakiś inny byt zajmuje określoną przestrzeń. Użyte przesłanki można tylko względnie uznać za odpowiedzi na pytania typu (i) i (ii). Z pewnością jednak nie udzielają one odpowiedzi na pytanie rodzaju (iii) „DLACZEGO na górze jest ogień”, które jest pytaniem o przyczynę zjawiska. Wszak dym nie stanowi przyczyny ognia, tylko jego skutek, w tym sensie nie można mówić tu o wyjaśnianiu przyczynowym.⁵ Jednak

⁵W celu unaocznienia faktu, że w rozpatrywanym przypadku mamy do czynienia z rozumowaniem przyczynowym, można by odpowiedzi nadać formę „Ponieważ P zostało spowodowane przez ...”. Jednak w takim ujęciu fakt, że odpowiedź w ogóle nie wyjaśnia zdania

buddyści właśnie tak nazywają ten typ rozumowania. Trzeba w tym miejscu przyjąć, że przywołanie związku przyczynowości między Δs i Δh nie ma na celu wyjaśnić samego faktu obecności Δs w określonej lokacji, tylko coś innego. Odwoływanie się do związku przyczynowego, w celu wyjaśnienia stanów rzeczy zawartych w pytaniach (i) oraz (ii) jest oczywiście możliwe, jednak, co pokażemy, mało prawdopodobne. Przyjmijmy, że mamy pytanie o treści zgodnej z (i) — parafrazując: „Dlaczego na tej górze, a nie innej jest ogień?” z odpowiedzią zgodną z punktami 2 i 3a, b schematu. Mamy teraz dwie opcje. Po pierwsze możemy pytać o to, co spowodowało, że ogień jest na tej górze, a nie na innej, w której to sytuacji odpowiedź proponowana w schemacie jest przynajmniej niezadowolająca. Albowiem, ani sam dym, ani jego relacja z ogniem, z pewnością nie wyjaśniają, dlaczego właśnie na tej konkretnej górze jest ogień. Po drugie możemy pytać o to, co spowodowało, że wypowiadający te słowa uznał, że właśnie na tej górze jest ogień. W takiej sytuacji wyjaśnienie zaproponowane w schemacie jest zadowolające, ponieważ odtwarza proces myślowy, który doprowadził do uznania takiego stanu rzeczy, a który za rację przyjął obecność dymu i jego relację z ogniem (przyczynowość). Nie pytamy więc o wyjaśnienie określonego stanu rzeczy, tylko o wyjaśnienie naszego do niego stosunku. W ten sposób relacja przyczynowa zachodząca na poziomie świata zewnętrznego w stosunku do podmiotu poznającego stała się przyczyną określonego twierdzenia, które dołączył on do swojej wiedzy. Pytając „Dlaczego?” nie pytamy o przyczyny danego stanu rzeczy, tylko o przyczyny naszego ich uznania, a te niekoniecznie muszą być te same. Mówiąc „Dlaczego ogień jest na tej górze, a nie na tamtej?”, w odpowiedzi oczekivalibyśmy usłyszeć podanie pewnego zbioru warunków stanowiących przyczynę ognia oraz demonstrację, że dana lokacja je spełniła, a inna nie. Z kolei pytając o przyczyny przekonania, że na tej, a nie innej górze jest ogień, w odpowiedzi spodziewamy się usłyszeć wyjaśnienie innego typu, nie koniecznie odwołujące się do związków przyczynowych. Mogliśmy na przykład przed chwilą zaobserwować ten ogień bezpośrednio, możemy nawet to robić w chwili wypowiedzania tego zdania. Możemy też, co ma miejsce w analizowanym rozumowaniu, jednak odwołać się do związku przyczynowego między ogniem a dymem. Widać więc, że wyjaśnienie pewnego faktu zachodzącego w świecie może (choć wcale nie musi) istotnie różnić się od wyjaśnienia naszego przekonania, że taki fakt miał miejsce.

zawartego w pytaniu, jest jeszcze bardziej widoczna.

Rozumowanie z niepercepcji brzmi całkowicie paradoksalnie, gdy rozważyć je w analogiczny sposób. Przypomnijmy, że przebiega ono według wzoru: „Tu (w miejscu x), nie ma obiektu (y), ponieważ nie jest on przedmiotem percepcji (a spełnione są wszystkie warunki jego percypowania).” *Explanandum* to zdanie „W miejscu x nie ma przedmiotu y ”, *explanans* to zdanie: „ponieważ nie jest on przedmiotem percepcji”.⁶ Uznając to rozumowanie za proste wyjaśnianie faktu zachodzącego na poziomie rzeczy, można mu nadać następującą formę: „Dlaczego w miejscu x nie ma przedmiotu y ?”, z odpowiedzią „Ponieważ nie jest on przedmiotem percepcji”! Stąd paradoksalna presupozycja, że powodem nieobecności przedmiotu jest jego nie-percepcja. Jeśli przyjąć ustaloną wcześniej eksplikację, gdzie schematy są wyjaśnieniem poznania, cała paradoksalność znika: „Dlaczego uważasz, że w miejscu x ma obiektu y ?”, „Ponieważ go nie widzę”.

Wyjaśnienie pod względem struktury może (choć nie musi) być zbliżone do dowodu. Istotna różnica pojawia się jednak na poziomie poznawczym, co powinno być o tyle istotne w interpretacjach logiki buddyjskiej, że ta wszak była częścią teorii poznania. Wyjaśniamy fakt, który przyjmujemy za prawdziwy, a czynimy to za pomocą innych, przyjętych już w danym systemie twierdzeń. Natomiast zdanie dowodzone posiada nieokreślony status, który zostaje sprecyzowany po jego dowiedzeniu lub jego negacji.

W logice buddyjskiej rozróżnia się rozumowania dla siebie (*svārthānumāna*), rozpatrywane jako proces mentalny oraz rozumowania dla innych (*parārthānumāna*) będące zwerbalizowanym i uschematyzowanym odpowiednikiem rozumowania dla siebie. W określonej sytuacji podmiot rozumujący najpierw dokonuje rozumowania dla siebie, w efekcie którego uzyskuje przekonanie o prawdziwości pewnego sądu, a następnie w rozumowaniu dla innych wyraża to przekonanie obudowując je odpowiednim materiałem uzasadniającym. W momencie wyrażania schematu rozumowania ma on już wyrobione przekonanie o wartości prawdziwościowej tezy, do której chce przekonać słuchacza. Z czyisto poznawczej perspektywy, sytuacja przedstawia się więc tak, jak to ma miejsce w wyjaśnianiu, nie w dowodzeniu. Ponadto w NB III.52. Dharmakirti przedstawia jako błędną tezę, która jest zaprzeczona przez rozumowanie (*anumānanirākṛta*): „Dźwięk jest trwały”. Stwierdzenie to mówi, że poprawnie

⁶Zauważmy, że w takim sformułowaniu *explanans* nie spełnia warunków HO. Wcześniej wskazywaliśmy, że rozumowania tego typu posiadają mocno entymematyczny charakter i tak też w tym przypadku można prawomocnie zakładać, np. obecność prawa ogólnego.

przeprowadzone rozumowanie uzasadnia tezę przeciwną. Sformułowanie takie ma sens tylko w sytuacji, gdy uznamy, że podmiot rozumujący już przeprowadził rozumowanie dla siebie i wie, że w istocie wspiera ono to, że „Dźwięk jest nietrwały”. W przypadku, gdybyśmy mieli do czynienia z dowodem, nie moglibyśmy wysuwać takiego twierdzenia, dopóki nie zostałby przeprowadzony dowód.

Cały problem sprowadza się więc do pokazania zasadności (czyli uzasadnienia) faktu, że pewne przekonanie jest trafne. Odbywa się to przez **wyjaśnienie**, na jakiej podstawie uznało się pewne zdanie za prawdziwe, a fakt przez nie wyrażany za mający miejsce w świecie. W ten sposób eksplicytnie widać dwie zasadnicze, i sygnalizowane już wcześniej determinacje logiki buddyjskiej — z jednej strony pragmatyczną, a z drugiej epistemologiczną. U samych podstaw jej filozofii i teleologii leżą konkretne założenia filozoficzne odnośnie do jej funkcji poznawczej, miejsca w procesie zdobywania wiedzy i wreszcie funkcji pragmatycznej — uzasadnienia poznania. Załedwie (i tylko) pośrednio logika zajmowała się analizą rzeczywistości jako takiej. Dodatkowo, mając na uwadze takie właśnie uwarunkowanie, użycie przypadku ablatywnego do wyrażenia relacji między tezą i racją jest jak najbardziej na miejscu, a zastępowanie go w interpretacjach implikacją materialną nie jest uzasadnione.

Rozdział 8

Logiczne aspekty traktatów

Njajabindu oraz *Njajapraweśa*

W prowadzonych dotychczas rozważaniach skupialiśmy się głównie na myśli Dharmakirtiego, odwołując się jedynie tam, gdzie było to konieczne do koncepcji jego wielkiego poprzednika — Dignagi. W tej części przyjrzymy się dziełu Dharmakirtiego, traktatowi *Njajabindu*, w zestawieniu z wcześniejszym traktatem *Njajapraweśa* (*nyāya-praveśa*; NP) reprezentującym logiczną tradycję Dignagi. Ze względu na charakter obydwu dzieł, interesować będą nas dwie kwestie, ich kompozycja, wraz z pewnymi aspektami metodologicznymi, oraz rozwijana w nich teoria argumentacji. Stoimy na stanowisku, iż porównanie takie rzuci światło na rozwój logiki buddyjskiej w Indiach i, poprzez zestawienie wniosków z koncepcjami zachodnimi, pozwoli na ocenę logicznych i pragmatycznych aspektów logiki buddyjskiej ze współczesnej perspektywy w jej dwóch okresach.

Autorstwo traktatu *Njajapraweśa* (VI w. n.e.) przypisuje się Śankaraswaminowi (*Śaṅkarasvāmin*), chociaż w historii badań nad logiką indyjską pojawiały się głosy, zgodnie z którymi jego autorem miałby być Dignaga — domniemany nauczyciel tego pierwszego (por. Tachikawa 1971: 111). Traktat Śankaraswamina najprawdopodobniej cieszył się dużą popularnością w swoim czasie, przez co doczekał się przekładów na chiński i tybetański, a w tym pierwszym regionie stał się podstawowym podręcznikiem logiki w wykształceniu klasztornym.

Njajabindu (*nyāya-bindu*; NB) to pomniejsze dzieło Dharmakirtiego pozostające nieco w cieniu jego głównego tekstu — *Pramanawārttika* (*pramāṇa-vārttika*), którego jest streszczeniem.

Obydwa traktaty, Dharmakirtiego i Śankaraswamina, mają charakter pod-

ręcznikowy — przedstawiają podstawowe idee towarzyszące logice buddyjskiej w bardzo zwięzłej formie. W ten sposób stanowią dobry materiał porównawczy w interesujących nas kwestiach (wewnętrznie — w obrębie kultury buddyjskiej oraz zewnętrznie w odniesieniu do myśli zachodniej), ponieważ nie mamy tu potrzeby oddzielania ich od rozbudowanych rozważań filozoficznych. Właśnie taki, a nie inny ich charakter umożliwia dobre wychwycenie zawartych w nich treści logicznych i zestawienie ich z koncepcjami zachodnimi.

8.1 Cel traktatów

Jak wskazuje Dunne (2004: 45) jasne sformułowanie celu rozważań dotyczących prawomocnego poznania było ważnym zagadnieniem w obrębie logiki w Indiach.¹ W interesujących nas traktatach również znajdujemy określenie celu ich kompozycji, chociaż wyrażane w inny sposób. Tradycyjnie takie sformułowanie umieszczano na początku dzieła i tak w strofie otwierającej NB (I.1) czytamy:

samyagjñāpūrvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpādyate //
Powodzenie wszelkich ludzkich przedsięwzięć jest poprzedzone właściwym poznaniem. Dlatego jest ono tu wyjaśnione.

Winitadewa (*Vinītadeva*) w swoim komentarzu do NB (*Nyāyabinduṭkā*) wyjaśnia, iż z powyższych słów należy wyczytać cztery podstawowe funkcje, jakie traktatowi przysługują.

1. Po pierwsze określa się temat przewodni (*abhidheya*), który rozwiewa wątpliwości, odnośnie do tego, o czym dzieło traktuje. W tym przypadku jest to prawomocne poznanie (*samyagjñā*).
2. Cel (*prayojana*) formułuje się, aby odsunąć zarzuty, jakoby studiowanie danego tekstu było bezcelowe. Tutaj jest to dokładne zrozumienie natury prawomocnego poznania.

¹Takie podejście doskonale oddaje strofa sformułowana przez Kumarilę (*Kumārila*) — myśliciela szkoły mimansa (*mīmāṃsā*) (cyt. za Dunne 2004: 48):

*prayojanam anuddiśya na mando 'pi pravartate / evam eva pravṛittiś cec ca-
itanyenāśya kiṃ bhavet //*
Nawet głupiec nie podejmuje działań bez celu. Gdyby działał w ten sposób, po co w ogóle miałby rozum?

3. Trzeci element — relacja (*sambandha*) nie jest wyrażona *explicite* w strofie, lecz pojawia się w komentarzu. Skoro celem traktatu jest rozwijanie prawomocnego poznania, to jest on środkiem, narzędziem do tego celu prowadzącym. Mamy więc do czynienia z relacją między tekstem i jego celem, gdzie tekst (a dokładniej jego studiowanie) staje się przyczyną osiągnięcia określonego rezultatu.
4. Ostatni ze składników strofy otwierającej Winitadewa określa jako „cel celu” (*prakaraṇa*). Chodzi tu o to, że sam cel — zrozumienie natury ludzkiego poznania może zostać podważony przez następującą wątpliwość: „jaki sens mają próby zrozumienia natury prawomocnego poznania?”. Aby odsunąć taką wątpliwość Dharmakirti stwierdza, że dla „powodzenia wszelkich ludzkich przedsięwzięć” konieczne jest wcześniejsze prawomocne poznanie.

Ujmując rzecz ogólnie, cel traktatu można zatem określić jako racjonalizację przedsięwzięć intelektualnych stanowiących kryteria poznawcze, która ma uczynić je jak najbardziej skutecznymi. W tym sensie teleologia refleksji logicznej wyłożonej w traktacie NB doskonale współgra z teleologią logiki zachodniej czy to w wymiarze metodologicznym — racjonalizacja procedur naukowych, formalnym — racjonalizacja procesów inferencyjnych, czy semiotycznym — racjonalizacja procedur komunikacyjnych i argumentacyjnych. Poprzestanie jednak na takiej prostej konstatacji byłoby krzywdzące dla refleksji buddyjskiej w tym sensie, że zacierałoby ono jej unikalny charakter polegający m.in. właśnie na specyfice celu jej uprawiania. Takie potraktowanie strofy otwierającej sprawiłoby, że straciłaby ona swój ważny wydźwięk soteriologiczny, permanentnie przenikający wszelką myśl buddyjską. W PVSV Dharmakirti jako cel ułożenia tego traktatu wymienia „rozdzielenie tego, co korzystne, od tego, co nie korzystne” (*artha-anarthavivecana*), tj. rozdzielenie aktywności, które z perspektywy buddyjskiej przynoszą pożytek oraz szkodę (sobie i innym). Taka dystynkcja, u osób nieoświeconych, może dokonywać się wyłącznie na poziomie refleksji intelektualnej — rozumowania. W tym sensie logika racjonalizująca rozumowanie umożliwia wierne podążanie buddyjską ścieżką i ma doniosłą funkcję soteriologiczną. Tak też mówiąc o „powodzeniu ludzkich przedsięwzięć” w strofie otwierającej NB można nakreślić jej soteriologiczną interpretację, gdzie owo „powodzenie” jest interpretowane zgodnie z wytycznymi buddyjskiej doktryny. W ten sposób celem, jaki przyświecał pisaniu podręcznika NB, byłoby

przede wszystkim uczynienie intelektualnych zabiegów na tyle efektywnymi, by stały się one źródłem prawomocnego poznania, co z kolei jest warunkiem koniecznym powodzenia w buddyjskim przedsięwzięciu — osiągnięcia pożądanego i uniknięcia niechcianego, czyli kultywowania czynów szlachetnych i wyrzekania się czynów złych oraz, ostatecznie, do osiągnięcia wyzwolenia. Stąd dzieło to wyklada w podręcznikowy sposób warunki nakładane na prawomocne poznanie oraz metody weryfikacji owej prawomocności. W literaturze wskazuje się, że takie soteriologiczne podejście do pojęcia „celu” było typowe dla filozofii indyjskiej:

(...) dla buddystów, jak i przedstawicieli innych tradycji ogólne rozważania na temat celowości działań suponują przemożne zainteresowanie specyficznym rodzajem rezultatu, mianowicie: celem ostatecznym, którego osiągnięcie jest wynikiem odpowiedniego praktykowania „ścieżki” (*mārga*) postulowanej przez daną szkołę (Dunne 2004: 229).²

Takie założenie można powiązać z pozostałymi dwoma celami uprawiania logiki w Indiach wyłożonymi wcześniej: uprawomocnieniem poznania oraz uzyskaniem sprawności w debatowaniu. Obydwa są tu podporządkowane ostatecznemu celowi, jakim jest uzyskanie wiedzy umożliwiającej dokonywanie wyborów zgodnych z jej założeniami, a w końcu — wyzwolenie. W odniesieniu do buddyzmu, rozważając celowość uprawiania logiki, należy jednak uwzględnić jeszcze jeden bardzo ważny element. Otóż mając na uwadze przyjmowane założenia ontologiczne, można się zastanawiać, dlaczego taki nacisk kładziono na analizy rozumowania, które przecież z ostatecznej perspektywy operuje wyłącznie na fikcyjnych obiektach intelektualnych? Otóż pewne zjawiska przyjmowane za fakt w systemie, nie są w żaden sposób dostępne, a więc nie są również weryfikowalne dla tych, którzy nie osiągnęli określonego poziomu zaawansowania w buddyjskiej praktyce. Zatem, aby duża część zainteresowanych w ogóle mogła posiadać jakąkolwiek wiedzę, musi polegać na przekazie ustnym bądź pisany, które są pośrednim kryterium poznawczym. Natomiast teoria skutecznego rozumowania ma właśnie dostarczać metod efektywnego czerpania pośredniej wiedzy z wiarygodnego źródła.

²(...) for Buddhist and non-Buddhist alike, discussion on purpose in general presuppose an overriding concern with a specific type of purpose: namely, the ultimate purpose or goal whose obtainment is meant to result from the proper practice of a tradition's "path"(*mārga*).

W NP strofa otwierająca jest strofą streszczającą i ogranicza się do streszczenia treści traktatu oraz, jednocześnie, zaznaczeniu jego tematu przewodniego:

*sadhanam dūṣaṇam caiva sābhāsam parasamvide /
pratyakṣam anumānam ca sābhāsam tv ātmasamvide//*

Zarówno uzasadnienie³ jak i refutacja, wespół ze [swoimi] paralogizmami, [służą] uświadomieniu drugiej [osoby]; z kolei percepcja i rozumowanie,⁴ wespół ze [swoimi] paralogizmami, [służą] własnemu uświadomieniu. (tłum za: Balcerowicz 1995: 39)⁵

Nie ma więc w dziele Śanakaraswamina tak wyraźnego odniesienia do kwestii soteriologicznych, jak to miało miejsce w przypadku traktatu NB. Strofa otwierająca współgra tutaj z ogólnym wydźwiękiem dzieła, które posiada wyraźnie praktyczny, a wręcz poradnikowy charakter. Jego celem jest więc dostarczenie efektywnych narzędzi pozwalających przekazywać wiedzę i przekonywać rozmówców w kontekście dyskusji i debaty oraz racjonalizacja własnych zabiegów poznawczych. Pomimo tego, tak jak poprzednio w komentarzach do traktatu (por. Balcerowicz 1996: 32-34) wskazuje się, że cel strofy otwierającej ma stanowić zabieg zabezpieczający przed zarzutami, jakoby dzieło to było pozbawione sensu, nie służyło osiągnięciu żadnego określonego rezultatu. Oczywiście dysponując takimi deklaracjami sformułowanymi *explicite* można doszukiwać się sensów zawartych w nich *implicite*. W taki sposób, znając intelektualny kontekst, w którym dzieło to powstało, nie jest niemożliwe, aby „uświadomienie samego siebie” traktować również jako czynność posiadającą konsekwencje soteriologiczne, analogiczne do tych opisanych powyżej. W ten sposób można by określić główny cel przyświecający kompozycji obydwu traktatów jako tożsamy, pomimo różnic w sformułowaniach mających go wyrażać. Jednakże opierając się wyłącznie na wybranych wypowiedziach, taki wniosek

³Balcerowicz przekłada *sadhana* jako 'dowód'. Nieadekwatność takiego tłumaczenia została pokazana w poprzednim rozdziale.

⁴Balcerowicz tłumaczy *anumāna* jako 'wnioskowanie'. Tutaj proponujemy bardziej ogólny i mniej obciążony semantycznie termin 'rozumowanie'.

⁵W dalszej części powołując się na tekst NP, będziemy odwoływać się właśnie do tego opracowania i tłumaczenia dokonanego przez P. Balcerowicza. W przypadku różnic w doborze odpowiednich terminów zachodnich, tłumaczenia zaproponowane przez tego badacza będziemy podawać w przypisach.

pozostaje jedynie domysłem.

8.2 Struktura traktatów

Zgodnie z tradycją indyjską traktaty logiczne układane były metodą „od ogółu do szczegółu” i oprócz czysto logicznych rozważań (rozumowanie, argumentacja) zawierały fragmenty epistemologiczne, tj. poświęcone poznaniu bezpośredniemu oraz naturze wiedzy.

Njajabindu Dharmakiritiego składa się trzech rozdziałów: pierwszy omawia zagadnienia poznania bezpośredniego (*pratyakṣa*), drugi i trzeci zajmuje się poznaniem pośrednim, czyli rozumowaniem (*anumāna*): dla siebie (*svārthānumāna*) — drugi; dla innych (*parārthānumāna*) — trzeci. Z perspektywy czysto logicznej najbardziej interesujący jest rozdział trzeci oraz fragmenty drugiego. Pierwszy ma charakter epistemologiczny i jest mocno osadzony w założeniach doktryny buddyjskiej, chociaż zgodnie z układem „od ogółu do szczegółu” zawiera istotne ustalenia podstawowe dla dalszych rozważań.

Traktat *Njajapraweśa* ma nieco inny układ. Po strofie streszczającej Śankaraswamin od razu przechodzi do omówienia rozumowania dla innych (również najciekawszego z perspektywy logicznej). Natomiast rozumowanie dla siebie oraz poznanie bezpośrednie jest bardzo lapidarnie omówione na końcu dzieła.

Poznanie bezpośrednie

W kwestii ustaleń ogólnych, ważnych dla dalszych rozważań, Dharmakirti w tej części wyróżnia dwa źródła prawdziwego poznania (*samyagjñāna*): poznanie bezpośrednie, sensepcję (*pratyakṣa*) oraz rozumowanie (*anumāna*). Następnie przystępuje do zdefiniowania tego pierwszego oraz wymienia cztery rodzaje poznania tego typu. Definicja brzmi następująco (NB I.4):

kalpanāpodham abhrāntam pratyakṣam //

Poznanie bezpośrednie jest wolne od koncepcji oraz niebłędne.

W NP (4.1) definicja jest nieco krótsza, albowiem nie zawiera jednej z własności obecnej w powyższej definicji:

pratyakṣam kalpanāpodham //

Poznanie bezpośrednie, to poznanie wolne od koncepcji.

Brak u Śankaraswamina warunku „bycia niebłędnym” wynika z nieco innego stanowiska filozoficznego. Zresztą zagadnienie błędów poznania bezpośredniego było ważnym przedmiotem dyskusji w całej filozofii indyjskiej, dlatego też pozwolimy sobie tutaj jedynie na krótkie wyjaśnienie. Otóż dla Śankaraswamina, jak i dla Dignagi, wszelki błąd w poznaniu jest wynikiem konceptualnego kwalifikowania bodźców. Dlatego też, jeśli poznanie jest niekonceptualne, nie może być błędne. Dharmakirti nie zgadza się z tym stanowiskiem i jako argument wysuwa błędy poznania wynikające np. z fizycznych uszkodzeń aparatu poznawczego, kiedy to poznanie jest błędne, pomimo że w żaden sposób nie jest związane z konceptualizacją.

Obydwie definicje mają czysto negatywną strukturę, tj. charakteryzują pewne zjawisko nie przez pozytywne wskazanie pewnych cech charakterystycznych, lecz przez negatywne określenie. Zauważmy jednak, że z perspektywy metodologicznej obydwie sformułowania nie są definicjami *par excellence*. Nie mówią czym jest poznanie bezpośrednie bądź jak rozumie się w danym języku termin „poznanie bezpośrednie” (dystynkcja: definicja realna i nominalna). W klasycznym ujęciu definicji opisującym je poprzez strukturę postaci: *genus proximum + differentia specifica*, w powyższych sformułowaniach zwyczajnie brakuje tego pierwszego. Dopiero gdy uznamy, że *genus proximum* jest tutaj rozumiany *implicite*, otrzymujemy pełnoprawną definicję poznania bezpośredniego. Najbardziej prawdopodobną wersją są więc takie oto rekonstrukcje: „poznanie bezpośrednie, to [poznanie] wolne od koncepcji (oraz niebłędne)”. Problemem pozostaje fakt, że w żadnym z obydwu traktatów nie podaje się definicji poznania jako takiego.

W dalszej części rozdziału pierwszego Dharmakirti definiuje przedmiot poznania bezpośredniego (Śankaraswamin nie wspomina o tym elemencie) — indywiduum *svalakṣaṇa* (NB I.13):

*yāsyārthasya samnidhānāsamnidhānābhyam jñānapratibhāsabhedas
tat svalakṣaṇam /*

Indywiduum to przedmiot poznania, którego obraz zmienia się gdy ten przybliża się i oddala.

W tym przypadku struktura definicji spełnia klasyczne wymagania nakładane na poprawną definicję na Zachodzie. Tym razem jednak ma ona wyraźnie pozytywny charakter — *differentia specifica* jest pozytywnie sformułowaną cechą.

Rozumowanie dla siebie (SA)

W przypadku NB część o poznaniu pośrednim również zaczyna się od ustaleń ogólnej natury. Przede wszystkim wprowadzone zostaje rozróżnienie na rozumowanie dla siebie oraz na rozumowanie dla innych. Następnie Dharmakirti przechodzi do charakterystyki tego pierwszego, które określa następująco (NB II.3):

tatra svārthaṃ trirūpāl līṅgād yad anumeye jñānaṃ tad anumānaṃ /
Rozumowanie dla siebie jest poznaniem obiektu [niedostępnego zmysłom] na podstawie spełniającego trzy warunki poprawności znaku.

W NP definicja przyjmuje taką oto postać (NP 4.2):

anumānaṃ līṅgād arthadarśanaṃ //
Rozumowanie to ogląd rzeczy na podstawie oznaki (racji).⁶

Pomimo różnicy terminologicznej obie definicje są bardzo podobne. W przypadku NP odniesienie się do reguły TR następuje w kolejnym wersie, zatem można je obie uznać za równoważne. W dziele Dharmakirtiego w tym rozdziale zdefiniowana zostaje reguła *trairūpya* oraz podstawowe kategorie mające potem zastosowanie w teorii argumentacji: *sapakṣa*; *asapakṣa* (*vipakṣa*); *anumeya*. Z kolei w NP wprowadza się je w części poświęconej rozumowaniu dla innych. Mając na uwadze istotną funkcję tych definicji dla prowadzonych rozważań, zostaną one omówione w osobnym paragrafie.

W dalszej części drugiego rozdziału NB Dharmakirti wprowadza klasyfikację rodzajów racji nieobecną u Śankaraswamina, co prowadzi do wyróżnienia trzech typów rozumowania oraz ich omówienia wraz z podaniem przykładów. Również w tym rozdziale zostaje wprowadzona ważna w logicznych rozważaniach Dharmakirtiego relacja *svabhāvapratibandha* oraz omówiona jej funkcja w rozumowaniu (por. rozdz. 4).

Rozumowanie dla innych (PA)

Rozdział trzeci NB zaczyna się od definicji, rozważanego później, rozumowania dla innych. W NB III.1 czytamy:

trirūpālīṅgākhyānaṃ parārthānumānaṃ //
Rozumowanie dla innych to zakomunikowanie posiadania przez znak trojkiej charakterystyki.

⁶W Balcerowicz 1995, zamiast ‘rozumowanie’ mamy tłumaczenie ‘wnioskowanie’.

Ujęcie, które znajdujemy u Śankaraswamina (NP 2) różni się na płaszczyźnie językowej, chociaż ujęcie istoty zjawiska pozostaje tu podobne.

pakṣādivacanāni sādhanam //

Uzasadnienie to ciąg zdań wyrażających tezę.

Dalej Śankaraswamin dodaje, że właśnie poprzez wyrażenie wszystkich elementów schematu rozumowania daje się zademonstrować rzecz nieznaną dysputantom. Stąd w obydwu przypadkach ważny jest kontekst komunikacyjny, który jest elementem odróżniającym rozumowanie dla siebie od rozumowania dla innych (uzasadnienia). Rzecz jest szczególnie widoczna w przypadku definicji SA i PA pojawiających się u Dharmakirtiego. To pierwsze jest poznaniem opartym na odpowiednim znaku, to drugie jest zakomunikowaniem tego procesu. W oparciu między innymi o tę konstatację traktujemy PA jako procedurę wyjaśniania, a nie dowodzenia (por. rozdz. 7).

8.2.1 Teza

Definicje tezy są następujące. W NB III.40 czytamy:

*svarūpeṇaiva svayam iṣṭo 'nirākṛta pakṣa iti //*⁷

Teza [jest zdaniem], które sam [mówiący] akceptuje jako takie, i które nie jest zaprzeczone.⁸

Z kolei w NP 2.1. mamy:

pakṣaḥ prasiddho dharmīprasiddha-viśeṣaṇa viśiṣṭatayā svayam sādhyatvenepsitaḥ pratyakṣādy viruddha iti vākya-śeṣaḥ //

⁷W komentarzu Winitadewy definicja ta, zrekonstruowana z tybetańskiego, ma postać: *svarūpeṇaiva svayam iṣṭo 'nirākṛta nirdeśyaḥ pakṣa iti abhidheya iti //*

⁸Nie zgadzamy się tu z tłumaczeniem A. Waymana (1999: 57), który przyjmuje, że *pakṣa* w podanej definicji występuje w swoim drugim znaczeniu, tj. „lokacja”. Nasza propozycja zgadza się z tłumaczeniem proponowanym przez Stcherbatsky’ego (1962: 153) i pozostaje w zgodzie z komentarzem Winitadewy (*Vinītadeva*) (1971: 83). Ponadto warto dodać, że gdyby rzeczywiście było tak, jak proponuje A. Wayman, to wówczas problematyczne byłoby znaczenie dalszych charakterystyk, jakie z tym konkretnym użyciem słowa *pakṣa* wiąże Dharmakirti — klasyfikacja paralogizmów tezy oraz pozostałe warunki nakładane na *pakṣa*, a przytoczone poniżej.

Spośród owych [trzech elementów dowodu] teza⁹ to dobrze znane substratum, [odnośnie] którego sam [mówca] zamierza wskazać¹⁰, że nacechowane jest ono dobrze znanym orzecznikiem. Następujące uzupełnienie [powyższej] wypowiedzi jest [zrozumiałe samo przez się: teza] nie może być sprzeczna z percepcją i innymi [uznanymi kryteriami].

Definicja z NP jest dłuższa, chociaż jej wydźwięk pozostaje ten sam. Dharmakirti natomiast opisuje tezę, jako akceptowaną przez rozumującego. W momencie wypowiedzenia tezy podmiot rozumujący powinien już przeprowadzić rozumowanie dla siebie, zatem teza przezeń wygłaszana jest w jego mniemaniu prawdziwa. Śankaraswamin idzie dalej, ponieważ wskazuje na strukturę, jaką teza powinna posiadać, czyli: wyrażać nacechowanie podmiotu określoną własnością. Jest to wyraz jasnego stanowiska, mówiącego co stanowi właściwy przedmiot wyjaśniania — ulokowanie własności w podłożu, a nie sama ta własność.

Ostatni element obydwu definicji mówiący o tym, że teza nie może być zaprzeczona stanowi kryterium poprawności tezy i tym samym ustala, jakiego rodzaju tezy wyjaśnianiu nie podlegają. Teza stanowiąca twierdzenie nie może stać w opozycji do pewnych innych kryteriów. Jeśli jednak tak jest, wówczas stanowi paralogizm tezy (*pakṣābhāsa*). Klasyfikacje takich paralogizmów opierają się na wyszczególnionych listach kryteriów zaprzeczających, których liczba jest różna w NP i NB. W NB (III.50-54) podaje się cztery rodzaje tezy zaprzeczonej:

1NB teza zaprzeczona przez percepcję (*pratyakṣanirākṛtaḥ*), np. „dźwięk jest niesłyszalny” (*aśrāvanāḥ śabdāḥ*);

2NB teza zaprzeczona przez rozumowanie (*anumānanirākṛtaḥ*), np. „dźwięk jest trwały” (*nityāḥ śabdāḥ*);

⁹Aby uniknąć dwuznaczności, dokonujemy tutaj świadomej zmiany tłumaczenia proponowanego przez P. Balcerowicza, który wybrał na podstawowe tłumaczenie sanskryckiego terminu *pakṣa* „podmiot logiczny”. W niniejszej pracy termin ‘podmiot’ jest używany do określenia jednego z elementów tezy — lokacji, w której ulokowana jest *sādhya*. Co prawda sanskrycki termin na określenie tego elementu to również *pakṣa*, jednak przytaczana definicja nie może się do niego odnosić z analogicznych względów, jak to miało miejsce w przypadku definicji Dharmakirtiego — w takiej sytuacji podawane później klasyfikacje błędów po prostu nie miałyby sensu.

¹⁰U Balcerowicza pojawia się w tym miejscu termin ‘dowód’.

3NB teza zaprzeczona przez powszechne użycie (*pratītinirākṛtaḥ*), np. „«Posiadający zajęcia» jest nie-księżycem” (*acandraḥ śaśī*);

4NB teza wewnętrznie sprzeczna (*svavacanirākṛtaḥ*), np. „rozumowanie nie jest kryterium poznawczym” (*nānumānaṃ pramāṇam*).

Ponadto w NB III.56 Dharmakīrti rozwija warunki podane w definicji III.40, stwierdzając, że teza nie powinna stanowić:

*5NB faktu już uzasadnionego;

*6NB faktu jeszcze nieuzasadnionego, ale przytaczanego jako racja;

*7NB faktu, którego podmiot rozumujący nie zamierzał uzasadniać;

*8NB faktu, który jest wyłącznie wypowiedziany (*uktamātra*);

*9NB faktu, który jest zaprzeczony.

W NP (3.1) paralogizmów tezy jest dziewięć:

1NP teza sprzeczna z percepcją (*pratyaṣṣaviruddhaḥ*), np. „dźwięk jest niesłyszalny” (*aśrāvaṇaḥ śabdaḥ*);

2NP teza sprzeczna z rozumowaniem (*anumānaviruddhaḥ*), np. „dzban jest trwały” (*nityo ghaṭaḥ*);

3NP teza sprzeczna z tradycją (*āgamaviruddhaḥ*), np. „[w wypadku] przedstawiciela systemu wajsiesziki dowodzącego, że: słowo jest trwałe” (*vaiśeṣikaśya nityaḥ śabda iti sādhayataḥ*);

4NP teza sprzeczna z powszechnym osądem (*lokaviruddhaḥ*), np. „miska z ludzkiej czaszki jest rytualnie czysta” (*śuci naraśiraḥkapālam*);

5NP teza wewnętrznie sprzeczna (*svavacanaviruddha*), np. „moja matka jest bezpłodna” (*mātā me vandhyā*);

6NP teza, w której oznacznik (cecha) podmiotu nie jest ustalona (dla jednej ze stron dysputy) (*aprasiddhaviśeṣaṇaḥ*), np. „dla przedstawiciela systemu sankhji [następująca teza] buddysty: «słowo jest niszczone»” (*bauddhasya saṅkhyam prati vināśīśabdaḥ*);

7NP teza, w której podmiot logiczny nie jest ustalony jako rzecz znaczonea (*aprasiddhaviśeṣyaḥ*), np. „dla buddysty [następująca teza] przedstawiciela systemu sanknji: «dusza jest świadoma»” (*sāṅkhyasya bauddham prati cetana ātmā*);

8NP teza, w której obydwie są nieustalone (tj. cecha oraz podmiot) (*aprasiddhobhayaḥ*), np. [następująca teza] przedstawiciela systemu wajsiesziki dla buddysty: «dusza jest inherentną przyczyną szczęścia itp.»” (*vaiśeṣikasya bauddham prati sukhādisamavāyikāraṇam ātmā*);

9NP teza, w której relacja podmiotu i własności jest dobrze znana (*prasiddhasambandhaḥ*), np. „słowo jest słyszalne” (*śrāvaṇaḥ śabdaḥ*);

Pomimo że w obydwu traktatach można odnaleźć dziewięć punktów ustanawiających błędne tezy, trudno uznać je za tożsame. Przede wszystkim spoglądając na przedstawione klasyfikacje, widać, że w przypadku NB mamy tylko cztery (1NB-4NB) błędy właściwe, podczas gdy w NP jest ich dziewięć (1NP-9NP). Sytuacje wymienione w pozostałych pięciu punktach w NB (*5NB-*9NB) nie mają na celu prostego wskazania na błędne tezy, tylko stanowią warunki konieczne uzupełniające definicję. Wobec tego pełną definicję tezy wg NB można zrekonstruować jako:

Zdanie akceptowane przez podmiot rozumujący, niefalsyfikowane przez percepcję, rozumowanie i powszechne użycie, niesprzeczne wewnątrznie (*9NB); wyrażające fakt dotąd niepotwierdzony, ale nie będący racją (*5NB, *6NB); którego znaczenie pozostaje zgodne z intencjami mówcy (*7NB); które nie musi być wyrażone explicite.

W ten sposób definicja tezy wg Dharmakirtiego jest o wiele bardziej wyczerpująca i jednoznaczna niż ma to miejsce w przypadku traktatu Śankaraswamina. Ten drugi poprzestał na określeniu warunków formalnych: „substratum określone przez dobrze znany orzecznik” oraz poznawczo-logicznych: „niesprzeczne z percepcją, niesprzeczne wewnątrznie itd.”. Taka definicja jest jednak niejednoznaczna, ponieważ w określonych kontekstach będzie pod nią podpadał element schematu rozumowania stanowiący rację. Pomijając gramatyczny wykładnik ablatiwu, pełniący w schematach funkcję quasi-funktora, racja również wyraża ulokowanie dobrze znanej cechy w substratum, np. „[ponieważ] dźwięk jest produktem”. Wprowadzając warunek *6NB Dharmakirti unika tego problemu.

Warunek *7NB sprawia, że nie uznaje się za tezę wyrażenia, które co prawda posiada odpowiednią formę, lecz nie ma stanowić tezy w zamyśle mówcy. Analogiczny warunek znajdujemy w definicji z NP, chociaż mniej eksplicytny. Gdy Śankaraswamin mówi, iż „teza to zdanie, w którym mówca **zamierza wskazać** nacechowanie”, to właśnie stwierdza istotną rolę intencji mówcy w ostatecznym ustaleniu, co stanowi tezę rozumowania. Brakuje jednak w definicji z NP wskazania, że teza nie musi być zdaniem aktualnie wyrażonym. Wystarczy, gdy jest rozumiana sama przez się (*8NB). Brak tego ostatniego warunku w NP jest charakterystyczny dla wcześniejszego etapu rozwoju logiki w Indiach, w toku którego stopniowo skracano liczbę kroków uznawanych za konieczne dla poprawnego sformułowania schematów rozumowania. Śankaraswamin tworzył w okresie obowiązywania trójelementowego schematu z tezą jako pierwszym krokiem. Dharmakirti natomiast uznawał, że z punktu widzenia użyteczności schematów wystarczające może być samo tylko sformułowanie racji.

Śankaraswamin w swojej definicji wskazuje, że teza rozumowania to fakt o konkretnej strukturze. Jest to zatem definicja realna w takim sensie, że wskazuje na charakterystykę opisywanego zjawiska. Nie możemy zatem zgodzić się z twierdzeniem P. Balcerowicza (1995: 40 p.9) jakoby pojawiające się w tekście NP przykłady tez (i) „dźwięk jest trwały”, (ii) „dźwięk jest nietrwały” stanowiły „swoistą [pseudo]definicję aksjomatyczną, która udziela odpowiedzi na pytanie «czym jest podmiot logiczny»”. P. Balcerowicz proponuje dla (i) oraz (ii) następujące formalne eksplikacje:

(i') $R(s, p)$;

(ii') $\neg R(s, p)$,

gdzie R oznacza relację nieodstępowania (*vyāpti*), s — trwałość, p — podmiot, czyli dźwięk.¹¹ Zaczniemy od tego, że [pseudo]definicja w ujęciu Kotarbińskiego, na którego powołuje się P. Balcerowicz, jest definicją nominalną, czyli określa znaczenie danego terminu w określonym języku w stylizacji metajęzykowej, a czyni to, podając językowy kontekst jego użycia. Ustalenie „czym jest podmiot logiczny (teza)” wymaga definicji realnej, określającej czym jest dany przedmiot definiowany, a więc wychodzącej poza kontekst czysto językowy. Ponadto,

¹¹W przykładzie negatywnym (ii) mamy do czynienia nie z negacją zdaniową (*prasajya*) tylko przynazwową (*paryudāsa*), w związku z tym (ii') powinno mieć raczej postać (ii'') $R(s, \text{nie-}p)$. Obydwa rodzaje negacji w pewnych przypadkach można zamieniać bez naruszania znaczenia wyjściowego, ale nie jest to regułą.

nawet abstrahując od rozróżnienia realny-nominalny, zdania (i') i (ii') w żaden sposób nie określają znaczenia wyrażenia „teza” przez określenie kontekstu jego użycia, ponieważ to w ogóle w nich nie występuje. Czyli na ich podstawie nie mamy możliwości ustalić, w jakim sensie należy tego słowa używać. Obydwa sformułowania (i) i (ii) pozostają tylko i wyłącznie egzemplifikacjami, których znaczeniom można co prawda przypisać ogólne struktury w rodzaju (i') czy (ii') lub (ii''), lecz w żaden sposób nie będą one w stanie określić „czym jest” owo p , a ewentualnie określić znaczenie wyrażenia „ p ”, jako „jednostki językowej będącej podmiotem gramatycznym w zdaniu o takiej a takiej strukturze ($R(x, y)$)”.

Definicja pojawiająca się u Dharmakirtiego wydaje się mieć charakter nominalny, zwłaszcza w ujęciu Winitadewy. Mówi ona, jakiego rodzaju zdanie **nazywamy** tezą. Na taką interpretację wskazuje po pierwsze fakt użycia terminu *svarūpa*, który przetłumaczyliśmy tu „jako taki”, a znaczący dosłownie „własna postać”. W dalszych wyjaśnieniach samego Dharmakirtiego oraz późniejszych jego komentatorów zaznacza się, że celem użycia tego sformułowania jest wykluczenie sytuacji, w której teza funkcjonowałaby jako racja (*6NB).¹² Sens, który odczytujemy z takiego wyjaśnienia jest taki, że nie możemy nazywać tezą zdania, które stanowi rację. Ponadto „tezą” nazywamy zdanie, które niekoniecznie musi być wypowiedziane. Nie ma tutaj mowy o tym „czym jest teza”, jak to miało miejsce w realnej definicji Śankaraswamina, tylko jakie znaczenie posiada ‘teza’. Oczywiście takie rozróżnienie, na definicje realne i nominalne, jest bardzo nieostre i bywa przedmiotem krytyki. To, jak określimy daną definicję, w dużej mierze pozostaje kwestią interpretacji funkcji użycia odpowiednich wyrażen w definiendum i definiensie — czy występują w języku przedmiotowym, czy też w metajęzyku. Postulując owo rozróżnienie w odniesieniu do dwóch omawianych dzieł chcieliśmy wskazać na inny charakter obydwu definicji.

Lista paralogizmów tezy z NP jest o wiele bogatsza od tej proponowanej w NB i tylko trzy elementy są wspólne dla obydwu: „teza zaprzeczona przez percepcję”; „teza zaprzeczona przez rozumowanie” oraz „teza wewnętrznie sprzeczna”. Czwarty rodzaj paralogizmu tezy pojawiający się w NB — „teza zaprzeczona przez powszechne użycie” mogłaby na pierwszy rzut oka wydawać

¹²Co jest równoznaczne z tym, że przyjęto by jako rację sytuację, która sama wymaga uzasadnienia.

się tożsamy z „tezą sprzeczną z tradycją” lub „tezą sprzeczną z powszechnym osądem” z NP. Pierwszy przypadek musimy odrzucić. Zauważmy, że przykład paralogizmu 3NB w gruncie rzeczy mówi o używaniu wyrażenia języka niezgodnie z ich przyjętym znaczeniem — że „nazwa «siaśin» nie oznacza księżycy”,¹³ podczas gdy w istocie w Indiach tak właśnie księżyc określano. Z kolei 3NP podaje przykład tezy niezgodnej i zaprzeczającej stanowisku szkoły, którą wypowiadający tezę reprezentuje. 3NP jest bardziej nastawione na wiarygodność samego mówcy, niż jego wypowiedź jako taką. Sytuacja, w której na mocy 3NP odrzucono by tezę mówcy bez jej rozpatrywania, przypomina uznany za nieuczciwy na Zachodzie zabieg erystyczny zwany *argumentum ad hominem*, gdzie odrzuca się argumentacje osoby przez podanie w wątpliwość jej wiarygodności.¹⁴ W rozpatrywanym przypadku przedmiotem ataku jest sama teza, więc do argumentacji jeszcze nie dochodzi, jednak istota zabiegu wydaje się zbliżona, np.: ponieważ zwolennik systemu wajsieszika nie może głosić takiej a takiej tezy, gdyż jest ona niezgodna z jego założeniami, to skoro ktoś taką tezę głosi i jednocześnie za takiego się uważa, wówczas nie można go traktować jako uczciwego dysputanta.

Paralogizmowi 3NB z pewnością jest bliżej do 4NP niż 3NP. Pomimo że przykład 3NB mówi o powszechnym użyciu w kontekście językowym — używania słów zgodnie z ich przyjętym znaczeniem, to w gruncie rzeczy nie mamy podstaw, by uznać, że jest to jedyny właściwy kontekst dla tego paralogizmu. Równie dobrze można sobie wyobrazić, że teza mówiąca, iż jakiegoś przedmiotu używa się lub traktuje w określony sposób, a niezgodny z utartym zwyczajem, także byłaby zaliczana do paralogizmu tego rodzaju. W ten sposób, jeśli podana interpretacja jest prawdziwa, 4NP można traktować jako równoważne 3NP.

Lista paralogizmów tezy zaproponowana przez Śankaraswamina ma bardziej pragmatyczny charakter w tym sensie, że bardziej odpowiada rzeczywistości przebiegowi debaty. Uwypukla kontekst konfrontacyjny, podając przykłady, w których jakiś element tezy jest nieprzyjmowany przez którąś ze stron (6NP, 7NP, 8NP). Wyszczególnienie takich błędów wskazuje na dużą kulturę debatowania. Takie ustalanie „wspólnego gruntu”, poszukiwanie wspólnych za-

¹³Ewentualnie przyjmując przyjętą semantykę dla negacji parjudasa: „«siaśin» oznacza coś innego niż księżyc”.

¹⁴W istocie można również taki zabieg traktować jako pewną formę argumentu *ad personam*.

łożeń przyjmowanych przez obie strony jest bardzo ważne dla całego przebiegu dyskusji. Bez tego cała argumentacja może się okazać nieskuteczna, nie z powodu bycia błędną, lecz z prostego faktu niezrozumienia lub odrzucenia przyjmowanych założeń. Ponadto, z pragmatycznego punktu widzenia, ważny jest paralogizm 9NP mówiący o niedyskutowaniu na temat oczywistości. Brak tych elementów w dziele Dharmakirtiego niekoniecznie musi świadczyć o tym, że nie uznawał takich tez za nienadające się do dyskutowania, tylko o nieco innym charakterze jego traktatu. Nie ulega wątpliwości, że obydwie są podręcznikami mającymi racjonalizować procesy prowadzące do uzyskania prawomocnego poznania — wiedzy. O ile jednak dzieło Śankaraswamina zwraca większą uwagę na rzeczywisty kontekst debatowania, o tyle w *Njajabindu* większy nacisk jest położony na kontekst teoriopoznawczy, gdzie sama debata nie jest kluczowym problemem. Świadczy o tym również sama kompozycja tego tekstu. Inaczej więc w obydwu traktatach rozkładają się akcenty, wydźwięk pozostaje ten sam.

8.2.2 Racja

W obydwu dziełach racja jest definiowana przez warunki jej poprawności, czyli reguł TR. Ogólne brzmienie tej reguły przytaczaliśmy już wcześniej, teraz przyjrzymy się jej dokładniej, zgodnie z treścią badanych dzieł.

Według Śankaraswamina racja cechuje się trzema cechami: (1) „nacechowanie podmiotu własnością”; (2) „obecnością w obiektach równokształtnych z podmiotem” (*sapakṣe sattvam*), (3) „nieobecnością w obiektach różnokształtnych z podmiotem” (*vipakṣe asattvam*). Cechą szczególną rzeczywistego sformułowania z NP jest to, że Śankaraswamin nie formułuje explicite warunku pierwszego — rzecz zauważona i omówiona już we wczesnych komentarzach do tego dzieła (Balcerowicz 1995: 41 p. 11). Logiczne aspekty powyższego sformułowania reguł TR zostały już dosyć dogłębnie omówione w literaturze przedmiotu (por. Oetke 1994: 19-44), dlatego tylko w skrócie przedstawimy główne pojawiające się tam wyniki oraz nakreślone problemy. Jak wskazuje Oetke (1994: 21) podstawowe problemy interpretacyjne dotyczą tego, czy warunki (2) i (3) posiadają implikacje egzystencjalne. Czyli, czy implikują istnienie jakichś obiektów lub zjawisk je egzemplifikujących, czy nie? Zagadnienie to wiąże się z problemem równoważności kroków (2) oraz (3). Ponadto problematyczną kwestią pozostaje podział uniwersum lokacji zakładany w tych regułach. Rzecz

zasadza się na tym, czy zbiór lokacji należy dzielić:

- (a) na dwa podzbiory — obiektów równokształtnych z podmiotem (*sapakṣa*) + podmiot (*pakṣa*) oraz obiektów różnokształtnych z podmiotem (*vipakṣa*);
- (b) na trzy podzbiory: *sapakṣa*, *vipakṣa* oraz singleton *pakṣa*.

Odnosząc się do ostatniej z przedstawionych powyżej kwestii Oetke w cytowanym dziele dostarcza silnych argumentów na rzecz trójpodziału dziedziny lokacji. Sprawa implikacji egzystencjalnych również została tam jasno rozstrzygnięta. Faktem pozostaje, że w przypadku warunku (2) są one dosyć naturalne. Natomiast w przypadku warunku (3) trudno na podstawie materiału książkowego jasno je określić.

Zgodnie z tym musimy zmodyfikować nieco wprowadzone przez nas gdzie indziej (Lipnicki 2010: 60-61) definicje zakresu występowania i niewystępowania. Zaczniemy od sprecyzowania pojęć lokacji homogenicznej (obiektu równokształtnego z podmiotem) oraz heterogenicznej (obiektu różnokształtnego z podmiotem). W przypadku tego pierwszego definicje z NP (2.2) oraz NB (II.8) brzmią identycznie:

sādhya dharmasānyena samano 'sthaḥ sapakṣaḥ

Obiekt równokształtny z podmiotem to rzecz podobna ze względu na podobieństwo własności do udowodnienia.

Balcerowicz proponuje następujące formalne jej ujęcie:

$$U(x) \equiv_{df} \forall x((P(x) \wedge S(x)) \rightarrow (U(x) \wedge S(x))) \wedge \neg \exists x(P(x) \wedge U(x))$$

Gdzie, predykat *P* oznacza podmiot logiczny, *S* — własność do udowodnienia, *U* — obiekt równokształtny z podmiotem logicznym. Stoimy na stanowisku, iż z logicznego punktu widzenia takie przedstawienie tej definicji jest błędne a formalizm nieadekwatny. Przede wszystkim zauważmy, że propozycja Balcerowicza w zasadzie nie jest definicją tylko twierdzeniem. Ponadto zawiera błąd formalny, ponieważ zmienna *x* po lewej stronie równoważności jest wolna, po prawej natomiast związana. Jednak jeśli nawet byłaby definicją, podpadałaby pod błąd błędnego koła, w dodatku bezpośredniego, gdzie definiens (tu predykat *U*) jest wprost użyty w definiendum. Poza tym pierwszy i drugi element powyższej formuły mówi o „każdym *x* będącym podmiotem logicznym i własnością do udowodnienia”, a nie jak ujmuje to P. Balcerowicz „*x* jest podmiotem logicznym i **posiada** własność do udowodnienia”. Aby ów fakt wyrazić,

musimy wprowadzić dwuargumentową relację posiadania, co zresztą wcześniej cytowany autor sam zauważył.¹⁵

Ważny jest natomiast warunek ostatni, zgodnie z którym podmiot logiczny nie jest równokształtny z samym sobą! Relacja, na podstawie której wyznacza się zbiór obiektów równokształtnych z podmiotem to *sāmānya* — podobieństwo. W zachodniej tradycji logicznej relacja podobieństwa jest relacją równoważności, tzn. jest zwrotna, symetryczna i przechodnia. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy powyżej, *sāmānya* równoważnością nie będzie. Odpowiada ona bardziej zdroworozsądkowemu rozumieniu podobieństwa, kiedy to na przykład w codziennej rozmowie staramy się ustalić „kto jest podobny do detektywa Rutkowskiego”, to odpowiedzią będzie raczej zbiór jakichś osób, ale z pominięciem samego detektywa. Ujmując rzecz formalnie:

$$S(x, y) \equiv_{df} \exists s(R_{occ}(s, x) \wedge R_{occ}(s, y) \wedge x \neq y),$$

gdzie S to relacja podobieństwa *sāmānya*. Co czytamy: „lokacja y jest podobna z x jeśli w obydwu jest ulokowana *sādhyā* i są one od siebie różne”.

Sprecyzujemy teraz wprowadzoną wcześniej (por. str. nr 178) definicję zbiorów y^+ oraz y^- jako:

- y^+ podzbiór zbioru lokacji Z_l zawierający tylko te lokacje, które są drugim członem relacji S , gdzie pierwszym członem jest lokacja występująca w tezie.
- y^- podzbiór zbioru lokacji Z_l zawierający tylko te lokacje, które są drugim członem negacji relacji S , gdzie pierwszym członem jest lokacja występująca w tezie.

Ujmując rzecz symbolicznie:

- $y^+ = \{y : y \in Z_l \wedge S(p, y)\},$
- $y^- = \{y : y \in Z_l \wedge \neg S(p, y)\}.$

Gdzie p oznacza lokację będącą podmiotem w przeprowadzanym rozumowaniu.

Mając zrewidowane pojęcia zakresów występowania i niewystępowania możemy przejść do omawiania warunków TR. Zaczniemy od problemu kwantyfikowania sformułowań warunków TR w interpretacjach. W podstawowym sformułowaniu tych warunków nie używa się kwantyfikacji. W ten sposób, ignorując na razie problem implikacji egzystencjalnych, (2) i (3) wcale nie są sobie

¹⁵Analogiczne zarzuty można wysunąć pod adresem proponowanej przez tego autora formalnej definicji obiektu różnokształtnego z podmiotem.

równoważne. Stosując wprowadzoną symbolikę, warunki te przedstawiają się następująco:

- (1TR) $R_{occ}(h, p)$;
- (2TR) $R_{occ}(h, sp)$, gdzie sp to jakaś lokacja należąca do s^+
- (3TR) $\neg R_{occ}(h, vp)$, gdzie vp to jakaś lokacja należąca do s^- .

Warunek (2TR) oraz (3TR) jako zdania nieskwantyfikowane, brane osobno mówią tyle, że h pozostaje w danej relacji do jakichś elementów z sp oraz że nie pozostaje w tej relacji do jakichś elementów z vp . Formalnie zatem nie ma żadnych przeszkód, by uznać, że h jest w relacji R_{occ} do: jakiegoś p ; pewnych elementów sp , a innych nie; pewnych elementów vp , a innych nie. Oczywiście takie czytanie zniszczyłoby całą buddyjską teorię rozumowania i konstruowane dalej klasyfikacje błędów. Stąd w interpretacjach bywa wprowadzana domyślnie kwantyfikacja ogólna. Jednakże bardziej adekwatne, biorąc pod uwagę świadectwa tekstowe, jest czytanie powyższych sformułowań z użyciem odpowiednio umieszczonej partykuły *eva*. Sprecyzowanie warunków jej użycia jest co prawda dopiero dziełem Dharmakirtiego, jednak w NP również odnajdujemy przykłady jej zastosowania w sformułowaniach warunków TR. Na końcu paragrafu 2.2. czytamy, że racja: *sapakṣa evāsti vipakṣe nāsty eva*. Aby zinterpretować te zdania, przyłożymy do nich Dharmakirtiego wykładnię reguł użycia tej partykuły. Zgodnie z definicją przytaczaną w PVSV (str. 162) w pierwszym przypadku mamy związek *ayogāvyavaccheda*, w związku z czym poprawne czytanie powinno mieć postać „obecność [*hetu*] tylko w *sapakṣa*”; natomiast w drugim mamy związek *atyantāyogavyavaccheda*, czyli, ponieważ zdanie wyjściowe zawiera negację, wykluczenie permanentnego połączenia [=nie-niepołączenia] znaku z podmiotem różnokształtnym. Problem takiej interpretacji ostatniego warunku polega na tym, że w żaden sposób nie sugeruje on kwantyfikacji uniwersalnej, lecz tylko egzystencjalną — głosi tyle, że „istnieje taka lokacja heterogeniczna, z którą znak jest niepołączony”. Dla zachowania spójności całego tekstu taka eksplikacja jest nie do utrzymania, ponieważ rujnuje cały system konstruowania błędnych i poprawnych argumentów. Zauważmy, że definicja Dharmakirtiego odnosi się do zdań podmiotowo orzecznikowych, gdzie orzekamy o dwóch jakościach jednego i tego samego obiektu. W przypadku TR mamy zdania mówiące o obecności jakiegoś obiektu w innym obiekcie, czyli strukturę relacyjną. W ten sposób użycie partykuły *eva* można

interpretować zgodnie z klasyczną wykładnią (rozdz. 6), gdzie drugi warunek pozostanie niezmieniony, natomiast trzeci przyjmie formę „tylko nieobecność znaku w lokacji heterogenicznej” = „nieobecność znaku w żadnej lokacji heterogenicznej”. Musimy jednak mieć na uwadze, że owo rozwinięcie sformułowania reguły TR pojawia się dopiero przy omawianiu konkretnego przykładu, nie w samej definicji. Teoretycznie można zatem przyjąć, że nie mamy tu wcale do czynienia z domyślnym elementem definicji racji przez warunki TR, tylko efektem właśnie takiego jej zdefiniowania. Zdanie z partykułą *eva* oznacza właśnie taki stan rzeczy, jaki wynika z podanej definicji racji. Aby tak mogło być musimy jednak uznać, że przynajmniej warunek 3 reguły TR jest rozumiany jako skwantyfikowany generalnie.¹⁶ Otrzymujemy wówczas zdanie „znak nie jest obecny w [żadnej] lokacji heterogenicznej”. W ten sposób implikuje ono, że jest obecny tylko w lokacjach homogenicznych — warunek 2, ale nie jest mu równoważny, ponieważ występowanie znaku w pewnych lokacjach homogenicznych w żaden sposób nie implikuje jego niewystępowania w żadnych lokacjach heterogenicznych. Stosując przyjętą wcześniej formalizację, warunki TR wg Śankaraswamina dają się ująć następująco:

- (1TR') $R_{occ}(h, p)$, czyli zgodnie z definicją R_{occ} mamy $H \in |p|$;
- (2TR') $R_{occ}(h, sp)$, równoważne: $h^+ \subseteq s^+$ czyli (po uwzględnieniu wspominanych wcześniej implikacji egzystencjalnych) $\exists |x|(|x| \in s^+ \wedge H \in |x|)$,
- (3TR') $\forall x(x \in s^- \rightarrow \neg R_{occ}(h, x))$, równoważne $s^- \subseteq h^-$, czyli $\forall |x|(|x| \in s^- \rightarrow H \notin |x|)$.

Dharmakirti w NB również definiuje rację/znak przez pryzmat spełniania przez nie warunków TR, z tym że Dharmakirti w sformułowaniach tychże warunków *explicite* używa partykuły *eva*. Co, z logicznej perspektywy, skutkuje formalną równoważnością warunków 2 i 3, co zresztą było przez niego dostrzegane. Analizę reguły TR w NB przeprowadziliśmy wcześniej (rozdz. 6.3) dlatego tutaj ją pominiemy.

8.2.3 Przykład

Ostatnim z elementów składowych buddyjskich schematów rozumowania jest przykład. W dziele Śankaraswamina mówi się bezpośrednio o dwóch rodzajach

¹⁶Takie czytanie pozostaje w zgodzie z ustaleniami *hetucakra* Dignagi.

przykładu (*dr̥ṣṭanta*): pozytywnym (*sādharmya*) i negatywnym (*vaidharmya*). Definicje obydwu są następujące (NP 2.3):

tatra sādharmyeṇa tāvat yatra hetoḥ sapakṣa evāstitvaṃ khyāpyate

Przykład pozytywny to taki, w którym orzeka się występowanie racji wyłącznie w obiektach równokształtnych z podmiotem.

vaidharmyeṇāpi yatra sādhyābhāve hetor abhāva eva kathyate

Podobnie przykład negatywny to taki przykład, w którym stwierdza się całkowite niewystępowanie racji, gdy zachodzi niewystępowanie własności do udowodnienia.

W takich sformułowaniach łatwo dopatrzeć się podobieństwa z drugim i trzecim warunkiem TR. Istotnie, na wyrażenie przykładów można patrzeć jak na egzemplifikację wypełnienia tych warunków przez rację. W przykładzie pozytywnym pokazujemy, że racja jest obecna tylko w obiektach równokształtnych z podmiotem, *ergo* wypełnia warunek drugi TR. W przykładzie negatywnym pokazujemy, że pod nieobecność własności do udowodnienia nie występuje też racja, czyli że zakres niewystępowania *sādhyā* zawiera się w zakresie niewystępowania *hetu* ($s^- \subseteq h^-$), co odpowiada trzeciemu z warunków TR.

Dharmakirti w NB nie wymienia bezpośrednio przykładu jako części składowej schematu rozumowania. Wyrażenia *sādharmya* i *vaidharmya* odnoszą się u niego do typów rozumowań przyjmujących formę negatywną lub pozytywną. Przede wszystkim Dharmakirti dostrzegał logiczną równoważność obydwu sformułowań. W NB III.6-7 pisze, że między obydwo ma być tylko różnica w wyrażeniu. Tego, czy Śankaraswamin był świadom takiej formalnej równoważności, nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, wiemy jedynie, że nie wspomina o niej w swoim traktacie. W przypadku Dharmakirtiego widać zatem istotne praktyczne ograniczenie schematu rozumowania. Jak pamiętamy, odrzucił konieczność wyrażenia tezy, która mogła pozostać domyślna. Teraz postulując równoważność przykładów pozytywnych i negatywnych, mówi o dwóch rodzajach rozumowania tylko ze względu na formę — pozytywnym i negatywnym. Odrzuca zatem konieczność wyrażania obydwu kroków w rzeczywiście przeprowadzanym rozumowaniu, twierdząc w NB III.28-29, że przez samą formę wyrażenia jednego, rozumie się drugie.

Istotna różnica między NP i NB pojawia się w samym sformułowaniu przykładów. Przykład z NP:

yat kṛtakatvam tad anityam dṛṣṭam yathā ghaṭādiḥ

To, co jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe, na przykład dzban itp.

yan nityam tad akṛtakam dṛṣṭam yathākāśam

To, co jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – niewytworzone, na przykład przestrzeń.

Podczas gdy odpowiednie przykłady w NB mają postać:

*yat kṛtakam tad anityam [yathā ghaṭādir]*¹⁷ To, co jest produktem, jest nietrwałe [tak jak dzban itp.].

W NB nie mamy odpowiedniego przykładu negatywnego. Co jednak jest istotne z perspektywy komparatystycznej, to brak u Dharmakirtiego słówka ‘*dṛṣṭam*’. Śāṅkaraswamin konsekwentnie w przykładach używa tego sformułowania, Dharmakirti, równie konsekwentnie tego nie czyni. Jednostka *dṛṣṭa* to imiesłów uprzedni bierny dokonany od czasownika $\sqrt{dṛś}$ ‘widzieć, patrzeć’. Balcerowicz (1995: 42-43 p.16) następująco wyjaśnia jego znaczenie „widzieć, obserwować, postrzegać”: „derywaty tego pierwiastka używane są powszechnie w języku filozoficznym w znaczeniu technicznym implikującym niezmienność doświadczenia i konieczność zachodzenia obserwowanych relacji.” Użycie go w sformułowaniu przykładów wskazuje, że ich prawdziwość jest wywiedziona z wcześniejszego doświadczenia. Fakt rezygnacji z użycia tego terminu jest ściśle związany ze zmianą podstawy filozoficznej, determinującej charakter buddyjskiej refleksji logicznej.

Ponieważ traktat NP jest osadzony w tradycji Dignagi to właśnie w doświadczeniu poszukuje uzasadnienia pojawiających się w kroku trzecim schematów rozumowania zdań ogólnych. Mamy tu więc do czynienia z uzasadnieniem indukcyjnym. Stwierdzenia postaci: „Co jest *X*, to jest *Y*” dlatego jest prawdziwe, ponieważ każdemu naszemu doświadczeniu *X* towarzyszyło doświadczenie *Y*. W NP podstawowa relacja gruntująca poprawność rozumowania ma więc charakter empiryczny.

W schematach rozumowania z NB owo wyrażanie nie pojawia się ani razu. Jak się wydaje Dharmakirti rozumiał na czym polega problem indukcji i za-

¹⁷Oryginalnie Dharmakirti w omawianym przypadku nie podaje egzemplifikacji z dzbanem. Można jednak założyć, że zakłada go w domyśle, ponieważ we wcześniejszych i późniejszych przykładach egzemplifikacja tego typu się pojawia.

miast postulować świadectwo wywiedzione wyłącznie z doświadczenia, wyrażone słowem *drṣṭa*, wprowadził działającą głęboko na poziomie natury rzeczy relację gwarantującą konieczny związek między określonymi elementami — *svabhāvapratibandha* (rozdz. 4). Starał się on po prostu uniknąć problemu indukcji, sprowadzając związek między określonymi własnościami do ich natury. Poszukuje zatem ugruntowania poprawności rozumowania nie w doświadczeniu, ale w ontologii, odnosi się do natury związków między zjawiskami. Doświadczenie nadal jest istotne jako procedura poznawcza, przestaje jednak być podstawą owego przejścia, gdyż teraz ma ono podstawę w postaci koniecznego związku. Oczywiście jest to tylko oddalenie problemu indukcji, a nie jego rozwiązanie, ponieważ nadal nie rozstrzygnięto jak prawomocnie ustalać zachodzenie owego koniecznego związku. Jakby jednak nie było, widać tutaj istotne przejście od prostego w gruncie rzeczy rozwiązania prawomocności zdań ogólnych, odwołującego się do doświadczenia, do bardziej skomplikowanej teorii, gdzie zdanie ogólne jest prawdziwe na mocy określonego związku ontologicznego między desygnatami podmiotu i orzecznika. U Dharmakirtiego obserwujemy więc próbę ontologicznego ugruntowania logiki i zmianę wcześniejszego podejścia empirycznego.

8.3 Argumentacja w *Njajabindu* i *Njajapraweśa*

Przedstawione w poprzednich paragrafach rozważania, częstokroć odwoływały się do rozróżnienia na rozumowanie dla siebie oraz rozumowanie dla innych jako podstawowego dla indyjskiej teorii rozumowania. Oczywiście stwierdzenie, iż przynajmniej jedna część logiki buddyjskiej (poświęcona rozumowaniu dla innych) zajmuje się sytuacją komunikacyjną, której celem jest właściwe uzasadnienie określonego stanowiska — przekonanie adversarza do zasadności poglądów utrzymywanych przez podmiot rozumujący — nie jest żadnym odkryciem i jest eksplicytnie formułowane w tekstach, np. w NB III.1, gdzie definiuje się rozumowanie PA, czytamy: „rozumowanie dla innych ma na celu komunikację (*ākhyāna*) [spełnienia przez rację] trzech warunków z reguły (*trairūpya*)”.¹⁸ Podczas gdy rozumowanie SA definiuje się tak oto: „poznanie odnośnie do obiektu rozumowania na podstawie znaku mającego trojaką

¹⁸ *trirpālīṅgākhyānaṃ parārthānumānaṃ //*

charakterystykę.”¹⁹ W dziele Śankaraswamina owo rozróżnienie nie pojawia się w takiej formie, mówi się tam natomiast o uzasadnieniu (*sādhana*) oraz rozumowaniu (*anumāna*). To pierwsze charakteryzowane jest jako „ciąg zdań wyrażających tezę itd. (...) pozwalających zademonstrować rzecz nieznaną dysputantom”;²⁰ z kolei to drugie jest definiowane następująco: „ogląd rzeczy na podstawie znaku, który z kolei został omówiony jako trójpostaciowy.”²¹ Widać, że pomimo różnej terminologii rozróżnienie jest czynione na podstawie takich samych kryteriów. Dopóki rozumowanie jest indywidualnym aktem poznawczym podmiotu poznającego, jest SA. Dopiero w momencie jego komunikacji staje się PA. Mając na uwadze ów pragmatyczny aspekt logiki buddyjskiej, ściśle związany z działaniami komunikacyjnymi, teorię rozumowania PA należy traktować jako buddyjską teorię argumentacji.

8.3.1 Teoria

W literaturze zajmującej się argumentacją można znaleźć różne jej definicje. Na przykład według: Szymanek, Wieczorek, Wójcik (2004: 9):

Wypowiedź argumentacyjna jest to wypowiedź, w której za pomocą jednych zdań (przesłanek) uzasadnia się jakieś inne, z założenia kontrowersyjne, zdanie (konkluzję). Wyodrębniony z wypowiedzi argumentacyjnej układ zdań złożony z przesłanek i konkluzji nazywamy argumentem.

Z kolei w Tokarz (2006a: 124) określa się ją wstępnie dosyć szeroko jako:

Zespół czynności podejmowanych w celu uzasadnienia jakiegoś poglądu.

Definicja ta jest dalej precyzowana i w Tokarz (2006b: 94) przyjmuje postać:

Przez argumentację (często nazywaną krótko argumentem) rozumiemy czynności werbalne i mentalne zmierzające do wykazania prawdziwości pewnej tezy (zwanej też wnioskiem albo konkluzją) za pomocą serii sądów (wypowiedzi) zwanych przesłankami, które zdaniem nadawcy do owej konkluzji w jakiś sposób prowadzą.

¹⁹*svārthaṃ trirūpāl liṅgād yad anumeye jñānaṃ tad anumānaṃ //*

²⁰*tatra pakṣādivacanāni sādhanam pakṣahetudrṣṭāntavacanair hi prāśnikānām apratīto 'rthaḥ pratipādyata //*

²¹*anumānaṃ liṅgād arthadarśanam / liṅgaṃ punas trirūpam //*

Istotne jest to, żeby wypowiedź argumentacyjną dało się przedstawić schematycznie w postaci formuły „X, a zatem Y”, „z X wynika Y”, „Y, ponieważ X” (Tokarz 2006a: 128). Buddyjskie schematy rozumowania posiadają formę „Y, ponieważ X” i *uzasadniają* pewien pogląd żywiony przez osobę argumentującą (por. rozdz. 7). Są to więc wypowiedzi argumentacyjnymi w sensie Tokarza. Jednocześnie spełniając warunki podane w definicji Szymanka, Wieczorka i Wójcika, buddyjskie schematy można traktować jako wypowiedzi argumentacyjne w proponowanym przez tych badaczy ujęciu. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że definicje obydwie definicje różnią się między sobą. W pierwszej za argumentację uznajemy jedynie ‘wypowiedzi’, w drugiej są to ‘czynności werbalne i mentalne’. W ten sposób, przyjmując definicję Tokarza, za argumentację, poza procedurami rozumowania dla innych, należało by również uznać procedury rozumowania dla siebie będące właśnie procesami mentalnymi. Natomiast wg pierwszej definicji za argumentację należy uznać wyłącznie rozumowanie dla innych i to właśnie ono będzie przedmiotem naszej analizy. Ponadto, jak twierdzi Tokarz (2006a: 128) celem argumentacji jest: przekonywanie, testowanie hipotez i wyjaśnianie. Zatem charakter oraz cel poznawczy buddyjskich schematów, który omawialiśmy w poprzednim paragrafie, odpowiada temu, jaki przyświeca wypowiedziom argumentacyjnym.

Analizując traktat NB Dharmakirtiego oraz NP Śankaraswamina widać, że z perspektywy teorii argumentacji prezentują one zarówno próbą ustalenia standardów poprawnej argumentacji, jak i systematyzacji argumentacji błędnych. Idea poprawnego argumentu jest prosta — spełnienie przez rację warunków TR. W ten sposób poprawna argumentacja nie jest niczym innym niż zakomunikowaniem poprawnie przeprowadzonego rozumowania, tj. opartego na regułach TR. Z tej perspektywy podział na argumentację poprawną i niepoprawną należałoby oprzeć na prostym kryterium: jeśli między tezą i racją zachodzi relacja TR — argumentacja jest poprawna; jeśli natomiast ta relacja nie zachodzi — argumentacją poprawną nie jest. Zgodnie z ustaleniami Dharmakirtiego z NB III.57-58:

*trayāṇāṃ rūpāṇāṃ ekasyāpi rūpasyānuktau sādhanābhāsāḥ uktāv
apy asiddhau saṃdehe vā / pratipādyapratipādakayor //*

Jeśli spośród trzech warunków przynajmniej jeden nie jest wyrażony, ma się do czynienia z błędem uzasadniania. Jednak nawet

wyrażony [argument] może być nieuzasadniony lub niepewny. Tak dla mówcy, jak i słuchacza.

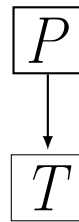
Z jednej strony mamy tu więc do czynienia z jednoznacznym i ściśle określonym kryterium quasi-formalnym, który jedynie ze względu na swoją funkcję (nie istotę!) przypomina formalne kryterium poprawności argumentacji z zachodniej tradycji logicznej, zgodnie z którym argumentacja jest poprawna wtedy i tylko wtedy, gdy między przesłankami (argumentami) i wnioskiem zachodzi stosunek wynikania logicznego. W przypadku obydwu tradycji widoczny jest jednak problem takiego dychotomicznego podejścia. Na zachodzie przyjęcie jedynie takiego kryterium poprawności prowadzi do zasadniczego zawężenia zbioru poprawnych argumentacji, do bardzo niewielkiej grupy. W przypadku Indii, jak wynika z powyższej definicji oraz analizy przykładów błędnych argumentów, przy ocenie argumentacji, należy jeszcze uwzględniać kontekst. Buddyjska teoria ma naturę pragmatyczną i ocena argumentu oparta wyłącznie na relacji TR daje pewność jego quasi-formalnej poprawności, nie gwarantuje natomiast jego skuteczności — przekonanie adwersarza do dokonania zmian w jego systemie przekonań. Stąd w traktatach logicznych do argumentacji błędnych zalicza się również takie, gdzie wypełnienie któregoś z warunków TR można podać w wątpliwość. Biorąc pod uwagę definicję Dharmakirtiego; jej druga część mówi właśnie o takich sytuacjach. Z kolei Śankaraswamin nie podaje takiej definicji, co jednak nie przeszkadza mu również uważać takie argumenty za błędne. Ponadto, abstrahując od przyjmowanych definicji, w obydwu traktatach uznaje się, że poprawny argument musi w odpowiedni sposób uwzględniać przekonania osoby, do której jest adresowany. Możemy na przykład, jako osoba argumentująca używać dla uzasadnienia twierdzenia o nie-trwałości dźwięku argumentu, mówiącego, iż jest on produktem, wesprzeć go odpowiednimi przykładami, czyli pokazać, że relacja TR zachodzi między tezą i racją. Jednak jeśli nasz rozmówca uznaje, jakoby dźwięk nie był produktem, nasza argumentacja, z perspektywy buddyjskiej poprawną (przynajmniej pod względem pragmatycznym) nie będzie. Takie podejście doprowadziło logików buddyjskich do ułożenia listy błędnych argumentów oraz poklasyfikowania ich w większe grupy. Należy zatem stwierdzić, iż wypełnienie przez rację warunków TR jest warunkiem koniecznym, aby argument uznać za poprawny, ale nie jest warunkiem wystarczającym! Oprócz tego muszą zostać spełnione dodatkowe warunki natury pragmatycznej — uwzględniają kontekst sytuacyjny. Z

drugiej strony jest też tak, że same warunki TR są wystarczające dla oceny samego tylko rozumowania. Stąd proponowane rozróżnienie na rozumowanie dla siebie i dla innych oraz ich definicje nie obejmują pewnej grupy błędnych argumentów. Opierając się na przytaczanych definicjach, nadal są one poprawne. Poniżej przedstawiamy analizę błędów z dwóch dzieł: NB (VII w. n.e.) oraz datowanego wcześniej NP (VI w. n.e.).

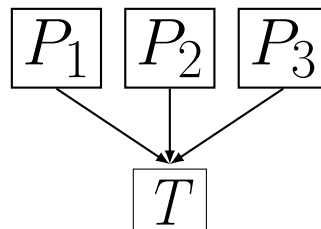
8.3.2 Budowa buddyjskiego argumentu

W prowadzonych rozważaniach przyjmujemy ogólny podział argumentacji opierający się na stosunku poszczególnych przesłanek względem siebie, mamy zatem (Tokarz 2006a: 138):

- **Argument prosty**, gdzie ma się do czynienia z jedną tylko przesłanką, która w ocenie nadawcy wspiera tezę w stopniu wystarczającym. Schematycznie tę sytuację przedstawia poniższy diagram, gdzie P oznacza przesłankę, a T — tezę:

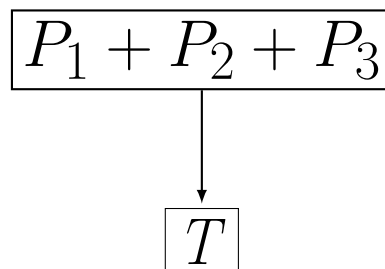


- W **argumentacji równoległej** używa się kilku przesłanek, z których każda z osobna, niezależnie od pozostałych wspiera tezę w określonym stopniu, schematycznie:

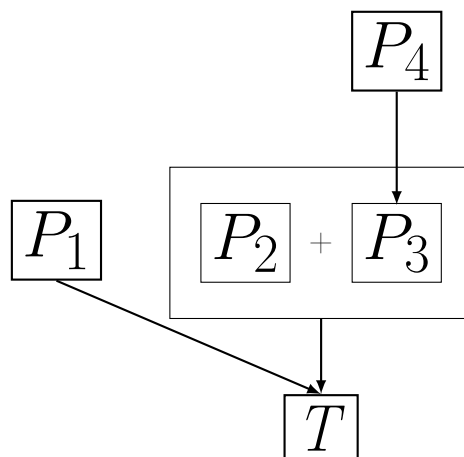


- **Argumentacja szeregową** polega na tym, że żadna przesłanka w odwróceniu od pozostałych nie jest w stanie wesprzeć tezy w stopniu dostatecznym, dopiero wszystkie razem są w stanie uzasadnić tezę, schematycznie:

tycznie:



- W sytuacji, gdy któraś z przesłanek jest konkluzją innej argumentacji, mówimy o **argumentacji złożonej**:

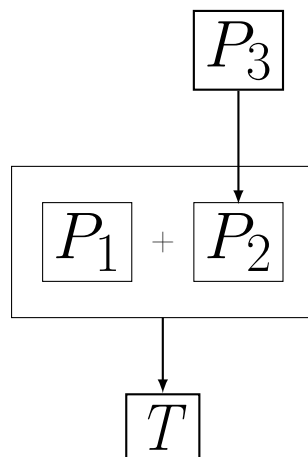


Przy okazji, w ostatnim z przedstawionych powyżej schematów, mamy do czynienia z argumentacją mieszaną, gdzie część przesłanek bezpośrednio wspierających tezę jest połączona szeregowo, a część — równolegle. Patrząc z tej perspektywy na argumenty buddyjskie, zanim sprawdzimy, czy można je do któregoś z podanych wyżej rodzajów przypisać, a jeśli tak, to którego, musimy określić, ile w rzeczywistości przesłanek one zawierają. F. Staal (1973: 159) twierdził, że schematy indyjskie są w istocie rozumowaniami opierającymi się na jednej, złożonej przesłance. Z twierdzeniem tym nie zgadza się P. Balcerowicz (1996: 12), twierząc, iż z jednej przesłanki nie da się niczego wywnioskować. Zarzut ten jest oczywiście błędny z logicznego punktu widzenia, ponieważ istnieje cała grupa niezawodnych wnioskowań bezpośrednich opierających się na tylko jednej przesłance. Aby rozstrzygnąć jak jest w istocie,

musimy odwołać się do klasyfikacji błędów rozumowania.²² Omawiane traktaty, co prawda, nieco różnią się w szczegółach, na poziomie ogólnym pozostają jednak zgodne. Błędy, prowadzące do odrzucenia argumentacji mogą dotyczyć czterech jej elementów: tezy, racji, prawa ogólnego, przykładu. Błędy tezy zostały omówione wcześniej (str. 205), dlatego tutaj je pominiemy. Analizie zostaną poddane trzy kolejne elementy składające się na przesłankę/przesłanki. Każdy z nich ma swoje warunki poprawności, stanowi więc osobny element w argumencie, współgrający jednak z pozostałymi, wszystkie zatem muszą być uznane, żeby uznać całą argumentację. W ten sposób otrzymujemy argumentację złożoną. W taki sposób każdy z badaczy ma po części rację. Staal twierdząc, że jest to jedna przesłanka, nie myli się o tyle, o ile uznamy, iż całość argumentu wspiera tezę wspólnie, a nie z osobna (nie jest to argument równoległy). Balcerowicz natomiast nie myli się o tyle, że w rzeczywistości istotnie każdy z podanych elementów można traktować jako osobną przesłankę, tyle że niewspierającą indywidualnie tezy. Musimy zatem odrzucić możliwość, jakoby omawiane schematy egzemplikowały argumentacje równoległe. W odniesieniu do powyższej klasyfikacji pozostają zatem dwie możliwości: argumentacja szeregową i argumentacja złożoną. W argumentacji szeregowej dopiero połączone przesłanki wspierają tezę. Sensowne wydaje się założenie, jakoby w omawianych schematach teza była uzasadniona dopiero przez połączenie racji i prawa ogólnego. Żadne z nich nie jest w stanie indywidualnie jej wesprzeć. Inaczej jest w przypadku przykładu. Jego funkcją nie jest bezpośrednie wsparcie tezy, lecz uprawomocnienie prawa ogólnego, dlatego też tutaj tworzyłby on argumentację wewnętrzną, w której to jakaś przesłanka nie wspiera tezy, tylko inną przesłankę. Fakt takiego odczytania zależności między trzema przesłankami wzmacnia sposób konstruowania rozumowań entymematycznych, gdzie przykład zawsze towarzyszy prawu ogólnemu (pod nieobecność racji lub tezy). Wynika z tego, że można by wstępnie argumentację buddyjską uznać za złożoną o takiej strukturze, jak przedstawiono na rysunku 8.1.

Gdzie T to teza; P_1 — pierwsza przesłanka, czyli racja; P_2 — druga przesłanka, czyli prawo ogólne; P_3 — trzecia przesłanka, czyli przykład. Na powyższym rysunku dokonaliśmy uproszczenia, traktując pozytywne i negatywne

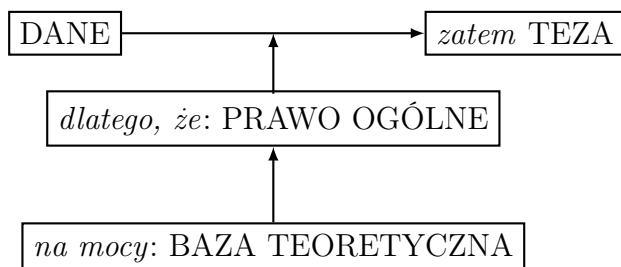
²²W dotychczasowych badaniach nad logiką indyjską zagadnienie błędów rozumowania nie było przedmiotem większego zainteresowania. Na uwagę jednak z pewnością zasługują analizy błędów wg filozofów szkoły njaja opublikowane w 1928 przez polskiego indologa Stefana Stasiaka.



Rysunek 8.1: Argument buddyjski

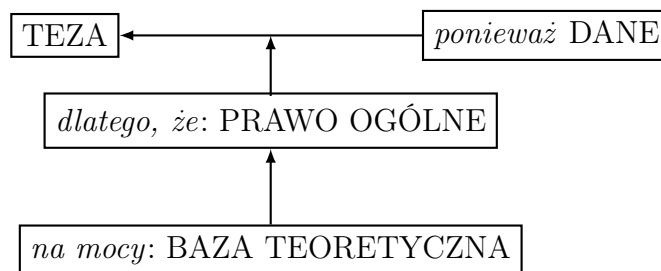
prawo ogólne (*anvaya, vyatireka*) oraz odpowiadające im przykłady jako pojedyncze przesłanki.

Z perspektywy czysto strukturalnej warto się jednak zastanowić, czy ogólna forma argumentu buddyjskiego nie jest w istocie podobna do tej, którą w swoich pracach proponował, wzorując się na Cyconie Toulmin (rys. 8.2) (por. Tokarz 2006a: 132): Aby wpisać w niego schemat buddyjski, musimy jedynie



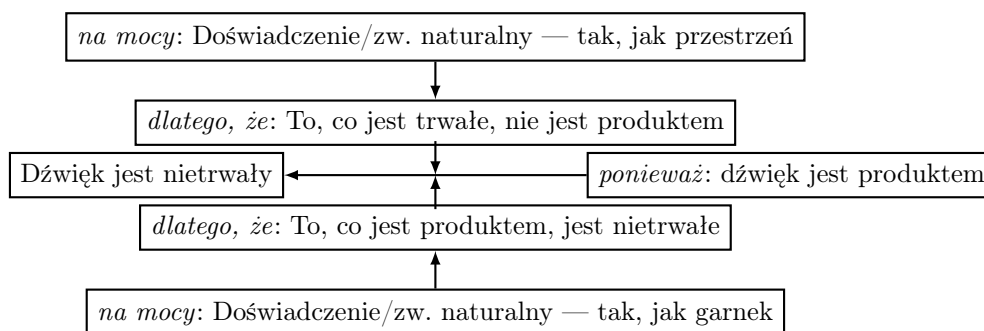
Rysunek 8.2: Schemat Toulmina

zmienić kierunek zależności między danymi a tezą. W schemacie Toulmina jest to zależność implikacyjna: „DANE, zatem TEZA”, podczas gdy u buddyistów będzie to zależność wynikająca z użycia przypadku ablatywnego: „TEZA, ponieważ DANE”. Mając na uwadze, iż taki kształt zależności wynika z charakterystyki poznawczej schematów rozumowania reprezentujących, jak ustaliliśmy wcześniej, procedurę uzasadniania, będzie on adekwatny jedynie do opisu procedury rozumowania dla innych. Czyli przyjmie on formę jak na rys. 8.3. Głównym argumentem są tutaj dane, czyli w przypadku buddyjskim będzie to racja. Natomiast wsparcie tezy przez owe dane jest wzmacniane podaniem



Rysunek 8.3: Schemat buddyjski

prawa ogólnego oraz pewnej bazy teoretycznej. Dane są tu argumentem głównym — w przypadku rzeczywistej argumentacji do przekonania adversarza może wystarczać podanie samej tylko racji. Dopiero w sytuacji, gdy rozmówca nie dostrzega spełniania przez rację reguł TR, trzeba odwołać się do przykładów pokazujących, że użyta racja konieczne warunki spełnia. Baza teoretyczna (oryginalnie *backing*) będzie odpowiadać przykładom pozytywnym i negatywnym, uzasadniającym prawdziwość prawa ogólnego, egzemplifikacja tego schematu przyjmuje formę jak na rysunku 8.4.

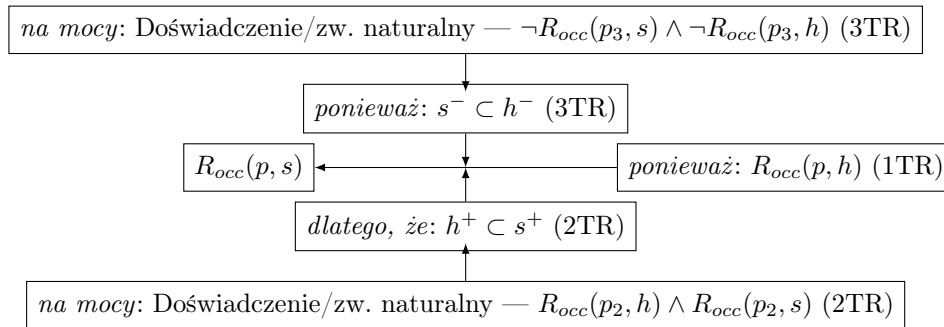


Rysunek 8.4: Egzemplifikacja schematu buddyjskiego

Na podstawie samych tylko schematów (tak w odniesieniu do Toulmina, jak i buddystów) nie daje się określić, czy dana argumentacja jest poprawna, czy nie. W przypadku schematów buddyjskich dopiero stwierdzenie spełnienia warunków TR dostarcza takiej wiedzy. Odwołując się do wprowadzonej przez nas wcześniej formalizacji, możemy przebieg argumentacji opisać następująco (gdzie poszczególne kroki z rysunku 8.5 pokazują spełnienie odpowiednich warunków):

- (1TR) ulokowanie racji w podmiocie rozumowania jest pewne;

- (2TR) racja jest obecna tylko w lokacjach homogenicznych (*sapakṣa*) z tezą;
- (3TR) racja jest tylko nieobecna w lokacjach heterogenicznych (*asapakṣa*, *vipakṣa*) z tezą.



Rysunek 8.5: Wypełnienie warunków TR

W przypadku (1TR) pokazujemy, że podmiot rozumowania, lokacja, jest ta sama w odniesieniu do tezy oraz do racji. Innymi słowy, pokazujemy, że dwie jakości orzekamy o tym samym podmiocie. Jeśli warunek ten jest spełniony i adwersarz uzna, że nie potrzebuje więcej wyjaśnień, ponieważ samo podanie racji wystarcza mu do zrozumienia, że dwa pozostałe warunki (2TR) i (3TR) są spełnione, argumentacja może zostać zakończona. Rezultatem pogwałcenia tego warunku, jak i dwóch następnych jest odrzucenie argumentacji. Z tej pragmatycznej perspektywy można próbować wyjaśniać skrócenie liczby koniecznych kroków w schematach do samego tylko wyrażenia relacji nieodstępowania, które zaproponował Dharmakirti. W określonych kontekstach, gdy teza, jak i racja są doskonale znane z kontekstu dyskusji, rzeczywiście nie ma potrzeby eksplicytnego ich wyrażania, wystarczy pokazać, iż związek między obydwojma gwarantuje poprawność rozumowania. Mamy wówczas do czynienia z rozumowaniem entymematycznym.

8.3.3 Ocena i akceptacja argumentu

Zagadnienie oceny oraz akceptacji jest ściśle związane z pojęciem błędu argumentacji. Po pierwsze wpływa na to, jakie argumentacje będziemy uważać za poprawne, a jakie za błędne; po drugie na podstawie klasyfikacji błędów można próbować rekonstruować kryteria akceptowalności argumentacji. Jak już wspominaliśmy, w przypadku teorii buddyjskiej jest to wypełnienie warunków TR

przez przesłanki oraz spełnienie określonych wytycznych biorących pod uwagę kontekst.

Zacznijmy od tego, że we współczesnej teorii argumentacji podaje się kilka kryteriów jej poprawności; i tak, za Tokarz (2006a: 139-140) przyjmujemy:

1. Kryterium formalne — argumentacja jest poprawna, gdy: (a) wszystkie użyte w niej przesłanki są prawdziwe, (b) dowodzona teza wynika logicznie z tych przesłanek.
2. Kryterium pragmatyczne — argumentacja jest praktycznie poprawna, gdy: (a) wszystkie użyte w niej przesłanki są akceptowalne; (b) dowodzona teza znajduje w tych przesłankach dostateczne uzasadnienie.

Kryterium formalne, ze względu na stosowanie pojęcia wynikania logicznego gwarantuje niezawodność argumentacji, tzn. prawdziwość tezy, jeśli tylko przesłanki są prawdziwe. Ma ono jednak ograniczony zasięg i w istocie wyznacza niewielką grupę argumentacji rzeczywiście stosowanych na co dzień. Stąd, chcąc dysponować procedurą oceny argumentacji wychodzących poza wąskie ramy dedukcyjności proponuje się kryterium pragmatyczne, które nie gwarantuje niezawodności i operuje dosyć nieostryimi pojęciami *akceptowalności* i *dostatecznego uzasadnienia*, ale za to można je zastosować do większej liczby argumentów.

Zgodnie z ustaleniami przedstawionymi w Tokarz (2006: 141) przyjmujemy, że ocena poprawności argumentu sprowadza się do: (i) oszacowania stopnia prawdziwości zdań oraz (ii) siły wnioskowania, tj. przejścia od jednych zdań do następnych. W ten sposób, stosując opisaną poniżej technikę, można obliczyć stopień akceptowalności tezy. Tradycyjnie (Tokarz 2006a: 142) dla obydwu przyjmuje się następujące pięciostopniowe skale (P oznacza tu dowolny sąd, $Acc(P)$ stopień akceptowalności sądu):

- jeśli nie jest możliwe, aby sąd P był prawdziwy, to: $Acc(P) = 1$;
- jeśli jest bardzo prawdopodobne, że sąd P jest fałszywy, to: $Acc(P) = 2$;
- jeśli wartość logiczna sądu P jest nierozstrzygalna, to: $Acc(P) = 3$;
- jeśli jest bardzo prawdopodobne, że sąd P jest prawdziwy, to: $Acc(P) = 4$;
- jeśli jest pewne, że sąd P jest prawdziwy, to: $Acc(P) = 5$.

Natomiast do określenia siły inferencji od przesłanki P do wniosku T stosuje się takie oto wytyczne:

- jeśli T nie ma związku logicznego z P , to: siła przejścia od P do T wynosi 1;
- jeśli taka sytuacja, w której P jest prawdą a T fałszem jest bardzo prawdopodobna, to: siła przejścia od P do T wynosi 2;
- jeśli nie da się stwierdzić, czy P uzasadnia T mocno, czy słabo, to: siła przejścia od P , do T wynosi 3;
- jeśli taka sytuacja, w której P jest prawdą a T fałszem jest mało prawdopodobna, to: siła przejścia od P do T wynosi 4;
- jeśli przejście od P do T jest pewne, tzn. jeśli T wynika dedukcyjnie z P , to: siła przejścia od P do T wynosi 5.

Przyjmując notację za Pogonowski (2011: 153) siłę przejścia od przesłanki do wniosku będziemy oznaczać $Inf(P, T)$ i przypisywać jej określoną wartość, np.: $Inf(P, T) = 3$.

W przypadku argumentu *prostego* przesłance P zostaje przypisany stopień akceptowalności $Acc(P)$, siła przejścia między P a T otrzymuje wartość $Inf(P, T)$. Ocena stopnia akceptowalności tezy T — $Acc(T)$ odbywa się zgodnie z zasadą najsłabszego ogniwa — jest to najmniejsza wartość z tych dwóch wielkości: $Acc(P)$ oraz $Inf(P, T)$.

Argumentację równoległą o przesłankach P_1 oraz P_2 traktujemy tak, jak dwie argumentacje proste $P_1 \mapsto T$ oraz $P_2 \mapsto T$, dla których osobno obliczamy $Acc(P_1, T)$ i $Acc(P_2, T)$ według zasad dla argumentu prostego i jako ostateczny stopień akceptowalności tezy — $Acc(T)$ przyjmujemy większą z uzyskanych wartości.

W argumentacji szeregowej wszystkie przesłanki traktuje się tak, jakby stanowiły one jedno zdanie złożone o stopniu akceptowalności równym stopniowi akceptowalności najsłabszej z przesłanek i obliczamy $Acc(T)$ tak, jak w przypadku argumentu prostego.

W przypadku argumentacji złożonych postępuje się analogicznie, rozkładając je sukcesywnie na poszczególne argumenty proste, aż do dojścia do tezy T .

M. Tokarz przyjmuje, że cała argumentacja jest akceptowalna, jeśli $Acc(T) > 3$. Przy czym należy zaznaczyć, mając na uwadze nieostrość stosowanych pojęć, że tak rozumiane pojęcie akceptowalności jest w oczywisty sposób zrelatywizowane do przyjętej skali oceniania oraz ustalonej wartości granicznej.

8.3.4 Klasyfikacja błędów rozumowania w NP oraz NB

W obydwu traktatach klasyfikacje błędów rozumowania wyglądają podobnie, chociaż widoczne są pewne różnice. Z perspektywy czysto metodologicznej traktat Dharmakirtiego jest bardziej interesujący, ponieważ pojawiają się w nim dodatkowe wyjaśnienia uznawania pewnych zdań za nieakceptowalne, ponadto w NB wprowadza się dodatkowe kategorie ułatwiające analizę błędów. Z drugiej strony w dziele Śankaraswamina napotykamy klasyfikacje bogatsze, gdzie prezentuje się przykłady często nieobecne u Dharmakirtiego, który bywa że poprzestaje na samym tylko opisie. Jak już było wspomniane, błędy mogą dotyczyć czterech elementów wchodzących w skład schematów rozumowania, tj. tezy, racji, prawa ogólnego oraz przykładu. Przy czym w tym paragrafie bierzemy pod uwagę tylko trzy ostatnie (pomijamy błędy tezy).

Ogólnie Dharmakirti w odniesieniu do tych trzech wyróżnia dwa rodzaje błędów: (i) *asiddha* — ‘nieuzasadnione’, gdy dany sąd nie jest sprawdzony, a zatem nie ma podstaw, by został uznany za prawdziwy; (ii) *saṃdeha* — ‘niepewne’, gdy dany sąd jest wątpliwy, to znaczy: nie ma pewności, czy jest prawdziwy, lub nie ma pewności, czy rzeczywiście wyraża to, co powinien, by mógł stanowić akceptowalną przesłankę. Śankaraswamin nie wprowadza tych pojęć w swoim traktacie, ale ze względu na pokrywanie się w tym względzie jego klasyfikacji z klasyfikacją Dharmakirtiego możemy uznać, że w NP jest ona przyjmowana *implicite*. Każdy z rozważanych poniżej typów błędów może należeć do jednej lub drugiej kategorii. Całościowo klasyfikacja błędów przedstawia się następująco:

- element jest niepotwierdzony (*asiddha*);
- element jest niepewny (*saṃdeha*).
- błąd tezy (*pakṣa-ābhāsa*);
- błąd racji (*hetv-ābhāsa*);
- *asiddha*;

- *anaikāntika, viruddha*;
- błąd przykładu (*dr̥ṣṭānta-ābhāsa*);
 - *sādharmya-ābhāsa*;
 - *vaidharmya-ābhāsa*.

Racja nieuzasadniona (*asiddha*)

Dharmakīrti definiuje ten rodzaj błędu w NB III.59.

*ekasya rūpasya dharmīsaṃbandhasyāsiddhau saṃdehe cāsiddho hetvā-
bhāsaḥ //*

Racja jest nieuzasadniona, gdy, w odniesieniu do pierwszego warunku [reguły TR], połączenie racji z podmiotem rozumowania jest niepotwierdzone lub niepewne.

Termin *asiddha* pojawia się więc w NB w dwóch różnych znaczeniach. W pierwszym określa on ogólną klasę błędów, w drugim jest to konkretny przykład niewypełnienia pierwszego warunku reguły TR, ponieważ, zgodnie z definicją, to właśnie jego pogwałcenie jest bezpośrednią przyczyną uznania racji tego rodzaju za błędną. Kilka punktów z tabeli 8.1 z pewnością wymaga uzasadnienia. W punkcie 2 przyjmuje się, że adwersarzami są odpowiednio zwolennik filozofii mimansa (*mīmāṃsā*), zgodnie z którą słowo jest wieczne i tylko manifestuje się w konkretnych użyciach. W związku z czym *bycie wytworzonym* odniesione do słowa nie będzie faktem przez nich uznawanym. Z kolei w przykładzie z NB argumentujący jest dżinistą a adwersarz to buddysta. Buddysta nie uznaje tego, jakoby drzewa mogły umierać, ponieważ przyjmuje taką definicję śmierci, która wyklucza je z tego procesu. W trzecim przykładzie Dharmakīrti uznaje, że argumentującym jest zwolennik filozofii sankhya (*sāṃkhya*), zgodnie z którą przyjemność i odczucia nie są ani przemijające, ani nie posiadają początku. W punkcie czwartym istota błędu zasadza się na tym, że rozmówca jako podmiot rozumowania podaje taką lokację, której istnienie jest negowane przez adwersarza, stąd nie jest w stanie uznać on ulokowania w niej postulowanej własności. W NP adwersarzem będzie zwolennik teorii o nieistnieniu eteru, w NB będzie to ktoś, kto odrzuca istnienie atmana, np. buddysta. W 5 racja jest wątpliwa, ponieważ aby móc z pewnością wnosić o obecności ognia w danym miejscu

Lp.	Rodzaj	NP	NB	Typ
1	Racja nieuzasadniona dla obydwu (mówcy i adwersarza)	<i>Słowo jest nietruwale, ponieważ jest widzialne.</i>	TS	<i>asiddha</i>
2	Racja nieuzasadniona dla adwersarza	<i>Słowo jest nietruwale, ponieważ jest wytworzone.</i>	<i>Drzewa myślą, ponieważ umierają, gdy się zedrze z nich całą korę.</i>	<i>asiddha</i>
3	Racja nieuzasadniona dla argumentującego	Brak	<i>Przyjemność i inne odczucia są nieświadome, ponieważ są przemijające/posiadają początek.</i>	<i>asiddha</i>
4	Racja nieuzasadniona ze względu na nieuzasadnione podłoże	<i>Eter jest substancją, ponieważ jest podłożem przymiotów.</i>	<i>Atman jest wszechobecny, ponieważ jego atrybuty są wszędzie postrzegane</i>	<i>asiddha</i>
5	Racja nieuzasadniona jako wątpliwa	<i>Tu jest ogień, albowiem tu jest masa jakiejś materii</i>	TS	<i>samdeha</i>
6	Racja nieuzasadniona względem podłoża	Brak	<i>W tej jaskini jest paw, ponieważ słychać jego krzyk.</i>	<i>samdeha</i>

Tablica 8.1: Racja *asiddha*

na podstawie dymu, trzeba mieć pewność, że to, co się obserwuje istotnie jest dymem, a nie na przykład tumanem kurzu. Obserwując zaledwie „masę jakiejś materii” nie można mieć takiej pewności. W ostatnim przykładzie wątpliwość powstaje w kwestii tego, czy istotnie krzyk pawia dobiega z tej konkretnej jaskini, czy raczej z jakiegoś innego miejsca. W każdym z tych przypadków pogwałcony został pierwszy warunek reguły TR — pewna obecność własności w lokacji stanowiącej podmiot rozumowania. Warto też zwrócić uwagę na mocno pragmatyczny charakter obu klasyfikacji, gdzie pod uwagę bierze się nie tylko perspektywę argumentującego, ale również podstawy filozoficzne stanowiska adwersarza. Ulokowanie racji w podmiocie rozumowania musi być pewne dla obydwu stron sporu. Tylko wtedy można rację uznać za akceptowalną.

Ponadto tabela 8.1 pokazuje, że klasyfikacja Dharmakirtiego jest bogatsza i kompletniejsza niż Śankaraswamina. Z pewnością chcąc być konsekwentnym, przyjmując jako błędne przykłady 1 oraz 2, należy też za taki uznać przykład nr 3. Być może ominięcie tego punktu wynika z jego mniej lub bardziej oczywistego charakteru: uważając się za zwolennika pewnego stanowiska, nie można uznawać zdań z nim sprzecznych. Jeśli tak się czyni, to albo jest się kłamcą, ma się sprzeczny system wartości, lub po prostu wykazuje się podstawową niewiedzą. Z kolei brak w NP błędu nr 6 może wynikać z nieobecnego *explicite* u Śankaraswamina rozróżnienia *asiddha* – *saṃdeha*. Przyjmując takie, a nie inne kryterium dla poprawności warunku 1TR konieczne staje się posiadanie pewności odnośnie do tego, że zjawisko przyjmowane jako racja istotnie jest tym, czym być powinno, aby taką funkcję w ogóle mogło pełnić oraz że rzeczywiście jest ono ulokowane w tym konkretnym miejscu, które jest podmiotem aktualnie przeprowadzanego rozumowania. Obydwaj autorzy uwzględniają pierwsze, różnią się co do drugiego. Potencjalnej odpowiedzi na pytanie o przyczynę tej różnicy można upatrywać w innym podejściu do warunku 1TR, jaki prezentowany jest w obydwu dziełach. Otóż Śankaraswamin w ogóle tego warunku nie formułuje! Pojawia się on dopiero w komentarzu do NP autorstwa Haribhadry (*Haribhadra*), który uznaje jakoby była ona użyta, z tym że pozostawała w domyśle. Chociaż i w tym komentarzu pojawia się w nieco innej formie niż u Dharmakirtiego (por. Balcerowicz 1995: s. 41). Uznajemy zatem, podążając za wykładnią Haribhadry, że w NP warunek 1TR przyjmuje postać *pakṣadharmatvam*, tj. „[konieczność] nacechowania podmiotu własnością (tj. racją)”, czyli innymi słowy: „ulokowanie *hetu* w *pakṣa*”. U Dharmakirtiego natomiast czytamy: *liṅgasyānumeye sattvam eva*, czyli „pewne ulokowanie racji

w przedmiocie rozumowania” co, pomijając odmienną terminologię, istotnie różni się od pierwszego sformułowania przez emfazę wynikającą z użycia tu partykuły *eva*. Zgodnie z przyjętą wcześniej (rozdz. 6.1) semantyką dla tej partykuły, ustaliliśmy dokładne znaczenie tego warunku w sformułowaniu z NB jako „rzeczywistą/pewną obecność racji w podmiocie”. W takiej formie warunek ten jasno wskazuje, iż nie można mieć wątpliwości co do lokacji znaku, aby rację uznać za poprawną. Stąd konieczność uznania racji nr 6 za błędną, co wcale nie musi mieć miejsca w ujęciu z NP, a przynajmniej nie jest to tak oczywiste. Różnica w omawianym względzie daje się zatem jasno uzasadnić innym postrzeganiem warunków TR znajdującym swój wyraz w odmiennym ich sformułowaniu.

Wszystkie z sześciu przedstawionych powyżej błędów dotyczyło pierwszej przesłanki — *hetu*. W podawanych przykładach można się doszukać pewnej stratyfikacji nieuznawalności danej racji, chociaż jej sformułowanie pozostaje tylko i wyłącznie możliwą interpretacją. Racja nieuzasadniona dla obydwu to nic więcej jak przesłanka *fałszywa*, czyli taka, która w kontekście danej dyskusji uzyskuje stopień akceptowalności równy 1. Dwie następne przesłanki nie są już tak ewidentnie nieakceptowalne, chociaż ze względu na ich kontrowersyjność nie są użyteczne w debacie. Możemy więc uznać, iż ich stopień akceptowalności wynosi 2. Racja z przykładów nr 3 jest nierozstrzygająca nie ze względu na nią samą, ale na nieuznawanie istnienia jej podłoża. Nie sposób określić prawdziwości zdania wyrażającego jej związek z podłożem, ponieważ podmiot w takim zdaniu jest przez jedną lub drugą stronę sporu uznawany za nazwę pustą. Problem doskonale znany w zachodniej filozofii analitycznej. Czy zdanie „Eter jest podłożem przymiotów” (pierwszy warunek TR) uznamy za prawdziwe, czy fałszywe, to w obydwu przypadkach powstaje niepożądana presupozycja, zgodnie z którą uznaje się, jakoby istniało coś takiego jak eter, podczas gdy było to przedmiotem kontrowersji. Stąd uznajemy, że stopień akceptowalności racji tego rodzaju równa się 3. Kolejne dwa przykłady dotyczą racji wątpliwej (nr 5 oraz nr 6). W tych przypadkach jest całkiem możliwe, że spełniony jest warunek 1TR, ale nie ma co do tego pewności. Jest więc całkiem prawdopodobne, że rozumowanie na nich oparte będzie prowadziło do prawdziwego wniosku, ale pewności nie ma. W związku z tym przyjmujemy, że stopień akceptowalności przesłanek tego rodzaju wynosi 4. Jako ostatnie należy podać racje prawidłowe, tj. spełniające warunek 1TR oraz niebudzące żadnych wątpliwości natury pragmatycznej. Dla nich stopień akceptowalno-

ści równa się 5. Dysponujemy zatem następującą skalą oceny akceptowalności argumentu w ujęciu buddyjskim (przyjmijmy, że P oznacza *hetu* wyrażające wypełnienie warunku 1TR, tj. fakt: $R_{occ}(h, p)$):

- jeśli obydwie strony sporu uznają, że sąd P jest fałszywy, to: $Acc(P) = 1$;
- jeśli któraś ze stron sporu uznaje, że sąd P jest fałszywy, to: $Acc(P) = 2$;
- jeśli prawdziwość bądź fałszywość sądu P nie jest możliwa do ustalenia, to: $Acc(P) = 3$;
- jeśli jest jakakolwiek wątpliwość odnośnie do prawdziwości sądu P , to: $Acc(P) = 4$;
- jeśli jest pewne dla obydwu stron, że sąd P jest prawdziwy, to: $Acc(P) = 5$.

Aby jednak w pełni ocenić argumentację, musimy uwzględnić kolejne przykłady błędów oraz określić reguły oceniania przejścia między przesłankami a tezą.

Racja nierozstrzygająca (*anaikāntika*) i sprzeczna (*viruddha*)

Kolejny rodzaj błędu, jaki pojawia się w klasyfikacjach obydwu autorów to racja nierozstrzygająca — *anaikāntika*. Dharmakīrti definiują ją w NB 68:

tathaikasya rūpasyāsapakṣe 'sattvasyāsiddhāv anaikāntiko hetvābhāsaḥ //

Racja jest nierozstrzygająca, gdy, w odniesieniu do kolejnego warunku [reguły TR], jej nieobecność w lokacjach heterogenicznych jest niepotwierdzona.

U Śāṅkaraswamīna ponownie nie znajdujemy definicji, poprzestaje on na samym tylko wyliczeniu błędów. Zestawienie przykładowych błędów tego rodzaju przedstawia tabela 8.2.

Istota błędów tego rodzaju zasadza się na niewypełnieniu dwóch ostatnich warunków reguły TR, które, jak ustaliliśmy wcześniej, posiadają taką oto postać:

- (2TR) $R_{occ}(h, sp)$, równoważne: $h^+ \subseteq s^+$, czyli (po uwzględnieniu wspomnianych wcześniej implikacji egzystencjalnych) $\exists |x| (|x| \in s^+ \wedge H \in |x|)$,

Lp.	Rodzaj	NP	NB	Typ
1	Racja łączna	<i>Słowo jest trwałe, ponieważ jest poznawalne.</i>	TS	<i>asiddha</i>
2	Racja rozłączna	<i>Słowo jest trwałe, ponieważ jest stylizalne.</i>	Brak	<i>asiddha</i>
3	Racja występująca w części klasy obiektów różnokształtnych z podmiotem, jak i zawierająca [wszystkie] obiekty różnokształtne z podmiotem logicznym	<i>Słowo nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, ponieważ jest nietrwałe.</i>	Brak	<i>asiddha</i>
4	Racja występująca zarówno w części klasy obiektów różnokształtnych, jak i zawierająca wszystkie obiekty różnokształtne:	<i>Słowo powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, ponieważ jest nietrwałe.</i>	Brak	<i>asiddha</i>
5	Racja występująca w części klasy obiektów różnokształtnych i w części klasy obiektów różnokształtnych	<i>Słowo jest trwałe, gdyż jest bezpostaciowe.</i>	Brak	<i>asiddha</i>
6	Racja nierozmijająca się z konsekwencją z nią sprzeczną	<i>Słowo jest nietrwałe, ponieważ jest wytworzone, jak dzban. + Słowo jest trwałe, ponieważ jest stylizalne, jak powszechnik, którym jest istota słowa.</i>	Brak	<i>asiddha</i>
7	Racja, której nieobecność w lokacjach heterogenicznych jest wątpliwa	Brak	<i>Dana osoba pragnąca coś powiedzieć nie jest wszechwiedząca, ponieważ ma takie cechy jak zdolność mowy.</i>	<i>saṃdeha</i>
8	Racja, której występowanie lub niewystępowanie w lokacji któregoś z dwóch typów jest nieuzasadnione, a obecność lub nieobecność w lokacjach drugiego typu wątpliwa	Brak	<i>Ktoś jest wolny od żądz/jest wszechwiedzący, ponieważ posiada zdolność mowy.</i>	<i>saṃdeha</i>
9	Racja, której nieobecność w lokacjach heterogenicznych oraz obecność w lokacjach homogenicznych są wątpliwe	Brak	<i>Żywe ciało posiada wiecznego atmana, ponieważ posiada oddech.</i>	<i>saṃdeha</i>

Tablica 8.2: Racja *anaikāntika*

- (3TR) $\forall x(x \in s^- \rightarrow \neg R_{occ}(h, x))$, równoważne $s^- \subseteq h^-$, czyli $\forall |\mathbf{x}|(|\mathbf{x}| \in s^- \rightarrow H \notin |\mathbf{x}|)$.

Wymienione w przykładach racje są błędne, ponieważ nie zostaje zachowana odpowiednia relacji między racją a zakresem występowania i niewystępowania własności *sādhya*. Tak więc w przypadku błędu nr 1 racja — „bycie poznawalnym” jest obecna zarówno we wszystkich obiektach z zakresu występowania, jak i niewystępowania *sādhya*, symbolicznie:

$$\forall q, r((q \in s^+ \wedge r \in s^-) \rightarrow R_{occ}(h, q) \wedge R_{occ}(h, r))$$

Przez to nie jest spełniony warunek trzeci TR, pozostałe przykłady są wariacją tego błędu, jednakże inaczej skwantyfikowaną. W przykładzie nr 2 racja jest co prawda wykluczona z zakresu niewystępowania *sādhya*, lecz jest również wykluczona z jej zakresu występowania, symbolicznie:

$$R_{occ}(h, p) \wedge \neg \exists q, r((q \in s^+ \wedge r \in s^-) \rightarrow R_{occ}(h, q) \wedge R_{occ}(h, r))$$

Traktowanie takiej sytuacji jako błędu stanowi silny argument na rzecz egzystencjalnej interpretacji warunku 2TR. Wszak bezpośrednią przyczyną błędu jest tutaj pogwałcenie tego warunku (3TR jest spełniony), a nie mówi się o nieobecności w lokacjach homogenicznych, tylko o ich braku. W podanej tu klasyfikacji dobitnie widać różnicę w charakterze obydwu traktatów. Ten sam efekt, który Śankaraswamin osiąga za pomocą wyliczania przykładów, Dharmakirti uzyskuje za pomocą definicji, podając jeden zaledwie przykład dla jej zobrazowania. Istotnie przytoczona na początku paragrafu definicja Dharmakirtiego obejmuje 4 przykłady z NP (poza 2 i 6, które posiadają nieco inną naturę), a skoro tak, to nie ma potrzeby wyliczania ich wszystkich. Zabieg taki wydaje się metodologicznie uzasadniony, chociaż z praktycznej perspektywy — rzeczywistego uczestnictwa w dyskusji, bardziej skuteczne może okazać się podejście wcześniejszego autora. Traktat Dharmakirtiego jest już podparty konkretną teorią i ma solidne teoretyczne podstawy, traktat Śankaraswamina realizuje je w mniejszym stopniu, skupiając się na praktycznej aplikacji w dysputach.

Co natomiast jest zastanawiające w przypadku NB, to brak błędu z przykładu nr 2. Natomiast w błędach nr 7, 8 oraz 9 ponownie uwidacznia się różnica w klasyfikacjach przyjmowanych przez obydwu autorów, wynikająca z przyjęcia przez Dharmakirtiego rozróżnienia *asiddha* – *saṃdeha*.

Błąd nr 6 oraz jego brak w NB stanowią zagadnienie ciekawe samo w sobie, albowiem pierwszy element przykładu podany przez Śankaraswamina stanowi

w istocie pierwsze dwa kroki poprawnej argumentacji. Zgodnie z wyjaśnieniami Balcerowicza (1966: 38-41) umieszczonymi w komentarzu do jego tłumaczenia NP, argumentacja opisana w przykładzie nr. 6 tab. 8.2 przedstawia hipotetyczną sytuację, gdy obydwie strony debaty nie podają argumentów przeciw tezie przeciwnika, tylko formułują własną i wspierają ją racją osadzoną w założeniach filozoficznych reprezentowanej przez nich szkoły, nieakceptowanych przez drugą stronę. W takiej sytuacji obydwa argumenty stanowią przedmiot wątpliwości. Zauważmy, że mamy tu do czynienia z oceną argumentu całkowicie abstrahującą od wypełnienia warunków TR. Wątpliwość nie jest tu wynikiem budowy argumentu jako takiego, ale określonym kontekstem sytuacyjnym, gdy to rozmówcy w istocie nie prowadzą dyskusji, tylko artykułują swoje przekonania, bez odnoszenia ich do wypowiedzi adversarza. W efekcie, powstają dwie niezależne wypowiedzi argumentacyjne, wychodzące z różnych założeń filozoficznych. Dharmakirti w NB III.111-118 wyjaśnia, że w jego systemie, opartym na trzech rodzajach racji, taka sytuacja w ogóle nie jest możliwa, a wynika to z faktu nieco innego rozumienia przez tego autora terminu określającego ten błąd: *viruddhāvyabhicārin* (). Przyjmuje on, że termin ten opisuje przypadek, gdy ma się do czynienia z dwiema równoprawnymi argumentacjami, z tym że dowodzącymi tezy przeciwnej. W takim sensie obie argumentacje nie mogą zostać uznane za konkluzywne. Natomiast w NP druga z argumentacji jest z perspektywy teorii Dharmakirtiego niepoprawna, ponieważ, jak twierdzi (NB 114-115), nie jest możliwe, aby rozumowanie oparte na którymś z trzech typów poprawnej racji doprowadziło do sprzecznych wniosków. Z tej perspektywy tylko pierwszy z przedstawionych argumentów trzeba uznać, a drugi odrzucić jako błędny.

Zanim omówimy wpływ, jaki powyższe błędy mają na rozwijaną tu interpretację argumentacji, przeanalizujemy kolejny rodzaj błędów, które odnoszą się do tego samego elementu w schemacie rozumowania.

Spoglądając na błędy *anaikāntika* nr 1, 2, 3, 4, 5, można określić ich ogólną formę na podstawie obecnych w nich par kwantyfikatorów, gdzie pierwszy kwantyfikator określa liczbę lokacji homogenicznych, w których jest obecna racją, a drugi liczbę lokacji heterogenicznych. Wzór dla rozumowania poprawnego to:

$$\forall \dots \neg \exists \dots$$

Czyli, racja jest obecna we wszystkich lokacjach homogenicznych i nieobecna w żadnej lokacji heterogenicznej. W rozpatrywanych przykładach mamy następujące układy:

- 1. $\forall \dots \forall \dots$;
- 2. $\neg \exists \dots \neg \exists \dots$
- 3. $\exists \dots \forall \dots$;
- 4. $\forall \dots \exists \dots$;
- 5. $\exists \dots \exists \dots$

Brakuje tu dwóch sytuacji, w której racja jest nieobecna we wszystkich lokacjach homogenicznych i jednocześnie obecna we wszystkich lub niektórych lokacjach heterogenicznych, a więc układów postaci:

- (a) $\neg \exists \dots \forall \dots$;
- (b) $\neg \exists \dots \exists \dots$

Układ (a) stanowi model racji sprzecznej (*viruddha*).²³ Dharmakirti definiuje rację sprzeczną w NB III.83:

dvayo rūpayor viparyayasiddhau viruddhaḥ //

Racja jest sprzeczna, gdy w odniesieniu do dwóch [ostatnich] warunków [reguły TR] jest potwierdzone ich przeciwieństwo.

Później w NB III.89 dodaje, że także w sytuacji, gdy racja prowadzi do powstania sprzeczności w systemie przekonań mówiącego, należy ją uznać za sprzeczną. Rezultatem uznania takich racji za poprawne jest to, że w istocie uzasadniają tezę przeciwną do tej rzeczywiście wygłoszonej lub prowadzą do powstania sprzeczności w systemie przekonań mówcy. Tutaj większość przykładów ponownie pochodzi z traktatu NP. W NB w dużej mierze poprzestaje się na definicji i wyjaśnieniach. Błąd pierwszego rodzaju będziemy nazywać *bezpośrednim*, drugiego rodzaju — *pośrednim*. Ich przykłady wyglądają tak, jak to przedstawiono w tabeli 8.3.

²³Pojęcia sprzeczności używamy tutaj dosyć szeroko w znaczeniu obejmującym pojęcia sprzeczności i przeciwności (rozłączności zakresów) w logice zachodniej.

Lp.	Rodzaj	NP	NB	Typ
1	Racja uzasadniająca przeciwieństwo istoty własności	<i>Słowo jest true, ponieważ jest wytworzone/powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności.</i>	TS	Bezpośredni
2	Racja uzasadniająca przeciwieństwo cechy wyróżniającej własności	<i>Oczywiste, służą komuś innemu, ponieważ są złożone, jak poszczególne części łóżka, czy siedziska.</i>	TS	Pośredni
3	Racja uzasadniająca przeciwieństwo istoty substratum	<i>Istnienie nie jest substancją, nie jest czynnością ani nie jest przymiotem, ponieważ posiada jedną substancję jako swój nośnik, ponieważ występuje w przedmiotach i czynnościach, tak jak pośrednie pouszechniki.</i>	Brak	Pośredni
4	Racja uzasadniająca przeciwieństwo cechy wyróżniającej substratum	<i>Istnienie nie jest substancją, nie jest czynnością ani nie jest przymiotem, ponieważ posiada jedną substancję jako swój nośnik oraz ponieważ występuje w przymiotach i czynnościach.</i>	Brak	Pośredni

Tablica 8.3: Racja *viruddha*

W przykładzie 1 mamy do czynienia z sytuacją, gdzie racja — „bycie wytworzonym / powstawanie w wyniku świadomej aktywności” w istocie uzasadnia tezę przeciwną do tej rzeczywiście postulowanej. Dzieje się tak przez niewypełnienie drugiego warunku TR: bycie wytworzonym nie jest obecne w żadnym trwałym obiekcie; oraz trzeciego warunku TR: bycie nietrwałym, jest nierozdzielnie związane z byciem wytworzonym; symbolicznie:

$$R_{occ}(h, p) \wedge \neg \exists q (q \in s^+ \wedge R_{occ}(h, q)) \wedge \forall r (r \in s^- \rightarrow R_{occ}(h, r)).$$

Tym samym użycie właśnie takiej, a nie innej racji nie tylko nie będzie w stanie uzasadnić twierdzenia, jakoby słowo było trwałe, ale wręcz wesprze tezę przeciwną, zgodnie z którą „słowo jest nietrwałe”. W przykładzie drugim błąd polega na tym, że pomimo faktu, iż dana racja nie prowadzi bezpośrednio do uzasadnienia zaprzeczenia tezy (jak poprzednio), w tym sensie jest to racja poprawna, jednakowoż konsekwencją jej przyjęcia staje się uznanie istnienia własności niezgodnej z pewną cechą przypisywaną własności do udowodnienia. W tym przypadku racja świadczy zarówno na rzecz słuszności łóżka, jak i, co jest dla argumentującego niepożądaną konsekwencją, zespolonego (tj. służebnego) charakteru innego (tu duszy).

Pozostałe dwa przykłady w swej istocie są podobne, przy czym odnoszą się do przeciwieństwa powstającego na gruncie podmiotu logicznego wnioskowania. W przykładzie 3 racja dodatkowo uzasadnia tezę, w której zaprzecza się istocie lokacji. W efekcie otrzymuje się konstatację, zgodnie z którą „istnienie jest nieistnieniem”. Cechą dodatkową podmiotu w przykładzie 4 jest „bycie czynnikiem prowadzącym do zrozumienia, że dana rzecz jest istniejąca”, natomiast użyta racja świadczy, na rzecz cechy dodatkowej mającej postać: „bycie czynnikiem nieprowadzącym do zrozumienia, że dana rzecz jest istniejąca”. W przykładach 2, 3 oraz 4 powstające niekonsekwencje mają swoje uzasadnienie w koncepcjach przyjmowanych na gruncie indyjskich systemów filozoficznych. Są zatem zawsze wynikiem pewnego, zakładanego poglądu adwersarza.

Zauważmy, że pomimo tego, iż w błędach *anaikāntika* i *viruddha* mowa jest o racji, to w rzeczywistości bezpośrednio dotyczą one głównie pozytywnego i negatywnego prawa ogólnego stanowiących trzeci krok w schematach rozumowania, który traktowaliśmy jako drugą przesłankę. Racja jako taka (*hetu*) pozostaje w tych przypadkach akceptowalna w sensie opisanym wcześniej, tzn. spełnia warunek 1TR — jest ulokowana w podmiocie rozumowania. Skoro tak, to na podstawie przedstawionych błędów mamy możliwość ocenić nie tyle sto-

pień akceptowalności racji jako takiej, ponieważ ta już jest określona, tylko sformułowań praw ogólnych. Możliwe są tu dwie drogi.

- (I) Jeśli, zgodnie z rysunkiem 8.1, przyjmimy sformułowanie prawa ogólnego jako drugą przesłankę w argumencie szeregowym, wówczas możemy ustalić akceptowalność takiej złożonej przesłanki zgodnie z zasadą naj-słabszego ogniwa opisaną na str. 230.
- (II) Sformułowanie prawa ogólnego można traktować nie jako przesłankę w argumencie szeregowym, ale jako wyznacznik siły inferencji od właściwej przesłanki (*hetu*) do tezy (por. 8.4).

Za przyjęciem drugiego rozwiązania przemawia mocno pragmatyczny argument, zgodnie z którym otrzymuje się jasno sformułowane kryterium oceny jakości przejścia między racją i tezą. Tak sformułowany jest on jednak ściśle zależny od celu prowadzonej interpretacji i niekoniecznie musi być adekwatny z zamierzeniami indyjskich buddystów tworzących w pierwszym tysiącleciu naszej ery. Jednak jeśli przyjrzymy się bliżej funkcji poszczególnych kroków w schematach rozumowania, okaże się, iż nie jest on całkowicie niezgodny z założeniami refleksji buddyjskiej. Celem formułowania prawa ogólnego jest wskazanie, że racja spełnia dwa ostatnie warunki reguły TR. W pierwszym warunku oraz wyrażającym go sformułowaniu wskazuje się, że znak traktowany jako racja to fakt, spełniający kryterium konieczne do tego, aby mógł stanowić chociażby potencjalną rację. Na tym poziomie mamy dopiero dwa zdania wyrażające pewne stany rzeczy, o związkach między którymi na razie nic nie zostało powiedziane. Wiadomo już, co prawda, że racja jest akceptowalna, ale nie ma możliwości określić w jakim stopniu w ogóle wspiera ona tezę. Związek między racją i tezą może wszak być przypadkowy, co nie zapewniałoby prawomocności przejścia od pierwszego do drugiego. Dopiero po sformułowaniu odpowiednich praw ogólnych da się określić jakość tego związku, ponieważ pokazują one, że między tezą a racją zachodzi relacja nieodstępowania (*vyāpti*), konieczna, by ta druga mogła świadczyć na rzecz pierwszej. Tym samym, w takim ujęciu, przy pomocy prawa ogólnego ustala się, jaka jest siła przejścia między potencjalną racją a postulowaną tezą, uznając je za w pełni akceptowalne tylko wtedy, gdy jest pewne, iż między tezą i racją zachodzi relacja *vyāpti*. Mając powyższe na uwadze, możemy sformułować wytyczne odnośnie do określania siły przejścia od przesłanki do tezy w teorii buddyjskiej. Zauważmy jednak, że ze względu

na brak w NP błędów typu *saṃdeha* będziemy tu mieli do czynienia z dwoma różnymi skalami. Zgodnie z założeniami Śankaraswamina mamy:

- jeśli przesłanka jest sprzeczna bezpośrednio, to: $Inf(P, T) = 1$;
- jeśli przesłanka jest sprzeczna pośrednio, to: $Inf(P, T) = 2$
- jeśli twierdzenie o nieobecności racji w lokacjach heterogenicznych jest nieuzasadnione lub racja jest obecna tylko w podmiocie rozumowania to: $Inf(P, T) = 3$;
- jeśli racja jest obecna w lokacjach heterogenicznych i jest nieobecna we wszystkich lokacjach heterogenicznych, to: $Inf(P, T) = 4$

Przyjęcie takiego, a nie innego układu jest, jak w przypadku stopnia akceptowalności racji, wynikiem naszej interpretacji, sami autorzy o takiej stratyfikacji nie wspominają. Jest ona efektem oceny mocy, z jaką w danym przypadku przejście zostaje odrzucone. Sprzeczność bezpośrednia jest najmocniejsza, ponieważ prowadzi ona do bezpośredniego zaprzeczenia tezy. Natomiast sprzeczność pośrednia jest bardziej akceptowalna, ponieważ można sobie wyobrazić taką potencjalną sytuację, w której argument podpadający pod ten błąd zostaje przyjęty, a zmienia się owe dodatkowe warunki, przez istnienie których owa sprzeczność powstaje. Z kolei racja nierozstrzygająca nie daje gwarancji, że owa przesłanka wspiera tezę. Gdy argumentujemy, że „dźwięk jest trwały, ponieważ jest poznawalny”, to sama racja jest akceptowalna, ale przejście od niej do tezy już nie. Chociaż wszystko, co uznaje się za trwałe, jest poznawalne (wszak nie ma innej możliwości), to bez problemu można wskazać na całą masę nietrwałych rzeczy, które są poznawalne. Nie ma więc pewności, że znak stanowiący rację, musi z konieczności wskazywać na tezę; co najwyżej może. Dopiero nieobecność racji we wszystkich lokacjach heterogenicznych gwarantuje pewność takiego przejścia.²⁴

W przypadku klasyfikacji Dharmakirtiego musimy dodać jeszcze jeden punkt wynikający z przyjmowania błędów typu *saṃdeha*:

- jeśli przesłanka jest sprzeczna bezpośrednio, to: $Inf(P, T) = 1$;
- jeśli przesłanka jest sprzeczna pośrednio, to: $Inf(P, T) = 2$

²⁴Pomijamy tu fakt pozostawiania niepewności wynikający ze stosowania przy ustalaniu praw ogólnych rozumowań indykcyjnych.

- jeśli twierdzenie o nieobecności racji w lokacjach heterogenicznych jest nieuzasadnione, to: $Inf(P, T) = 3$;
- jeśli twierdzenie o nieobecności racji w lokacjach heterogenicznych jest wątpliwe, to: $Inf(P, T) = 4$;
- jeśli racja jest obecna w lokacjach heterogenicznych i jest nieobecna we wszystkich lokacjach heterogenicznych, to: $Inf(P, T) = 5$

Jeśli nieobecność racji w lokacjach heterogenicznych jest wątpliwa, to prawdopodobieństwo, że przejście od racji do tezy okaże się prawomocne jest większe niż w przypadku racji, której nieobecność w lokacjach heterogenicznych jest nieuzasadniona. Błąd drugiego rodzaju zasadzał się na braku pewności, wynikającym z pogwałcenia warunku 2TR, natomiast w przypadku dodanego stopnia czwartego nie wiadomo, czy jest on spełniony, czy nie.

W dalszych rozważaniach przyjmiemy skalę opracowaną na podstawie NB. Czynimy tak z tego prostego powodu, że tak jak w przypadku akceptowalności przesłanek mamy tutaj skalę pięciostopniową. Przyjęcie dwóch różnych skal prowadzi natomiast do praktycznych problemów w teorii.

Ostatni element, który należy uwzględnić, zmierzając do całościowej oceny akceptowalności tezy, to przykład.

Błąd przykładu

Istotę formułowania przykładu Dharmakirti wyjaśnia w NB III.137 jako pewną demonstrację ogólnej charakterystyki racji — jej obecności w lokacjach homogenicznych i nieobecności we wszystkich lokacjach heterogenicznych. Na tej podstawie za błędne uznaje się takie przykłady, które tego wymogu nie spełniają. Dodajmy tu, że zgodnie z powyższym przykład odnosi się do prawa ogólnego — pokazuje, że ma ono ugruntowanie w doświadczeniu/rzeczywistości (zależnie od stanowiska filozoficznego, na których obydwaj autorzy opierają swoje rozważania) W obydwu przypadkach akceptowalność przykładu będzie jednak miała znaczenie dla ogólnej oceny siły przejścia między przesłanką i tezą. Ponieważ przykłady są dwóch rodzajów — oparte na podobieństwie (*sādharmya*) i oparte na odmienności (*voidharmya*), będziemy mieli dwa zestawienia przedstawione w tabelach 8.4 i 8.5:

Funkcją przykładu jest uprawomocnienie prawa ogólnego, pokazanie, iż posiada ono ugruntowanie w doświadczeniu lub rzeczywistości, dlatego obydwaj

Lp.	Rodzaj	NP	NB	Typ
1	Przykład z niepotwierdzoną własnością racji	<i>Słowo jest trujące, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest bezpostaciowe jest – jak wskazuje doświadczenie – trujące, tak jak niepodzielny atom.</i>	TS ^a	<i>asiddha</i>
2	Przykład z niepotwierdzoną własnością do udowodnienia:	<i>Słowo jest trujące, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest bezpostaciowe jest – jak wskazuje doświadczenie – trujące, tak jak rozum.</i>	<i>Słowo jest trujące ponieważ jest bezpostaciowe, [cokolwiek jest bezpostaciowe, jest trujące,] tak jak czynność.</i>	<i>asiddha</i>
3	Przykład z niepotwierdzonymi obydwoma:	(a) <i>rzeczywisty: Słowo jest trujące, ponieważ jest bezpostaciowe, [cokolwiek jest bezpostaciowe, jest trujące,] tak jak dzban;</i> (b) <i>nierzeczywisty: Słowo jest trujące, ponieważ jest bezpostaciowe, [cokolwiek jest bezpostaciowe, jest trujące,] tak jak eter.</i>	<i>Słowo jest trujące, ponieważ jest bezpostaciowe, [cokolwiek jest bezpostaciowe, jest trujące,] tak jak dzban.</i>	<i>asiddha</i>
4	Przykład pozbawiony pozytywnej relacji nieodstępowania	<i>W dzbanie występuje cecha bycia wytworzonym i nietruwałość.</i>	<i>[Devadatta jest podległy pożądaniu i innym skalanom, ponieważ jest mówcą], [ktokolwiek jest mówcą, jest podległy pożądaniu i innym skalanom, tak jak ta osoba.</i>	<i>saṃdha</i>
5	Przykład z odwrotną pozytywną relacją nieodstępowania	<i>Cokolwiek jest nietrujące, jest – jak wskazuje doświadczenie – wytworzone.</i>	TS	<i>asiddha</i>
6	Przykład z wątpliwą własnością do udowodnienia	Brak	<i>Ta osoba posiada pożądanie i inne skalania, ponieważ posiada [zdolność] mowy, [ktokolwiek posiada zdolność mowy, posiada też pożądanie i inne skalania,] jak [ten] człowiek na drodze.</i>	<i>saṃdha</i>
7	Przykład z wątpliwą własnością racji	Brak	<i>Ta osoba jest śmiertelna, ponieważ posiada pożądanie i inne skalania, [ktokolwiek posiada pożądanie i inne skalanie jest śmiertelny,] jak człowiek na drodze.</i>	<i>saṃdha</i>
8	Przykład z wątpliwymi obydwoma [własnością do udowodnienia i racją]	Brak	<i>Ta osoba jest nieuszechwiedząca ponieważ posiada żądze i inne skalania, [ktokolwiek posiada żądze i inne skalania jest nieuszechwiedzący,] jak [ten] człowiek na drodze.</i>	<i>saṃdha</i>
9	Źle wyrażona pozytywna relacja nieodstępowania	Brak	<i>Dźwięk jest nietrujący, ponieważ jest produktem, tak jak dzban.</i>	?

Tablica 8.4: Błędy przykładu opartego na podobieństwie

^aW klasyfikacjach błędów tego rodzaju będziemy ignorować różnice w sformułowaniu polegające na braku u Dharmakirtiego frazy „jak wskazuje doświadczenie”.

Lp.	Rodzaj	NP	NB	Typ
1	Przykład z niewykluczoną własnością do udowodnienia	<i>Słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak niepodzielny atom.</i>	TS	<i>asiddha</i>
2	Przykład z niewykluczoną własnością racji	<i>Słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak czymność.</i>	TS	<i>asiddha</i>
3	Przykład z niewykluczonymi obydwoma	<i>Słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak eter.</i>	TS	<i>asiddha</i>
4	Przykład pozbawiony negatywnej relacji nieodstępowania	<i>W dżbanie występuje – jak wskazuje doświadczenie – postaciowość i nietrwałość.</i>	<i>On nie jest wolny od żądz, ponieważ jest mówcą, cokolwiek jest wolne od żądz, nie mówi, tak jak kawałek skały.</i>	<i>saṃdha</i>
5	Przykład z odwrotną negatywną relacją nieodstępowania	<i>Cokolwiek posiada postać, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe.</i>	<i>Cokolwiek jest produktem, jest trwałe</i>	<i>asiddha</i>
6	Przykład z wątpliwym wykluczeniem własności do udowodnienia	Brak	<i>Kapila i inni są niewszczęliwcy, ponieważ nie potrafią w doskonały sposób zademonstrować świadectwa będącego dowodem ich uszechwiedzy lub posiadania fachowości, kłólowiek jest uszechwiedzący jest nauczycielem astrologii (tj. demonstuje posiadanie fachowości), jak Rṣabha, Vardhamana i inni.</i>	<i>saṃdha</i>
7	Przykład z wątpliwym wykluczeniem własności racji	Brak	<i>Bramin uczony w Wedach nie powinien akceptować słów danego mówcy, ponieważ posiada on żądze i inne skalanie, powinno się akceptować słowa tych, którzy są wolni od żądz i innych skalan, jak Gautama i inni autorzy Dharmaśāstry.</i>	<i>saṃdha</i>
8	Przykład z wątpliwym wykluczeniem obydwu	Brak	<i>Kapila i inni nie są wolni od żądz, ponieważ są uzależnieni od gromadzenia majątku oraz są skapi, kłólowiek jest wolny od żądz nie gromadzi majątku i nie jest skapy, jak Rṣabha i inni.</i>	<i>saṃdha</i>
9	Źle wyrażona negatywna relacja nieodstępowania	Brak	<i>Dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest produktem, jak przestrzeń.</i>	?

Tablica 8.5: Błędy przykładu opartego na odmienności

są zawsze formułowane w połączeniu. Jeśli przykład jest błędny, wówczas wątpliwe staje się prawo ogólne, przez co niemożliwe jest prawomocne twierdzenie, że przesłanka wspiera tezę. Prawo ogólne nie jest zatem wywodzone z przykładu, tylko ten jest dobierany jako egzemplifikacja prawa. Błędy przykładu można więc traktować jako potencjalne sytuacje, które sprawiają, że sformułowane prawo ogólne staje się przynajmniej wątpliwe. Zauważmy, że za błędy przykładu uważa się również uchybienia odnośnie do samego sformułowania prawa ogólnego (nr 5 oraz nr 9). Można stąd wywnioskować, że traktowanie samego tylko sformułowania „tak jak x ” jako osobnej przesłanki jest nieuzasadnione. W ten sposób musimy odrzucić przyjęty wstępnie schemat z rysunku 8.1 i połączyć przesłanki oznaczone tam jako P_2 oraz P_3 w jeden argument o bardziej złożonej strukturze. Postępowanie takie jest tym bardziej uzasadnione, że, o ile uznaliśmy, że to, jakie prawo ogólne zostało w argumentacji użyte, wpływa na siłę przejścia między racją i tezą, to dotychczas nie dysponowaliśmy kryterium oceny stopnia akceptowalności samego tego prawa. Natomiast wyszczególnione błędy przykładu pozwalają na skonstruowanie takiej skali.

W błędach 1-3 mamy sytuację, gdzie zjawisko wybrane jako przykład w ogóle nie wspiera prawa ogólnego, ponieważ dowolny z elementów na owo prawo się składających do niego się nie odnosi. Na przykład w pozytywnym sformułowaniu nr 1: *Słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, cokolwiek jest bezpostaciowe jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, tak jak niepodzielny atom*, przykład nie stanowi wsparcia dla prawa ogólnego, ponieważ uznaje się, iż atomy posiadają postać. Tym samym prawo ogólne pozostaje niesprawdzone.

W przykładach błędów nr 5 mamy przedstawioną sytuację, gdzie co prawda przykład jako taki nie jest podany, ale stopień akceptacji prawa ogólnego daje się określić na podstawie samej jego formy. Jeśli weźmiemy rozumowanie opierające się na związku przyczynowym, to poprawnie sformułowany argument wyrażający prawo ogólne i przykład powinien przebiegać od przyczyny do skutku, podczas gdy przedstawiony tutaj przechodzi od skutku do przyczyny. Podobnie w rozumowaniu opartym na tożsamości przechodzi się od terminu o mniejszym zakresie, do terminu o większym. Tu natomiast mamy przedstawioną sytuację odwrotną. W takiej sytuacji prawo ogólne traci podstawy do uznania je za ‘ogólne’, ale wcale nie wyklucza, że argumentacja na nim oparta okaże się błędna. Ten rodzaj błędu możemy nazwać formalnym, ponieważ w istocie opiera się on na nadaniu argumentacji formy niezgodnej z przyjętymi

standardami.

Ciekawa sytuacja dotyczy błędów nr 9. Tutaj również błąd polega na nadaniu argumentowi nieodpowiedniej formy. Skoro prawo ogólne wskazuje na relację nieodstępowania zachodzącą między tezą i rację, to aby ta stała się jasna, musi zostać sformułowana. Przedstawienie samego przykładu nie wystarcza, ponieważ nie ma prawa, które miałby on wspierać. W tym przypadku uznajemy, że nie sposób określić w jakim stopniu dany argument jest akceptowany (ponieważ jest niepełny).

W błędach nr 6-8 dochodzi do wątpliwości, czy zjawisko wybrane jako przykład wspiera prawa ogólne, czy nie. Dzieje się tak z tego powodu, że nie sposób określić, czy zjawisko pełniące funkcje przykładu, odpowiednie cechy posiada. Na przykład w pozytywnym sformułowaniu nr 8: *Ta osoba jest niewszzechwiedząca, ponieważ posiada żądze i inne skalanía, [ktokolwiek posiada żądze i inne skalanía jest niewszzechwiedzący,] jak [ten] człowiek na drodze*. Można sobie wyobrazić, że w powyższej argumentacji, nadawca jako przykład wskazuje pewną osobę, o której nic bliżej nie wiadomo. Stąd można wysunąć zasadne wątpliwości, czy istotnie taki przykład obrazuje zachodzenie prawa ogólnego. Podobnego rodzaju są błędy nr 4. chociaż ich natura jest nieco inna, wątpliwość wynika z faktu przypadkowości współwystępowania obydwu elementów prawa ogólnego w przykładzie. Na przykład w negatywnym sformułowaniu tego błędu: *On nie jest wolny od żądz, ponieważ jest mówcą, cokolwiek jest wolne od żądz, nie mówi tak, jak kawałek skały*. Podaje się w wątpliwość nie samo występowanie obydwu cech w skale, tylko naturę ich powiązania. Przykład obrazuje współwystępowanie, ale nie obrazuje zachodzenia relacji *vyāpti*.

Podsumowując, celem przykładu jest więc poświadczenie, że prawo ogólne, na podstawie którego określa się moc przejścia między racją i tezą, pozostaje w istotnym związku z rzeczywistością i nie jest bezzasadnie przyjmowane.

Tak jak we wcześniejszych przypadkach, tak i tutaj skale skonstruowane na podstawie klasyfikacji NP oraz NB będą się od siebie różnić. Jednak nie ze względu na brak w tym pierwszym sytuacji wątpliwych (podaje się tam przykład sytuacji nr 4), tylko na brak formalnego błędu nr 9. Tym razem poprzestaniemy na skonstruowaniu jednej skali akceptacji na podstawie ustaleń Dharmakirtiego, gdzie P oznacza pełną postać przesłanki, czyli prawo ogólne + przykład:

- jeśli prawo ogólne jest niepotwierdzone, to: $Acc(P) = 1$;

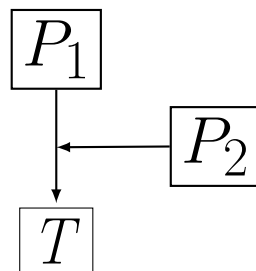
- jeśli prawo ogólne zawiera błąd formalny, to: $Acc(P) = 2$;
- jeśli przesłanka nie zawiera prawa ogólnego (= nie sposób określić stopnia jego potwierdzenia przez przykład) to: $Acc(P) = 3$;
- jeśli potwierdzenie prawa ogólnego jest niepewne, to: $Acc(P) = 4$;
- jeśli prawo ogólne jest potwierdzone, to: $Acc(P) = 5$.

8.3.5 Obliczanie stopnia akceptowalności tezy

Zgodnie z powyższym mamy dostępne trzy rodzaje skal: akceptacja racji, moc przejścia między tezą i racją, akceptacja prawa ogólnego. W odniesieniu do argumentowania zgodnego z buddyjskimi schematami można skonstruować następującą heurystykę:

1. poprawna teza jest uzasadniana przez rację;
2. stopień akceptacji racji określa się na podstawie skali zgodnej z proponowaną klasyfikacją błędów;
3. siłę przejścia od przesłanki do racji określa się na podstawie odpowiednich praw ogólnych;
4. stopień akceptacji prawa ogólnego określa się na podstawie skali zgodnej z proponowaną klasyfikacją błędów przykładu.

W tym miejscu możemy zmodyfikować propozycję przedstawioną na rysunku 8.1: Taka zmiana odsyła nas do schematu Toulmina przedstawionego na



Rysunek 8.6: Schemat argumentu buddyjskiego

rys. 8.4, który okazuje się lepiej oddawać strukturę argumentu buddyjskiego.

Zgodnie z przyjętymi skalami racja (P_1) jest poprawna tylko wtedy, gdy $Acc(P_1) = 5$; podobnie przykład (P_2) jest poprawny tylko wtedy, gdy $Acc(P_2) = 5$. Natomiast przejście od racji do tezy jest prawomocne w sytuacji, gdy $Inf(P_1, T) = 5$. Stopień akceptowalności tezy obliczamy zgodnie z zasadą najsłabszego ogniwa — wynosi on tyle, ile najmniejsza z trzech powyższych wartości, przy czym tezę uznaje się za uzasadnioną tylko w jednym przypadku — gdy $Acc(T) = 5$, czyli gdy obie przesłanki są poprawne a przejście między tezą i racją prawomocne. Są to więc bardzo restrykcyjne warunki, wykluczające wszelkie możliwe wątpliwości (pomijając te wynikające z samej indukcyjnej natury rozumowania).

Podsumowanie

Analizy przeprowadzone w rozprawie pozwalają wysunąć wnioski mieszczące się na dwóch płaszczyznach rozważanych w jej osobnych częściach.

Indyjska logika buddyjska w jej wąskim rozumieniu — jako teoria rozumowania — pozostaje w ścisłych związkach z trzema dziedzinami filozoficznymi: epistemologią, pragmatyką oraz soteriologią, i tylko po uwzględnieniu tego kontekstu można formułować adekwatne sądy na temat jej filozofii. Buddyjska teoria rozumowania była przede wszystkim częścią teorii poznania, kryterium poznawczym. Fakt ten staje się na płaszczyźnie „metallogicznej” przyczyną ścisłego powiązania reguł uznawania rozumowania za błędne lub poprawne z empirią. Bez odwoływania się do doświadczenia wnioskowanie przestaje być prawomocne. Prawa ogólne pojawiające się w trzecim kroku wzorcowych schematów muszą zostać wsparte konkretnymi i niewątpliwymi przykładami, które mają w pewien sposób, z dzisiejszej perspektywy mniej lub bardziej skuteczny, uzasadniać indukcyjne wywiedzenie ich z pojedynczych obserwacji. Mając to na uwadze, analizy logiki buddyjskiej przeprowadzane wyłącznie w sposób formalny pozostają czysto komparatystycznym przedsięwzięciem, ograniczonym do tych fragmentów teorii buddyjskiej, w których przewijają się formalne intuicje, np.: równoważność kroków 3a oraz 3b w schematach. Opis skupiający się jedynie na owym formalnym aspekcie może być co prawda interesujący, jednak zupełnie nieadekwatny w sensie rekonstrukcji badanej dziedziny.

Z drugiej strony w teorii Dharmakirtiego równie istotne okazują się założenia ontologiczne, na których opiera się prawomocność przechodzenia od racji do tezy. Podstawą nadal pozostaje indukcja, z tym że jest ona odsunięta na dalszy plan. Związanie kryterium poprawności rozumowania z ontologią jest ważną wytyczną odnośnie metod adekwatnej interpretacji logiki buddyjskiej. Jak łatwo sobie wyobrazić, idealne narzędzie interpretacyjne powinno być niezależne ontologicznie, tj. nie powinno przemycać obcych supozycji do badanej dziedziny. Oczywiście całkowita realizacja tego założenia jest raczej niewykonalna,

jednakże możliwe jest minimalizowanie obcych implikatur przez odniesienie narzędzia interpretacyjnego do ontologii zakładanej w badanej teorii. Tak więc największe szanse powodzenia w takim przedsięwzięciu daje konstrukcja nowej metody opisu i analiz całkowicie opartej na założeniach ontologicznych przyjmowanych w badanej dziedzinie. Jest to z pewnością przedsięwzięcie godne uwagi. Zamiast dopasowywać koncepcje buddyjskie do pomysłów wypracowanych na gruncie logiki zachodniej, należałoby wyjść od założeń logiki buddyjskiej i na jej podstawie skonstruować całkowicie nową teorię. W ten sposób zamiast opisywać logikę buddyjską z perspektywy logiki zachodniej, możliwe stałoby się opisywanie i interpretowanie tej drugiej w kategoriach tej pierwszej, co z pewnością byłoby badaniem bardzo ciekawym z komparatystycznej oraz czysto poznawczej perspektywy. Jednakże takie badania wykraczają poza ramy niniejszej pracy, dlatego wybraliśmy w niej drogę pośrednią, stanowiącą dobry materiał wyjściowy do takiego zadania. Mianowicie, zmodyfikowaliśmy fragmenty dostępnych na zachodzie rachunków logicznych, definiując odpowiednie obecne w nich kategorie, w taki sposób, aby odpowiadały one przyjmowanym przez Dharmakirtiego założeniom ontologicznym. W ten sposób metoda interpretacji proponowana w niniejszej pracy opiera się z jednej strony na pewnych elementach logiki fikcji Jacka Paśniczka oraz rachunku zbiorów i relacji. Obydwa są konieczne do opisu buddyjskiej teorii rozumowania w kategoriach porównywania ze sobą (w sposób pośredni, zgodnie z teorią *apoha*) dwóch poziomów rzeczywistego opisywanego w ramach zmodyfikowanej przez nas logiki fikcji, oraz intelektualnego, konceptualnego opisywanego przez opartą na rachunku zbiorów teorię lokacji własności.

Uwikłanie logiki buddyjskiej w kontekst rzeczywistych sytuacji komunikacyjnych (aspekt pragmatyczny), tj. uzasadniania przekonań w zwykłej rozmowie lub debacie powoduje, iż w szerszym kontekście zasadnym podejściem interpretacyjnym jest analiza buddyjskiej teorii rozumowania w bardziej ogólnych kategoriach teorii argumentacji. Szczególnie użyteczne okazuje się tu ujęcie Marka Tokarza, gdzie główny nacisk kładziony jest na stopniowalną prawomocność mierzoną przez liczbowe wyrażanie „mocy” danego argumentu oraz siły, z jaką wspiera on proponowaną konkluzję. W ten sposób można naszkicować następujące spektrum możliwych ocen jakości argumentacji (w pięciostopniowej skali): błędna, wątpliwa, kontrowersyjna, poprawna, pewna (równoznaczne z rozumowaniem dedukcyjnym). W odniesieniu do kontekstu buddyjskiego mówi się o rozumowaniu opartym na racji błędnej oraz wątpli-

wej. Argumentacja, w której jedna z racji tego rodzaju jest główną przesłanką również staje się błędna lub wątpliwa. Tylko pewna racja gwarantuje pewne rozumowanie, nieopierające się jednak na związkach natury dedukcyjnej, ale na spełnieniu kryterium racjonalnego odnoszenia się do doświadczenia. Jedynie pewne rozumowanie jest rozumowaniem akceptowanym, co łączy się z faktem, że rozumowanie, tak w kontekście indywidualnych rozważań, jak i argumentacji w sytuacji komunikacyjnej, jest kryterium poznawczym, źródłem wiedzy. Co za tym idzie nie może w żaden sposób dostarczać wiedzy wątpliwej.

Soteriologia pozostaje najbardziej specyficznym kontekstem, w którym logikę buddyjską uprawiano i, tak jak w przypadku pragmatyki, aspekt ten jest ściśle powiązany z epistemologią. Zdobywanie odpowiedniej wiedzy jest warunkiem koniecznym wyzwolenia — doświadczenia rzeczywistości w jej ostatecznym wymiarze. Teoria rozumowania ma natomiast na celu dostarczyć narzędzi, które ów proces uczynią jak najbardziej efektywnym. Logika jest źródłem wiedzy, intelektualnego zrozumienia, jaka jest natura świata i podstawa cierpienia, uwikłania w *samsarę* — cykl narodzin i śmierci. Intelektualne zrozumienie, chociaż posiada ważną funkcję do spełnienia, jest z ostatecznej perspektywy błędne. Opiera się na konceptualnym rozważaniu, które w żaden sposób nie jest w stanie uchwycić rzeczywistości w ostatecznym wymiarze, mogącej zostać urzeczywistnioną dopiero w stanach głębokiego skupienia medytacyjnego. Logika buddyjska pozostaje zatem zgodnie z tymi ustaleniami *logiką fikcji* operuje na kategoriach i dostarcza wiedzy, które z ostatecznej perspektywy są błędne, jednak dopóki ta nie zostanie urzeczywistniona, logika jest narzędziem pozwalającym działanie w owej fikcji uczynić jak najbardziej skutecznym i zwrócić umysł praktykującego buddyzm na to, czego powinien szukać w ostatecznym wymiarze rzeczywistości.

O ile rozważania przeprowadzone na płaszczyźnie filozoficznej pozwoliły ustalić kontekst, w jakim logika buddyjska była uprawiana, jej teleologię oraz ontologicznie uzasadnione ramy interpretacji, o tyle rozważania nad językiem i tym jak wpłynął on na samą formę, którą schematy buddyjskie przyjęły, pozwala wysnuć wnioski dotyczące tego, na ile pewne cechy buddyjskiej teorii rozumowania pozostają kwestią używanego języka — sanskrytu, bądź też jak owe ustalenia wpłynęły na wybór określonych środków językowych. Cechą szczególną schematów w ujęciu analizowanego w pracy Dharmakirtiego jest to, że odnosząc się do wprowadzonej przez niego klasyfikacji rozumowania,

formę negatywną (x nie jest P) posiadają tylko przykłady tez w przykładach rozumowania z nie-postrzegania. W przypadku dwóch pozostałych typów — rozumowania przyczynowego oraz tożsamościowego teza zawsze posiada formę pozytywną (x jest P , ew. x jest nie- P). Istniejący w sanskrycie podział na negację typu parjudasa (implikującą wybór) oraz prasadzja (wyłączającą) pozwala określić, jakim celom miało służyć właśnie takie ich użycie: w przypadku rozumowania z nie-postrzegania będzie to uzasadnienie braku czegoś, bądź jego nieobecności; w dwóch pozostałych uzasadnienie istnienia pewnego stanu rzeczy. W ten sposób takie stosowanie negacji przez Dharmakirtiego można uzasadnić przez odniesienie do tego, jaka była funkcja poszczególnych rodzajów rozumowania — jest ono podyktowane przyjmowanymi założeniami filozoficznymi. Wyraźny podział na tezy pozytywne i negatywne przypisane do odpowiednich typów rozumowania jest tak samo wynikiem założeń filozoficznych, jak i możliwości, które dawało używanie sanskrytu.

W kwestii ustalenia związków między używaniem przez Dharmakirtiego partykuły *eva* a przyjmowanymi przezeń założeniami filozoficznymi sprawa jest o tyle prosta, że poczynił on konkretne uwagi odnośnie do jej semantyki, czyli dostosował sposób jej użycia do swoich potrzeb. W tym przypadku zatem to filozofia w ewidentny sposób zdeterminowała sposób używania konkretnego zjawiska językowego.

Być może najciekawsze ustalenia daje analiza sposobu wyrażania związku między tezą a racją w konstruowanych schematach. Funkcja, jaką w sanskrycie pełni ablativus oraz właśnie jego wykorzystania do oddania owego związku jest ważnym wyznacznikiem statusu poznawczego analizowanych schematów, zgodnie z którymi należy je rozpatrywać jako procedury wyjaśniania określonego przeświadczenia. Wnioski, jakie wywodzi się z takiej konstatacji, podważają adekwatność tych opisów i interpretacji logiki buddyjskiej, w których ów związek wyraża się przy pomocy okresów warunkowych czy też spójnika implikacji materialnej.

W dalszej perspektywie z pewnością warto by przyjrzeć się rozwojowi i modyfikacjom teorii Dharmakirtiego, których dokonano w tybetańskim odłamie buddyzmu. Teorie tego myśliciela były bardzo poważane na tym obszarze, co przy doniosłej funkcji logiki w tradycyjnej edukacji klasztornej, doprowadziło do powstania licznych komentarzy oraz dzieł opartych na koncepcjach Dharmakirtiego. Jak dotychczas tybetańska wersja indyjskiej logiki buddyjskiej nie

była przedmiotem szerszych analiz i interpretacji, co po części jest efektem braku opracowań i tłumaczeń pisanych w klasycznym tybetańskim traktatów. Jednak z perspektywy komparatystyki logicznej, jak i historii logiki ów obszar stanowi wdzięczne pole dalszych badań.

Używane skróty

- AA: Panini. *Aṣṭādhyāyī*. w: S. Katre. 1989.
- DSG: Abhyankar, V. K. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*.
- EJO: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*.
- MMK: Nagardżuna. *Mūlamadhyamakakārikā*.
- MP: *The Question of King Milinda*.
- NB: Dharmakīrti. *Nyāyabindu*. w: A. Wayman. 1999. & T. Stcherbatsky. 1962 II.
- NBT: Dharmottara. *Nyāyabinduṭīkā*. w: T. Stcherbatsky. 1962 II.
- NP: Śāṅkaraswamin. *Nyāyapraveśa*. w: P. Balcerowicz. 1995.
- PS: Dignaga. *Pramāṇasamuccaya*. w: A. Wayman. 1999.
- PV: Dharmakīrti. *Pramāṇaviniścaya*. w: A. Wayman. 1999.
- PVSV: Dharmakīrti. *Pramāṇavārttikasvavṛtti*. w: B. Gillon, R. Hayes. 1991 & 2008.
- VV: Nagardżuna. *Vigrahavyāvartani*.

Bibliografia

- [1] XIV Dalai Lama Tenzin Gjatso. 2007. *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*. Kraków. Wydawnictwo A.
- [2] Abhyankar, V. K. 1961. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Baroda. University of Baroda Press.
- [3] Arystoteles, 1973. *Analitiki pierwsze i wtóre*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [4] Ajdukiewicz, K. 1957. *Zarys logiki*. Warszawa. Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- [5] Asaṅga. 1999. *The Rules of Debate*. w: A. Wayman: 1999.
- [6] Balcerowicz, P. 1994. Słowo wstępne. w: *Studia indologiczne* vol.1. pp. 5-8.
- [7] Balcerowicz, P. 1995. Śāṅkarasvāmin: Nyāya-praveśa – „Wprowadzenie w logikę” (Część pierwsza). w: *Studia indologiczne* vol.2. pp. 39-87.
- [8] Balcerowicz, P. 1996. Śāṅkarasvāmin: Nyāya-praveśa – „Wprowadzenie w logikę” (Część druga). w: *Studia indologiczne* vol.3. pp. 5-47.
- [9] Balcerowicz, P. 2003. *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Warszawa. Dialog.
- [10] Bańcerowski, J. 2003. A Concept of Truth for Linguistic Semantics. w: B. L. M. Bauer, G-J. Pinault (eds). *Language in Time and Space: A festschrift for Werner Winter on his 80th birthday*. Berlin & New York. Mouton de Gruyter.
- [11] Barwise, J. & Cooper, R. 1981. Generalized Quantifiers and Natural Language. w: *Linguistics and Philosophy* vol.4. pp. 159-219.

- [12] Beekes, R. 1995. *Comparative Indo-European Linguistics : an Introduction*. Philadelphia. Benjamins.
- [13] Bocheński, I. M. 1957. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam. North-Holland Publishing Company.
- [14] Bocheński, I. M. 1993. *Logika i filozofia. Wybór pism*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [15] Bocheński, I. M. The Indian Variety of Logic w: J. Ganeri(ed), 2001b. pp. 117-150.
- [16] Burrow, T. 2001. *The Sanskrit Language*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.
- [17] Cardona, G. 1967. Negation in Pāṇinian Rules. w: *Language*, Vol. 43. pp. 34-56.
- [18] Chakrabarti, K. K. 1987. The svabhāvaḥetu in Dharmakīrti's Logic. w: *Philosophy East and West*, vol. 37. pp. 392-401.
- [19] Chi, R.S.Y. 1990. *Buddhist Formal Logic*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.
- [20] Chmielewski, J. 1981. Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym. w: *Studia Semiotyczne* vol. XI. pp. 21-106.
- [21] Colebrooke, H. 2001. The Philosophy of the Hindus: On the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. w: Ganeri, 2001b. pp. 26-59.
- [22] Daye, D. D. 1985. Some Epistemologically Misleading Expressions: "Inference" and "Anumāna", "Perception" and "Pratyakṣa". w: Matilal, B. K.; Shaw, J. L. (eds.) 1985. *Analitical Philosophy in Comparative Perspective*. Dordrecht. D. Reidel Publishing Company.
- [23] Dharmakīrti, 1998. *Nyāya-bindu*. w: A. Wayman: 1999.
- [24] Dharmakīrti, 1998. *Pramāṇaviniściaya*. w: A. Wayman: 1999.
- [25] Dharmottara, 1962. *Nyāya-bindu-ṭīkā*. w: T. Stcherbatsky, 1962.
- [26] Dignaga, 1998. *Pramāṇasamuccaya*. w: A. Wayman: 1999.

- [27] Diogenes Laertios, 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa. Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [28] Dreyfus, G., 1997. *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. New York. SUNNY Press.
- [29] Dunne, J. D., 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston. Wisdom Publications.
- [30] *Encyklopedia Językoznawstwa Ogólnego*. Wrocław, Warszawa, Kraków. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- [31] Gabbay, D. M., Woods, J. (eds) 2004. *Handbook of the History of Logic. Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam. Elsevier BV.
- [32] Ganeri, J. 1999. Dharmakīrti's Semantics for the Particle *eva*. w: S. Katsura (ed.) *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, 4-6 November, 1997. pp. 101-115.
- [33] Ganeri, J. 2001. Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol 29. pp. 485-493.
- [34] Ganeri, J. (ed), 2001b. *Indian Logic: A Reader*. Richmond. Curzon Press.
- [35] Ganeri, J. 2004. *Indian Logic*. w: Gabbay, D. M., Woods, J. (eds) 2004.
- [36] Gillon, B. & Hayes, R. 1982. The Role of the Particle *eva* in (Logical) Quantification in Sanskrit. w: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. vol. XXIV. pp. 195-203.
- [37] Gillon, B. 1987. Two Forms of Negation in Sanskrit. w: *Lokaprajñā*. vol.1. pp. 81-89.
- [38] Gillon, B. & Hayes, R. 1991. Introduction to Dharmakīrti's Theory of Inference as Presented in *Pramāṇavārttika Svopajñāvṛtti* 1-10. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 19. pp. 1-73.
- [39] Gillon, B. 1999. Another Look on the Sanskrit Particle *eva*. w: S. Katsura (ed.) *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, 4-6 November, 1997. pp. 117-130.

- [40] Gillon, B. & Hayes, R. 2008. Dharmakīrti on the Role of Causation in Inference as Presented in *Pramāṇavārttika Svopajñāvr̥tti* 11-38. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 36. pp. 335-404.
- [41] Grobler, A. 2008. *Metodologia nauk*. Kraków. Wydawnictwo Aureus. Wydawnictwo Znak.
- [42] Grodziński, E. 1981. *Zarys teorii nonsensu*. Wrocław. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- [43] Grzegorzczak, R. 2001. *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*. Warszawa. Wydawnictwo PWN.
- [44] Herzberger, H. G. 1975. Double Negation in Buddhist Logic. w: *Journal of Indian Philosophy*. vol. 3. pp. 3-16.
- [45] Horn, L. R. 2001. *A Natural History of Negation*. Chicago. CSLI Publications.
- [46] Inami, M. 1999. On the Determination of Causality. w: S. Katsura (ed.) *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, 4-6 November, 1997. pp. 131-154.
- [47] Iwata, T. 2003. An Interpretation of Dharmakīrti's *svabhāva-hetu*. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 31. pp. 61-87.
- [48] Jakubczak, K. 2010. *Madhjamaka Nagardżuny filozofia czy terapia?*. Kraków. Księgarnia Akademicka.
- [49] Jayatilleke, K. N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London. George Allen & Unwin Ltd.
- [50] Jespersen, O. 1963. *The Philosophy of Grammar*. London. George Allen & Unwin Ltd.
- [51] Kajiyama, Y. 1989. Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy. w: Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy*. Kyoto. Rinsen Book CO., LTD. pp. 161-175.
- [52] Katre, S. 1989. *Astadhyayi of Panini*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.

- [53] Kmita, J. 1975. *Wykłady z logiki i metodologii nauk*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [54] Kotarbiński, T. 1985. *Wykłady z dziejów logiki*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [55] Leśniak, K. 1973. Wstęp. w: Arystotles, 1973: pp. 90-126.
- [56] Lindtner, Ch. 1997. *Master of Wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. Ratna Ling. Dharma Publishing.
- [57] Lipnicki, M. 2010. W poszukiwaniu metody interpretacji logiki indyjskiej. Przyczynek do metodologii komparatystyki logicznej. w: *Studia indologiczne* vol. 17. pp. 41-67.
- [58] Malinowski, G. 2010. *Logika ogólna*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [59] Marciszewski, W. (ed.) 1970. *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- [60] Matilal, B.K. 1968. *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*. Harvard. Harvard University Press.
- [61] Matilal, B.K. 1971. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. The Hague. Mouton.
- [62] Matilal, B. K. 1986. *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford. Clarendon Press.
- [63] Matilal. B. K. 1998. *The Chracter of Logic in India*. New York. SUNNY Press.
- [64] Mejer, M. 1994. W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi). w: *Studia indologiczne* vol.1. pp.9-11.
- [65] Mejer, M. 2000. *Sanskryt*. Warszawa. Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- [66] Mejer, M. 2001. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Warszawa. Prószyński i S-ka.
- [67] Mejer, M. 2003. Contribution of Polish Scholars to the Study of Indian Logic. w: *Journal of Indian Philosophy* vol.31. pp. 9-20.

- [68] *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys.* Noir Sur Blanc, Warszawa 1998.
- [69] Nagardżuna. 1995. *Mūlamadhyamakakārikā*. tłum. Garfield, J. L. Oxford, New York. Oxford University Press.
- [70] Nagardżuna. 1997. *Acintayastava*. w: Lindtner 1997.
- [71] Nagardżuna. 1997. *Bodhicittavivarāṇa*. w: Lindtner 1997.
- [72] Nagardżuna. 2005. *Vigrahavyāvartanī*. w: K. N. Bhattacharya. *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.
- [73] Nakamura, H. 2005. *Systemy myślenia ludów Wschodu*. Kraków. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- [74] Oetke, C., 1994. *Studies on the Doctrine of Trairūpya*. Wien. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde.
- [75] Paśniczek, J. 1984. *Logika fikcji. Esej o pewnej logice typu meinongowskiego*. Lublin. Wydawnictwo Uczelniane UMCS.
- [76] Paśniczek, J. 1988. *Meinongowska wersja logiki klasycznej*. Lublin. Wydawnictwo Uczelniane UMCS.
- [77] Phuntsho, K. 2005. Shifting Boundaries: Pramāṇa and Ontology in Dharmakīrti's Epistemology. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 33. pp. 401-419.
- [78] Pogonowski, J. 2010. Argumentacje logików starochińskich. w: W. Suchoń, I. Trzcieniecka-Schneider, D. Kowalski (eds.) *Argumentacja i racjonalna zmiana przekonań. DiaLogikon* vol. 15. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków. pp. 159-195.
- [79] Pogonowski, J., 2011. Operacje na argumentacjach. w: *Investigationes Linguisticae*, vol. XXIII. pp. 148-169.
- [80] Powers, J. 2008. *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Kraków. Wydawnictwo A.
- [81] Puhakka, K. 1994. *Knowledge and Reality. A Comparative*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.

- [82] Quine, W. O. 2000. *Z punktu widzenia logiki*. Warszawa. Fundacja Aletheia.
- [83] Quine, W. O. 2002. *Filozofia logiki*. Warszawa. Fundacja Aletheia.
- [84] Schayer, S. 1988. *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły Wybrane..* Warszawa. PWN.
- [85] Sharma, D. 1968. Buddhist Theory of Meaning (Apoha) and Negative Statements. w: *Philosophy East and West*, vol.18. pp. 3-10.
- [86] Shaw, J. L. 1978. Negation and the Buddhist Theory of Meaning. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol. 6. pp. 59-77.
- [87] Sikora, S. 2012. Logika Dignāgi — problemy interpretacji. w: *Investigationes Linguisticae*, vol. XXV. pp. 127-156.
- [88] Staal, F. 1960a. Correlations between Language and Logic in Indian Thought. w: Staal 1988, pp. 59-72.
- [89] Staal, F. 1960b. Formal Structures in Indian Logic. w Staal 1988, pp. 73-80.
- [90] Staal, F. 1960c. Means of Formalization in Indian and Western Logic. w Staal 1988, pp. 81-87.
- [91] Staal, F. 1962a. Contraposition in Indian Logic. w: Staal 1988, pp. 93-108.
- [92] Staal, F. 1962b. Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. w: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 25. pp. 52-71.
- [93] Staal, F. 1967. *Word Order in Sanskrit and Universal Grammar*. Dordrecht. D. Reidel Publishing Company.
- [94] Staal, F. 1973. The Concept of Pakṣa in Indian Logic. w: Staal 1988, pp. 129-139.
- [95] Staal, F. 1988. *Universals Studies in Indian Logic and Linguistics*. Chicago. The University of Chicago Press.
- [96] Stcherbatsky, T. 1962. *Buddhist Logic*. 2 vols. New York. Dover Publications Inc.

- [97] Stcherbatsky, T. 1988. *Izbrannye Trudy Po Buddizmu*. Moskwa. Glavnaâ redakciâ vostočnoj literatury.
- [98] Stefański, W. 1990. System warunkowy w języku starogreckim oraz implikacja w klasycznym rachunku zdań. w: J. Pogonowski, T. Zgółka (eds). *Struktura logiczna rozumowań lingwistycznych*. Poznań. Wydawnictwa Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- [99] Suchoń, W. 1999. *Sylogistyki klasyczne*. Kraków. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- [100] Suchoń, W. 2001. *Wykłady o dziejach logiki dawniejszej*. Kraków. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- [101] Suszko, R. 1998. Wstęp do zagadnień logiki. w: R. Suszko, *Wybór pism*. Warszawa. Biblioteka Myśli Semiotycznej.
- [102] Szymanek, K & Wieczorek, K. & Wójcik, A. 2004. *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- [103] Tachikawa, M. 1971. A Sixth-century Manual of Indian Logic (A Translation of the NYĀYAPRAVEŚA). w: *Journal of Indian Philosophy*, vol.1 . pp. 111-145.
- [104] *The Question of King Milinda*. Penang. Inward Path.
- [105] Tola, F., Dragonetti, C. 2004. *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.
- [106] Tokarz, M. 2006a. *Argumentacja, perswazja, manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*. Gdańsk. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- [107] Tokarz, M. 2006b. *Ćwiczenia z wnioskowania i argumentacji*. Tychy. Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych.
- [108] *Upaniszady*. tłum. M. Kudelska. 2004. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- [109] Vidyabhusana, S. C. 2006. *A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Delhi. Motilal Banarsidass Publishers.

- [110] Vinītadeva, 1971. *Nyāyabindu-ṭīkā*. Calcuta. R. D. Press.
- [111] Vasubandhu, 2004. *Trisvabhāvakārikā*. w: Tola & Dragonetti 2004.
- [112] Wayman, A. 1958. The Rules of Debate According to Asaṅga. w: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 78, No. 1. pp. 29-40.
- [113] Wayman, A. 1999. *A Millenium of Buddhist Logic*. Delhi. Motilal Banar-sidass Publishers.
- [114] Whitney, W. D. 1896. *A Sanskrit Grammar*. London. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co LTD.
- [115] Williams, P. 2001. *Buddyzm mahajana*. Kraków. Wydawnictwo A.
- [116] Wittgenstein, L. 2000. *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa. PWN.
- [117] Woleński, J. 2001. *Epistemologia* vol. II. Kraków. Aureus.
- [118] Yoshimizu, K. 2011. How to Refer to a Thing by a Word: Another Dif-ference Between Dignāga's and Kumāṛila's Theories of Denotation. w: *Journal of Indian Philosophy*, vol 39. pp. 571-587.

Źródła internetowe

- (1) *Digha Nikaya*:
<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/1Digha-Nikaya/index.html>,
dostęp: 16.01.2012

Skorowidz osób

- Akṣapāda Gautama*, 41
Asaṅga, 41, 44
Dharmakīrti, 6, 7, 30, 41, 44, 57, 58, 62, 65, 67, 69, 70, 73, 76–78, 80–82, 86, 97, 100, 102, 103, 105–109, 111, 113, 119, 120, 128, 145, 160, 161, 163, 165, 169, 170, 173, 175–178, 184, 188, 194, 196, 253, 254
Dharmapāla, 62
Dharmottara, 65, 67, 73, 76, 81, 88
Dignāga, 7, 14, 30, 41, 57–62, 64, 69, 70, 76, 105, 113, 116–118, 122, 145, 149, 153, 178, 196
Íśvarasena, 62
Janaka, 21, 22
Nāgārjuna, 45–48, 51–57, 130
Nāgasena, 40
Pāṇini, 27, 131, 158, 187
Patañjali, 131, 138
Sulabhā, 22
Uddyotakara, 118
Vātsyāyana, 187
Vasubandhu, 59, 61
Vit̥thala, 131
Yājñavalkya, 21
Śaṅkarasvāmin, 188, 196, 200

Ajdukiewicz K., 92, 93, 135, 159
Aleksander Wielki, 18, 40
Arystoteles, 15–20, 132
Bocheński I. M., 14, 18, 24, 91, 92
Chakrabarti K. K., 109
Chmielewski J., 5
Czeżowski T., 20
Diogenes Laertios, 132
Fraasen B. van, 192
Frege G., 157
Ganeri J., 85, 164–166, 168, 169
Gillon B., 106, 142–144, 158, 165, 167–169
Hempel C., 190
Herzenberger H., 155
Heyting A., 92
Hume D., 107, 108
Kmita J., 191
Kotarbiński T., 19
Kraszewski Z., 20
Leśniak K., 19
Leśniewski S., 92
Łukasiewicz J., 21, 92
Matilal B. K., 139, 141
Meinong A., 96, 124
Milinda (Menander), 40
Mill J. S., 108
Nakamura H., 130
O'Shaughnessy B., 71
Oppenheim P., 190
Paśniczek J., 96, 97, 123
Parmenides, 16

Platon, 17, 18
Plutarch, 40
Post E., 154

Quine W. O., 27, 82, 153

Russell B., 129

Schayer S., 5, 8, 21, 35, 189
Searle J., 140
Shaw J. L., 155
Sokrates, 17
Staal F., 141
Steinkellner E., 109
Suchoń W., 19
Suszko R., 15

Tatarkiewicz W., 16
Tokarz M., 220
Toulmin S., 225, 226

Wayman A., 177
Wittgenstein L., 60, 68

XIV Dalai Lama, 75

Zenon z Elei, 16

Skorowidz terminów sanskryckich i palijskich

- ālayavijñāna*, 59, 101
ānvikṣiki, 24–26
āptāgama, 44
āptopadeśa, 23
ātman, 130
ātmavidyā, 24
abhrānta, 70
anuloma sambhāṣā, 23
anumāna, 22, 23, 42, 69, 122
 parārthānumāna, 72, 73, 99, 181, 189, 194
 svārthānumāna, 72–74, 99, 194
anumeya, 77, 176, 179
anupalabdhi, 72, 81, 105, 181
anvaya, 102, 103
apādāna, 187
apohavāda, 34
apoha, 67, 79, 116, 118, 121, 127, 153, 155, 157
arthakriyā, 101
asapakṣa, 104, 176, 177
avayava, 23
avidyā, 63, 117
catuṣkoṭi, 49, 52, 53
cittagocara, 47
drṣṭānta, 24
deśānanugata, 70
dharma, 42, 72, 74, 77, 111, 163, 186
 sādhakadharmā, 102
dharmīn, 72, 74, 77, 111, 163, 186
dravya, 71
duḥkha, 63
dutthamanā, 31
dyotaka, 160
grahaka, 114
grahya, 114
guṇa, 71
hetu-kāranavādā, 32
hetucakra, 14
hetuphala, 43
hetuvāda, 26
hetuvidyā, 41
hetu, 24, 42, 72, 77, 102, 179
 kāryahetu, 72, 81, 83, 105, 181
 svabhāvahetu, 72, 81, 105, 108, 181
hināyana, 101
jāti, 71, 109
kālānanugata, 70
kāryābhinirvṛtti, 22
kṣana, 70
 kṣanikavāda, 71, 101
kalpanā, 70, 74
 kalpanāpodham, 69
karman, 42
kriyā, 71
lakkhanavādā, 32
liṅgatas, 42
liṅga, 66, 72–74, 102, 176, 179
liṅgin, 72, 74
lokayata, 25
mīmāṃsā, 141
mūlavijñāna, 59
madhyamaka, 45, 56, 57, 101, 138–140
mokṣa, 45, 48

nāma, 71
navyanyāya, 186
nigamana, 24, 186
nimitta, 47
nipāta, 158
nirvāṇa, 45, 63
nirvikalpaka, 71
niyamārtha, 83
niyama, 84, 158
niyata, 71
nyāya, 109, 117, 160, 186, 187
pāpanā, 35
pāriksā, 41
pakṣa, 72, 77, 111, 186
parīksā, 22
paramārtha, 46
paratantra, 113
paribhāsa, 67
parikalpita, 113
pariniṣpanna, 113
prāsaṅga, 51, 56
prajñā, 63
pramāṇa, 22, 69
pramā, 69
pratītyasamutpāda, 45
pratiṣedha, 131
 paryudāsa, 131, 133–135, 137–
 139, 141–145, 150–152, 155,
 166, 169, 184, 185, 254
 prasajya, 57, 131, 133, 134, 137–
 145, 152, 153, 155, 165, 169,
 182, 184, 185, 254
pratibhāsa, 70, 74
pratijñā, 23, 42
pratisthāpanā, 24
pratiti, 70, 74
pratyakṣa, 23, 42, 66, 69, 74
pudgalavāda, 61
rūpa, 46
ropanā, 35
sādharmya, 184
sādhyā, 72, 77, 99, 176–179, 186
sāmānyalakṣaṇa, 68, 73, 93, 112, 115
sāmānya, 24
sārūpya, 42, 67, 70
śūnyata, 49, 101, 114
śūnya, 48
sṭhāpana, 35
saṁsara, 63
saṁjñā, 46
saṁkhya (wyliczenie), 22
saṁskāra, 46
saṁvṛti, 45
saccamanā, 31
sadhanā, 41
sambhāṣā-vidhi, 22
sapakṣa, 103, 176, 177
siddhi, 102
skandha, 46, 116, 124
sthāpanā, 24
svabhāva, 42, 48, 81–83, 89, 101, 103,
 109, 119
 svabhāvapratibandha, 83, 99, 102,
 103
 trīsvābhava, 113
svalakṣaṇa, 70, 73, 93, 94
tādātmya, 105, 108
tadutpatti, 105
tajjapaññati, 37
tarkavidyā, 26
tatpuruṣa, 133
tattva-jñāna, 63

thānavādā, 32
ṭhapana, 35
trairūpya, 74, 77, 78, 99, 175, 179,
 180, 218
trairūpya hetu, 67
trirūpya, 73
udāharaṇa, 24, 42
upādāyapaññati, 37
upanaya, 24, 186
vācaka, 160
vādavidhi, 22
vādayutti, 33
vāda, 33
vāsana, 119
vaidharmya, 184
vairūpya, 42
vastu, 41, 67, 71
vedanā, 46
viśeṣaṇa, 69, 163
viśeṣa, 24
viśeṣya, 163
viḡrhya sambhāṣā, 23
viññānavāda, *see* *yogācāra*
viññāna, 41, 46, 58, 69
viññāptimatra, 114
vipakṣa, 104, 177
vyāpti, 72, 74, 77, 99, 102, 103
virrudhavyāpti, 88
vyatireka, 102, 103
yogācāra, 58, 61, 101, 145
yogācāra-sautrantika, 58
yukti, 23, 33
yutti, 33