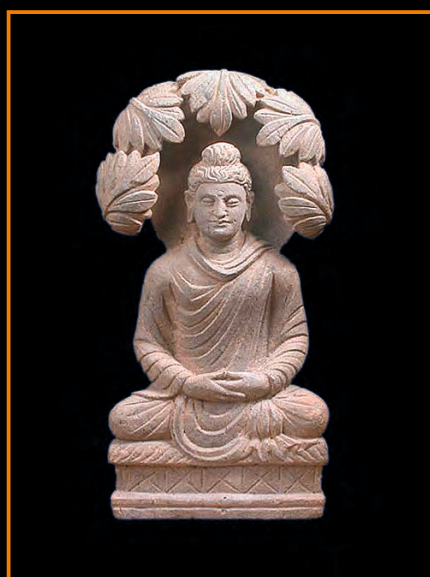


Krzysztof
Jakubczak

MADHJAMAKA NAGARDŻUNY FILOZOFIA CZY TERAPIA?



KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

MADHJAMAKA
NAGARDŻUNY
FILOZOFIA CZY TERAPIA?



STUDIA BUDDYJSKIE

pod redakcją

Krzysztofa Jakubczaka

tom 1

Krzysztof
Jakubczak

MADHJAMAKA
NAGARDŻUNY
FILOZOFIA CZY TERAPIA?



KRAKÓW
2010

Copyright by Krzysztof Jakubczak and Księgarnia Akademicka, sp. z o.o.,
Kraków 2010

Opracowanie redakcyjne: Anastazja Oleśkiewicz

Korekta: Anna Wawrzyniak

Projekt okładki: Igor Stanisławski

Indeks: Zbigniew Rzepka

Skład i łamanie: Małgorzata Manterys-Rachwał

Zdjęcie na okładce:

Budda medytujący pod drzewem mangowca, Gandhara II-III w., styl greko-buddyjski.

Książka została dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-061-2

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 012 431-27-43, 012 663-11-67

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:

www.akademicka.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	7
Literatura źródłowa	7
Czasopisma	8
Zasady cytowania	9
Przedmowa	11

WPROWADZENIE

1. Terapia jako problem filozoficzny	15
1.1. Zagadnienie terapii w filozofii Zachodu	15
1.2. Terapeutyczność myśli indyjskiej	26
1.3. Terapia a filozofia – próba dookreślenia terminów	33
1.4. Myśl Zachodu wobec myśli indyjskiej	37
2. Nagardżuna i szkoła madhjamaki	39
2.1. Historyczny kontekst filozofii Nagardżuny	39
2.2. Jak badać filozofię Nagardżuny?	45

Część pierwsza

MADHJAMAKA JAKO DIALEKTYKA

1. Pojęcie dialektyki a filozofia madhjamaki	57
2. Struktura narracyjna tekstów Nagardżuny	62
3. Struktura logiczna dialektyki madhjamaki	71
3.1. Negacja	74
3.2. Tetralemat	86
3.2.1. Tetralemat a treść nauk Buddy	89
3.2.2. W jakim rachunku logicznym badać tetralemat?	91
3.2.3. Relacje między formułami	95
3.2.4. Związek pomiędzy formułami	106
3.2.5. Wewnętrzna struktura formuł	110
3.2.6. Negacja	116

3.3. Zasada niesprzeczności i wyłączonego środka	119
3.3.1. Zasada niesprzeczności (ZNs)	120
3.3.2. Zasada wyłączonego środka (ZWS)	121
3.3.3. Miejsce obu zasad w myśli Nagardżuny	122
4. Teoria języka	131
4.1. Natura i funkcja języka	132
4.2. Znaczenie i referencja	142
4.2.1. <i>Vijñāna</i>	154
4.2.2. <i>Samjñā</i>	155
4.2.3. <i>Kalpanā</i>	157
4.2.4. <i>Vikalpa</i> i <i>parikalpa</i>	158
4.2.5. <i>Prapañca</i>	160
4.3. Teoria dwóch prawd	162
5. Terapeutyczny charakter dialektyki	165

Część druga

PUSTKA

1. Pojęcie samobytu i jego krytyka	173
2. Ontologiczne i epistemologiczne aspekty pustki	177
3. Terapeutyczny aspekt pustki	181
Uwagi końcowe	185
Dodatki	193
Apendyks 1. O domniemanym sceptycyzmie madhjamaki	195
Apendyks 2. <i>Mulamadhjamakakarika</i> XV: Badanie samobytu (<i>svabhāva-parīkṣa</i>)	203
Apendyks 3. <i>Wigrahawjawartanikarika</i> czyli traktat odpierający krytykę	207
Bibliografia	221
Literatura źródłowa	221
Madhjamaka	221
Dodatkowa buddyjska literatura źródłowa	223
Dodatkowa niebuddyjska literatura źródłowa	224
Literatura ogólna	226
Indeks osobowy	239
Indeks rzeczowy	245
Summary. Nāgārjuna's Madhyamaka: philosophy or therapy?	251

Wykaz skrótów

Literatura źródłowa (w nawiasie transkrypcja polska)

ĀB	– <i>Ātma-bodha</i> (<i>Atmabodha</i>)
AK	– <i>Abhidharma-kośa</i> (<i>Abhidharmakosia</i>)
AKB	– <i>Abhidharma-kośa-bhāṣya</i> (<i>Abhidharmakosiabhaszja</i>)
AN	– <i>Anguttara-nikāya</i> (<i>Anguttaranikaja</i>)
BS	– <i>Brahma-sūtra</i> (<i>Brahmasutra</i>)
BSB	– <i>Brahma-sūtra-bhāṣya</i> (<i>Brahmasutrabhaszja</i>)
CS	– <i>Catuḥ-stava</i> (<i>Czatubstawa</i>)
CS̄	– <i>Catuḥ-śataka</i> (<i>Czatubsiataka</i>)
DN	– <i>Dīgha-nikāya</i> (<i>Dighanikaja</i>)
MMK	– <i>Mūla-madhyamaka-kārikā</i> (<i>Mulamadhjamakakarika</i>)
MN	– <i>Majjhima-nikāya</i> (<i>Madždžhimanikaja</i>)
NB	– <i>Nyāya-bhāṣya</i> (<i>Njajabhaszja</i>)
NS	– <i>Nyāya-sūtra</i> (<i>Njajasutra</i>)
PP	– <i>Prasanna-padā</i> (<i>Prasannapada</i>)
RĀ	– <i>Ratnāvalī</i> (<i>Ratnawali</i>)
SK	– <i>Sāṃkhya-kārikā</i> (<i>Sankhjakarika</i>)
SN	– <i>Saṃyutta-nikāya</i> (<i>Samjuttanikaja</i>)
ŚS	– <i>Śūnyatā-saptati</i> (<i>Siunjatasaptati</i>)
VP	– <i>Vaidalya-prakarāṇa</i> (<i>Waidalja prakarana</i>)
VS	– <i>Vaiśeṣika-sūtra</i> (<i>Waisieszikasutra</i>)
VV	– <i>Vigraha-vyāvartanī</i> (<i>Wigrahawjawartani</i>)
YB	– <i>Yoga-bhāṣya</i> (<i>Jogabhaszja</i>)
YS	– <i>Yoga-sūtra</i> (<i>Jogasutra</i>)
YŚ	– <i>Yukti-ṣaṣṭikā</i> (<i>Juktiszasztika</i>)

Czasopisma

AM	– „Asia Major”, Introductory Volume
APQ	– „American Philosophical Quarterly”
BSOAS	– „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”
EB	– „The Eastern Buddhist”
HR	– „History of Religions”
IHQ	– „Indian Historical Quarterly”
IT	– „Indologica Tauriniensia”
JAOS	– „Journal of the American Oriental Society”
JIAS	– „Journal of the International Association of Buddhist Studies”
JIBS	– „Journal of Indian and Buddhist Studies”
JIES	– „Journal of Indo-European Studies”
JIH	– „Journal of Indian History”
JIP	– „Journal of Indian Philosophy”
JIPR	– „Journal of Indian Philosophy and Religion”
JRAS	– „Journal of the Royal Asiatic Society”
MW	– „The Middle Way”
OL	– „Orientalistische Literaturzeitung”
PEW	– „Philosophy East and West”
PF	– „Przegląd Filozoficzny”
PF(NS)	– „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”
RM	– „Review of Metaphysics”
RO	– „Rocznik Orientalistyczny”
RS	– „Religious Studies. An International Journal for the Philosophy of Religion”
SI	– „Studia Indologiczne”
SIAAC	– „Studies in Indo-Asian Art and Culture”
SIPB	– „Studies in Indian Philosophy and Buddhism”
SIS	– „Sino-Indian Studies”
SF	– „Studia Filozoficzne”
SL	– „Studia Logica”
SM	– „Studia Mediewistyczne”
SR	– „Studia Religioznictwa”
SS	– „Studia Semiotyczne”
TJ	– „The Tibet Journal”
WZKSO	– „Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens”

Zasady cytowania

MMK, RĀ, AK, CŚ oraz kilka innych tekstów o analogicznej strukturze przywołuję, podając rozdział (cyfra rzymska) i numer kariki (cyfra arabska). Mimo iż uznaję trafność uwag wypowiedzianych przez Anne MacDonald wprowadzających korektę do wcześniejszych edycji MMK, tekst ten przytaczam zasadniczo w oparciu o redakcję Jana Willema de Jonga. Jednakże nie wszystkie rozstrzygnięcia tego badacza mnie przekonują, dlatego w kilku miejscach pozostaję wierny pierwszej redakcji Louisa de la Vallée Poussina. Nie ma to jednak znaczenia dla ogólnej interpretacji tekstu dokonanej w tej pracy, dlatego miejsc tych nie zaznaczam. CS cytuję, podając numer hymnu (cyfra rzymska) według redakcji Christiana Lindtnera oraz numer strofy (cyfra arabska). Pozostałe teksty Nagardżuny przytaczam, podając numer strofy. PP przywołuję, podając numer strony według redakcji L. de la Vallée Poussina oraz – tam, gdzie to niezbędne – podając po przecinku numer wiersza. Ponieważ jest to komentarz do MMK, to w kilku miejscach, omawiając poglądy innych badaczy, tekst ten przywołałem w oparciu o strukturę MMK, zachowując tym samym ich sposób cytowania. Drobne różnice w tekście w stosunku do redakcji L. de la Vallée Poussina, takie jak przecinki, są wynikiem uwzględnienia redakcji Parasuramy Lakshmany Vaidyi. Teksty kanonu palijskiego przytaczam w oparciu o redakcję Pali Text Society. W opisie DN i MN cyfra rzymska oznacza tom, arabska zaś numer strony. Tam, gdzie to było wskazane, podałem w nawiasie także numer sutty. Sposób cytowania innych tekstów nie powinien sprawiać większych trudności, jeżeli chodzi o umiejscowienie przywoływanych fragmentów w tekstach źródłowych.

Przedmowa

Książka ta powstała już ponad dziesięć lat temu jako element procesu promocji naukowej na stopień doktora. Przez te lata zadawałem sobie pytanie, ostatnio coraz częściej i intensywniej, co znaczy być filozofem we współczesnym świecie – w świecie, w którym od oglądania ważniejsze stało się pokazywanie, od słuchania – gadanie, od studiowania – publikowanie, od myślenia – powtarzanie, a od mądrości – cytowanie. W świecie, w którym szczerłość jest postrzegana jako przejaw infantylnej ignorancji bądź wyrachowania, a w najlepszym razie – jako pożyteczna cywilizowana maska zakładana celem uzyskania upragnionej korzyści.

Brak przekonującej odpowiedzi na to pytanie był niewątpliwie głównym powodem, dla którego zwlekałem z wydaniem niniejszej książki. Niechęci tej nie były w stanie przełamać ani zachęty osób, które z treścią tej publikacji miały okazję zapoznać się jeszcze w manuskrypcie, ani zwykła akademicka presja mnożenia drukowanych bytów. Zwlekałem także dlatego, iż od samego początku nosiłem się z zamiarem jej znacznego poszerzenia w części drugiej. Ostatecznie z zamiaru tego zrezygnowałem, uznając, że najlepiej będzie napisać kolejną książkę, w której omawiane tam tematy znajdą stosowne pogłębienie i rozwinięcie. Wraz z tym postanowieniem zacząłem nieco przychylniej myśleć o wydaniu niniejszej pracy, jednak pytanie o sens tego działania pozostało. Tym, co nie dawało mi spokoju, nie była kokieteryjna obawa o to, czy książka znajdzie swoich czytelników (aż taki próżny nie jestem i zdaję sobie sprawę z ograniczonego kręgu potencjalnych jej odbiorców), lecz o to, czy nie zaczynam ulegać akademickiemu oportunizmowi.

Rozwiązanie tego dylematu pojawiło się nagle i zawdzięczam je mojej żonie, to ona bowiem zobligowała mnie do przeczytania fragmentów jej własnej nowej książki, nad którą pracuje. Słowa buddyjskiego myśliciela, jakie tam znalazłem, wstrząsnęły mną do głębi i pozwoliły na nowo przeżyć sens zawsze tak mi bliski. Siantidewa, bo to on był ich autorem, buddyjski myśliciel i poeta z VIII wieku, w otwierających strofach swojego wspaniałego dzieła – *Wprowadzenia do*

praktyki przebudzenia – przyznaje się, po wyrażeniu wątpliwości w posiadanie literackiego talentu, iż motywem, jaki przyświecał mu podczas jego tworzenia, było usposabianie własnego umysłu. Teraz wiedziałem już, co mam robić.

Manierą buddyjskich pisarzy, jak też wielu autorów piszących o buddyzmie jest wyrażanie życzenia, aby ich dzieło przyniosło korzyść jak największej liczbie istot. Manierze tej nie zamierzam ulegać. Jeżeli ktokolwiek z lektury tej książki odniesie jakikolwiek pożytek, będzie to zasługą i świadectwem jego własnych zdolności, które zalecałbym pielęgnować i rozwijać. Mój udział w tym osiągnięciu będzie czysto przypadkowy i niezamierzony, jak udział wieczornej mgły w porannej rosie. Każde bowiem słowo zawarte w tej książce napisałem tylko i wyłącznie w jednym skrajnie egoistycznym celu – usposabiania własnego umysłu.

WPROWADZENIE



1. Terapia jako problem filozoficzny

1.1. Zagadnienie terapii w filozofii Zachodu

Czy filozofia może być, jest, bądź też czy powinna być terapią? Zagadnienie to, choć może nie centralne, jest w filozofii współczesnej wyraźnie dostrzegalne. I co ciekawe, sposób, w jaki się je rozstrzyga, nie wyznacza linii demarkacyjnej między odmiennymi filozoficznymi obozami, lecz różnicuje filozofów w obrębie poszczególnych środowisk. Na przykład na obszarze filozofii analitycznej jaskrawym tego przejawem będą rozbieżności narastające między Ludwigiem Wittgensteinem, rzecznikiem terapeutycznej funkcji filozofii, a Bertrande Russelliem, któremu nastawienie takie było całkowicie obce. Z kolei wśród fenomenologów ujawni się to w stosunku kolejnych przedstawicieli tego nurtu do tak zwanej redukcji fenomenologicznej, z którą pewna idea terapeutyczności może być kojarzona, ewentualnie w sposobie jej (tzn. redukcji) pojmowania.

Należy tu jednak od razu zauważyć, że zagadnienie, o jakim mowa, nie jest odkryciem filozofii współczesnej, co więcej, jest ono w filozofii obecne niemal od jej początków, a już z pewnością od chwili, gdy uzyskała ona postać dojrzałą. Za banalne można by uznać stwierdzenie, że już sama etymologia słowa „filozofia” może sugerować istnienie powinowactwa między dziedziną ludzkiej aktywności oznaczaną tym słowem a bliżej jeszcze tu nieokreślonym procesem terapii. Filozof jako ten, który umiłował sobie mądrość, wzorzec idealny, zawsze pozostawał w drodze, dążąc do celu, co do którego wierzył, że istnieje.

Istnieją przesłanki ku temu, aby przypuszczać, że już myśl najwcześniejszych presokratyków wykazywała takie terapeutyczne skłonności. Przekonanie to będzie uzasadnione, o ile uznamy tezę, będącą efektem stosunkowo niedawnych badań nad filozofią starożytną, a głoszącą, że myśl grecka, greckie *theorein*, nie

jest myśleniem czysto abstrakcyjnym, lecz wykazuje głębokie związki z praktyczną stroną życia, mówiąc wprost – że ściśle wyznacza sposób życia, ze szczególnym uwzględnieniem jego aspektów etycznych. Pogląd taki, jakkolwiek naturalny w stosunku do filozofii hellenistycznej, wyrażony w odniesieniu do filozofii presokratyków nie tylko posiadałby walor nowości, lecz co ważniejsze – zmieniałby dość radykalnie obraz tej filozofii¹.

Jednak pierwszym, a w każdym razie pierwszym wybitnym, który w ten właśnie terapeutyczny sposób pojął swoją działalność, był niewątpliwie Sokrates. Szczególną uwagę wypada poświęcić zwłaszcza jego elenktyczno-maieutycznej metodzie filozofowania, która ze stanu ogólnej i raczej dojmującej niewiedzy, jak sam twierdził, miała przywieść go do stanu uszczęśliwiającej wiedzy, dodajmy od razu – wiedzy o tym, co dobre i co złe. Ponieważ wiedza taka mogła być zdobyta tylko przez badanie własnej duszy, filozofia staje się przeto dla Sokratesa terapią owej duszy².

Bezpośrednim i najznamienitszym spadkobiercą takiego podejścia do filozofii był Platon, który wprost przyrównał filozoficzną aktywność do czynienia zabiegów leczniczych³. Umieszczając sokratejską metodę w odmiennym filozoficznym kontekście, a zwłaszcza w całkiem nowym kontekście metafizycznym, nadaje on jej nowy wymiar. Dla Platona „terapia duszy” nie jest już tylko procesem intelektualnym, nakierowanym na uzyskanie bezwzględnie pewnej wiedzy etycznej, lecz przekształca się w pracę nad zbawieniem, w soteriologię⁴.

W hellenistycznym okresie filozofii starożytnej obecne będą oba typy terapii. Stoicy, sceptycy oraz epikurejczycy nawiążą w sposobie pojmowania filozoficznej

¹ Na temat znaczenia tego terminu zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 485-491. O religijnym aspekcie oglądu (*theoria*) pisze K. Albert, przywołując etymologię tego słowa, zgodnie z którą nie oznacza ono oglądania widowiska, lecz boga, zob. tenże, *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 34-36.

² Zagadnienie „troski o duszę” oraz „terapii duszy” Sokrates porusza wielokrotnie, zob. np. Platon, *Charmides* 156e-157c, *Gorgiasz* 511c-512d, a także I. Kronska, *Sokrates*, Warszawa 1985, s. 94-102.

³ Platon, *Państwo* 604c.

⁴ Warto w tym miejscu przywołać specyficzną metaforykę, jakiej używa Platon, próbując opisać to, czym jest filozofia. Otóż jest ona według niego „ćwiczeniem się w śmierci” (*Fedon* 81a oraz 66a), „upodobnianiem się do Boga” (*Teajtet* 176a-b), „ucieczką stąd” (*Teajtet* 176a). Takie nastawienie do filozofii kulturowane było w platońskiej Akademii, gdzie określenia te traktowano jako definicje filozofii, na ten temat zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 5-13. Filozofia zatem, czy też raczej jej istota – mądrość (*sophia*) – jest tym, co oczyszcza, co wyzwala (*Fedon* 69c-d); na ten temat zob. G. Reale, dz. cyt., s. 465.

terapii do Sokratesa, zaś myśl Akademii platońskiej stanowić będzie kontynuację i rozwój poglądu Platona⁵. Można powiedzieć, upraszczając nieco obraz, że w pierwszych trzech szkołach filozoficzna terapia ma charakter bardziej intelektualistyczno-etyczny, podczas gdy w szkole czwartej posiada znamiona soteriologii⁶. Historia pokazała, że drugi model filozoficznej terapii – model platoński – zrobił w filozofii większą karierę. Kulminacyjnym punktem jego rozwoju będzie filozofia neoplatońska. Dla Plotyna filozofia w postaci dialektyki staje się drogą, którą, jeżeli kroczyć po niej odpowiednio, dochodzi się do stanu największego wyobrażalnego szczęścia, jakie daje zjednoczenie się z Jednym-Absolutem⁷. Co więcej, lecząc siebie, filozof, zdaniem Plotyna, leczy również świat.

Koncepcję neoplatońską przejęło chrześcijaństwo, rozwijając ją i przystosowując do własnych potrzeb. I tak, dla Eriugeny celem filozofii utożsamianej z dialektyką rozumianą po platońsku było przygotowanie ludzkiego bytu do realizowanego w kontemplacji bezpośredniego obcowania z Bogiem. A zatem filozofia spełnia tutaj rolę wstępnej terapii, mającej przysposobić człowieka do oglądu prawdy⁸.

Przekonanie wyrażone przez Eriugenę co do roli filozofii podziela, jak się wydaje, Mistrz Eckhart. Filozofia, dzięki której człowiek uświadamia sobie swoje własne ograniczenia oraz dostrzega nicość stworzenia, dostarcza pierwszego impulsu niezbędnego do podjęcia wysiłku nakierowanego na odnalezienie Boga poza stworzeniem, a w konsekwencji – do zjednoczenia się z Nim.

⁵ Stoicy często mówili o filozofii jako o ćwiczeniu, którego celem jest leczenie namiętności, na ten temat zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 13-17. W tym duchu Epiktet salę wykładową filozofa przyrównuje do izby lekarskiej, zob. Epiktet, *Diatryby* III, 23, tłum. L. Joachimiowicz, Warszawa 1961, s. 299-300. Podobnie Epikur stwierdza w liście do Menoikeusa, iż nigdy nie jest „za późno zacząć troszczyć się o zdrowie swej duszy”; podaje za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1988, s. 643, § 122. Z kolei Sekstus Empiryk oświadcza, że sceptyk, będąc ludziom życzliwy „chce przy pomocy słowa leczyć w miarę możliwości karkołomny szal dogmatyków”, zob. Sextus Empiricus, *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, III, 280. O licznych porównaniach filozofii do medycyny w myśli starożytnej zob. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sekstusa*, Warszawa 1966, s. 24-25, 28, 285-286.

⁶ Faktycznie, poszczególne szkoły przechodziły przez różne okresy, w trakcie których do pewnego stopnia zmieniały się preferowane przez nie terapeutyczne wzorce.

⁷ Plotyn powtarza i rozwija tradycyjną platońską metaforę „ucieczki stąd” oraz „upodabniania się do Boga”, zob. tenże, *Enneady* I, 2, 1 nn. Na temat mądrości jako oczyszczenia – zob. *Enneady* I, 6, 6.

⁸ Na ten temat zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 189-193.

Należy tu jednak zauważyć, że takie nastawienie do filozofii nie było wcale rozpowszechnione w myśli chrześcijańskiej. Co więcej, dość szybko wzbudziło ono poważny i gwałtowny opór. Święty Bernard z Clairvaux, który był patronem owego ruchu, nie tylko pośrednio zanegował przekonanie o terapeutycznej funkcji filozofii, lecz wręcz odmówił jej jakiegokolwiek funkcji poznawczej⁹. A zatem mistyka średniowieczna, pragnąca pozostać w ramach chrześcijańskiej ortodoksji, raczej doszukiwała się w filozofii zagrożenia, niż oczekiwała od niej pomocy.

W pewnym sensie owe dwa skrajne stanowiska godziła w sposób kompromisowy scholastyka. Kierunek rozwoju nowego modelu wyznaczył święty Anzelm z Canterbury swoją maksymą głoszącą, że „wiera szuka zrozumienia”¹⁰, a pełny wyraz dał mu święty Tomasz z Akwinu. Ujmując rzecz w maksymalnym skrócie, wypada powiedzieć, że filozof ten głosił, po pierwsze, rozłączność prawd filozofii (wiedzy) i teologii (wiary), lecz nie tyle pod względem (choć poniekąd także) treści, ile metody ich zdobywania, a po drugie, niesprzeczność owych prawd, co w konsekwencji prowadziło do faktycznego podporządkowania filozofii teologii. Patrząc z perspektywy zagadnienia, jakie nas tutaj będzie interesowało, rozwiązanie zaproponowane przez Tomasza niosło jeszcze jeden brzemienny w dalsze konsekwencje skutek. Z jednej strony wyraźnie zarysowany został obszar filozofii, teren obowiązywania rozumu, z drugiej zaś – filozofia traciła swój terapeutyczny charakter¹¹. W ortodoksyjnym chrześcijańskim światopoglądzie kwestia leczenia człowieka, kwestia zbawienia mogła być postawiona i rozstrzygnięta tylko w jeden sposób. Terapeutyczna rola przypadła teologii, to ona zainteresowana jest zbawieniem człowieka, to jej dostępne są prawdy, które do zbawienia prowadzą. Filozofia zaś powinna wyjaśniać świat, i to w jego najogólniejszym kształcie. Tomizm ostatecznie unieważnił roszczenia wysuwane przez filozofię, a jego ekspansja zepchnęła terapeutyczny model filozofii na margines życia filozoficznego, jakim był bez wątpienia nurt platonizującej mistyki chrześcijańskiej zapoczątkowany przez Eckharta. Owo „czysto poznawcze” nastawienie filozofii wyrażone przez tomizm stało się obowiązującym wzorcem na kilka stuleci, a przełamane zostało dopiero w wieku XIX. Opinii tej, jak sądzę, nie zmienia fakt, że w okresie renesansu nastąpiło odrodzenie starożytnych wzorców filozoficznych – epikurej-

⁹ W myśli Bernarda oraz innych autorów monastycznych XI w. termin „filozofia” używany jest w sposób dwuznaczny. Filozofii „niebiańskiej” utożsamianej po prostu z chrześcijaństwem lub z życiem zakonnym przeciwstawiana jest pozbawiona wartości filozofia „światowa”, por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia...*, s. 47-48.

¹⁰ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, [w:] tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 138.

¹¹ Na temat znaczenia terminu „filozofia” u Tomasza z Akwinu zob. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia...*, s. 41-43.

skich i stoickich¹². Ich oddziaływanie było krótkotrwałe, nie zostały też twórczo rozwinięte, z jednym bodaj wyjątkiem, który należy już jednak do następnej epoki. Wyjątkiem tym jest filozofia Barucha Spinozy¹³.

Dla Spinozy ideałem filozoficznej działalności jest życie mędrca kierującego się wyłącznie rozumem. Wiedza zdobyta tą drogą – jak wierzy Spinoza – ma wyzwolić człowieka (mędrca) z niewoli namiętności, pasywnych afektów. Rozumienie zatem jest drogą wiodącą do wyzwolenia, jest najwyższą cnotą, która, jeżeli jest udziałem człowieka, zabezpiecza go przed troskami związanymi ze zmiennymi kolejami losu.

Problem „leczenia”, choć stawiany nie w dosłownym znaczeniu, powraca do filozofii wraz z pojawieniem się niemieckiego idealizmu. Dla Johanna Gottlieba Fichtego zagadnienie choroby i zdrowia jawi się jako kwestia zniewolenia i wolności, alienacji i doskonałości, postrzegania i samowiedzy. Filozofia miała być dla niego terenem, na którym dokonuje się proces osiągania samowiedzy (wolności, doskonałości) człowieka poprzez ujawnianie zależności świata przedmiotowego od świadomości. Całkowicie nowym istotnym rysem tej koncepcji, który tak silnie oddziała później na Georga Wilhelma Friedricha Hegla, będzie powiązanie zagadnienia doskonalenia jednostki z rozwojem kultury, z narastaniem i wzmacnianiem się więzi kulturowych łączących jednostkę ze wspólnotą.

Hegel podejmie myśl Fichtego, niemniej stosunek zależności łączącej to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, zostanie przez niego odwrócony. W filozofii heglowskiej leczenie świata (Absolutu) odbywa się, podobnie jak u Plotyna, przez człowieka i w człowieku. Jednakże to „w człowieku” filozofowie ci pojmują odmiennie. Dla Hegla sprowadza się ono do procesu uświadamiania sobie przez człowieka zakresu swojej wolności. Proces ten jest w rzeczywistości procesem wzrastającej samowiedzy Absolutu. Lecz świadomość wolności nie stanowi, wręcz nie może stanowić, podstawy dla rozwijania działalności człowieka nakierowanej na rozszerzenie owej wolności. Rozwój ku wolności, a co za tym idzie – ku świadomości owej wolności, zdeterminowany jest przez naturę Absolutu, a nie przez człowieka. Człowiek staje się w filozofii Hegla narzędziem rozwoju Absolutu,

¹² Zob. J. D o m a n s k i, *Metamorfozy pojęcia...*, s. 68-91, oraz t e n ż e, *'Scholastyczne' i 'humanistyczne' pojęcie filozofii*, SM 19 (1978), z. 1.

¹³ Pewne wątpliwości budzi opinia wyrażona przez H a d o t a (dz. cyt., s. 229), że filozofia Kartezjusza również nosi ślady ćwiczeń duchowych. Sądzę, że to, co Hadot bierze za przejaw owych ćwiczeń, czyli przestroga Kartezjusza, aby kroczyć w rozumowaniu powoli, przemyślując starannie każdy wniosek, jest nie tyle przejawem troski Kartezjusza o rozwój duchowy czytelnika, ile oznaką troski o skrupulatność i uczciwość intelektualną. Niemniej wypada zauważyć, że terapeutyczne nastawienie filozofii w postaci stoickiej *medicina animae* jest Kartezjuszowi znane. Sam woli jednak mówić o *medicina mentis*. Na ten temat zob. A.M. Z i ó ł k o w s k i, *Filozofia Rene Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 121-123.

pozostaje mu jedynie zrozumieć i uznać wyższą konieczność – konieczność historyczną, co ma być wyrazem pogłębionej świadomości filozoficznej. Powiedzieć w tym wypadku, że rozwój jest człowiekowi zadany, to powiedzieć zbyt mało. Tak można by podsumować koncepcję Plotyna. O teorii Hegla należałoby powiedzieć, że rozwój jest na człowieku wymuszany. „Leczenie”, jeżeli taki termin w ogóle może być uprawniony w przypadku filozofii Hegla, dotyczy nie człowieka, lecz Absolutu, i jest w rzeczywistości jego „samoleczeniem”.

Wspominam tutaj o koncepcji Hegla, gdyż w opozycji do niej kształtowały się stanowiska filozoficzne dwóch myślicieli, dla których zagadnienie leczenia ma wymiar znacznie bardziej jednostkowy. Dla Arthura Schopenhauera filozofia jako domena myśli może spełniać rolę podwójną: mistyfikującą oraz wyzwalającą (lecniczą). Filozofia staje się narzędziem mistyfikacji, gdy w obliczu powszechnego cierpienia, zła, stara się je usprawiedliwić, dając w ten sposób wyraz egoistycznym dążeniom jednostek bądź grup społecznych. Jednakże dążenia te mają ogólną podstawę w woli, sile, której kolejne konkretyzacje czy uprzedmiotowienia wyznaczają historię świata. Ta pierwotna dążność może być rozpoznana w filozofii nakierowanej na poznanie istoty świata i, jak utrzymuje Schopenhauer, jego filozofia takiej wiedzy dostarcza. Myśl, która wolę obnażyła, nie tylko zwróciła się przeciwko sile, która powołała ją do życia, w czym tkwi pierwszy paradoks koncepcji Schopenhauera, ale – jak zdaje się wierzyć filozof – może być podstawą dla rozwinięcia w człowieku postawy ascetycznej prowadzącej do całkowitego wyrzeczenia się woli, co stanowi paradoks drugi. Wiedza taka jest wiedzą uzdrawiającą, a leczenie owo ma charakter wybitnie etyczny, gdyż dotyczy podstawowego problemu etyki – zła.

Jeszcze większy bodaj nacisk na rozróżnienie i przeciwstawienie tego, co jednostkowe, temu, co powszechne, kładł Søren Kierkegaard. Według tego myśliciela to, co w człowieku jednostkowe, to, co niepowtarzalne, zasługuje na szczególny szacunek i pielęgnację. Podporządkowywanie tego, co jednostkowe, temu, co ogólne (Hegel), musi doprowadzić do formy istnienia, którą Kierkegaard nazywał „się” – jest to sposób istnienia masy, tłumy. Cechuje się on pewną biernością, zanikiem świadomości podejmowanych działań, automatyzmem zachowania. Przeciwnieństwem takiego „fałszywego” sposobu istnienia jest sposób istnienia jednostki egzystującej. „Egzystować” znaczy dla Kierkegaarda nie tylko być w pełni świadomym konieczności dokonywania wyboru między stagnacją i skończonością a rozwojem i nieskończonością, lecz wybierać to drugie. Z trzech form możliwej egzystencji: estetycznej, etycznej i religijnej, Kierkegaard najwyżej ceni egzystencję religijną. Ani egzystencja estetyczna, której nieodzownie musi towarzyszyć rozpacz, ani egzystencja etyczna, której kulminacją jest powstanie świadomości grzechu i własnej niewystarczalności, nie może utwierdzić w człowieku woli bycia sobą, duchem. Dokonać tego potrafi jedynie egzysten-

cja religijna, czyli odniesienie się do osobowego i transcendentnego Absolutu. Jednakże akt wiary, w którym owo odniesienie się dokonuje, nie znajduje dla siebie racjonalnych przesłanek, jest, można by rzec, aktem „czystej” wiary, jest aktem wyboru obiektywnej niepewności, rodzącym to swoiste napięcie cechujące jednostkę egzystującą. Najpełniej postawę tę ucieleśnia postać egzystującego myśliciela, który w myśleniu swoim nakierowanym na cele religijne nie tylko nie abstrahuje od istnienia, lecz zainteresowany ocaleniem tego, co w nim niepowtarzalne, siebie, swoją egzystencję czyni przedmiotem swego namysłu. Ogólny schemat zarysowany przez Kierkegaarda trafił, na skutek wzrostu zainteresowania tym myślicielem, do filozofii XX wieku i – choć modyfikowany oraz wypełniany często odmiennymi treściami (Jean Paul Sartre) – dla dużej części współczesnej filozofii stanowi istotny punkt odniesienia.

W całkowicie nowy sposób, niemający wręcz precedensu w myśli nowożytnej, wprowadził zagadnienie terapeutyczności do filozofii współczesnej Ludwig Wittgenstein. Niezwykłość stanowiska Wittgensteina dobrze oddaje fakt mnogości jego odmiennych interpretacji. Niewątpliwie, za zaistnienie takiego stanu rzeczy należy w znacznej mierze obarczyć samego Wittgensteina, który pisał bądź to w sposób niezwykle syntetyczny, skrótowy (*Traktat logiczno-filozoficzny*), bądź też aforystyczny (*Dociekania filozoficzne*). Jednakże pozostaje również faktem, że przez długi czas pewnych aspektów filozofii Wittgensteina nie chciano zauważać lub zwyczajnie zauważyć nie potrafiono. Co ostatecznie, gdy owe aspekty zostały wreszcie uwzględnione, wpłynęło zasadniczo na zmianę perspektywy, z jakiej myśl tego filozofa jest poddawana ocenie. Gwoli ścisłości wypada zauważyć, że proces ten z wielkimi oporami dopiero się dokonuje i z pewnością nie szybko ulegnie zakończeniu. Jedno w każdym razie pozostaje pewne: z jakiej perspektywy nie przyglądalibyśmy się tej filozofii, jej terapeutyczny wymiar pozostaje zawsze na pierwszym planie i nie podlega zakwestionowaniu. Co więcej, należy wręcz podkreślić, że w jednej ze swych możliwych interpretacji aspekt ten bardzo silnie oddziałał na filozofię współczesną i ciągle jeszcze pobudza myśl wielu filozofów, że wymienię tutaj jednego z najznamienitszych, a mianowicie Petera Fredericka Strawsona. Problematyczny pozostaje natomiast charakter tej terapeutyczności, czyli nie to czy, a nawet nie to jak, lecz po co, co jest celem terapeutycznych zabiegów przez filozofię tę czynionych.

Jak dowodzi coraz liczniejsza grupa badaczy spuścizny Wittgensteina, idea szczególnie rozumianej terapii przenika całą jego myśl, stanowiąc wspólną oś obu jego filozofii¹⁴. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* idea ta znajduje swoje spełnienie w pojęciu tego, co mistyczne. Przekonany, że to, co mistyczne, wykracza poza sferę faktów, a co za tym idzie – poza sferę sensownego orzekania,

¹⁴ Zob. W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1993, s. 118–119.

Wittgenstein nie stara się wypełnić tego pojęcia treścią, poprzestając na czysto negatywnym jego określeniu. Lecz to, jak pisze, się uwidacznia¹⁵. Istnieją doznania, w których to, co mistyczne, zostaje niemal namacalnie doświadczone. Co więcej, Wittgenstein sugeruje, że istnieją ludzie, którzy rozwiązali swoje egzystencjalne problemy dzięki pogłębionemu doświadczeniu tego, co mistyczne¹⁶. Szczególną rolę w odkrywaniu tego, co mistyczne, spełnia w filozofii Wittgensteina analiza logiczna oraz namysł nad logiczną formą języka. Analiza logiczna będąca, zgodnie z zaleceniami Wittgensteina, radykalną krytyką metafizyki, wyznacza granice sensownego orzekania, przy czym robi to w taki sposób, że wypowiedzi metafizyczne pozostają poza tymi granicami, czyli są pozbawione sensu. Jedyny sens, jaki można w świecie znaleźć, jest sensem zdań empirycznych. A zatem zrozumienie ograniczoności języka, zrozumienie, że czego nie można powiedzieć, tego powiedzieć nie można, ma nam umożliwić właściwy ogląd świata, lecz co ciekawsze – Wittgenstein zdaje się wierzyć, że jest to ogląd świata *sub specie aeterni*, czyli z perspektywy tego, co mistyczne¹⁷. Niemniej w jaki sposób możliwość tę wykorzystać, tego Wittgenstein już nie mówi, tak jakby był przeświadczony, że sama świadomość ograniczoności języka otwiera przed nami przejście prowadzące do tego, co pozajęzykowe. Medium zbawienia jest zatem dla Wittgensteina nie wiara, nie wola bytu absolutnego, lecz – paradoksalnie – rozum, to w nim Wittgenstein szuka siły zbawczej zdolnej wyprowadzić nas poza sferę nagich faktów, a więc wprowadzić w porządek „sensu” wyższego niż sens zdań empirycznych.

Filozofia zaprezentowana w *Traktacie*, musimy to stwierdzić otwarcie, jest autosoteriologią. Jednocześnie wypada też zauważyć, że wątek ten, chociaż wydaje się w Wittgensteinowskim myśleniu niezwykle istotny, a być może i najważniejszy, co szczególnie uwidacznia się w kontekście biografii autora *Traktatu*, został w dziele tym omówiony w sposób dalece oględny i niewystarczający. Problemem domagającym się rozstrzygnięcia pozostaje pytanie, do jakiego stopnia analiza logiczna, czyli po prostu filozofowanie, tak jak je pojmuje Wittgenstein, spełnia rolę zbawczą, a w jakim stopniu jest tylko przygotowaniem do doświadczenia późniejszego (umownie możemy nazwać je tutaj mistycznym) o bliżej niesprecyzowanym charakterze, które rzeczywiście posiada moc wyzwalającą. Jeśli uznać, że zasygnalizowana w powyższym akapicie możliwość interpretacji tego zagadnienia pozostaje w zgodzie z intencjami Wittgensteina, to filozof ten zacznie nam się jawić jako bodaj jedyny współczesny myśliciel, który myśleniu dyskursywnemu,

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, teza 6.522.

¹⁶ *Tamże*, 6.521.

¹⁷ *Tamże*, 6.45.

filozoficznej spekulacji, przypisuje tak niezwykle funkcję zarezerwowaną przecież od czasów średniowiecza, z nielicznymi wyjątkami, dla teologii i doświadczenia religijnego.

Odmienne kwestia terapeutyczności filozofii ukazana została w *Dociekaniach filozoficznych* – tak przynajmniej sądzi większość badaczy, którym obce jest charakterystyczne dla *Traktatu* poszukiwanie tego, co mistyczne. Problemy filozoficzne, twierdzi Wittgenstein, powstają wówczas, gdy słowa, funkcjonujące w naturalnym dla nich kontekście zastosowania, zostają z tego kontekstu wyrwane i poddane teoretycznej refleksji. Jedynym sposobem na rozwiązanie tych problemów powinno się stać gromadzenie przypomnień ukazujących ich naturalny kontekst codziennego zastosowania. Metodę prowadzącą do gromadzenia takowych przypomnień Wittgenstein nazywa analizą lingwistyczną. Analiza lingwistyczna w filozofii z *Dociekań* pełni rolę analogiczną do analizy logicznej w filozofii *Traktatu*, to znaczy zmusza nas do spojrzenia na język we właściwy dla niego sposób, eliminujący filozoficzne, a ściślej metafizyczne problemy. Filozofia zatem, jak pisze Wittgenstein, jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków języka¹⁸, i takie właśnie rozumienie filozoficznej terapii najsilniej oddziało na myśl współczesną. Wypada wszakże zapytać, czy jest to pełny obraz filozoficznej terapii, jaki autor *Dociekań* chciał nam przekazać. Czy możemy uznać, że filozoficzna terapia utraciła tu wymiar soteryczny? Pewnych, raczej mglistych, intuicji pomocnych do sformułowania odpowiedzi na to pytanie dostarczyć nam mogą, jak sądzę, uwagi poczynione w paragrafach 111 i 119 *Dociekań*. Czymże jest owa, wspomniana tam, „głębia problemów filozoficznych”? Dlaczego, można by zapytać, filozoficzne niepokoje „mają znaczenie tak wielkie jak doniosłość naszego języka” (§ 111)? Czymże, kontynuujemy, jest granica języka oraz guzy, jakich nabawia się rozum, ową granicę atakujący? Dlaczego owe guzy pozwalają docenić wartość odkryć filozoficznych (§ 119) i jaka jest ich faktyczna ocena? Czy posuniemy się za daleko, gdy wyrazimy przypuszczenie, iż poprzez owe guzy i niepokoje coś się uwidacznia? W ten sposób zaś powracamy do *Traktatu* i jego soteriologii. Wydaje się, że postrzeganie języka, a co za tym idzie – świata, we właściwy sposób, będące efektem wyleczenia się ze skłonności do filozofowania, odsłania nam to, o czym trzeba milczeć i o czym, dodajmy, Wittgensteinowi udaje się zachować pełne milczenie¹⁹.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 109.

¹⁹ W swojej prezentacji myśli Wittgensteina podążam głównie za jej interpretacją daną przez W. Sade'go (dz. cyt.). Nieco inaczej kwestię zbawienia w filozofii Wittgensteina autor ten przedstawił w innej swojej pracy, a mianowicie we *Wprowadzeniu* [do:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentu-

Pewne terapeutyczne wątki dają się także wysledzić w drugim wielkim nurcie filozofii XX wieku – fenomenologii. Wypada jednak przyznać otwarcie, że zarówno wśród samych fenomenologów, jak też badaczy tego filozoficznego kierunku, niewielu znajdzie się takich, którzy to potwierdzą. Toteż tutaj ograniczę się tylko do wyrażenia kilku uwag odnośnie do jednej idei twórcy fenomenologii – Edmunda Husserla; idei, w której terapeutyczny aspekt fenomenologii wyraził się najdobitniej, a mianowicie redukcji transcendentalnej. Podstawowa kontrowersja wygląda następująco: czy redukcja transcendentalna, a więc zawieszenie obowiązywania tezy generalnej nastawienia naturalnego jako wiary w obiektywne istnienie świata, jest zabiegiem intelektualnym, egzystencjalnie obojętnym, rodzajem refleksji, abstrahowania, czy też jest zdarzeniem przenikającym i poruszającym najgłębsze pokłady ludzkiego istnienia? Wiele w tekstach Husserla wskazuje na to, że to raczej druga możliwość bliższa jest przeświadczeniom, jakie żywił na ten temat. Nagminne podkreślanie radykalizmu fenomenologicznego *epoché*, przypominanie o konieczności zachowania *epoché*, o potrzebie stałego utwierdzania się w zmianie nastawienia, jaka jest efektem przeprowadzenia *epoché*, są tego najlepszym świadectwem.

Na rzecz takiego odczytania redukcji transcendentalnej przemawia także fakt powszechnego niezrozumienia i sprzeciwu, z jakim spotkał się ów postulat, czego znamienym przykładem jest przypadek Romana Ingardena porównującego zmianę nastawienia zachodzącą w *epoché* do zaburzeń psychastenicznych²⁰. Dodatkowego argumentu dostarczył sam Husserl, który zaakceptował wykładnię redukcji autorstwa swego asystenta Eugena Finka, zmierzającą generalnie w kierunku takiego jej odczytania²¹.

Na czym miałby zatem polegać terapeutyczny charakter fenomenologii? Wydaje się, że na takiej przemianie ducha, która wyprowadza filozofujący podmiot z obszaru niewiedzy symbolizowanej przez tezę generalną i otwiera przed nim obszar nowej wiedzy – wiedzy pewnej²². Zaryzykuję tu stwierdzenie, że rozwój fenomenologii odbył się kosztem zaniechania przez nią owych terapeutycznych

kie w i c z, Kraków 1995. O ile w pierwszej z wymienionych tu prac W. Sady skłonny jest przyjmować, iż w filozofii z okresu *Dociekań* Wittgenstein pozostał wierny soteriologicznemu programowi zarysowanemu w *Traktacie* (zob. s. 119 i 156), o tyle w drugiej pracy sądzi, że zmiany objęły nie tylko koncepcję języka, lecz także ideę zbawienia (zob. s. 54–57). W *Traktacie* zbawienie miało polegać na dotarciu do tego, co mistyczne, i oglądaniu świata z tej perspektywy. W *Dociekaniach* wyobrażenie tego, co mistyczne, zostaje zarzucone, zaś zbawienie ma się dokonać wyłącznie poprzez zmianę sposobu patrzenia na świat.

²⁰ Zob. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 157.

²¹ Zob. K. Środa, *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*, PF(NS) 1/2 (1992), s. 59–71.

²² Por. P. Graff, *Fenomenologia jako inicjacja*, „Humanitas” 3 (1980), s. 49–62.

aspiracji, których, co ciekawe, najprawdopodobniej nie uświadamiał sobie w pełni sam inicjator ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia odkrywająca swój obszar badań jedynie na drodze redukcji eidetycznej musiała pozostać działalnością czysto poznawczą, niezdolną do wywołania duchowej konwersji²³.

Oczywiście, opinia ta stosuje się do tych myślicieli, którzy, twórczo rozwijając fenomenologię, pozostali w jej granicach. Należy jednak zauważyć, że istnieje pokaźna grupa filozofów rozpoczynających od fenomenologii, lecz wykraczających poza jej obszar i tworzących własne filozoficzne wizje, że wymienię tutaj tylko dwóch najpopularniejszych: Martina Heideggera i Jacques'a Derridę. Co jednak dla nas jest tutaj najważniejsze, u myślicieli tych powraca wątek terapeutyczności, a wyraża się on w antymetafizycznych tendencjach ujawnianych przez te filozofie. Szczególnie radykalny wyraz tendencja owa znalazła w filozofii Derridy i uwagami na ten temat chciałbym zakończyć niniejszy podrozdział.

Według Derridy cała filozofia zachodnia jest metafizyką obecności, to znaczy takim rodzajem myślenia, który odsyła do jakiegoś początku. Zakłada się przy tym, że samo to myślenie jest w tym początku ugruntowane, że początek ten (może to być *arché*, *éidos*, *telos*, *logos*, Bóg, podmiot, świadomość, bycie itd.) stanowi jego fundament, a przez to nadaje sens filozoficznemu dyskursowi, gdyż jest tym, co filozoficzny dyskurs ma odkrywać, czy też lepiej – tym, co ze względu na postulowaną akcydentalność i przezroczystość samego pisma – elementu znaczącego – ma się odkrywać w filozoficznym dyskursie samo. W związku z tym Derrida mówi o logocentryzmie (uprzywilejowanej pozycji logosu – sensu w języku) i fonocentryzmie (zatarciu się elementu znaczącego mowy, bądź też jego jedności ze znaczeniem) zachodniej filozofii. Przeciw takiej filozofii zwrócony zostaje impet dekonstrukcji, procedury poznawczo-interpretacyjnej, która ma ujawnić metafizyczne uwarunkowania zachodniej myśli. Przede wszystkim Derrida zwraca uwagę na fakt, że myśl ta organizuje się w postaci hierarchicznych dialektycznych opozycji pojęciowych, na przykład przyczyna / skutek, byt / niebyt, byt / bycie, mężczyzna / kobieta itp., stanowiących istotę różnic pomiędzy sygnifikantami, dzięki którym wręcz uzyskują one swe znaczenie. Dekonstrukcja zmierza zatem, po pierwsze, do ujawnienia zasadniczych dla danej filozofii dychotomii i, po drugie, do ustalenia nowej, właściwej – w przekonaniu interpretatora – równowagi między opozycjami poprzez wzięcie pod uwagę tego, co marginalne, zepchnięte na obrzeża tekstu.

²³ Ciekawa próba odczytania fenomenologii przez pryzmat zagadnienia terapeutyczności została poczyniona przez A. Zalewskiego w artykule zatytułowanym *Fenomenologia jako terapia filozoficzna*, „Principia” 13-14 (1995), s. 129-162. Autor, nawołując do pełnego przemyślenia fenomenologii, nie dostrzega jednak egzystencjalnych aspektów redukcji transcendentalnej. Jego interpretacja fenomenologii idzie tropem klasycznego, charakterystycznego dla filozofii lingwistycznej, rozumienia kwestii terapeutycznej.

Działalność dekonstrukcyjna jest według wielu adherentów tej „metody” działalnością terapeutyczną, leczącą nas ze skłonności metafizycznych, totalizujących. Niemniej jednak bliższe przyjrzenie się dekonstrukcjonizmowi Derridy każe żywić pewne wątpliwości co do prawomocności zastosowania tego terminu w tym przypadku. Rezygnacja z obecności jako podstawy filozoficznego dyskursu oraz sformułowanie „koncepcji” różni (*différance*) jako „zasady”, czy też raczej nie-zasady kształtującej przebieg dyskursu, nie pozwala Derridzie usankcjonować celu owych terapeutycznych zabiegów, gdyż wszelkie takie usankcjonowanie byłoby wyrazem metafizycznych roszczeń. Dekonstrukcja jako proces odmetafizyczniania dyskursu będzie zatem procesem nieskończonym, nigdy nieosiągającym celu, a teksty dekonstruujące same będą podlegały dalszej dekonstrukcji. Sytuacja ta posiada nieodpartą „urok wolności” – jak pisze jedna z późniejszych dekonstrukcjonistek²⁴. Lecz czy to wystarczy, aby ową „niekończącą się opowieść” nazywać terapią? Czy wolność osiągnięta tym sposobem nie okazuje się w ostatecznym rozrachunku samowolą równie groźną jak totalizujące skłonności metafizyki? Niech pytanie to pozostanie bez odpowiedzi. Zamiast niej pozwolę sobie przytoczyć cytata: „Popadnięcie w otchłań dekonstrukcji napawa nas w równej mierze przyjemnością, jak i lękiem. Jesteśmy odurzeni perspektywą nigdy nieosiąganego dna”²⁵.

1.2. Terapeutyczność myśli indyjskiej

Powszechnie sądzono, że w Indiach związki między filozofią a religią były znacznie głębsze i wszechstronniejsze niż w przypadku filozofii greckiej. Przypuszczano, iż filozofia grecka wyrosła w dużej mierze obok religii, stanowiąc dla niej raczej światopoglądową alternatywę niż jej dopełnienie. Filozofia indyjska zaś miała się kształtować na bazie światopoglądu religijnego, który – jak podkreślano – wyznaczył jej główny cel: wyzwolenie ze sfery doczesności naznaczonej cierpieniem²⁶. Nowsze badania filozofii greckiej, kładące nacisk na praktyczną, czyli etyczną stronę filozofii, a nierzadko też na jej wymiar religijny, w znaczeniu dążenia do realizowania wyznaczonych przez religię ideałów, każe zachować

²⁴ Zob. G.Ch. Spivak, *Introduction*, [w:] J. Derrida, *Of Grammatology*, tłum. G.Ch. Spivak, Baltimore 1976, s. LXXVI.

²⁵ *Tamże*, s. LXXVII.

²⁶ Na temat związków między filozofią a religią w myśli greckiej i indyjskiej zob. np. L. Gabriel, *Wprowadzenie do myśli indyjskiej*, [w:] E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, Warszawa 1990, zwłaszcza s. 17–18. Por. także S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, oraz tenże, *O filozofowaniu Hindusów*, [w:] tenże, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1988.

większą ostrożność w dokonywaniu takich porównań²⁷. Nie uległa natomiast zmianie ocena wspomnianego tutaj związku na obszarze myśli indyjskiej. Aby jednak obraz owej relacji uczynić przejrzystym, aby w pełni zrozumieć jej charakter i specyfikę, koniecznym będzie odwołanie się do pewnych kwestii natury najogólniejszej.

Przed wszystkim należy zdać sobie sprawę z tego, że Indie nie operowały pojęciami, które bez żadnych zastrzeżeń można by uznać za odpowiedniki terminów „filozofia” i „religia”. Jeśli idzie o ten drugi termin, to jego najbliższym literalnym odpowiednikiem byłoby słowo „joga” (sans. *yoga* – w znaczeniu ‘jednoczenie, scalanie, łączenie’)²⁸. W kulturze indyjskiej słowo to zarezerwowane było jednak nie dla praktyk *stricte* religijnych, lecz dla specyficznych ćwiczeń psychofizycznych, ewentualnie, w najlepszym wypadku, dla pewnej szczególnej wewnętrznej postawy przyjmowanej względem praktyk religijnych. Terminem, który całościowo określał praktyki religijne, było słowo *dharma*. Etymologicznie znaczy ono ‘podtrzymywanie, dzierżenie’ (od *√dhr* – ‘trzymać, dzierżyć’), jego zaś znaczenie faktyczne zdeterminowane jest niezwykle szerokim kontekstem jego zastosowania. We wczesnym okresie powedyjskim oznaczał on z jednej strony całość praktyk rytualnych (ofiar), spełnianych w celu podtrzymania istnienia świata, z drugiej strony oznaczał kosmiczne prawa, które owym istnieniem kierują. Dość wcześnie zaczął również oznaczać wiedzę o owych prawach i zmierzanie do życia zgodnego z nimi²⁹.

Znamienne jest tutaj to, że innym terminem używanym na określenie religii było *mata*. Słowo to znaczy ‘myśl, opinia’ (od *√man* – ‘myśleć’), a w szerszym kontekście może znaczyć ‘doktryna, teoria, pogląd’, co ogólnie wskazuje na to, iż w indyjskim rozumieniu religii istotną rolę odgrywa czynnik refleksji, namysłu³⁰. Stanie się to jeszcze bardziej widoczne, gdy podkreślimy, że termin ten używany jest również na określenie aktywności ludzkiej, którą zwykliśmy kojarzyć z filozofowaniem. W tym przypadku może być on wymiennie stosowany z terminem *darśana* znaczącym ‘spojrzenie, pogląd’ (od *√dṛś* – ‘widzieć’), *vāda* (dosł. ‘mowa’), oznaczającym konkretną teorię bądź ich kompleks, czy też mianem *siddhānta* w znaczeniu ‘ustalona / ugruntowana / dowiedziona opinia / doktryna’³¹. Przy

²⁷ Por. G. R e a l e, *dz. cyt.*, t. 1, s. 45-51.

²⁸ Zestawienie to ma wartość względną z powodu niepewnej etymologii słowa „religia” od łac. *religio* w znaczeniu ‘wiązać powtórnie, wiązać mocno’.

²⁹ Na temat znaczenia terminu *dharma* zob. W. H a l b f a s s, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany 1988, rozdz. XVII, *Dharma in the Self-Understanding of Traditional Hinduism*.

³⁰ Por. P. T. R a j u, *The Philosophical Traditions of India*, Delhi 1992, s. 25 i 27.

³¹ Zob. W. H a l b f a s s, *India and...*, rozdz. XV, *Darśana, Ānvīkṣikī, Philosophy*.

czym podkreślić wypada, iż bardziej niż samą dyscyplinę jako taką terminy te oznaczały doktryny poszczególnych szkół.

Kolejnym aspektem, na który trzeba zwrócić uwagę, świadczącym o istnieniu realnego związku pomiędzy filozofią a religią, jest ugruntowanie refleksji filozoficznej w doświadczeniu religijnym, gdzie świat dany jest doświadczającemu jako bolesny (*duḥkha*). Namysł filozoficzny stanowi odpowiedź na to doświadczenie, z niego czerpie swoją siłę i ono stanowi rację jego bytu. Należy jednak pamiętać, iż nazywanie tego doświadczenia „religijnym”, jakkolwiek uzasadnione, gdyż przenika ono cały świat religijnych wyobrażeń, nastawień i dążeń hindusa, stanowi pewne uproszczenie. W gruncie rzeczy można je rozumieć jako doświadczenie egzystencjalne przenikające całą indyjską, a nie tylko hinduską, mentalność. Duch indyjski – można by powiedzieć, używając barwnego języka filozofii niemieckiej – naznaczony jest skazą bolesności świata. O tym, jak głęboka jest to skaza, najlepiej świadczy fakt, że nawet te indyjskie prądy umysłowe, reprezentowane na przykład przez lokajatów, które głosiły radykalne zerwanie ze spirytualizmem upaniszadów, rezygnując tym samym z soteriologicznych dążeń, nie były w stanie wyjść poza horyzont przekonań i oczekiwań wyznaczony tym doświadczeniem, przez co świat w skrajnych przypadkach jawił im się jako obszar bezsensownego cierpienia, z którego jedyną formą ucieczki była pogoń za doświadczaniem równie skrajnej doczesnej przyjemności. Ponadto systemy te, według powszechnego przekonania badaczy, zawsze pozostawały na marginesie życia umysłowego Indii, będąc przedmiotem ataku zarówno szkół ortodoksyjnych, jak i nieortodoksyjnych. Tym, co szczególnie wrogo nastawiało do nich te szkoły, była, jak przed chwilą wspominałem, rezygnacja z soteriologicznych dążeń, która w przypadku lokajatów zaowocowała w sferze życia etycznego hedonizmem, a politycznego – makiawelizmem, zaś w przypadku adżiwików – skrajnym fatalizmem podważającym całkowicie zasadność prowadzenia życia ascetycznego.

Tym samym dochodzimy do następnej ważnej cechy myślenia indyjskiego, a mianowicie do jego celu. Filozofia indyjska, wychodząc z doświadczenia powszechnego cierpienia, szukała swego spełnienia w poznaniu (*jñāna*), które by poza owo doświadczenie wyprowadzało. Opinia ta szczególnie trafnie oddaje nastawienie dwóch nieortodoksyjnych szkół indyjskich – dżinizmu i buddyzmu, jeśli zaś chodzi o myśl ortodoksyjną, stosuje się do wszystkich szkół z wyjątkiem wczesnej mimansy. Jednak i w tym ostatnim przypadku w miarę rozwoju szkoły ważne miejsce zdobywa sobie problematyka wyzwolenia.

Dla Buddy (Buddha) kwestia wyzwolenia była bezwzględnie najistotniejsza. Wyraźnie uwidacznia to problematyka pierwszego kazania, w którym ogłosił swoje słynne cztery szlachetne prawdy: 1) życie jest cierpieniem, 2) przyczyną tego cierpienia jest żądza, 3) istnieje stan wolności od cierpienia – nirwana,

4) istnieje sposób na osiągnięcie owego stanu³². Taki układ kazania podporządkowany jest, jak sądzi wielu badaczy, regułom indyjskiego traktatu medycznego, co dodatkowo pogłębia wrażenie utylitarного charakteru głoszonych przez niego nauk. Filozoficzne myślenie nie znajduje w oczach Buddy większego uznania i, o ile nie służy wzmacnianiu motywacji nakierowanej na realizację owego stanu wolności, powinno być zaniechane. Sam dawał przykład takiej postawy, czego świadectwem jest odmowa udzielenia odpowiedzi w czternastu kwestiach (*avyākṛta-vastūni*)³³. Wyzwolenie można osiągnąć, znosząc niewiedzę (*avidyā*), będącą źródłem przekonania o istnieniu własnej samoistnej podmiotowości oraz nieodłącznej jej żądz (*trṣṇā, rāga, lobha*). Droga do poznania (*prajñā*), unicestwiającego niewiedzę, wiedzie poprzez praktykę medytacji (*bhāvana*) realizowaną z jednej strony przez wyciszenie, czyli powściągnięcie zjawisk umysłu (*śamatha*), a z drugiej – poprzez pogłębianie wnikliwej analizy (*vipaśyanā*) własnych zjawisk fizjologicznych i umysłowych³⁴.

Również wykład doktryny klasycznej jogi dany w *Jogasutrach* (*Yoga-sūtra*) przypisywanych Patańdzalemu (Patañjali) przybiera podobną „medyczną” strukturę. Jak stwierdza Wjasa (Vyāsa), autor *Jogabhaszji* (*Yoga-bhāṣya*), pierwszego zachowanego komentarza, *Jogasutry* podobnie do traktatu medycznego zajmują się wyłącznie czterema zagadnieniami: chorobą, to jest sansarą, której towarzyszy cierpienie; przyczyną owej choroby, którą jest kontakt (*saṁyoga*) dwóch samoistnych substancji – pradhany (prakṛiti) i puruśy; zdrowiem, które jest stanem nieobecności owego kontaktu; i środkiem prowadzącym do odzyskania zdrowia, którym jest doskonałe poznanie (*saṁyag-darśana*, JB II, 15)³⁵. Poznanie to ma charakter rozróżniający (*viveka*), w nim empiryczny podmiot poznania przyna-

³² *Mahā-vagga* I, 6. Zob. polski przekład S. Schayera [w:] M. Mejer, *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 245-249, a także F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, t. 1, Lublin 1990, s. 119-120.

³³ Zob. np. DN I, 157; DN I, 187-188; DN III, 137-140; MN I, 426-432 (sutta 63: *Cūḷa-mālunkya-putta-sutta*) oraz MN I, 483-489 (sutta 72: *Vacchagotta-sutta*); SN III, 257-263 (*Vacchagotta-saṁyutta*); AN IV, 67.

³⁴ Szczegółowy opis medytacji buddyjskiej typowej dla najwcześniejszego okresu daje E. Frauwallner, dz. cyt., t. 1, s. 183-197. Doskonałym klasycznym dziełem na ten temat ciągle pozostaje jednak P.V. Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo 1962.

³⁵ Wbrew podzielanemu powszechnie przekonaniu co do tej kwestii A. Wezler starał się wykazać, że zarówno buddyjskie cztery szlachetne prawdy, jak i czwórdzielna struktura *Jogasutr* nie wywodzi się z indyjskiej medycyny, zob. A. Wezler, *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhātva of the Cikitsāśāstra and the „Four Noble Truths” of the Buddha*, IT 12 (1984), s. 289-337. Podobne stanowisko zajął W. Halbfass, zob. tenże, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, rozdz. VII.

leżny sferze prakriti dostrzega swą odrębność od jaźni, czyli puruszy. Znosi ono niewiedzę (*avidyā*), będącą źródłem kontaktu (JS II, 25-26). Może wystąpić tylko po powściągnięciu zjawisk umysłu, a technikami, które do tego prowadzą, są bezpragnieniowość (*vairāgya*) i jogiczne ćwiczenie się w skupieniu umysłu (*abhyāsa*, JS I, 12).

Podobnie rzecz ujmuje, choć nieco inaczej rozkłada akcenty, szkoła sankhji. Już w pierwszym zdaniu *Sankhjakariki* (*Sāṃkhya-kārikā*) – najstarszego zachowanego traktatu szkoły autorstwa Iśvarakriśny (Īśvarakṛṣṇa) – stwierdza się, iż racją poznania jest cierpienie. Aktywność poznawcza – można by odnieść wrażenie – ma sens tylko wówczas, gdy stanowi odpowiedź na doświadczenie powszechnego cierpienia (SK 1). Środkiem usuwającym cierpienie okazuje się szczególna forma poznania, tak zwane poznanie rozróżniające (*vijñāna*), którego przedmiotem jest odrębność prakriti od puruszy. Osiąga się je poprzez skupianie się na tattwach (*tattvābhyāsa*). Działanie to stanowi formę ćwiczenia jogicznego. A zatem jogiczna praktyka sankhji różni się od praktyki jogi klasycznej tym, iż nie kładzie się w niej nacisku na ćwiczenie się w bezpragnieniowości. Nie oznacza to oczywiście, że bezpragnieniowość, która sama prowadzi wyłącznie do rozpuszczenia się w prakriti, jak i cnota (*dharma*), której praktykowanie przynosi odrodzenie się w niebie, nie stanowią technik wstępnych, przygotowawczych dla abhjas. Niemniej sankhja, trzeba to podkreślić, największy nacisk kładzie na osiągnięcie poznania poprzez skupienie, toteż niektórzy współcześni badacze tej szkoły wykazują nadmierną skłonność do radykalnego przeciwstawiania gnozy sankhji praktyce jogi klasycznej, co wydaje się mijać z prawdą³⁶.

Także dla szkoły njaji, której filozoficzne zainteresowania ograniczają się głównie do kwestii logicznych i epistemologicznych, jedyną racją podejmowania problematyki poznania jest osiągnięcie poznania prawdziwego mającego moc wyzwalań z cierpienia³⁷. Jeden z późniejszych filozofów njaji, Uddjotakara (Uddyotakara), w swoim komentarzu do *Njajasutr* (*Nyāya-sūtra*) zatytułowanym

³⁶ Por. np. E. Frauwallner, *dz. cyt.*, t. 1, s. 352; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1984, s. 24 i 31. Ich opinii przeciwstawia się np. K.C. Bhattacharya w *Studies in Philosophy*, t. 1, Calcutta 1956, s. 149; G. Larson w *Classical Sāṃkhya*, Delhi 1979, s. 204-206, a także A. Sen Gupta w *Classical Sāṃkhya. A Critical Study*, Patna 1969, s. 165-172. Natomiast J. Bronkhorst stawia wręcz tezę, że *Jogasutry* zostały napisane przez zwolennika sankhji jako podręcznik praktyki jogi uprawianej w szkole sankhji, przez co uznanie jogi za odrębny system filozoficzny było nieporozumieniem, por. tenże, *Nāgārjuna and the Naiyāyikas*, JIP 13 (1985), s. 123.

³⁷ Kwestię związku pomiędzy analizą (*ānvikṣiki*) a soteriologią (*adhyātma-vidyā*) w filozofii njaji rozważa B.M. Perry, zob. tenże, *Early Nyāya and Hindu Orthodoxy. Ānvikṣiki and adbhikāra*, [w:] *Beyond Orientalism*, red. E. Franco, K. Preisdanz, Amsterdam–Atlanta 1997, s. 449-470.

Njajawarttika (*Nyāya-vārttika*) wprost oznajmia, że każdy filozof w każdym systemie filozoficznym musi uznać i rozważyć cztery zagadnienia, analogiczne do wspomnianych już przez Wjasę w *Jogabhaszji*³⁸. Cierpienie (*duḥkha*), będące naturalnym sposobem istnienia w sansarze, wywołane jest, ogólnie mówiąc, trzema uciążliwościami: awersją (*dveṣa*), pragnieniem (*rāga*) i omroczeniem (*moha*). Ich źródłem zaś jest fałszywe poznanie (*mithyā-jñāna*). Prawdziwe poznanie, znośzące poznanie fałszywe, osiąga się – jak stwierdza sutra IV, 2, 38 – poprzez praktykowanie szczególnej formy medytacji, w trakcie której powściągnięte zostaje poznawanie przedmiotów zmysłowych oraz zniesieniu ulega przywiązanie do Ja (NB IV, 2, 1-2). Na jakość medytacji mają wpływ dwa czynniki: zasługa (*dharma*) i mądrość (*jñāna*), zdobyte we wcześniejszych żywotach (NS i NB IV, 2, 41). Jednak bezpośrednim czynnikiem wpływającym na uzyskanie poznania wyzwalamącego są praktyki jogiczne. Zasługę gromadzi się poprzez prowadzenie właściwego życia, to jest powstrzymywanie się od spełniania czynów niewłaściwych i wypełnianie czynów właściwych. Na jogę zaś składa się wiele ćwiczeń: asceza (*tapas*), kontrola oddechu (*prāṇāyāma*), kontemplacja oraz koncentracja (NB IV, 2, 46). Natomiast rolą poznania intelektualnego, znajdującego swój wyraz w debacie filozoficznej (*vāda*) i sporze (*jalpa*), jest jedynie wzmacnianie motywacji do osiągnięcia prawdy (NS i NB IV, 2, 49-51) poprzez ćwiczenie jogiczne.

Z kolei waisieszika, zainteresowana głównie ontologią, utrzymuje, że przyczynami istnienia w sansarze są uciążliwości pożądania (*icchā*) i awersji (*dveṣa*). Zatem osiąganie ziemskiego dobrobytu (*abhyudaya*), będące jednym ze sposobów realizowania powinności (*dharma*), nie może przynieść zniesienia cierpienia, gdyż motywowane jest dążeniem do doznawania przyjemności, co wiąże z sansarą. Dobrobyt taki może być tylko wartością względną. Wartością absolutną jest dobrostan duchowy (*niḥśreyasa*), czyli wyzwolenie z cierpienia (*mokṣa*). Dążenie do wyzwolenia stanowi więc powinność (*dharma*) istoty ludzkiej (VS I, 1, 1-2). Wolność osiąga się poprzez poznanie natury rzeczy (*tattva-jñāna*, VS I, 1, 4). Owo poznanie nie ma jednak charakteru intelektualnego i dyskursywnego, lecz jest naocznością, w której dokonuje się poznanie jaźni samej (*ātma-pratyakṣa*, VS IX, 1, 11-15). Naoczność taka – jak twierdzi Kanada (Kaṇāda), autor *Waisieszikasutr* (*Vaiśeṣika-sūtra*) – osiągana jest na drodze powściągnięcia poczucia Ja dokonywanego w praktykowaniu jogi (VS V, 2, 16-18). Tak więc również w przypadku tej szkoły, prowadzącej głównie rozważania ontologiczne, wyzwolenie osiągane jest poprzez poznanie jogiczne.

³⁸ *Nyāya-vārttika*, s. 14, 4 komentarz do NS I, 1, 1. Uddjotakara odnosi się tutaj do wcześniejszego komentarza *Njajasutr* zatytułowanego *Njajabhaszja* (*Nyāya-bhāṣya*) Pakszilaswamina Watsjajany. Por. W. Halbfass, *Tradition...*, s. 246-247.

Jeszcze większy nacisk na poznanie jako na siłę wyzwalającą kładzie się w szkole wedanty. Badarajana (Bādarāyaṇa) – autor *Brahmasutr* (*Brahma-sūtra*), pierwszego zachowanego traktatu szkoły – w pierwszej sutrze podkreśla, iż tym, co należy badać, jest brahman (*brahman*)³⁹. Jego poznanie jest jedynym celem człowieka (*puruṣārtha*, BS III, 4, 1), a osiągnięcie tego celu jest równoznaczne z wyzwoleniem z cierpienia (*mokṣa*). W dziele Badarajany nie pojawia się słowo „moksza” (używa go natomiast często Śāṅkara), niemniej cały kontekst tekstu, a zwłaszcza czwarty rozdział, w którym opisane są przymioty wyzwolonego, nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że właśnie o nie tu chodzi. Z dwóch dróg: drogi wiedzy, oglądu (*vidyā*) i drogi działania (*karman*, BS III, 1, 17), tylko pierwsza prowadzi do wyzwolenia. Poznanie – jak stwierdza Badarajana – nie jest rezultatem ani spekulacji, rozumowania (*tarka*, BS II, 1, 11), ani działania (BS III, 8-16), a już z całą pewnością nie pochodzi ze spełniania czynności rytualnych (BS III, 4, 25). Żadnych wątpliwości w tym względzie nie przejawia również wybitny komentator *Brahmasutr* – Śāṅkara. W komentarzu (*bhāṣya*) do wspomnianej sutry I, 1, 1 stwierdza, iż brahmana osiąga się wyłącznie dzięki bezpośredniemu prawdziwemu poznaniu⁴⁰. Myśl tę powtarza wielokrotnie w innych pismach⁴¹. Poznanie to rozprasza niewiedzę (*avidyā*) będącą przyczyną doznawania istnienia. W rzeczywistości istnienie jest iluzją (*māyā*) zasłaniającą prawdziwy byt absolutu, w poznaniu zaś dana jest tożsamość własnej Jaźni (*ātman*) z Absolutem (*brahman*). Wyzwalającego poznania (*jñāna*) nie można jednak osiągnąć spełnianiem rytuałów ani obowiązków etycznych, gdyż żaden czyn nie jest w stanie usunąć niewiedzy (ĀB 3). Tylko wiedza (*vidyā*) może niewiedzę zniweczyć. Osiąga się ją poprzez praktykę jogiczną składającą się z wyciszenia (*śama*) będącego ujarzmieniem (*nigraha*) umysłu, opanowania (*dama*) stanowiącego ujarzmienie zmysłów, zaprzestania (*uparama*), czyli zaniechania myślenia o świecie i działania (także rytualnego), oraz skupienia (*samadhī*), polegającego na ujednoliceniu umysłu. Dla tego, który osiągnął owo poznanie, nie ma już powrotu⁴².

Jedyną szkołą ortodoksyjnej filozofii indyjskiej, której postawa wyraźnie odróżnia się od nastawień pozostałych szkół, była mimansa. Filozofia dla Dżaiminiego (Jaimini), autora *Mimamsasutr* (*Mīmāṃsā-sūtra*), była wyłącznie refleksją nastawioną na ujednolicenie interpretacji znaczenia i funkcji rytuału ofiarnego, o którym nauczają Wedy oraz brahmany. W tym sensie można by powiedzieć, że była bardziej teologią niż filozofią, czy też, zważywszy na niestosowność w tym

³⁹ BS I, 1, 1: *athāto brahma-jijñāsā*.

⁴⁰ BSB I, 1, 1: *jñānena hi pramaṇena avagantum iṣṭam brahma*.

⁴¹ Zob. Śāṅkara, *Poznanie istoty rzeczy (Tattvabodha)*, s. 10-11, oraz *Poznanie ducha (Atmabodha)*, s. 2, tłum. M. Kuńska, Kraków b.r.w.

⁴² BS IV, 4, 22: *anāvṛttiḥ śabdāt...*

wypadku słowa „teologia” ze względu na część „teo”, wypadłoby nazwać ją, używając neologizmu, „dharmawadą”, czyli nauką o powinnościach (*dharmā*). Tym samym jednak, jak w wypadku pozostałych szkół, tak i tutaj spekulacja filozoficzna miała wymiar wybitnie praktyczny. Właściwe zrozumienie rytuału było niezbędne dla właściwego jego spełniania, co miało z kolei gwarantować lepsze odrodzenie się bądź też całkowite wyzwolenie z cierpienia (*mokṣa*). Wczesna mimansa całkowicie neguje znaczenie jogi jako techniki uzyskiwania poznania wyzwalającego. Problematyka poznawcza w kontekście poznania wyzwalającego pojawia się dopiero w późnej mimansie i to pod wyraźnym wpływem wedanty. Ale nawet wówczas myśliciele mimansy wykazują skłonność do ograniczania roli poznania. Jego funkcją ma być nie tyle bezpośrednie wyzwolenie, ile przerwanie wytwarzania się karmana. Wyzwolenie miałoby następować dopiero po wyczerpaniu się karmana już zaktywizowanego.

1.3. Terapia a filozofia – próba dookreślenia terminów

Dotychczas posługiwaliśmy się terminami „terapia” i „filozofia”, nie precyzując bliżej ich znaczeń, bazując raczej na wstępnym intuicyjnym ich wyczuciu. Rozumie się jednak samo przez się, że określenie zakresu możliwych relacji, w jakich filozofia i terapia mogą do siebie pozostawać, zależeć będzie od tego, jak je pojmujemy. Dlatego też obecnie spróbuję wskazać na te ich momenty znaczeniowe, które wydają się istotne dla przedmiotu niniejszej pracy. Opis ten nie ma charakteru wyczerpującego. Mam też nadzieję, że nie jest on projekcją własnych oczekiwań autora co do tego, czym filozofia i terapia być powinny. Jest on na tyle ogólny, aby – jak sądzę – stosował się do wszelkich form pojmowania filozofii i terapii.

Według *Słownika języka polskiego PWN* słowo „terapia” (z gr. *therapeia* – ‘opieka, leczenie’) znaczy tyle co ‘przywracanie zdrowia chorym ludziom i zwierzętom za pomocą różnych środków lub zabiegów; kuracja, leczenie’⁴³. A zatem terapia to praktyka nastawiona na *wyleczenie*, czyli zespół czynności podejmowany w celu osiągnięcia określonego stanu. Jednakże nie każda aktywność podejmowana z intencją realizacji pewnego stanu będzie terapią. Nie będzie nią zespół czynności podejmowanych z zamiarem wyprodukowania samochodu. O tym, czy dany zespół czynności jest, czy też nie jest terapią, decyduje pewien moment waloryzacji, który każe pojmować stan aktualny jako szczególnie negatywny, dojmujący, postulowany zaś stan potencjalny jako szczególnie pozytywny. W terapii mamy więc do czynienia z przeciwstawionymi sobie momentami

⁴³ *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. S z y m c z a k, t. 3, Warszawa 1981, s. 495.

negatywności i pozytywności. Wyrazem momentu pierwszego jest stan szeroko rozumianej choroby, drugiego – zdrowia. Pierwszy moment jest niepożądany, drugi – pożądaný, pierwszy jest „zły”, drugi „dobry”.

W zależności od tego, jak będziemy pojmować stan „choroby” i „zdrowia”, możemy wyszczególnić różne rodzaje terapii. Pomijając terapię medyczną nastawioną na realizację pewnych „zdrowych” stanów fizycznych ludzkiego ciała i psychicznych ludzkiej psyche, warto wyróżnić tutaj trzy rodzaje terapii, które, jak sądzę, znajdują swoją egzemplifikację w historii myśli:

- a) terapię poznawczą,
- b) terapię etyczną,
- c) terapię soteryczną.

Terapia poznawcza, najogólniej rzecz ujmując, nastawiona jest na osiągnięcie określonego stanu wiedzy, na zdobycie poznania. Przy czym wiedza może mieć charakter pozytywny, gdy wyraża się w zespole sądów asertywnych, twierdzących, mających postać „jest tak a tak”, oraz negatywny, gdy dotyczy granic wiedzy samej, czyli wyznacza obszar, który z różnych powodów poznany być nie może. Stanem antytetycznym wiedzy jest niewiedza. Jak się wydaje, taki rodzaj terapii miał na myśli Arystoteles, gdy o filozofii mówił, że jest leczeniem⁴⁴. Można mieć jednak pewne wątpliwości, czy kategoria ta nie jest zbyt szeroka, a przez to, czy posiada jakiegokolwiek wartości heurystyczne. Na dobrą sprawę każda aktywność poznawcza mogłaby być uznana za terapeutyczną. Należałoby zatem wskazać jakieś kryteria zawężające obszar stosowania tej kategorii. Jeden ze sposobów ratowania zasadności jej użycia mógłby się odwoływać do przeświadczeń dotyczących źródeł poznania. Aktywności poznawczej wypływającej, jak chciał Arystoteles⁴⁵, z naturalnej, przyrodzonej człowiekowi ciekawości ugruntowanej w zdziwieniu można by odmówić owego terapeutycznego waloru. Terapią byłaby tylko taka aktywność poznawcza, która jest odpowiedzią na poczucie pewnego braku egzystencjalnego, a nie intelektualnego. Jednakże i w tym przypadku powstaje wątpliwość, czy kategoria ta nie redukuje się do innych rodzajów terapii, zwłaszcza do tych wspomnianych w punkcie b i c.

Celem terapii etycznej jest doznanie szczęścia płynące z realizacji dobra etycznego. Niezbędnym warunkiem uzyskania takiego szczęścia, jak uczyła starożytna myśl grecka, jest posiadanie wiedzy o rzeczywistości, dzięki której możemy określić drogę do szczęścia prowadzącą. A zatem cel terapii etycznej, będący szczególnym sposobem istnienia jednostki, wykracza poza to, co teoretyczne, chociaż w tym znajduje swoje uzasadnienie, jest wyrazem etyki zrealizo-

⁴⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, 3, 1105b 12-17, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.

⁴⁵ Tenże, *Metafizyka* I, 2, 982b, tłum. K. Leśnik, Warszawa 1984.

wanej⁴⁶, wiedzy o normach i obyczajach znajdującej swoją praktyczną egzemplifikację w życiu jednostki.

Terapią soteryczną nazywam taki zestaw praktyk i ćwiczeń, którego podjęcie uwarunkowane jest doświadczaniem całej swojej egzystencji jako sposobu istnienia nieposiadającego w sobie żadnej wartości, sposobu istnienia szczególnie dojmującego i bolesnego. Cel owej terapii jest więc generalnie umieszczany poza znaną egzystencją, a przez to najczęściej określany negatywnie. Jeśli opisuje się go pozytywnie, to określenia podawane są w zmodyfikowanym w stosunku do potocznego znaczeniu. Należy tu podkreślić zasadniczą różnicę między terapią etyczną a soteryczną. Dla obu cel jest praktyczny, jednak pierwsza nie dąży do wyprowadzenia człowieka poza znaną mu egzystencję, jest, można by rzec, sposobem doskonalenia tej egzystencji, jest wiedzą o tym, jak przeżyć najlepiej własne życie, i realizacją owej wiedzy. Druga dąży do całkowitej zmiany kondycji ludzkiej. W jej perspektywie znana egzystencja zawsze obarczona jest negatywnością, z której wyjść można tylko poprzez wyjście z egzystencji, czyli poprzez wyzwolenie lub zbawienie.

Oдноśnie do terminu „filozofia” trudno jest podać takie jego znaczenie oraz w taki sposób opisać przedmiot przezeń oznaczany, aby nie pominąć żadnej zrealizowanej w historii filozofii jej formy. Wydaje się jednak, iż można wyróżnić trzy typy idealne, które w sposób ogólny opisują całe spektrum możliwości tego, czym filozofia była albo być może⁴⁷:

A) *Filozofia jako spekulacja*. W tym przypadku refleksja filozoficzna ma charakter czysto teoretyczny, we współczesnym rozumieniu tego słowa. Nastawiona jest na wypracowanie zespołu sądów pozostających ze sobą w relacji niesprzeczności i tworzących system. Dąży do metodycznego opisu rzeczywistości. Najpełniej wyraża się więc w metafizyce.

B) *Filozofia jako praktyka*. W pewnym sensie filozofia jako namysł, roztrząsanie zawsze jest jakimś rodzajem praktyki. Jednak w tym przypadku chodzi o takie rozumienie filozofii, w którym podkreśla się nie dokonywanie spekulacji jako takiej, lecz jej praktyczne konsekwencje, to znaczy wpływ, jaki wywiera na sposób życia jednostki. W tym rozumieniu filozofia praktyczna utożsamiana jest z etyką. Jednakże można wskazać też inny praktyczny aspekt filozofii, gdy filozofię pojmie się jako taką refleksję, która – jeśli ma posiadać charakter wiążą-

⁴⁶ Na przeciwstawienie etyki teoretycznej i praktycznej, czyli zrealizowanej, w myśli greckiej zwraca uwagę J. D o m ań s k i, *Metamorfozy pojęcia...*, s. 10-11, i od niego termin ten zaczerpnąłem.

⁴⁷ Zgadzam się tutaj ogólnie z typologią daną przez W.K.C. Guthrie, rozszerzam jednak zakres terminu „praktyka” w punkcie b, por. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. P a w e l e c, Kraków 1996, s. 16-18.

cy – domaga się ze strony filozofującego praktykowania specyficznych zachowań, realizacji pewnych ćwiczeń, niezbędnych dla uzyskania pożądanej jakości owej refleksji. W tym właśnie sensie Platon mówił o filozofii jako o „ćwiczeniu się w śmierci”.

C) **Filozofia jako krytyka.** Jest refleksją skierowaną bądź to na określenie warunków możliwości wszelkiego poznania (ta postać filozofii zapoczątkowana refleksją nad prawomocnością poszczególnych źródeł poznania kulminuje w filozofii transcendentальной), bądź też na rozjaśnienie języka: czy to naturalnego, czy też poszczególnych nauk szczegółowych. W obu przypadkach filozofia staje się swoją metafizyką, czyli sama siebie poddaje refleksji, staje się swoim własnym przedmiotem.

Chociaż wyróżnione abstrakcyjnie, typy te łączą się ze sobą nierozdzielnie, a specyfika danej formacji filozoficznej wyznaczona jest tym, jak mocno dany typ wydaje się akcentowany. Sądzę jednak, że bez względu na to, który z nich dominował, filozofii zawsze chodziło o wiedzę, chociaż nie zawsze wiedza była celem ostatecznym i autonomicznym. O wiedzę chodziło nawet wtedy, gdy manifestacyjnie sprowadzano filozofię do roli służebnej względem innych dziedzin aktywności poznawczej, jak miało to miejsce w pozytywizmie i neopozytywizmie. Tyle tylko, że wówczas chodziło jej o wiedzę, którą nie ona generowała.

Mówiąc o wiedzy jako o celu filozofii, warto wskazać na trzy momenty, które filozoficzną wiedzę charakteryzują w ten sposób, że stanowią jej warunki:

1) U podstaw wszelkiej filozofii leży idea wiedzy komunikowalnej, a więc wiedzy, której medium czy też środowisko stanowi język. Filozofia zatem będzie poszukiwała wiedzy dyskursywnej, werbalizowalnej, a co za tym idzie – będzie kierowała się ideą wyczerpywalności wyników poznawczych w dyskursie. Dyskurs będzie poddawany ostrym kryteriom jasności, sensowności i logiczności. W przypadku gdy filozofia zmuszona jest zrezygnować z ideału komunikowalności, to znaczy deklaruje niewerbalizowalność ostatecznego poznania, będzie dążyć do jasnego określenia warunków możliwości zdobycia takiej wiedzy, co bezpośrednio odsyła do punktu następnego.

2) Filozofia będzie kierować się ideą weryfikowalności wniosków, czy to poprzez powtórzenie i przeanalizowanie drogi dowodowej, czyli poddanie wniosków krytyce logicznej, czy też poprzez powtórzenie doświadczenia unaoczniającego, na przykład wglądu intuicyjnego w istotę, wglądu mistycznego itp.

3) Filozofia będzie wykazywała tendencję do minimalizowania roli języka symbolicznego w wykładzie na rzecz języka przedmiotowego.

Te wstępne ogólne rozważania były niezbędne, abyśmy mogli udzielić odpowiedzi na pytanie o to, kiedy filozofia staje się terapią. Otóż odpowiedź będzie brzmiała: wówczas, gdy przestaje być celem sama dla siebie. Cel terapii, jak staraliśmy się pokazać, mieści się poza nią, on ją bezwzględnie transcenduje. Osiągnięcie „zdrowia” zawsze będzie dla terapii oznaczać jej koniec. Bezsensowne

wyduje się pojęcie „terapii dla terapii”. Nie jest tak jednak w przypadku filozofii. Wiedza czy też poznanie stanowią cel filozofii, który pozostaje w jej granicach. Wiedza sama zdaje się filozofią. Stąd bierze się problematyczność wspomnianej wyżej kategorii terapii poznawczej. Podsumowując, stwierdzimy, iż tylko wtedy, gdy filozofia z wiedzy czyni środek do osiągnięcia celu, który wykracza poza nią, zasadne jest określanie jej mianem terapii⁴⁸.

Na zakończenie chciałbym dokonać jeszcze jednego rozróżnienia, które – chociaż wydaje mi się oczywiste i choć o jego heurystycznych wartościach jestem przekonany – nie pojawia się nigdzie w kontekście analogicznych rozważań. Odróżnię tu zatem terapię filozoficzną od filozofii terapii. Kategoria pierwsza będzie odnosić się do takiej refleksji filozoficznej, co do której panuje przekonanie, iż sama ma wartość uzdrawiającą. W tym przypadku, chociaż ostateczny cel filozofii będzie się mieścić poza nią, to droga do niego będzie wiodła właśnie przez refleksję. Taki charakter zdaje się mieć duża część filozofii greckiej, w tym filozofia Platona, stoików, cyników, epikurejczyków, sceptyków, a współcześnie filozofia Wittgensteina.

Kategoria druga będzie natomiast odnosić się do refleksji czynionej nad taką praktyką, która w ścisłym tego słowa znaczeniu filozofią nie jest. Do tej kategorii byłbym skłonny zaliczyć między innymi klasyczną jogę indyjską czy też filozofię świętego Jana od Krzyża, które wydają się namysłem nad zespołem ćwiczeń niewiele mających wspólnego z filozofią rozumianą czy to jako spekulacja, czy też jako krytyka. Filozofia ta pozostawałaby w analogii do innych tego typu filozofii, na przykład filozofii matematyki, fizyki czy sztuki.

1.4. Myśl Zachodu wobec myśli indyjskiej

Historia recepcji myśli indyjskiej przez kulturę zachodnią posiada kilka faz. Po pierwszym okresie wzmożonego zainteresowania, czy też wręcz fascynacji, której uległo kilku filozofów niemieckich okresu romantycznego, aby wymienić tu tylko braci Schległów, a także Arthura Schopenhauera i Paula Deussena, należących już jednak do późniejszego okresu, badania nad filozofią Indii stały się domeną bądź to filologów, bądź też pasjonatów najczęściej niezwiązanych z żadnymi ośrodkami akademickimi. Pierwsi, nie posiadając szerszej wiedzy filozoficznej, byli niezdolni do przeprowadzenia głębokich badań analitycznych i komparatystycznych, co owocowało nadmiernie ogólnikowymi porównaniami

⁴⁸ Tak pojęta filozofia stoi w opozycji do koncepcji *A r y s t o t e l e s a*, według której „nie poszukujemy jej [tj. wiedzy, filozofii – przyp. K.J.] dla jakiegś innej korzyści [...] Tylko ona bowiem istnieje dla siebie samej”; *Metafizyka* I, 2, 982b.

oraz pochoptnymi, mylnymi sędami odnośnie do wartości różnych filozoficznych pomysłów, czy wręcz całych szkół myśli indyjskiej.

Drudzy, ulegając fascynacji religijnej, siłą rzeczy zainteresowani byli naj-ogólniejszymi kwestiami doktrynalnymi, dążąc raczej do wytworzenia spójnego całościowego obrazu, niż zgłębiając subtelne różnice pomiędzy rozmaitymi wykładniami.

Chociaż nie sposób przecenić ich osiągnięć, stwierdzić jednak wypada, że wraz ze zmianą paradygmatów w samej filozofii zachodniej zainteresowanie filozofią indyjską w kręgach filozofów spadło do tego stopnia, iż rozpowszechniły się opinie o tym, jakoby w ogóle czegoś takiego jak filozofia indyjska nie było. Niewątpliwie różnica między myślą pozytywistyczną, analityczno-logiczną oraz fenomenologiczną z jednej strony, a myślą zorientowaną soterycznie z drugiej była zbyt duża, aby można było wyznaczyć jakąś płaszczyznę porozumienia. Niemniej jednak, w miarę „rozmiękczenia się” samych paradygmatów, owo zainteresowanie wzrastało, tak że obecnie nie tylko prowadzi się liczne badania komparatystyczne, ale wręcz samo to zjawisko od dłuższego już czasu poddawane jest refleksji⁴⁹.

Sądzę, iż prawdziwym przełomem w tej materii, nie do końca jeszcze uświadamianym i wykorzystywanym, jest zmiana wzorca interpretacyjnego filozofii starożytnej. Zwrócenie uwagi tak na praktyczny, jak i na terapeutyczny wymiar filozofii greckiej oraz nierzadko postulowanie potrzeby nadania filozofii współczesnej owego wymiaru stwarza nową sytuację, pozwalającą w pełni dostrzec i docenić specyfikę myśli indyjskiej⁵⁰. Na tym tle jednak rodzą się nowe, a może wracają stare, zapomniane problemy. Jednym z nich jest właśnie pytanie o relacje między filozofią a terapią, które jest dość szczególną odmianą ogólnego pytania o istotę związku między teorią a praktyką.

W niniejszej pracy pytanie to postawimy jednej ze szkół filozofii buddyjskiej – madhjamace, w której kwestia ta nie tylko znajduje swoje rozwinięcie, ale wydaje się wręcz zasadnicza, przy czym uwagę skupimy na początkowym okresie szkoły – na filozofii Nagardżuny.

⁴⁹ Historię wyłaniania się orientalistyki, a szczególnie indologii, jako odrębnej dziedziny naukowej szczegółowo przedstawił W. H a l b f a s s, zob. t e n ż e, *India and...*

⁵⁰ Za znamienne można by w tym kontekście uznać słowa M. H i r i y a n n y wypowiedziane w *Outlines of Indian Philosophy*, London 1970: „[...] philosophy in India did not take its rise in wonder or curiosity as it seems to have done in the West; rather it originated under the pressure of a practical need arising from the presence of moral and physical evil in life” („[...] filozofia w Indiach nie zrodziła się ze zdziwienia i z ciekawości, jak miało to miejsce na Zachodzie, powstała raczej pod naciskiem praktycznej potrzeby wypływającej z obecności moralnego i fizycznego zła w życiu”; s. 18), i dalej „Philosophy thereby becomes a way of life, not merely a way of thought” („Tym samym filozofia staje się sposobem życia, a nie tylko sposobem myślenia”; s. 20).

2. Nagardżuna i szkoła madhjamaki

2.1. Historyczny kontekst filozofii Nagardżuny

Wiele wskazuje na to, iż Nagardżuna (Nāgārjuna), dając początek filozofii madhjamaki, zainicjował tym samym spekulatywny okres mahajany, która jako wyodrębniona linia rozwojowa buddyzmu mogła istnieć już w najlepszym wypadku od mniej więcej 300-350 lat, w najgorszym zaś – od około 100 lat⁵¹. Trudno jest jednoznacznie określić, czy filozofia ta jest całkowicie jego autorskim dziełem, czy też nadał on tylko ostateczny kształt wcześniejszej tradycji filozoficznej. Późniejsze źródła buddyjskie, mimo że wymieniają czasami z imienia jego domniemanych nauczycieli, nie wiążą ich jednak z madhjamaką. Wręcz przeciwnie, na podstawie tego, iż przypisuje się Nagardżunie gruntowną znajomość filozofii sarwastiwady, można by założyć,

⁵¹ Powszechnie sądzono, i opinia ta ciągle jeszcze posiada licznych zwolenników zwłaszcza wśród badaczy japońskich, iż na wyłonienie się mahajany największy wpływ wywarło świeckie środowisko buddystów. Mahajana ze swoim rozwiniętym kultem, mitem oraz panteonem bóstw miała zaspokajać emocjonalne potrzeby i religijne tęsknoty świeckich wyznawców. Por. np. T. W. Rhys Davids, *Buddyzm. Zarys życia i nauk Gotamy-Buddhy*, tłum. F. Michalski, Warszawa-Kraków 1912, s. 199-210; H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 83-86, oraz współcześnie É. Lamotte, *Mahāyāna Buddhism*, [w:] *The World of Buddhism*, red. H. Bechert, R. Gombrich, London 1984, s. 90. Inni podkreślają dwutorowość rozwoju mahajany. Z jednej strony monastycyzm wydaje wysoce abstrakcyjną filozofię, z drugiej mamy środowisko świeckich wyznawców, w którym już od samego początku istnienia buddyzmu oprócz mitu i kultu istotną rolę odgrywał aspekt moralno-etyczny regulujący sferę działalności świeckiej, zob. S. Schayer, *Mit, kult i etyka buddyzmu*, [w:] *tenże*, dz. cyt., s. 189-219. E. Conze z kolei podkreślał istotną rolę wpływów zewnętrznych na kształtowanie się mahajany. Misyjny sukces mahajany miał być efektem jej wstępnej de-indianizacji, zob. E. Conze, *A Short History of Buddhism*, Oxford 1995, s. 41. Za ściśle monastycznymi korzeniami mahajany opowiada się coraz liczniejsza grupa badaczy europejskich, zob. np. P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London-New York 1989, s. 20-26. Ciekawą hipotezę dotyczącą początków mahajany przedstawił R. Gombrich. Według tego badacza wyodrębnienie się mahajany należy wiązać z zastosowaniem pisma jako narzędzia służącego zachowaniu kanonu, czyli ze zmianą tradycji ustnej na pisaną, co miało nastąpić w II w. p.n.e., zob. R. Gombrich, *How the Mahāyāna Began*, [w:] *The Buddhist Forum*, red. T. Skorupski, t. 1, London 1990. Najczęściej jednak początek wyłaniania się mahajany umieszcza się w przedziale czasu od I w. p.n.e. do I w. n.e., por. H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1996 (rep.), s. 152 i 154. W tym przypadku tradycja ta byłaby niewiele starsza od filozofii madhjamaki.

że przynajmniej niektórzy z nich byli przedstawicielami tej hinajanistycznej szkoły. Nie jest też jasny związek Nagardżuny z pismami, które między innymi stanowią doktrynalne podłoże mahajany i do których filozofia madhjamaki miała stanowić spekulatywny komentarz, a mianowicie z sutrami pradžniaparamity (*prajñā-pāramitā*). Według świadectw tradycji miał on przyczynić się do ocalenia części tych pism i przekazania ich potomnym. Legenda mówi, że przyniósł je z podmorskiej krainy Nagów. Jest jednak prawdopodobne, iż sutry te swoją ostateczną redakcję uzyskały w czasie późniejszym niż okres działania Nagardżuny, a zatem mogły w dużej mierze ukształtować się pod wpływem jego filozofii⁵².

Niewiele wiemy również na temat jego życia. Jedyną pewną informacją wydaje się ta, iż pochodził z południa Indii i był z urodzenia braminem. Życie jego obrosło legendą do tego stopnia, że nie sposób dzisiaj odróżnić prawdy historycznej od inspirowanych nią przypowieści⁵³. Nieprawdopodobne na przykład wydaje się podanie, jakoby miał on być przełożonym na słynnym buddyjskim uniwersytecie w Nalandzie. Według świadectw archeologicznych i historycznych uniwersytet powstał w początkach V wieku n.e.⁵⁴, natomiast Nagardżuna, jak się

⁵² Opinię taką wyraził w ustnej rozmowie ze mną R. Gombrich (IV 1997). A. W a y m a n stawia wręcz hipotezę, że Nagardżuna był duchowym autorem najstarszej z sutr, mianowicie *Asztaśahasrikapradžniaparamity*, zob. t e n ż e, *The Secret of Nāgārjuna's Position on Dependent Origination and Śūnyatā*, [w:] *Indo-Tibetan Mādhyamika Studies*, Delhi 1996, s. 103-104. Jeszcze dalej posunęli się A.K. W a r d e r i D.J. K a l u p a h a n a, którzy utrzymywali, iż Nagardżuna nie był w ogóle reprezentantem mahajany oraz wyprzedzał powstanie sutr pradžniaparamity, zob. A.K. W a r d e r, *Is Nāgārjuna a Mahāyānist?*, [w:] *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, red. M. S p r u n g, Dordrecht-Boston 1973, i D.J. K a l u p a h a n a, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986, s. 7 i 26. Dość powszechnie sądzi się, iż sutry pradžniaparamity powstawały w I-II w. n.e. H. N a k a m u r a na przykład powstanie *Sutry serca* oraz *Sutry diamentowej* umieszcza pomiędzy 150 a 200 r., zob. t e n ż e, *dz. cyt.*, s. 160. E. Conze wyróżnił cztery fazy w rozwoju literatury pradžniaparamity: 1) od 100 roku p.n.e. do 100 r. n.e. powstają podstawowe teksty, 2) do końca III wieku teksty te się rozrastają, 3) do końca V wieku powstają skrócone wersje sutr, 4) między VII a XII wiekiem zaznaczają się wpływy tantryczne. Podsumowanie jego koncepcji daje P. W i l l i a m s, *dz. cyt.*, s. 41-42.

⁵³ Na temat życia i legendy Nagardżuny zob. m.in. M. W a l l e s e r, *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, AM 1923, s. 421-455; V.W. K a r a m b e l k a r, *The Problem of Nāgārjuna*, JIH 30/1 (1952), s. 21-33; S.K. P a t h a k, *Life of Nāgārjuna*, IHQ 30/1 (1954), s. 93-95; K.S. M u r t y, *Nagarjuna*, New Delhi 1983 (rep.); J a n Y ū n - h u a, *Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography*, HR 10/2 (1970), s. 139-155 oraz I. M a b b e t t, *The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited*, JAOS 118/3 (1998), s. 332-346.

⁵⁴ Zob. K.S. M u r t y, *dz. cyt.*, s. 48-49.

szacuje, mógł żyć w I, II bądź III wieku n.e. Obecnie najczęściej przyjmuje się, iż była to druga połowa II wieku⁵⁵.

Wielu problemów przysparza także rozstrzygnięcie autentyczności przypisywanych mu tekstów. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w rozpowszechnionym w filozofii indyjskiej, w tym buddyjskiej, zwyczaju, zgodnie z którym późniejsi autorzy, kierując się szacunkiem dla sławnego mistrza, własne teksty opatrywali jego imieniem. Ponadto dobrze wiadomo, iż zdarzało się, że ze względu na wybitną erudycję oraz intelektualne walory późniejszy mistrz, na znak uznania, jakim cieszył się u swoich współczesnych, bywał obdarzany, czy też komplementowany imieniem słynnego poprzednika⁵⁶. Na tej właśnie zasadzie Nagardżuna zyskał sobie miano Drugiego Buddy. Jeśli uwzględnimy tradycję indyjską, tybetańską i chińską, to w sumie naliczyć można ponad sto tekstów, których autorstwo przypisywane jest Nagardżunie. Jednakże różnice w stylu, zakresie, a w szczególności w wyrażonej doktrynie, jak również świadectwo względnie bezpośrednich i wiarygodnych „świadków”, każą ograniczyć tę liczbę do kilkunastu dzieł, których autentyczność wydaje się nie podlegać kwestionowaniu⁵⁷.

Najważniejszym i najczęściej komentowanym dziełem Nagardżuny jest *Mulamadhjamakakarika* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), czyli *Podstawowe strofy madhjamaki*, i właśnie ten tekst w dużej mierze będzie przedmiotem naszej analizy. Oprócz MMK będziemy odnosić się także do dalszych ośmiu pism. O wyborze takich, a nie innych dzieł zadecydowała ich filozoficzna nośność oraz wpływ, jaki wywierały w późniejszym okresie⁵⁸. Korzystając z powszechnie przyjętego

⁵⁵ Obfitą bibliografię dotyczącą datowania życia Nagardżuny podaje D.S. Ruegg w *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, s. 4-5.

⁵⁶ Obecnie przyjmuje się, iż było przynajmniej dwóch nauczycieli buddyjskich noszących imię „Nagardżuna”. Pierwszym był interesujący nas tutaj założyciel madhjamaki, a drugim tantryk z VII bądź VIII wieku. D.S. Ruegg dopuszcza możliwość istnienia kilku tantryków o tym imieniu, zob. tenże, *dz. cyt.*, s. 104, przyp. 331. Również w Tybecie na przełomie XII/XIII wieku żył mnich, którego na znak uznania nazywano tym imieniem, zob. L. Dargyay, *The Twelve Deeds of the Buddha – A Controversial Hymn Ascribed to Nāgārjuna*, TJ 9/2 (1984), s. 7.

⁵⁷ Ch. Lindtner, kierując się takimi założeniami, doszedł do wniosku, że tylko trzynaście tekstów można bez żadnych zastrzeżeń uznać za dzieła autorstwa Nagardżuny, zob. tenże, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi 1990 (rep.), s. 10-11.

⁵⁸ Interesującym filozoficznie i religijnie tekstem, który tu jednak pomijam jest *Bodhicitta-vivaraṇa*. Skłaniam się bowiem do opinii D.S. Ruegga i P. Williamsa, iż nie jest to tekst Nagardżuny madhjamika, lecz tantryka, por. D.S. Ruegg, *dz. cyt.*, s. 104-105, oraz P. Williams, *Review article. Chr. Lindtner (1982) 'Nagarjuniana'*, JIP 12 (1984),

w tradycji tybetańskiej zwyczaju dzielenia pism Nagardżuny na trzy grupy, czy też korpusy (*kāya*), poniżej wymieniamy wszystkie wzięte pod uwagę teksty:

- A) traktaty (*yukti-kāya*)
 - 1) *Mulamadhjama-kakarika*,
 - 2) *Wigrahawjāwartani* (*Vigraha-vyāvartanī*),
 - 3) *Siunjatasaptati* (*Śūnyatā-saptatī*),
 - 4) *Juktiszasztika* (*Yukti-ṣaṣṭikā*),
 - 5) *Waidaljaprakarana* (*Vaidalya-prakarana*),
 - 6) *Wjāwaharasiddhi* (*Vyavahāra-siddhi*)⁵⁹,
- B) hymny (*stava-kāya*)
 - 1) *Czatubstawa* (*Catuḥ-stava*):
 - I) *Lokatitastawa* (*Lokātīta-stava*),
 - II) *Niraupamjastawa* (*Niraupamya-stava*),
 - III) *Acintjastawa* (*Acintya-stava*),
 - IV) *Paramarthastawa* (*Paramārtha-stava*),
- C) listy (*parikathā-kāya*)
 - 1) *Ratnawali* (*Ratnāvalī*),
 - 2) *Subrillekha* (*Subhl-lekha*).

Ponadto uwzględnione zostanie główne dzieło najważniejszego ucznia Nagardżuny – Arjadewy (Āryadeva) – noszące tytuł *Czatuḥśataka* (*Catuḥ-śataka*). Sporadycznie też będziemy się odnosić do najważniejszych późniejszych komentarzy do MMK, to jest *Pradźniapradīpy* (*Prajñā-pradīpa*) Bhawawiveki (Bhāvaviveka) i *Prasannapādy* (*Prasanna-padā*) Czandrakirtiego (Candrakīrti), a także do kilku innych pism.

W historii szkoły okresu indyjskiego wyróżnia się kilka etapów. Wczesną madhjamakę (II-III w. n.e.) tworzą przede wszystkim Nagardżuna i Arjadewa. Źródła tybetańskie wymieniają jeszcze niejakiego Rahulabhadrę (Rāhulabhadra). Jednakże nie są zgodne co do tego, czy był on nauczycielem czy uczniem Nagardżuny⁶⁰. Wiek IV i pierwsza połowa V wieku to, jeśli chodzi o rozwój szkoły, okres zastoju, co nie oznacza jednak, że pisma Nagardżuny pozostają nieznanne.

s. 73-104. Z podobnych powodów nie poddaję głębszej analizie innego obszernego i filozoficznie interesującego tekstu przypisywanego Nagardżunie, a zatytułowanego *Mahā-prajñā-pāramitopadeśa*, chociaż będę go przytaczał. Na temat autorstwa tego tekstu, zob. D.S. Ruegg, *dz. cyt.*, s. 32-33.

⁵⁹ Ponieważ traktat ten zaginął – w cytatach zachowało się tylko sześć strof, które zebrał Ch. Lindtner – w tradycji tybetańskiej często podstawia się za niego *Ratnāvalī*. Idę tu więc za Lindtnerem, zob. tenże, *dz. cyt.*, s. 94-99.

⁶⁰ Por. D.S. Ruegg, *dz. cyt.*, s. 54-55.

W tym czasie są one przedmiotem komentarza wczesnych filozofów jogaczary. Pod koniec V wieku wraz z działalnością Buddhapality (Buddhapālita, ok. 470–540 r.) rozpoczyna się środkowy i, można by rzec, klasyczny okres szkoły. Trwa on mniej więcej do połowy VIII wieku. W tym czasie powstają pisma, które przez późniejszą tybetańską tradycję zostaną wyodrębnione w dwie linie madhjamaki: prasangika (*prāsaṅgika*) związana z Buddhapalitą i Czandrakirtim oraz swatantrika (*svātantrika*) zapoczątkowana działalnością Bhawawiweki (ok. 500–570 r.). Ważnym dziełem Buddhapality jest *Madhjamakawritti* (*Madhyamaka-vṛtti*) – komentarz do MMK, obecnie dostępny tylko w przekładzie tybetańskim. Z kolei Bhawawiweka komentuje MMK w dziele zatytułowanym *Pradžniapradīpa* (*Prajñā-pradīpa*), które zachowało się w przekładach tybetańskim i chińskim. Jest on także autorem kilku innych pism, a najważniejsze z nich to *Madhjamakabridajakarika* (*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*) i jego własny komentarz do tego tekstu *Tarkadźwala* (*Tarka-jvālā*). W pismach swoich Bhawawiweka rozwija ideę niezależnego (*svatantra*) wnioskowania (*anumāna*), którą zapożycza od logika Dignagi (Dignāga), jako narzędzia obrony stanowiska madhjamaki. Przeciwstawia się tym samym poglądom Buddhapality, według którego jedynym prawomocnym sposobem obrony stanowiska madhjamaki jest metoda zbijania (*prasaṅgā-pādana*). Koncepcji Buddhapality broni Czandrakirti (ok. 600–650 r.) w wielkim komentarzu do MMK zatytułowanym *Prasannapada Mulamadhjamakawritti* (*Prasanna-padā Mūla-madhyamaka-vṛtti*). Czandrakirti jest także autorem znanego podstawowego wprowadzenia do filozofii madhjamaki noszącego tytuł *Madhjamakawatara* (*Madhyamakāvatāra*). W klasycznym okresie tworzą ponadto: Awalokitawrata (Avalokitavrata), autor komentarza do *Pradžniapradīpy*, Śrigupta (Śrīgupta), Dźnianagarbha (Jñānagarbha), autor słynnego traktatu o koncepcji dwóch prawd zatytułowanego *Satjadwajawibhaṅga* (*Satya-dvaya-vibhaṅga*). Okres ten zamyka Siantidewa (Śāntideva, pierwsza połowa VIII w.) znanym tekstem *Bodhiczarjawatara* (*Bodhi-caryāvatāra*).

Trzeci etap szkoły od połowy VIII wieku to okres dokonywania się syntez z jogaczarą, tradycją pradžniaparamity oraz rozwijającą się w tym czasie wadźrajaną. Najważniejszymi myślicielami tej fazy są: Siantarakszita (Śāntaraksita) i Kamalasila (Kamalaśīla), reprezentujący syntezę jogaczara-madhjamaki (obaj druga połowa VIII w.); Haribhadra (Haribhadra, VIII/IX w.), przedstawiciel syntezy madhjamaka-pradžniaparamity; oraz kilku reprezentantów syntezy madhjamaki i wadźrajaną znanych pod imionami wcześniejszych nauczycieli madhjamaki: Nagardżuny, Arjadewy i Czandrakirtiego.

Czwarty i ostatni okres szkoły (XI–XII w.) tworzą z bardziej znanych: Bodhibhadra (Bodhibhadra), Dżajananda (Jayānanda), Abhajakaragupta (Abhayākara-gupta) oraz słynny Dipankaraśrīdźniana (Dīpāṃkaraśrījñāna) znany

bardziej jako Atisia (Atiśa), ogromnie zasłużony dla rozpowszechniania buddyźmu w Tybecie.

Bezpośrednim kontekstem, w jakim kształtowała się myśl Nagardżuny, jest bez wątpienia filozofia hinajanistycznej abhidharmy, a przede wszystkim szkoły mulasarwastiwady. Obecnie przypuszcza się, iż *Mahawibhasza* (*Mahā-vibhāṣā*) – wielki filozoficzny komentarz do *Abhidharmapitaki* (*Abhidharma-pitaka*) szkoły sarwastiwady – powstał w czasach Nagardżuny i filozof ten mógł być świadkiem debat, jakie towarzyszyły jego narodzinom. W każdym razie *opus magnum* Nagardżuny, czyli MMK, poświęcone jest głównie krytyce koncepcji hinajanistycznych. Nie ulega także wątpliwości, że drugim ważnym punktem odniesienia jest dla tego myśliciela tradycja mahajany, w której kształtowaniu sam bierze aktywny udział. Równie wielkie, jak tradycja buddyjska, znaczenie ma dla Nagardżuny niebuddyjska filozofia Indii. Najwięcej uwagi poświęca autor szkole njaji. Obszerny traktat *Waidaljaprakarana* w całości stanowi krytykę szesnastu podstawowych kategorii (*padārtha*) tej filozofii. Także niezwykle ważny traktat *Wigrahawjāwartani* podejmuje kwestie bezpośrednio związane z njają. Należy również przyjąć, że Nagardżuna doskonale zna filozofię sankhji i waisiesziki, mimo iż nie wymienia ich z nazwy oraz nie poświęca im bezpośrednio większych fragmentów swoich dzieł. Jednak liczne uwagi, jakie czyni głównie w MMK, stają się w pełni zrozumiałe tylko wówczas, gdy założymy, iż miał na myśli którąś z tych szkół. Pogłębioną krytykę filozofii sankhji i waisiesziki przeprowadza w dziele *Czatuṣṣiataka* Arjadewa. Wybitny znawca pism szkoły madhjamaki Christian Lindtner sugeruje, iż inicjatorem owej krytyki był właśnie nauczyciel Arjadewy, czyli Nagardżuna⁶¹. Rozważając kwestię ogólnego filozoficznego podłoża, na jakim rodziła się filozofia madhjamaki, należy przywołać tutaj jeszcze filozofię języka indyjskich gramatyków. Współcześnie coraz więcej uwagi poświęca się badaniu wpływu, jaki z jednej strony filozofia madhjamaki wywarła na kształtowanie się filozofii języka Bhartṛhariego (Bhartṛhari, V w.), z drugiej zaś wpływu, jaki filozofia tego ostatniego wywarła na powstanie buddyjskiej szkoły logiczno-epistemologicznej Dignagi i Dharmakirtiego (Dharmakīrti). Sądzę jednak, iż nie mniejszą uwagę należy poświęcić badaniu związków między wczesną filozofią języka Paniniego (Pāṇini) i Patańdzalego a filozofią Nagardżuny. Konieczność takiego odniesienia powinna stać się oczywista, jeśli dostrzeżemy, jak ważną rolę w myśli Nagardżuny pełni zagadnienie języka i jak bardzo nowatorskie rozwiązania w niej przybiera.

⁶¹ Zob. Ch. Lindtner, *dz. cyt.*, s. 278-279.

2.2. Jak badać filozofię Nagardżuny?

Pytanie o to, jak badać filozofię Nagardżuny, nie jest współcześnie tym zagadnieniem, które skupiałoby na sobie większą uwagę badaczy. Z całej ogromnej literatury poświęconej szkole madhjamaki tylko w kilku pracach pojawia się ta kwestia, a i to – w większości z nich – w sposób marginalny⁶². Można odnieść wrażenie, iż współcześni badacze, a przynajmniej duża ich część, zwłaszcza ta pochodząca z Ameryki, żywi naiwne przeświadczenie, że pisma Nagardżuny są na tyle samowytłumaczające się, iż wystarczy parokrotnie je przeczytać, aby móc dokonać pełnej ich egzegezy. Badacze ci filozofię Nagardżuny traktują jak myśl współczesną, powiedzmy Wittgensteina czy Derridy. Ponadto na ogół utrzymują oni bliski kontakt ze współczesną żywą tradycją buddyzmu tybetańskiego, która w pewnej mierze stanowi kontynuację filozofii madhjamaki. W tym właśnie należy upatrywać przesłanek dla przyjmowania takiej, a nie innej postawy badawczej. Nie chcę tu oczywiście sugerować, że utrzymywanie bliskich kontaktów z buddyjskimi tradycjami, często przybierających charakter religijnej konwersji, musi z konieczności skutkować obniżeniem krytycyzmu i dystansu cechującego badacza. Pragnę tylko podkreślić, iż nierzadko tak się właśnie dzieje. Nie oznacza to jednak, że dzieje się tak zawsze, nie mamy tu więc do czynienia z jakąś bezwzględną regułą, lecz ze statystyczną prawidłowością, i z tego niebezpieczeństwa należy zdawać sobie sprawę, zwłaszcza gdy podjęcie studiów nad filozofią Nagardżuny motywowane jest względami innymi niż czysto badawcza dociekliwość. Nie twierdząc też, że utrzymywanie bliskich, „ciepłych” stosunków ze współczesnym buddyzmem pozbawione jest wartości. Wręcz przeciwnie – sądzę, iż zetknięcie się ze współczesną buddyjską praktyką, w szerokim sensie tego słowa, niezawężonym do ćwiczeń medytacyjnych, czy też z buddyjską mentalnością, może być pomocne przy badaniu tak odległej w czasie tradycji, o ile potrafi zachować się dystans i rozwagę. Zgadzam się tu więc całkowicie z Janem Willemem de Jongem, który podkreślał wartość tego typu kontaktów⁶³.

Innym niebezpieczeństwem czyhającym na badacza myśli Nagardżuny, w pewnym sensie przeciwnym względem wzmiankowanego powyżej, jest nadmierne uleganie skłonności do ujmowania owej myśli w języku, w którym dany badacz się kształcił, a który jest tej myśli obcy. Ogromna liczba różnych opinii i interpretacji

⁶² Do wyjątków należą dwie prace, które problem metody uznają za kwestię zasadniczą. Są to C.W. Huntingtona *The Emptiness of Emptiness*, Delhi 1992 (I wyd. Honolulu 1989), oraz A.P. Tucka *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford 1990.

⁶³ Por. J.W. de Jong, *The Study of Buddhism. Problems and Perspectives*, SIAAC 4 (1974), s. 26.

filozofii madhjamaki wydaje się efektem właśnie takiej postawy. Możemy więc przeczytać, iż madhjamaka jest nihilizmem, monizmem, irracjonalizmem, mizologią, agnostycyzmem, sceptycyzmem, krytycyzmem, dialektyką, mistycyzmem, akosmizmem, absolutyzmem, relatywizmem, nominalizmem, empirycznym pragmatyzmem, analitycznym zeroizmem oraz lingwistyczną analizą o terapeutycznej wartości, żeby wymienić tylko określenia częściej spotykane. I znowu, nie chciałbym sugerować, że wszystkie te miana całkowicie mijają się z prawdą. Wręcz przeciwnie – jestem głęboko przeświadczony, iż próba sklasyfikowania filozofii madhjamaki w schemacie pojęciowym znanym badaczowi jest nieuniknionym zabiegiem, mającym na celu uczynić ową filozofię bardziej zrozumiałą, czego niniejsza praca ze swoim tytułem pozostaje najlepszym przykładem. Zrozumienie obcej tradycji, jej przyswojenie jest zawsze wypadkową dwóch języków – znanego badaczowi i badanego. Problemem jest tylko zdanie sobie z tego sprawy, uświadomienie sobie względnej wartości takich określeń i podjęcie wysiłku uczynienia badanego języka „przejrzystym” na tyle, na ile to tylko możliwe, poprzez zastosowanie różnych zabiegów „rozjaśniających”. Zanim przystąpię do zarysowania metodologii, która w moim przeświadczeniu zadanie takie może uczynić wykonalnym, przedstawię jeszcze zakres problemów czy też propozycji metodologicznych, z którymi musi się zetknąć i uporać badacz filozofii indyjskiej w ogóle, a której filozofia Nagardżuny jest tylko szczególnym przypadkiem. Wskazać możemy osiem propozycji dających się zestawzić w cztery dychotomiczne pary:

- 1) filologia / filozofia,
- 2) metoda krytycznotekstowa / metoda prozelityczna,
- 3) *epoché* / koło hermeneutyczne,
- 4) metoda porównawcza oparta na podobieństwie / metoda porównawcza oparta na różnicy.

Ad 1) W tym wypadku pytanie brzmi, czy badanie filologiczne tekstu, które jest udziałem przeważającej grupy indologów i buddologów, dostarcza narzędzi wystarczających do tego, aby wyczerpująco ująć charakter tekstu, którego intencje wybiegają poza zakres dociekań filologicznych, i zmierzają w kierunku ukonstytuowania pewnej wizji świata, życia itp., czyli którego natura jest *stricte* filozoficzna bądź religijna. Innymi słowy, czy tekst filozoficzny, nawet jeżeli przynależy do tak specyficznej tradycji filozoficznej jak indyjska czy buddyjska, nie powinien być badany przy pomocy metod charakterystycznych dla filozofii, uwzględniających przede wszystkim jego strukturę semantyczną, a nie gramatyczną, a przynajmniej nie tylko gramatyczną⁶⁴. Ale z drugiej strony, czy można

⁶⁴ Złożoną kwestię roli i miejsca filozofii w badaniach buddyzmu podjął D.S. Ruegg, zob. *tenże*, *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism*, JIABS 18/2 (1995), s. 145-181.

badac semantyczną strukturę tekstu, abstrahując całkowicie od jego struktury gramatycznej?

W badaniach nad myślą Indii, które długo pozostawały wyłączną domeną indologów i buddologów, ciągle jeszcze żywe jest przeświadczenie, że dyscypliny te dysponują wszelkimi niezbędnymi narzędziami wystarczającymi do tego, aby współczesny badacz dowiedział się wszystkiego, czego dowiedzieć się można, na temat buddyzmu bądź którejś ze szkół filozofii hinduskiej. Korzenie takiego poglądu tkwią oczywiście w wieku XIX, w czasach gdy dyscypliny te się kształtowały, kiedy to największy wpływ na badania filologiczne wywierał historyzm. Stąd właśnie tak wielką wagę przywiązywano początkowo do badań najwcześniejszego, przedkanonicznego buddyzmu, gdyż sądzono – jak zauważa de Jong – iż znajomość faktów i danych dotyczących tego okresu pozwoli „utworzyć obraz rozwoju buddyjskich idei”⁶⁵. Obecnie pogląd ten w wyniku działania kilku wybitnych badaczy myśli buddyjskiej ulega erozji⁶⁶, aczkolwiek trzeba to zauważyć – stosunkowo powolnej, i ciągle jeszcze pojawiają się niezwykle interesujące prace pisane z tradycyjnej perspektywy. Z zagadnieniem tym ściśle wiąże się kwestia następna.

Ad 2) Począwszy od końca XIX wieku, badania nad myślą buddyjską przebiegały, jak już wyżej wspominałem, dwutorowo. Z jednej strony indologia i jej odgałęzienie – buddologia – rościły sobie wyłączne prawo do wypowiedzania się na temat Wschodu, z drugiej strony narastające zainteresowanie kulturą buddyjską przyczyniło się do pojawienia się konwersji religijnych, co z kolei zaowocowało licznymi pracami mającymi ambicje wyłożenia buddyzmu od wewnątrz. Oba te nurty wytworzyły własne metodologie, które za C.W. Huntingtonem⁶⁷ nazwałem tutaj krytycznotekstową oraz prozelityczną (choć do tej drugiej czasami bardziej pasowałaby nazwa „neoficka”). Oba nurty wzajemnie się zwalczały i oskarżały bądź to o nieobiektywność i nienaukowość, bądź też o niezdolność do wnikięcia w istotę buddyzmu.

Metodę krytycznotekstową cechuje skrajna powściągliwość i niechęć do wypowiedzania się na temat semantyki badanych tekstów oraz ich sensu. W imię obiektywności i naukowości prace pisane z tej perspektywy często są edycjami tekstów lub ich tłumaczeniami opatrzonymi skrótowymi, syntetycznymi wprowadzeniami, wypełnionymi ogromną ilością przypisów, które dokumentować mają każdą myśl, wątpliwość i skojarzenie badacza. Metoda ta nastawiona jest bardziej na kontekstualizację⁶⁸ badanego dzieła niż na uchwycenie jego odrębno-

⁶⁵ Zob. J.W. de Jong, *dz. cyt.*, s. 26.

⁶⁶ Głównie za sprawą takich badaczy, jak J.W. de Jong, D.S. Ruegg oraz C. Oetke.

⁶⁷ Zob. C.W. Huntington, *dz. cyt.*, s. 5-7.

⁶⁸ We współczesnej orientalistyce termin „kontekstualizacja” pojawia się w dwóch odmiennych i przeciwstawnych sobie znaczeniach. W jednym znaczeniu kontekstualizacją jest

ści i swoistości. W edycjach tekstów dąży się do wykorzystania możliwie wszystkich dostępnych źródeł, co w przypadku dzieł buddyjskich oznacza często korzystanie z tekstów istniejących w różnych językach, na przykład w sanskrycie, tybetańskim i chińskim.

Wymagania stawiane przez metodę prozelityczną są innej natury. W tym wypadku bardziej liczy się dochowanie wierności nierzadko literalnie odczytywanej tradycji niż krytycyzm. Przekłady dokonywane są w oparciu o źródła cieszące się zaufaniem w konkretnej tradycji. Znacznie mniej jest odniesień, a zjawisko kontekstualizacji występuje w mniejszym nasileniu. Więcej natomiast pojawia się porównań z myślą współczesną. Obie metodologie wydały i ciągle wydają wybitne dzieła i obie w swej szlachetnej postaci zasługują na uznanie⁶⁹. Niemniej są to metodologie przeciwstawne, proponujące całkowicie różną perspektywę poznawczą i badacz współczesny powinien się z tym jakoś uporać.

Ad 3) Odmienny charakter posiada dychotomia trzecia. Problem, z jakim należy się tym razem zmierzyć, przybiera postać pytania o to, czy możliwe jest poznanie i zrozumienie obcej kultury, obcej tradycji, w sposób całkowicie niezapośredniczony, pozostając niejako w jej własnych granicach, czy też wszelkie poznanie i rozumienie musi się dokonywać przez pryzmat rodzimej tradycji. Czyli innymi słowy, czy można dokonać kulturowego *epoché* – całkowitego zawieszenia przesądów i uprzedzeń typowych dla własnej kultury, czy też skazani jesteśmy na hermeneutyczne koło – ciągłe i nieskończone pośredniczenie we własnym języku. Za pierwszym rozwiązaniem wiele lat temu opowiedział się Stanisław Schayer⁷⁰, a współcześnie do poglądu takiego skłania się D.S. Ruegg⁷¹. Rozwiązanie drugie preferuje Wilhelm Halbfass⁷².

ujmowanie badanego tekstu w charakterystycznym dla niego samym kontekście innych tekstów i kulturowych faktów, z którymi wchodzi w różne relacje i zależności. W znaczeniu drugim kontekstualizacją nazywa się czasami ujmowanie tekstu przy pomocy procedur charakterystycznych dla współczesnych badań antropologicznych, kulturowych, literackich, historycznych, filozoficznych, religijnych itp., które mają uczynić tekst zrozumiałym. Tutaj terminu tego używam wyłącznie w pierwszym znaczeniu. Por. na ten temat D.S. Ruegg, *Some Reflections...*, s. 158, przyp. 21.

⁶⁹ Doskonałym współczesnym dziełem dostarczającym przykładu zastosowania pierwszej metodologii jest przywoływana już tu praca Ch. Lindnera *Nagarjuniana*. Egzemplifikacją drugiej metodologii są natomiast prace J. Hopkinsa, np. tenże, *Meditation on Emptiness*, London 1983.

⁷⁰ Zob. S. Schayer, *O istotnym znaczeniu studium filozofii staroindyjskiej*, [w:] tenże, dz. cyt., s. 72.

⁷¹ Zob. D.S. Ruegg, *Some Reflections...*, s. 157.

⁷² Zob. W. Halbfass, *India and...*, s. 164–170.

Według D.S. Ruegga badanie obcej kultury powinno być zainicjowane i ugruntowane w analizie, którą nazywa „emiczną” (ang. *emic*) i przeciwstawia analizie „etycznej” (ang. *etic*)⁷³. Pierwsza jest analizą strukturalną i systemową, i tylko taka analiza – według Ruegga – pozwala nam umieścić się w kulturowym i intelektualnym kontekście badanej tradycji, sprawia, iż realną staje się możliwość „myślenia razem” z tą tradycją oraz efektywnego „działania z i w” tej tradycji poprzez – jak pisze – „pograżanie się w niej przy jednoczesnym odrzucaniu sterylnej dychotomii «nasza» vs. «ich», co porównać można z dokonywaniem *epoché*”⁷⁴. Analiza druga, chronologicznie późniejsza, ma być analizą uogólniającą i porównawczą. Jej przeprowadzenie będzie miało wartość tylko wówczas, gdy ogarnie się odniesienia, presupozycje i intencje badanego tekstu, czyli jego własny horyzont.

Ale czy można pograć się w obcej tradycji, zapominając o tradycji własnej? Czy można dokonać strukturalnej i systemowej analizy, nie korzystając z własnego „słownika”? Zdecydowanie negatywnie na te pytania odpowiada W. Halbfass. „Rozumienie starożytnej myśli Indii – pisze – nie może oznaczać «stawania się takimi jak starożytni Indowie», myślenia o świecie i patrzenia na niego dokładnie tak jak oni. Nie jesteśmy zdolni do takiej «obiektywności», a gdybyśmy byli, oczywiście nie byłibyśmy «tacy jak Indowie». Cel radykalnego «filozoficznego *epoché*» [...] jest nierealistyczny i niepożądany. Nie możemy i nie musimy dokonywać «samolikwidacji» w procesie rozumienia”⁷⁵. Jedyne, co nam pozostaje – dopowiada Halbfass za Hansem-Georgiem Gadamerem – „[...] to bycie świadomym własnego nastawienia, tak aby tekst mógł zaprezentować się w całej swej nowości, a więc mógł wypowiedzieć swą własną prawdę wobec czyjegoś wstępnego mniemania”⁷⁶. A zatem rozumienie może dokonywać się wyłącznie w procesie „hermeneutycznego dialogu” z tekstem, tradycją, kulturą poprzez „stapianie się horyzontów”⁷⁷.

⁷³ Zob. D.S. Ruegg, *Some Reflections...*, s. 156-159. Terminologię tę Ruegg zapożycza od amerykańskiego lingwisty, który rozróżnił nastawienia emiczne i etyczne, kierując się przemyśleniami na temat powstawania różnic fonemicznych i fonetycznych, por. np. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague 1954-1960.

⁷⁴ *Tamże*. Jako antenata swego metodologicznego nastawienia Ruegg przywołuje G. van der Leeuwa.

⁷⁵ W. Halbfass, *India and...*, s. 164.

⁷⁶ *Tamże*, s. 165. Por. polskie tłumaczenie: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 259.

⁷⁷ W tym momencie widać już wyraźnie, że wizja Halbfassa jest w całości z „ducha Gadamerowskiego”. Jedyne *novum*, jakie filozof i indolog ten do niej wprowadza, polega na uznaniu, iż nie ma żadnych racji, dla których hermeneutycznych pojęć i perspektyw nie można by zastosować do transkulturowego, a nie tylko historycznego – jak chciał Gadamer

Jednakże zmierzając do owego nowego horyzontu, nigdy nie zdołamy go osiągnąć, gdyż będzie on kroczył razem z nami. W ten sposób rozumienie jest procesem nieskończonym, a naszym przeznaczeniem jest wieczny dialog⁷⁸.

Ad 4) Dychotomia czwarta, która ma charakter szczegółowy, odsyła zarówno do problematyki rozważanej w punkcie trzecim, jak i do ogólnego zagadnienia wartości metody porównawczej w badaniach obcych kultur. Kwestia metody lub – lepiej – tak zwanej metody porównawczej nie jest zagadnieniem nowym. W XIX wieku w okresie gwałtownego rozwoju lingwistyki i szczegółowych filologii pojawił się pomysł „porównawczej lingwistyki”. Do badań nad kulturami Wschodu kwestię tę wprowadził wybitny orientalista i językoznawca Max Müller, który głosił koncepcję „porównawczej nauki o religii”. Jednak najwięcej kontrowersji i największe zainteresowanie wzbudziła praca Paula Massona-Oursela z 1923 roku zatytułowana *La philosophie comparée*, w której autor daje szczegółowy, poparty obszerną argumentacją obraz tej metody zastosowanej do badań nad orientalnymi filozofiami. Nie sposób w tym miejscu omawiać tej pracy, zwłaszcza że szybko narosła wokół niej ogromna literatura. Dla naszych potrzeb wystarczy tylko, jeżeli przywołamy najważniejsze jej założenie. Otóż Masson-Oursel twierdził, że najważniejszym celem „filozofii porównawczej” winno być poszukiwanie podobieństw między filozofiami przynależnymi do odmiennych tradycji. Tym, co jego metodę odróżniało od wcześniejszych tego typu propozycji, które – jak zauważa Schayer – realizowane były bądź to w metodologii nauk idiograficznych, bądź nomotetycznych, było przyjęcie koncepcji analogii odwołującej się do pojęcia proporcji matematycznej. Zgodnie z tą koncepcją zrozumiemy obcą tradycję filozoficzną wtedy, gdy uda nam się ustalić zależności pomiędzy różnymi zjawiskami tej tradycji w taki sposób, iż będą one pozostawały względem siebie w stosunku analogicznym do tego, w jakim pozostają do siebie pewne zjawiska we własnej kulturze badacza. Słynny był przykład, jaki Masson-Oursel przytaczał dla zobrazowania swej koncepcji: „Sokrates tym jest dla sofistyki greckiej, czym Konfucjusz dla sofistyki chińskiej”.

– kontekstu. Z kolei C.W. Huntington, który również podąża w kierunku wyznaczonym przez Gadamera (przy czym łączy go z Wittgensteinem, Feyerabendem, Rortym i Derridą), w swej interpretacji madhjamaki wydobywa inny jeszcze moment doświadczenia hermeneutycznego, który – według niego – doświadczenie to dzieli z myślą madhjamaki, a mianowicie moment aplikacji, moment odniesienia sensu tekstu do własnej egzystencji, por. C.W. Huntington, *dz. cyt.*, s. 15.

⁷⁸ Taka idealna, modelowa sytuacja hermeneutyczna jest jednak – co Halbfass wyraźnie podkreśla i analizuje – poważnie zaburzona we współczesnym zwesternizowanym świecie. Dialog między tradycjami w coraz większym stopniu staje się obecnie dialogiem nierównorzędnych partnerów, co stawia samą możliwość rozumienia pod dużym znakiem zapytania, por. W. Halbfass, *India and...*, s. 169.

Poglądom takim silnie przeciwstawił się S. Schayer, stwierdzając, że wartość badań historyczno-porównawczych jest względna i minimalna. „Tylko antyteza – pisze – może mieć dla filologii [orientalnej – przyp. K.J.] znaczenie heurystyczne, a nie analogia”⁷⁹, zaś w innym miejscu dodaje: „[...] nie przez wyszukiwanie podobieństw i analogii, lecz wręcz przeciwnie: przez wyszukiwanie różnic i antytez” studia indologiczne mogą spełnić swe zadanie służenia prawdziwemu i uniwersalnemu humanizmowi⁸⁰. A zatem stajemy przed dylematem: podobieństwo czy różnica? Dylemat ten, jak już wspomniałem, odsyła do punktu trzeciego w ten sposób, iż – jak się wydaje – poszukiwanie podobieństwa mieści się w paradygmacie hermeneutycznego koła: poznać i zrozumieć mogą tylko to, co znam z własnej tradycji, zrozumieć obcą kulturę mogą, tylko odnosząc ją do własnej; poszukiwanie zaś różnicy zakłada, czego Schayer był w pełni świadomy⁸¹, możliwość uzyskania bezpośredniego dostępu do obcej kultury, możliwość zrozumienia tej kultury w jej własnych ramach, czyli zakłada przeprowadzenie *epoché*. Metoda Massona-Oursela ma uczynić zrozumiałym coś, co takim nie jest, poprzez zestawienie tego z tym, co jest zrozumiałe. Propozycja Schayera, aby szukać raczej różnic niż podobieństw, musi przyjąć możliwość zrozumienia obcej kultury niezależnie od uwarunkowań badacza, gdyż różnice można znaleźć tylko wówczas, gdy zna się, czy też rozumie się obie tradycje, nie można bowiem szukać różnic między znanym a nieznanym. Nawet jeśli jest to problem wyłącznie scholastyczny, żeby nie powiedzieć wręcz sofistyczny, który codzienna praktyka badawcza rozwiązuje bezwiednie, to na planie teoretycznym problem pozostaje i domaga się jakiegoś rozstrzygnięcia.

Odrębną kwestią jest natomiast ocena wartości samej metody porównawczej jako takiej. Jest wielce prawdopodobne, że porównywanie i szukanie podobieństw jest naturalnym, wręcz pierwotnym odruchem ujawnianym przez umysł w trakcie procesu poznawczego. Czy można jednak na tej podstawie budować całą obiektywną metodę? Dzieje tego rodzaju metodologii zdają się raczej przemawiać przeciwko temu, natomiast pomysł porównawczej filozofii należy odłożyć już bez wątpienia do lamusa idei. Mógł on się zrodzić wyłącznie w umyśle kogoś, kto nie rozumiał specyfiki filozofii, jej istoty⁸². Nie znaczy to, że nie możemy mówić

⁷⁹ S. Schayer, *dz. cyt.*, s. 70.

⁸⁰ *Tamże*, s. 135.

⁸¹ Niemniej jednak również Schayer dokonuje pewnego wyłomu w swojej propozycji metodologicznej, gdy pisze, że zrozumienie staroindyjskich idei jest możliwe „o tyle, o ile posiadamy odpowiedni rezonans introspektywny” (*tamże*, s. 66), co m.in. znaczy „o ile «obce ja» i jego przeżycia «obchodzą» nas egzystencjalnie” (*tamże*, s. 72).

⁸² P. Masson-Oursel był filologiem-buddologiem i antropologiem pozostającym pod wpływem L. Lévy-Bruhla. W. Halbfass, który z wykształcenia był filozofem, ujmuje tę

o porównawczej historii filozofii, jednak historia filozofii filozofią nie jest, tak jak historia fizyki nie jest fizyką.

Mając na względzie powyższe dylematy, proponuję tu zarys metody, która do pewnego stopnia je rozwiązuje, a przynajmniej łagodzi. Metoda ta jest eklektyczna, gdyż uwzględnia się w niej rozmaite, nierzadko konkurujące ze sobą podejścia do myśli Wschodu. Sądzę, iż przeciwstawianie odmiennych procedur metodologicznych i absolutyzowanie takiego antagonizującego nastawienia nie jest uzasadnione⁸³. Dlatego metody te, mimo uznania ich odrębności i odmienności, traktuję jako komplementarne i uznaję, iż badają one ten sam przedmiot z różnych perspektyw, przez co uchwytują różne jego aspekty. Ich wyniki są więc zawsze tylko częściowe i dopiero uwzględnienie wszystkich, a przynajmniej maksymalnie wielu aspektów, może stanowić podstawę dla wytworzenia pełnego obrazu badanego przedmiotu (tekstu, szkoły filozoficznej itp.). Generalnie nie wierzę w możliwość dokonania głębokiego kulturowego *epoché*, ale nie sądzę zarazem, iż skazani jesteśmy na wieczne krążenie w hermeneutycznym kole. Jestem przekonany, że przy odpowiednio dużym wysiłku koło to można zacieśnić do tego stopnia, że jego promień zaniknie. Być może jest to moment pełnej fuzji, stopienia się horyzontów (przynajmniej w indywidualnym wymiarze badacza).

rzecz następująco: „The expression «comparative philosophy» itself is ambiguous. It does not make it clear whether philosophy is the subject or the object of comparing. Do we philosophize while we are comparing, i.e. in and through comparison, or do we just deal with philosophy or philosophies as objects of comparative historical or anthropological research? If «comparative philosophy» is supposed to be philosophy, it cannot just be the comparisons of philosophies. It cannot be the objectifying, juxtaposing, synoptic, comparative investigation of historical, anthropological or doxographic data” („Samo wyrażenie «filozofia porównawcza» jest dwuznaczne. Nie jest jasne, czy filozofia jest podmiotem czy przedmiotem porównywania. Czy filozofujemy, gdy porównujemy, tj. w porównaniu i poprzez nie, czy też zajmujemy się filozofią bądź filozofiami jako przedmiotami historycznych bądź antropologicznych badań porównawczych? Jeżeli «filozofia porównawcza» ma być filozofią, to nie może być tylko porównaniami filozofii. Nie może polegać na uprzedmiotawiającym, zestawiającym, ogólnym porównawczym badaniu danych historycznych, antropologicznych bądź doksograficznych”), zob. W. H a l b f a s s, *India and...*, s. 433.

⁸³ Wypada zauważyć, iż nie jestem zupełnie osamotniony w takim podejściu do kwestii metody. Również Halbfass w ostatniej swojej książce opowiada się za eklektyzmem w metodologii. Píše: „At the end, we don't have a well-defined method, and perhaps not even a definite perspective, for our exploration of the Indian texts and teachings. Our procedure will be eclectic” („Ostatecznie nie posiadamy dobrze zdefiniowanej metody, a być może nawet wyraźnej perspektywy dla naszych badań indyjskich tekstów i nauk. Będziemy postępować w sposób eklektyczny”), zob. t e n ż e, *On Being and What There Is*, Delhi 1993, s. 15.

W swoim podejściu wyróżniam następujące procedury:

1. Analiza bezpośrednia,
 - 1.1. Analiza wewnętrzna,
 - 1.1.1. Formalna analiza struktury tekstu,
 - 1.1.1.1. Analiza struktury narracyjnej,
 - 1.1.1.2. Analiza formalno-logiczna,
 - 1.1.2. Analiza struktury semantycznej tekstu,
 - 1.2. Analiza zewnętrzna,
 - 1.2.1. Analiza kontekstualna (synchroniczna),
 - 1.2.2. Analiza etymologiczna (diachroniczna),
2. Analiza pośrednia,
 - 2.1. Analiza głównych wykładni i interpretacji tekstu,
 - 2.2. Analiza porównawcza (diachroniczna).

Przede wszystkim dokonuję rozróżnienia pomiędzy analizą bezpośrednią a pośrednią. W obu analizach punktem odniesienia jest badany tekst, jednakże owo odnoszenie się ma, jeśli można tak powiedzieć, różny kierunek. W analizie bezpośredniej tekst jest w pewnym sensie w centrum, na nim skupia się uwaga, w analizie pośredniej zostaje on do pewnego stopnia przesunięty na zewnątrz, na linię horyzontu. W analizie bezpośredniej wyróżniam analizę wewnętrzną oraz zewnętrzną. W pierwszej analizie tekst jest badany od wewnątrz zarówno pod kątem struktury formalnej, jak i semantycznej. W analizie drugiej wychodzę z tekstu na zewnątrz, szukając jego kontekstu (badanie synchroniczne) oraz historii pojęć, łącznie z ich etymologią (badanie diachroniczne). W badaniu struktury formalnej wyszczególniam analizę struktury narracyjnej tekstu oraz formalno-logiczną. Sądzę, iż jest to jeden z najważniejszych momentów w całej analizie tekstu, który przez długi okres pozostawał niedoceniany, ewentualnie ujmowany był jednostronnie, to znaczy podkreślano doniosłość badań formalno-logicznych, całkowicie nie doceniając wagi analizy struktury narracyjnej. Jestem przekonany, iż w szczególności w przypadku filozofii madhjamaki wiele problemów związanych z logiczną stroną myśli Nagardżuny da się rozwiązać właśnie poprzez uwzględnienie takiej, a nie innej struktury narracyjnej jego tekstów. Przy czym podkreślić należy, iż filozofia madhjamaki stanowi tylko egzemplifikację pewnej ogólnej tendencji typowej dla całej filozofii indyjskiej, uwidaczniającej się w nacisku, jaki filozofia ta kładzie na ustne nauczanie, na ustny przekaz oraz debatę i spór filozoficzny. Badając indyjski tekst filozoficzny, zawsze trzeba pamiętać, że dynamika myśli mówionej, myśli, która często rodziła się w debacie i sporze, jest inna niż dynamika myśli pisanej. W analizie struktury narracyjnej powinniśmy więc rozważyć takie kwestie jak to, czy tekst jest dialogiem czy monologiem, czy dokonuje się w nim krytyki poglądów czy spekulatywnej projekcji i wykładni itp.

W analizie pośredniej wyróżniłem analizę głównych wykładni i interpretacji tekstu oraz analizę porównawczą. Wiedza, jaką uzyskuję tą drogą, odnosi się do tekstu w sposób pośredni w tym sensie, że w przypadku pierwszej analizy odsłania tylko pewne interpretacyjne możliwości tkwiące w samym tekście, czyli jego podatność na różne interpretacje, ujmuje pewną potencjalność tekstu, a nie jego aktualność. Z kolei wartość analizy porównawczej wyraża się w jej walorach heurystycznych. Zestawiając myśl badaną z myślą inną, która sprawia wrażenie analogicznej, mogę żywić nadzieję, iż w ten sposób ujawnią się pewne cechy myśli badanej, wcześniej niedostrzegane. Ponadto analiza ta daje możliwość wzbogacenia opisu myśli badanej.

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, widać, że relacja między analizą bezpośrednią a pośrednią jest chronologiczna. Pierwsza musi być wcześniejsza i tym samym staje się warunkiem możliwości drugiej. Natomiast w obrębie tych dwóch analiz relacje są logiczne, a nie chronologiczne. Oznacza to, że poszczególne analizy mogą być prowadzone jednocześnie, mogą się przeplatać i zastępować, aczkolwiek dla jasności wykładu wskazane byłoby, aby je rozróżniać.

Zarysowana tu metoda jest z całą pewnością metodą wymagającą, i to zarówno pod względem czasowym, jak i objętościowym. Badania, jakie należałoby przeprowadzić, daleko wykraczają poza możliwości jednej pracy. Dlatego też, przystępując do badania filozofii madhjamaki, tylko z niektórych analiz będę korzystał w sposób pełny, pozostałe odkładając na plan dalszy. A nawet w przypadku analiz pogłębionych zaznaczyć wypada, iż nie wszystkie zagadnienia obecne w tekstach Nagardżuny zostaną nimi objęte. Obraz wczesnej filozofii madhjamaki, jaki tym sposobem nakreślę, oraz zaproponowane rozwiązania mogą mieć zatem wyłącznie status hipotezy i będą wymagały dalszej weryfikacji.

Część pierwsza



MADHJAMAKA JAKO DIALEKTYKA

1. Pojęcie dialektyki a filozofia madhjamaki

Wstępne odczytanie tekstów Nagardżuny pozwala sformułować opinię, że filozofia madhjamaki jest dialektyką. Twierdzenie to stanowi przewodnią hipotezę pierwszej części, którą będę się starał rozwinąć i uzasadnić. Sam termin „dialektyka” nie posiada swego odpowiednika na gruncie filozofii buddyjskiej i indyjskiej, dlatego też jego zastosowanie do opisu filozofii Nagardżuny może się wydać pewnego rodzaju uroszczeniem. Niemniej jednak postaram się pokazać, iż jest to uroszczenie całkowicie uzasadnione i nie zniekształcające myśli tego buddyjskiego nauczyciela, a wręcz przeciwnie – wiernie oddające jej strukturę¹. Zanim

¹ Przeświadczenie o tym, iż madhjamaka jest dialektyką, nie jest poglądem nowym. Niemniej jednak zagadnienie to nie doczekało się jeszcze należytego opracowania. Pierwszym badaczem, który nie ograniczył się wyłącznie do zastosowania samego terminu, lecz wypowiedział na ten temat kilka interesujących jeszcze dzisiaj uwag, był S. Schayer. Powiązał on zagadnienia dialektyczne z problemami sceptycyzmu i mistyki, wskazując jednocześnie na fakt, że w filozofii europejskiej układ taki nie jest czymś wyjątkowym i niespotykanym, zob. t e n ż e, *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, [w:] t e n ż e, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, Warszawa 1988, s. 247-248, a także t e n ż e, *Einleitung*, [w:] t e n ż e, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931, s. XXX-XXXIII. Centralną pozycję kwestii dialektyki w madhjamace nadał T.R.V. Murti, jednakże w swojej interpretacji filozofii madhjamaki nie dokonał gruntownej analizy problemu, która sięgałaby do pierwotnego znaczenia terminu „dialektyka”, lecz oparł się na niektórych znaczeniach, w jakich termin ten funkcjonuje w kontekście kantowsko-hegłowskim, a szczególnie na pojęciu dialektyki jako krytyki rozumu, zob. t e n ż e, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1960 (I wyd. 1955). Od połowy lat pięćdziesiątych zaczyna pojawiać się szereg prac, których autorzy kwestie dialektyki w madhjamace zawężają przede wszystkim do zagadnień logicznych. W szerszym kontekście, wykraczającym znacznie poza

jednak odpowiemy na pytanie, które z aspektów filozofii madhjamaki pozwalają nam nadać jej to miano oraz które ze znaczeń samego, wieloznacznego przecież terminu „dialektyka” mają do niej zastosowanie, spróbujemy wskazać na istotne momenty, konstytuujące samą treść tego terminu. Wydaje się to celowe, gdyż nie wszyscy badacze filozofii Nagardżuny skłonni są określać ją tym mianem, widząc w niej pewnego rodzaju filozofię, bądź to analityczną, bądź też empiryczną².

W treści wyrazu „dialektyka” – jak to podkreśla Władysław Stróżewski³ – na szczególną uwagę zasługują dwa momenty. Są one ściśle związane z samą budową tego wyrazu i ujawniają się już w analizie filologicznej. Termin ów zbudowany jest z dwóch członów: przedrostka *dia*, który znaczy ‘przez’, ‘poprzez’, ‘roz-’, ‘podczas’, oraz rdzenia wywodzącego się od czasownika *lego* znaczącego ‘zbieram’ (‘łączyć’) i ‘mówię’. Słowo „dialektyka” będzie więc znaczyło: ‘dzielenie’, ‘rozdzielanie’ lub ‘rozmowa’, ‘dyskusja’, ‘roztrząsanie’. W starożytnej grece wyraz ten używany był w formie przymiotnikowej *dialektike* na oznaczenie sztuki (*technē*) czy to dokonywania podziału, czy też dyskusji.

Istotny więc dla tego wyrazu będzie szczególnie moment negacji widoczny w obu jego pierwotnych znaczeniach. Zarówno podział, jak i dyskusja implikują pewną odmiennność, różnicę, stanowiącą, można by rzec, rację przeprowadzenia podziału i prowadzenia dyskusji. Podzielić coś, to odróżnić jedno od czegoś, co tym nie jest, to dokonać dystynkcji na A i -A. Tak samo dyskusja, jeśli nie ma być polifonicznym monologiem, musi się zasadzać na zróżnicowaniu opinii, na przeciwstawieniu odmiennych poglądów.

Przedrostek *dia* wprowadza jeszcze jeden znaczący moment. Otóż wszelka dyskusja, wszelki podział dokonuje się w czasie. Dialektyka zatem staje się procesem, którego dynamikę wyznacza napięcie, jakie tworzy się pomiędzy wyłaniającymi się biegunami.

Ów konstytutywny dla dialektyki moment negatywności przejawiał się w historii myśli europejskiej na różne sposoby, przeróżnie był konkretyzowany, tak że obecnie nie sposób mówić o dialektyce w jednym znaczeniu. Wspomniany już tu Stróżewski w innej swojej pracy wymienił trzy podstawowe pojęcia dialektyki,

kwestie logiczne, zagadnienie to stawia dopiero G. B u g a u l t, zob. t e n ż e, *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, JIP 11 (1983), s. 7-76. Obszerną pracą, która podejmuje kwestię dialektyki (głównie jednak w kontekście logiki), jest także R. G h o s e, *The Dialectics of Nāgārjuna*, Allahabad 1987.

² Reprezentatywnym przykładem pierwszego podejścia będą prace R. Robinsona, zob. bibliografia. Stanowisko drugie zajmuje zaś D. J. K a l u p a h a n a, który pisze wręcz „[...] Nagardżuna wydaje się bardziej empirykiem niż dialektykiem, który wykorzystuje jedynie rozum”, zob. t e n ż e, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986, s. 33.

³ Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 18-19.

które w gruncie rzeczy wskazują na trzy konteksty, w jakich termin ten może występować; są to: 1) dialektyka jako teoria rzeczywistości; 2) dialektyka jako sposób poznawania rzeczywistości; 3) dialektyka jako metoda badawcza⁴. Pogłębiając swoją analizę, wyszczególnił dziesięć znaczeń tego terminu. Dialektyka według niego może być: 1) procesem przenikającym całokształt rzeczywistości; 2) własnością rzeczywistości, jej wyróżniającą się, a zarazem najbardziej istotną cechą; 3) poznawczą dyspozycją podmiotu; 4) procesem poznania rzeczywistości; 5) metodą, na przykład dokonywania podziałów, rozumowania, dowodzenia, przewyższania złudzeń czystego rozumu; może być negatywna – gdy prowadzi do odrzucania twierdzeń, bądź pozytywna – gdy prowadzi do nowej syntezy poznawczej; 6) sztuką (*technē*), na przykład prowadzenia sporów; 7) wiedzą racjonalną i dyskursywną; 8) teorią, na przykład pewnych procedur poznawczych, rzeczywistości itp.; 9) dyscypliną filozoficzną; 10) logiką⁵. Z kolei *The Encyclopedia of Philosophy* wyróżnia osiem znaczeń tego terminu; dialektyka to: 1) metoda odrzucania poprzez badanie logicznych konsekwencji; 2) sofistyczne rozumowanie; 3) metoda podziału, czyli powtarzający się logiczny rozbiór rodzajów na gatunki; 4) badanie najogólniejszych abstrakcyjnych pojęć na drodze pewnego rodzaju rozumowania, które do nich prowadzi, poczynając od konkretnych przypadków i hipotez; 5) logiczne rozumowanie lub debata, w której używa się jedynie prawdopodobnych lub ogólnie przyjętych założeń; 6) logika formalna; 7) krytyka logiki iluzji, okazywanie sprzeczności, w które popada rozum, gdy próbuje wyjść poza doświadczenie, aby zająć się przedmiotami transcendentnymi; 8) logiczny rozwój myśli bądź rzeczywistości zmierzający poprzez tezę i antytezę do syntezy tych przeciwieństw⁶.

Na podstawie powyższej charakterystyki i zestawień widać, iż dialektyka, przynajmniej w swym wymiarze subiektywnym, jest aktywnością *ratio*, jej domeną są pojęcia i relacje między nimi, i w tym sensie przeciwstawia się ona tym aktywnościom podmiotu, które nakierowują go na empiryczne poznawanie rzeczywistości. Bardziej skomplikowany jest stosunek dialektyki do analizy. W pewnych swych znaczeniach obydwa terminy mogą oznaczać to samo: podział (gr. *analysis* = 'rozbiór, podział'). Tym, co je odróżnia, jest, jak się zdaje, właśnie nacisk, jaki kładzie się w nich na przeciwstawność wydzielanych części. W dialektyce owa przeciwstawność ma charakter absolutny; jeżeli zostaje przekroczona, to dokonuje się to wyłącznie w kierunku do góry, w wyższej syntezie,

⁴ W. Strózewski, *Trzy modele historii dialektyki*, [w:] *t e n ż e*, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 150.

⁵ Por. W. Strózewski, *Dialektyka twórczości*, s. 19-26.

⁶ Zob. hasło *Dialectic*, [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, red. P. Edwards, New York-London 1967, t. I, s. 385.

w wyższym porządku. Natomiast w analizie wyróżniane człony mają charakter bardziej komplementarny, bardziej dopełniają się, niż się sobie przeciwstawiają.

Myśl indyjska, jak wspominałem, nie dysponuje literalnym odpowiednikiem terminu „dialektyka”, wypracowała jednak rozbudowaną koncepcję dysputy filozoficznej, a sposób, w jaki dysputa była charakteryzowana, pozwala nam uznać, iż samo pojęcie dialektyki (przynajmniej to pierwotne) nie tylko nie było myśli tej obce, ale pełniło w niej istotną rolę.

W Indiach – jak wiadomo – słowo mówione cieszyło się ogromnym szacunkiem. Żywe słowo rodzące się w bezpośrednim kontakcie mistrza z uczniem było przez długi czas (mimo istnienia pisma) jedynym sposobem przekazywania wiedzy⁷. Nie ulega również wątpliwości, że dysputa, czy to filozoficzna czy religijna, była jednym ze sposobów urabiania i kształtowania przekonań, o czym świadczą choćby liczne podania z „biografii” Buddy. Ogólnie, dysputa filozoficzna określana była terminem *kathā*, który dosłownie znaczy ‘rozmowa, dyskusja, konwersacja’ (od *√kath* – ‘powiedzieć, mówić o, relacjonować, wyjaśniać, opisywać’). Wyróżniano trzy rodzaje dysputy: wada (*vāda*), dżalpa (*jalpa*) i witanda (*vitandā*)⁸.

Wada (dosł. ‘rozmowa, dyskurs’) była dysputą filozoficzną, w której dyskutujące strony były do siebie nastawione przyjacielsko. Najczęściej więc była to dysputa między mistrzem a uczniem bądź między uczniami. Jej celem pozostawało

⁷ Na ten temat zob. np. W. Halbfass, *Kultura wysoka i niska w Europie i gdzie indziej*, [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo 1985*, red. K. Michalski, t. 2, Warszawa 1990, s. 328.

⁸ Systematyczny wykład różnych rodzajów debaty dają najwcześniejsze traktaty szkoły njajji: *Njajasutra* i *Njajabhaszja*, w których zalicza się je do szesnastu podstawowych kwestii (*padārtha*), jakimi zajmuje się ta filozofia, zob. NS I, 1, 1: *pramāṇa-prameya-saṁśaya-prayojana-drṣṭānta-siddhānta-avayava-tarka-nirṇaya-vāda-jalpa-vitandā-betvābhāsa-cchala-jāti-nigrahasthānām* [...]. Przejrzyste opracowanie tego zagadnienia można znaleźć u B.K. Matilala w *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986, s. 80-93. Zagadnienie filozoficznej dysputy we wczesnym buddyzmie opracował zaś K.N. Jayatilleke w *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi 1980, s. 217-244. Niektórzy badacze, pozostając w zgodzie z późną tradycją buddyjską, przypisują Nagardżunie autorstwo tekstu zatytułowanego *Upāya-hrdaya*, w którym omawia się metody debaty i afirmuje jej wartość, por. np. Y. Kajiyama, *On the Authorship of the Upāyahrdaya*, [w:] *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, red. E. Steinkellner, Wien 1991, s. 107-117. Przeważająca większość badaczy uznaje jednak pogląd taki za mało prawdopodobny, zob. Ch. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi 1990 (rep.), s. 17, przyp. 44; D.S. Ruegg zaś w *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, w ogóle nie wspomina tego tekstu. Po Nagardżunie na temat istoty, reguł i wartości debaty filozoficznej wypowiadał się Asaṅga, na ten temat zob. A. Wayman, *The Rules of Debate According to Asaṅga*, JAOS 78 (1958), s. 29-40.

osiągnięcie prawdy. Cechą szczególną wady było to, iż obie strony dysputy występowały z pozycji poszukiwaczy prawdy, a nie obrońców prawdy już zdobytej⁹.

Całkowicie odmienny charakter miała dźalpa. Słowo to pochodzi od pierwiastka *√jalp*, który również znaczy 'rozmawiać, mówić', ale ze względu na charakterystykę tej dysputy najlepszym polskim jej określeniem byłoby słowo „spór”. Celem dźalpy było bowiem odniesienie zwycięstwa w debacie. Obie strony występowały z pozycji depozytariuszy wiedzy, obie dążyły do pokonania przeciwnika, do obalenia jego stanowiska, a tym samym – wykazania słuszności stanowiska własnego, przy czym środki, jakimi posługiwały się w realizacji tego zadania, niekoniecznie musiały spełniać wymogi logicznej poprawności¹⁰.

Z kolei witanda (od *√taḍ* = 'uderzać', oraz przedrostka *vi* implikującego 'podział, rozłam') dosłownie znaczy 'roztrząskanie' i jest takim rodzajem dysputy, w którym chodzi wyłącznie o obalenie stanowiska oponenta. Własne stanowisko obalającego nie musi być w ogóle zaprezentowane, a więc metoda ta nie może być traktowana jako rodzaj dowodzenia nie wprost.

Nagardżuna doskonale znał zarysowany tu trójdzielny podział dysputy filozoficznej, o czym świadczy fakt, iż poddał go analizie i krytyce w traktacie *Waidaljaṇaparakarana*¹¹. Stanowisko, jakie tam zajmuje w kwestii jej wartości, nie jest jednak do końca jasne. Z jednej strony odrzuca dysputę jako nie tylko pozbawioną wartości poznawczej, ale także wzmacniającą więzy wiążące dysputantów z sansarą, z drugiej strony jednak, wypowiadając się w ogóle na jej temat, sam bierze w niej udział, a więc w jakimś stopniu ją uprawomocnia, a w każdym razie nie odrzuca jako zajęcia całkowicie pozbawionego sensu. Rozwiązania tego paradoksu należy szukać, jak sądzę, w Nagardżuny sposobie rozumienia języka. Temu zagadnieniu zostanie poświęcony jednak dalszy rozdział i tam też problem ten zostanie przedstawiony bardziej szczegółowo. Tutaj powiem tylko ogólnie,

⁹ Por. tutaj wypowiedź Sokratesa: „Jeśli jednak dwóch przyjaciół, tak jak ty i ja, zażegnają ze sobą dyskutować, trzeba odpowiedzieć w sposób łagodniejszy i bardziej zgodny z duchem rozmowy. Wydaje mi się, że tym, co ten sposób charakteryzuje, jest nie tylko odpowiadanie zgodnie z prawdą, ale też przez odwołanie się do tego, co rozmówca twierdzi, że wie”, zob. P l a t o n, *Menon* 75D, tłum. P. S i w e k, Warszawa 1991. Współcześnie wielu badaczy mówi o indyjskiej tradycji dialektycznej mając na myśli właśnie tradycję dysputy filozoficznej rozumianej jako *vāda*, por. P. B a l c e r o w i c z, *Śāṅkarasvāmin. Nyāya-praveśa – 'Wprowadzenie w logikę'*, SI 2 (1995), s. 58, przyp. 69.

¹⁰ Bliskim odpowiednikiem tak pojętej dysputy na gruncie europejskim byłaby, jak się wydaje, dialektyka erystyka Schopenhauera, który określa ją następująco: „*Dialektyka erystyka* – to sztuka dyskutowania w taki sposób, aby zachować pozory racji, a więc *per fast et nefas*”, zob. A. S c h o p e n h a u e r, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. B. i Ł. K o n o r s c y, Kraków 1983 (wyd. III), s. 24-25.

¹¹ Zob. VP 52-57.

iz Nagardżuna zdaje się odrzucać wartość dysputy filozoficznej, o ile dysputanci przyjmują, że sensowność języka wymaga realnego istnienia referencji, czyli uznają, iż każdemu słowu (a przynajmniej nazwie) odpowiada realnie istniejący przedmiot odniesienia. Jeżeli zaś wolni są od tego błędu, wówczas dysputa może posiadać wartość względną. A zatem wypadnie nam teraz prześledzić strukturę myśli Nagardżuny w poszukiwaniu tych istotnych momentów, które wyznaczają jej dynamikę i które potwierdzą wstępną hipotezę, że myśl ta rozwija się w schemacie dialektycznym.

2. Struktura narracyjna tekstów Nagardżuny

Kwestia, jaką się obecnie zajmiemy, będzie dotyczyć tego, czy Nagardżuna filozofuje, monologując czy dialogując. Będziemy więc w dziełach tego myśliciela poszukiwali „sytuacji dialogicznych”, czyli tych miejsc, które świadczyć mogą o istnieniu pierwotnego dialogicznego kontekstu, w jakim formowała się jego myśl.

Bezwzględnie najłatwiej przyjdzie nam uznać istnienie takiej sytuacji w traktacie zwanym *Wigrahawjāwartanī*¹². Już sam tytuł sugeruje, że powinniśmy na ten tekst zwrócić baczniejszą uwagę. *Vigraha* (od *√grah* = ‘chwycić, brać, ujmować’, i przedrostka *vi* = ‘roz-, od-, od, poza’, który wyraża podział, rozróżnienie, przeciwstawienie, ale także porządkowanie i roztrząsanie) znaczy ‘analiza’, ‘rozkład’, ‘rozwiązanie’, ale też ‘odparcie’, ‘odrzućcie’; *vyāvartanī* (od *√vrt* = ‘obrać <się>, toczyć się’, oraz przedrostka *vi* i *ā* = ‘od, aż do, po’) zaś znaczy ‘odwrócenie’, ‘odwołanie’, ‘usunięcie’, w szczególnym przypadku ‘usunięcie czyichś błędnych poglądów (przekonań, argumentów)’, a zatem *Wigrahawjāwartanī* znaczy dosłownie ‘odwrócenie / usunięcie analizy / odrzucenia / krytyki’, ‘refutacja refutacji’, ‘refutacja krytyki’. Czyjej krytyki? Oczywiście oponenta. Dwadzieścia pierwszych karik tego ważnego tekstu zostaje wypowiedzianych przez przeciwnika madhjamaki, być może przez filozofa njaji – jak dowodzi tego Kamaleswar Bhattacharya¹³, być może przez zwolennika hinajanianistycznej abhidharmy – jak

¹² Czandrakirti uważał, że tekst ten wraz z traktatem *Siunjatasaptati* stanowił suplement do MMK. Wiele faktów wskazuje na to, iż jego opinia jest trafna, por. na ten temat P. Williams, *Review article*. Chr. Lindtner (1982) ‘Nagarjuniana’, JIP 12 (1984), s. 78–81. Osobiście sądzę, że w tekście tym kryje się klucz do zrozumienia filozofii Nagardżuny.

¹³ K. Bhattacharya, *On the Relationship between Nāgārjuna’s ‘Vigrahavyāvartanī’ and ‘Nyāyasūtra-s’*, JIES 5 (1977), s. 265–273.

utrzymuje Ch. Lindtner¹⁴. W pozostałych pięćdziesięciu strofach Nagardżuna ustosunkowuje się do wyłożonej krytyki własnego stanowiska. Bez względu na to, czy oponent jest jeden czy wielu, realny czy fikcyjny, mamy tutaj do czynienia z autentycznym dialogiem, w którym prezentowane są przekonania obu stron¹⁵. W przypadku tego tekstu można by przeprowadzić prosty zabieg, dzięki któremu jego dialogowy charakter zostałby wydobyty w sposób niepodlegający zakwestionowaniu. Zabieg ten polegałby na rozpisaniu tekstu na dialogi w taki sposób, że poszczególne wypowiedzi dyskutantów, które się do siebie odnoszą, zostałyby ze sobą zestawione. I tak oponent wypowiada karikę 1, Nagardżuna ustosunkowuje się do jego wypowiedzi w karice 21; oponent wypowiada karikę 2, Nagardżuna kariki 22, 23, 24; oponent karikę 3, Nagardżuna kariki 25, 26 itd. W ten sposób otrzymalibyśmy zapis sporu filozoficznego, w którym po argumentie następuje kontrargument.

Należy zwrócić uwagę na jeden aspekt tego tekstu, posiadający duże znaczenie, jeśli idzie o kwestię prezentowanej przez Nagardżunę metody filozofowania. Otóż tym, który pierwszy zabiera głos w dyskusji, jest zawsze oponent. Nagardżuna ustosunkowuje się tylko do jego wypowiedzi. Pozostaje to w ścisłym związku z oświadczeniem buddyjskiego filozofa głoszącym, że „nie posiada on żadnej własnej tezy (*nāsti ca mama pratijñā*, VV 29)¹⁶. A więc, jeśli to oświadczenie potraktować poważnie, to jest literalnie – występuje on z pozycji krytyka cudzych poglądów, a nie obrońcy własnych. Niemniej, czytając VV, paradoksalnie, można odnieść wrażenie, że role ulegają odwróceniu, że to stanowisko Nagardżuny zostaje poddane ostrej krytyce, a on sam – zmuszony do jego obrony.

¹⁴ Ch. Lindtner, dz. cyt., s. 71, przyp. 110.

¹⁵ Sądzę, iż w rozstrzygnięciu tego, kto faktycznie jest stroną w polemice z Nagardżuną, pomocne może się okazać dokładne ustalenie stanowiska, z jakim Nagardżuna polemizuje, czyli tego, co dla Nagardżuny stanowi przewodnią tezę (*pūrva-pakṣa*) oponenta. O ile mi wiadomo, poza luźnymi sugestiami wypowiedzianymi na ten temat przez wielu znawców, szczegółowe badania mające na celu dokonanie identyfikacji stanowiska oponenta z którąś ze znanych szkół filozofii indyjskiej nie były jeszcze prowadzone, por. na ten temat P. Della Santina, *Madhyamaka Schools in India*, Delhi 1995 (rep.), s. 103-104. Możliwe jest również, iż w tekście tym Nagardżuna zebrał i logicznie ze sobą powiązał wiele krytyk wypowiedzianych pod adresem MMK z różnych stron. Wówczas oponent byłby zbiorowy, a spór o to, czy jest to abhidharmik, czy filozof njaji, byłby bezprzedmiotowy. Osobiście przychyliam się do takiego właśnie rozwiązania. Ponadto sądzę, że zakres potencjalnych oponentów występujących w VV należy poszerzyć co najmniej o jedną filozoficzną tradycję, mianowicie o mimaṃsę. Dla zrozumienia pewnych wypowiedzi Nagardżuny niezbędne jest uwzględnienie głoszonej w tej szkole koncepcji języka.

¹⁶ Por. VV 59, a także YŚ 50; MMK XIII, 8; XXVII, 30.

Bez wątpienia od strony formalnej mamy tutaj do czynienia z odwróceniem się ról. Tekst ten otwiera teza przypisywana przez oponenta Nagardżunie (VV 1). Jest to dla oponenta pierwsza teza (*pūrvā pratijñā*), którą poddaje krytyce, aby w karice 20 wypowiedzieć własną końcową tezę (*uttarā pratijñā*) otrzymaną na drodze zbitcia tezy wyjściowej¹⁷. Konkluzja oponenta staje się tym samym dla Nagardżuny wyjściową tezą nowego własnego rozumowania. Zabieg ów okazuje się pretekstem do zakwestionowania samych epistemologicznych podstaw, na których opierają się oskarżenia oponenta wysuwane pod adresem autora dzieła. Można by rzec, że Nagardżuna ze zwierzyny łownej przeistacza się w myśliwego. Ostatecznie, abstrahując od merytorycznej zawartości tekstu i poprawności rozumowań, to on okazuje się oskarżycielem.

W podobnej roli występuje również w innym traktacie zatytułowanym *Wai-daljaṇaparakarana*. W piśmie tym przeciwnik zostaje jasno zdefiniowany – jest nim filozof njaji. Również cel, jaki Nagardżuna chce osiągnąć, pisząc ten traktat, został jasno określony – pragnie położyć kres arogancji tych, którzy, posiadłszy wiedzę na temat logiki, żądni są uczestniczenia w dyskusji (VP 1). Co ważniejsze, niemal cały tekst jest dialogiem, w trakcie którego zostaje rozważonych i poddanych krytyce szesnastie głównych kategorii (*padārtha*) filozofii njaji. Także konstrukcja tego tekstu w porównaniu z VV jest prostsza. VP zbudowana została według klasycznego dialektycznego schematu *purvapakṣy* i *uttarapakṣy* powielanego w wielu indyjskich traktatach filozoficznych. W tezie pierwszej Nagardżuna stwierdza, iż aby móc uczestniczyć w dysputacji, należy uznawać istnienie szesnastu kategorii (VP 1), w tezie zaś ostatniej konkluduje, iż nazwy nie istnieją realnie, ponieważ nie można dowieść realnego obiektywnego istnienia tych kategorii, jak i ich negacji (VP 73).

Z kolei w tekstach *Siunjatasaptati* oraz *Juktiszasztika* niektóre kariki, ze względu na swą wymowę i kontekst, w jakim się pojawiają, mogą być zrozumiałe tylko wówczas, gdy się przyjmie, iż są wypowiedziami przeciwnika¹⁸. Tak więc i w tych pismach możemy wskazać na sytuacje dialogiczne, choć dialog występuje tu w postaci bardzo ograniczonej.

Sądzę jednak, że znaczenie tego, co nazywam tutaj sytuacją dialogiczną, możemy rozszerzyć w taki sposób, aby wystąpienie żywego dialogu, bezpośredniej wymiany myśli przestało być warunkiem niezbędnym do rozpoznania owej sytuacji. W tym nowym, rozszerzonym rozumieniu sytuacji dialogicznej doszukiwałbym się wszędzie tam, gdzie już sam sposób zawiązywania się wyводу, sam sposób

¹⁷ Wyjściowa teza według oponenta brzmi: „W ogóle żadnych rzeczy samobyć nie istnieje” (*sarveśāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaḥ*), natomiast teza końcowa: „Dlatego samobyć istnieje” (*yataḥ svabhāvaḥ san*).

¹⁸ Zob. ŚS 15; 18; 22-24; 33; YŚ 9; 13.

stawiania problemu oraz przebieg wywodu świadczyłyby o istnieniu dialogicznego kontekstu, to jest filozoficznej debaty bądź sporu bezpośrednio poprzedzających powstanie tekstu. Celem zilustrowania tego, o czym tu mówię, zagadnienie to chciałbym rozważyć w oparciu o najważniejsze dzieło wczesnego okresu szkoły madhjamaki, a mianowicie w oparciu o traktat *Mulamadhjamakakarika*.

Tekst ten jako całość nie jest dialogiem, niemniej i w tym dziele możemy wskazać kariki, które w swej treści wyraźnie przeciwstawiają się tokowi rozumowania(-ań), jaki(e) prowadzi Nagardżuna, są więc wypowiedziami oponenta (np. II, 2; III, 1; VII, 8; IX, 6; X, 6; XIII, 3; XXIV, 1-6). Około trzydziestu takich przypadków to za mało jak na traktat liczący w sumie 448 karik, aby uznać go za dialog, ale wystarczająco dużo, by potraktować je jako echa wcześniejszego sporu¹⁹. Nie to jednak jest tutaj najważniejsze. Jak już wspominałem, o sytuacji dialogicznej niekoniecznie musi świadczyć obecność rzeczywistego dialogu, można też wyznaczyć inne kryteria, które na nią wskazują. Przypatrzmy się dokładnie temu traktatowi. Składa się on z 27 rozdziałów, każdy poświęcony jest analizie innego zagadnienia. Zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób Nagardżuna inicjuje swe rozważania, jak wprowadza problem, który będzie roztrząsany. Otóż stwierdzamy, iż dziewięć rozdziałów rozpoczyna się zdaniem negatywnym (I, II, IV, V, VIII, XIV, XV, XXI, XXII). W niektórych przypadkach są to dwa zdania negatywne tworzące jedną karikę. W większości przypadków zdania te ostatecznie można przedstawić w postaci -A (aczkolwiek pojawiają się też negacje przynazwowe i negacje w postaci przedrostka). Siedem rozdziałów rozpoczyna się zdaniem warunkowym „jeżeli A to B” (VI, VII, X, XVI, XVIII, XIX, XX). W pierwszych karikach czterech rozdziałów (III, IX, XII, XVII) zreferowane zostają poglądy oponenta. Oponent zabiera głos jako pierwszy jeszcze w dwóch rozdziałach (XXIV, XXV), lecz teraz atakuje stanowisko Nagardżuny (mamy tu analogię do VV). Z kolei w rozdziale XII autor w pierwszym wersie kariki prezentuje poglądy oponentów, w drugim zaś wersie ogłasza ich wadliwość. Dwa rozdziały (XI, XIII) rozpoczynają się od przytoczenia wypowiedzi Buddy (przyczym jedna z tych wypowiedzi jest negatywna XIII). Tylko w ostatnich dwóch rozdziałach Nagardżuna wypowiada się bezpośrednio we własnym imieniu w postaci zdań afirmatywnych.

Jakiż zatem możemy wysnuć wniosek z tych wyliczeń, cóż one takiego ujawniają? Wyraźnie – jak sądzę – potwierdzają one moją wcześniejszą uwagę, zgodnie z którą Nagardżuna występuje zawsze jako krytyk cudzych przekonań.

¹⁹ Ponadto, tak jak w VV, tak i w MMK pojawia się zaimek drugiej osoby „ty” oraz orzeczenia w drugiej osobie liczby pojedynczej, np. MMK VI, 8-9; XXIV, 7; 15-17; 23; 31; 34-36. Por. także MMK IX, 1, gdzie Nagardżuna przywołuje opinię, którą – jak podkreśla – niektórzy głoszą (*vadanti* – 3 os. lm.).

Rozważmy zdania negatywne. O czym świadczy fakt, że w dziewięciu przypadkach Nagardżuna rozpoczyna analizę właśnie od nich? Świadczy on o tym, iż – wypowiadając zdanie przeczące – musiał mieć na myśli sąd pozytywny, twierdzący, sąd głoszony przez przeciwnika i to on stanowił przesłankę oraz punkt odniesienia dla jego rozważań. Gdybyśmy we wszystkich tych przypadkach poprzedzili zdania przeczące odpowiednimi zdaniami twierdzącymi, to nie wpłynęłoby to na treść wywodów, a moment ten stałby się całkiem czytelny. Podobnie rzecz się ma w przypadku zdań warunkowych. Mamy więc 9 (zdanias negatywne) + 7 (zdanias warunkowe) + 7 (zdanias, gdzie oponent mówi we własnym imieniu) = 23 rozdziały, w których impuls wypływa ze strony interlokutora. Jeśli wziąć jeszcze pod uwagę, iż zdania warunkowe, które, jak przypuszczam, świadczą o obecności przeciwnika, pojawiają się często wewnątrz tekstu, to będziemy mieli pełne prawo uznać, że spór filozoficzny był prawdziwym tłem, na którym to dzieło powstawało²⁰.

Tym stwierdzeniem możemy zakończyć pierwszą część naszej analizy. Wypada jednak zadać pytanie, czy to już wystarcza, aby uznać filozofię madhjamaki za dialektykę. Oczywiście nie! Jedyne, co usiłowałem do tej pory pokazać, to fakt, że w formie tekstów Nagardżuny wyraźnie widoczny jest ślad tego, iż filozofia ta rozwijała się w klimacie dyskusji, dialogu. A zatem, jeżeli w ogóle mamy prawo mówić w tej chwili o dialektyce madhjamaki, to tylko w tym najpierwotniejszym, lecz też najmniej filozoficznie nośnym znaczeniu dialektyki, a mianowicie w znaczeniu dialogu.

Każda myśl rozwija się w specyficznym dla siebie rytmie. Może płynąć leniwie, nie podlegając zewnętrznym wpływom, ale może też ulegać gwałtownym zwrotom i przemianom. Myśl Nagardżuny odznacza się szczególnym rytmem, który najwyraźniej ujawnił się w najbardziej dialogicznym ze wszystkich tekstów tego myśliciela, czyli w VV. Cecha ta wskazuje na głębszy wymiar dialektyki madhjamaki. Otóż tym, co ma tak istotne znaczenie dla tego dzieła, jest sposób użycia słowa „*atha*” (*atha*), ewentualnie wyrażenia „*atha wa*” (*atha vā*). Słowo *atha* znaczy ‘a, zaś, z kolei’, co już sugeruje pewnego rodzaju przeciwstawne odniesienie. Ten moment przeciwstawienia zostaje wzmocniony przez kontekst, w jakim słowo to się pojawia. Tym samym możemy je tłumaczyć jako ‘z drugiej [jednak] strony’, ‘jeśli jednak’. Pokazują to poniższe przykłady.

²⁰ W VV na 71 karik 38 należy przetłumaczyć jako zdania warunkowe, z czego kształt 13 wynika z konstrukcji gramatycznej, a w 24 przypadkach Nagardżuna używa okresu warunkowego „jeśli ..., to ...” (*yadi*); raz zamiast *yadi* jest *cet*.

Przykład 1

VV 1c

tvad-vacanam asvabhāvaṃ [...] /

[...] to twoje stwierdzenie także nie posiada samobytu.

VV 2a

atha sasvabhāvaṃ etad vākyaṃ [...] /

Z kolei, jeśli twierdzenie to samobytu posiada [...]

Przykład 2

VV 41ab

anapekṣya hi prameyān arthān yadi te pramāṇa-siddhir iti /

Jeśli wszakże, według ciebie, kryteria poznawcze zostają ustalone niezależnie od przedmiotów [...]

VV 45ab

atha tu pramāṇa-siddhir bhavaty apekṣyaiva te prameyāni /

Z drugiej strony, jeśli według ciebie ustalenie kryteriów następuje zależnie od przedmiotów [...]

Przykład 3

VV 43

*sidhyanti hi prameyāṇy apekṣya yadi sarvathā pramāṇāni /
bhavati prameya-siddhir nāpekṣyaiva pramāṇāni //*

W każdym razie, jeśli kryteria poznawcze zostają ustalone zależnie od przedmiotów poznania pewnego, to ustalenie przedmiotów następuje niezależnie od kryteriów.

VV 46abc

*atha te pramāṇa-siddhyā prameyasiddhiḥ prameya-siddhyā ca /
bhavati pramāṇa-siddhir [...] //*Z kolei, jeśli według ciebie ustalenie przedmiotów następuje dzięki ustaleniu kryteriów, a ustalenie kryteriów dzięki ustaleniu przedmiotów [...] ²¹.

Słowo to, jak widać, pojawia się wówczas, gdy dokonuje się zwrot myśli, gdy następuje jakaś istotna zmiana perspektywy, z jakiej badany jest problem. *Atha* akcentuje tę zmianę, podkreśla jej radykalizm. Czasami zmiana ta ma charakter

²¹ *Atha* pojawia się w VV dwanaście razy w karikach: 2, 10, 12, 15, 19, 33, 42, 45, 46, 54, 60, 62 (w MMK siedemnaście razy, przy czym w interesującym nas znaczeniu dziesięć razy); *atha vā* pojawia się dwukrotnie (w MMK również dwa razy).

przejścia z jednego stanowiska, którego wyrazem jest pewne twierdzenie, na stanowisko, które opisać należy twierdzeniem sprzecznym z twierdzeniem wcześniejszym, jak ma to miejsce w przykładzie pierwszym i drugim. Innym razem, jak pokazuje to przykład trzeci, zmiana może polegać na łączeniu rozważanych wcześniej perspektyw (VV 46), to znaczy na hipotetycznym rozpatrzeniu stanowiska dającego się opisać na przykład koniunkcją twierdzeń, które rozważane były bądź, jak w tym przypadku, tylko sygnalizowane wcześniej osobno.

Na dalszy interesujący aspekt słowa *atha* zwrócił uwagę Ch. Lindtner²². Według tego badacza w karikach 27-28 Nagardżuna dokonuje przejścia z potocznego, konwencjonalnego poziomu argumentowania na poziom ostateczny, czyli w terminach filozofii buddyjskiej z poziomu samwriti (*samvṛti*) na poziom paramartha (*paramārtha*). W tekście pojawia się w tym miejscu wyrażenie *atha vā*, w którym *vā* („albo”) wzmacnia dodatkowo *atha*. Jeżeli uwaga Lindtnera jest trafna, to warto zauważyć, iż, jak można sądzić z kontekstu, Nagardżuna dokonuje tu przejścia z języka przedmiotowego na poziom metajęzyka, co można by również opisać w kategoriach zmiany dialektycznej. A zatem, gdy analizujemy poszczególne wypowiedzi Nagardżuny w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o jego stosunek do naczelnych zasad myślenia, należy zawsze rozważyć, z jakiej perspektywy wypowiedź została poczyniona.

W pismach Nagardżuny, a mówiąc dokładnie – w sposobie, w jaki konstruuje on swoją argumentację, uwidacznia się jeszcze inny aspekt, którego wydobyć z pewnością ukaże nowe oblicze filozofii buddyjskiego myśliciela. Aspekt ten odsyła już bezpośrednio do drugiego z tradycyjnych znaczeń dialektyki, a mianowicie do dialektyki rozumianej jako podział, rozłączenie, dzielenie. Przy czym ujawnia się on niejako na dwóch płaszczyznach.

Po pierwsze, należy zauważyć, iż Nagardżuna, przystępując do analizy konkretnego zagadnienia, posługuje się często dwoma przeciwstawnymi terminami. W toku rozumowania stara się pokazać, że jeden bez drugiego nie może być pojęty oraz że ich znaczenia są względem siebie zrelatywizowane. Warto tutaj na marginesie nadmienić, iż zagadnienie to jest niezwykle interesujące z perspektywy semantycznej. Nagardżuna, jak się wydaje, stara się wykazać, że wszystkie nazwy są względne, co, jak wiemy, kłóci się z powszechnie przyjętym poglądem sankcjonującym podział nazw na relatywne (np. ojciec, syn, najwyższa góra) i nierelatywne (np. człowiek, rzecz, byt)²³. Wymieńmy bardziej interesujące pary takich nazw, które występują w MMK. Będą to: samobyt / innobyt (*svabhāva* / *parabhāva*), byt / niebyt (*bhāva* / *abhāva*), powstawanie / zniszczenie (*utpāda*

²² Zob. Ch. Lindtner, dz. cyt., s. 71, przyp. 111.

²³ Do tego istotnego zagadnienia powrócimy w rozdziale o teorii języka, tutaj tylko sygnalizujemy problem.

/ *nirodha*), uwarunkowane / nieuwarunkowane (*saṃskṛta* / *asaṃskṛta*), atrybut / substancja (*lakṣaṇa* / *lakṣya*) oraz tożsamość / różnica (*ekatva* / *anyatva* lub *ekībhāva* / *nānābhāva*).

Po drugie, wyznaczwszy taką parę terminów, buddyjski filozof stawia pytanie, czy terminy te oznaczają przedmioty od siebie różne czy ze sobą tożsame. To właśnie w tym miejscu myśl Nagardżuny osiąga swoje najwyższe napięcie, swój punkt kulminacyjny. Postulując tożsamość bądź różnicę, oponent będzie musiał przyznać, że posiada środki i kryteria pozwalające mu wydzielić obszar tego, co jest ze sobą tożsame, oraz obszar tego, co jest od tego różne. Innymi słowy, Nagardżuna pyta w tym momencie o możliwość wskazania kryteriów pozwalających rozróżnić A od -A. Pyta zatem o możliwość jednoznacznego określenia (może zdefiniowania) A oraz -A w taki sposób, aby zrozumienie tego, czym jest A, wypływało wyłącznie z przyswojenia sobie treści, jakie pod A się kryją, bez konieczności odnoszenia się do -A. Pytanie dotyczy więc tego, czy to A samo w sobie jest zrozumiałe. Możliwość takiego zrozumienia zakłada właśnie tożsamość A z samym sobą.

Jak dowodzi buddyjski filozof w dalszych krokach swego rozumowania, żaden z tych wyborów nie może być utrzymany, a to wskazywałoby na niemożliwość wyznaczenia takich kryteriów. Dodam jeszcze tylko, że pojęcie pustki (*śūnyatā*) ma swoje korzenie właśnie w tym momencie. Obrazuje to następująca sekwencja: brak kryteriów → brak tożsamości → brak samobytu = pustka.

W dotychczasowych poszukiwaniach sytuacji dialogicznych, kierując się sugestiami wyrażonymi w rozdziale poprzednim, że dialektyka jest raczej ruchem myśli niż funkcją doświadczenia, nie braliśmy pod uwagę roli i znaczenia argumentacji odwołującej się do empirii. Jak dowodzi jednak Guy Bugault, empiryczny aspekt pełni w dialektyce Nagardżuny nie mniejszą rolę od aspektu czysto racjonalnego²⁴. Sam Bugault pisze wręcz o dwóch ramionach dialektycznych kleszczy, w jakie buddyjski myśliciel ujmuje poglądy przeciwników, nazywa je umownie „pokaż mi” / „udowodnij mi”²⁵. Według tego badacza dialektyka Nagardżuny zasadza się na dwóch podstawach: z jednej strony Nagardżuna wykazuje środkami logicznymi niemożliwość utrzymania jakiegoś poglądu, a z drugiej dąży do wykazania, iż nie jest on ugruntowany w doświadczeniu, czyli – jak pisze Bugault – mamy tu do czynienia z „analitycznym ustalaniem konfliktu pomiędzy tym, co twierdzenie wyraża, a osądem doświadczenia”²⁶. Kluczowymi wyrażeniami sanskryckimi oddającymi to zróżnicowanie podstaw mają być: *na vidyate*

²⁴ Zob. G. Bugault, *dz. cyt.*, s. 22-25.

²⁵ *Tamże*, s. 22.

²⁶ *Tamże*, s. 23.

i *na yujyate*²⁷. W rzeczywistości istotnych terminów czy wyrażen jest więcej, wszystkie jednak są do pewnego stopnia synonimiczne w odniesieniu do tych dwóch, co pozwala mówić o dwóch grupach wyrażen, w których *na vidyate* i *na yujyate* pełnią tylko rolę kluczową²⁸. Żadna z podstaw nie jest uprzywilejowana, żadna nie jest w stosunku do drugiej pierwotniejsza.

Odmiennego poglądu broni David J. Kalupahana. Według niego argumentacja Nagardżuny nie jest argumentacją dialektyczną, czyli taką, która – jak sądzi Kalupahana – swoją siłę czerpie wyłącznie z relacji między pojęciami²⁹. Nie jest również Nagardżuna dialektykiem w tym szerszym rozumieniu zaproponowanym przez G. Bugaulta, zgodnie z którym dialektyka byłaby ruchem od doświadczenia do myśli i od myśli do doświadczenia. Dla Kalupahany ruch uzasadniania jest wyłącznie jednokierunkowy: od doświadczenia do myśli. A więc najpierw *na vidyate*, a dopiero później *na yujyate*³⁰. Argument na poparcie swojej tezy znajduje Kalupahana w MMK I, 3, gdzie Nagardżuna stwierdza, że samobyt (*svabhāva*) rzeczy nie istnieje, to znaczy nie jest dany w doświadczeniu jako istniejący w zespole warunków, a w związku z tym również innobyt (*parabhāva*) istnieć nie może³¹. Na podstawie tej kariki widać – sądzi Kalupahana – że niemożliwość ustalenia innobytu nie bierze się z tego, iż pojęcie „innobytu” jest względne w stosunku do pojęcia „samobytu”, lecz z faktu nieistnienia (niebycia danym w doświadczeniu) samobytu³². Jednakże w swojej argumentacji Kalupahana przeocza te miejsca, w których kierunek zależności jest odwrotny, najpierw *na yujyate*, później *na vidyate*, a które przemawiają za wykładnią Bugaulta. Gwoli przykładu przytoczymy tu jeden taki przypadek.

²⁷ *Na vidyate* (od *vid* = ‘znajdować’) znaczy ‘nie znajduje się’, ‘nie istnieje [jako przedmiot doświadczenia]’, ‘nie jest [dany w doświadczeniu]’, natomiast *na yujyate* (od *yuj* = ‘zaprzęgać, łączyć’) dosłownie znaczy ‘nie łączy się’, a w logicznym kontekście ‘jest niespójny / niekoherentny / sprzeczny’.

²⁸ Synonimiczne w odniesieniu do *na vidyate* będą: *avidyamāna*, *katham vidyate*, *nāsti*, *na grhyate*, *abbhave*, *adrśyamāna* oraz afirmatywne *drśyate* i *prādur-√bhū*, zaś w odniesieniu do *na yujyate*: *nopapadyate* oraz afirmatywne *yukta*, *yujyate*. Według obliczeń G. Bugault wyrażenia z grupy pierwszej pojawiają się 78 razy, z drugiej zaś 92 razy, zob. t e n Ź e, dz. cyt., s. 25. Oto kilka miejsc, w których pojawiają się te kluczowe wyrażenia: MMK I, 3; II, 18; II, 21; IX, 7; XII, 10; XIV, 8; XXIV, 14.

²⁹ Por. przyp. 2 niniejszej części.

³⁰ Por. D.J. Kalupahana, dz. cyt., s. 83.

³¹ MMK I, 3: *na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate / avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //*

³² Zob. D.J. Kalupahana, dz. cyt., s. 107-108.

MMK II, 18 *yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate /
anya eva punar gantā gater iti na yujyate //*

[Twierdzenie], że ruch jest tożsamy z poruszającym się, jest [wewnętrznie] sprzeczne. Ale też [twierdzenie], że poruszający się jest różny od ruchu, jest [wewnętrznie] sprzeczne.

MMK II, 21 *ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh /
na vidyate tayoh siddhiḥ kathañ nu khalu vidyate //*³³

Oдноśnie do tych dwóch, ustalenie ich [istnienia] nie jest [dane] ani poprzez ich tożsamość, ani poprzez ich różnicę. Jak doprawdy [dane] jest ustalenie ich [istnienia]?

Sadzę, iż Kalupahana nie myli się odnośnie do MMK I, 3, jego wykładnia zdaje się jednak zawodzić w przytoczonym tu przykładzie. W rzeczywistości – musimy stwierdzić – Nagardżuna nie preferuje postawy empirycznej kosztem postawy racjonalnej, logiczna niemożliwość istnienia (*na yujyate*) i faktyczne nieistnienie (*na vidyate*) zdają się do siebie wzajemnie odnosić, stąd dwuznaczność postawy Nagardżuny.

3. Struktura logiczna dialektyki madhjamaki

Obecnie przyjrzymy się pewnym logicznym aspektom myśli Nagardżuny. Badania, jakie przeprowadzimy, będą dotyczyć dwóch kwestii, które w opinii wielu badaczy mają centralne znaczenie dla filozofii madhjamaki. Spróbujemy mianowicie rozważyć, jaki charakter i jaką rolę pełni w tej filozofii negacja (*pratiṣedha*) oraz słynny tetralemat (*catuṣ-koṭi*), który, o czym warto pamiętać, nie jest wyłączną własnością madhjamaki.

Negacja, jak to już zaznaczyłem, stanowi istotną cechę pojęcia dialektyki. Wspominałem również o tym, że wiele rozdziałów MMK zaczyna się zdaniami negatywnymi. Teraz postaramy się ująć to zagadnienie od strony logicznej, korzystając z elementów logiki formalnej. Zagadnienie negacji bezpośrednio wiąże się z kwestią tetralematu. Dlatego też wstępne i ogólne uwagi, jakie wypowiemy w podrozdziale dotyczącym negacji, swoje rozwinięcie znajdą w rozdziale poświęconym tetralematowi. Na bazie tych rozważań zastanowimy się następnie nad

³³ Por. także MMK X, 1 i 10; XIII, 4-5; XIV, 8.

pewnymi konsekwencjami, jakie z nich wypływają dla sposobu rozumienia w madhjamace tego, co filozofia europejska nazywa naczelnymi prawami myślenia.

Formalno-logiczne badania filozofii indyjskiej, w tym szczególnie filozofii madhjamaki, mają swoją długą, bo już osiemdziesięcioletnią historię. Zaslugę zainicjowania takich badań na obszarze orientalistyki bez wątpienia przypisać należy Stanisławowi Schayerowi³⁴. Oczywiście już przed nim pisano na temat logiki indyjskiej, jednakże czyniono to w kontekście tradycyjnie pojmowanej logiki, w której największą rangę nadawano sylogistyce Arystotelesa³⁵. Schayer wykazywał natomiast, iż językiem, w którym należy badać logikę indyjską, nie jest, jak bezpodstawnie sądzono, język logiki nazw, którego egzemplifikacją była Arystotelesowska sylogistyka, lecz język logiki zdań. Opinia ta okazała się tylko po części trafna. Niewątpliwie Schayer miał rację, twierdząc, że sylogistyka Arystotelesa nie jest najlepszym punktem odniesienia dla pięciostopniowego sylogizmu indyjskiego. Jeśli idzie zaś o rozumienie buddyjskiego tetralematu, to pogląd jego nie został powszechnie zaakceptowany. Hajime Nakamura, który po kilkunastu latach przerwy, jakie upłynęły od opublikowania pionierskich prac Schayera, wznowił formalno-logiczne badania, ujmował zagadnienie tetralematu, podobnie jak Schayer, w języku logiki zdań³⁶. Jednakże już Richard H. Robinson, którego pierwszy znany tekst był poniekąd odpowiedzią na poglądy Nakamury, ujmował to zagadnienie w kontekście logiki nazw³⁷. Pisał wręcz: „Nagardżuna bada nie fakty doświadczenia, lecz ekstensjonalne stosunki pomiędzy terminami, pomiędzy pojęciami i własnościami przypisanymi im poprzez definicję”³⁸. Opinia Robinsona na temat stosunku Nagardżuny do doświadczenia wydaje się, na podstawie tego, co pisaliśmy wcześniej, chybiona i stanowi wyraz tendencji do nadmiernej logicyzacji, czy też formalizacji myśli tego buddyjskiego filozofa, tendencji, której ostro i zdecydowanie przeciwstawił się w latach siedemdziesiątych Alex Wayman.

³⁴ S. Schayer opublikował trzy teksty po niemiecku, w których zdaje relację z wyników, jakie osiągnął, badając filozofię njaji oraz filozofię buddyjską za pomocą aparatury logiki matematycznej. Teksty te zostały zebrane w cytowanej już pracy *O filozofowaniu Hindusów*. Tam też znaleźć można polskojęzyczne skróty dwóch z nich.

³⁵ Por. np. H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford 1930.

³⁶ Zob. H. Nakamura, *Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic*, JIBS 7 (1958), s. 1-21. Japońskojęzyczna wersja tego tekstu ukazała się w 1954 r.

³⁷ Zob. R. H. Robinson, *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*, PEW 6 (1957), s. 291-308.

³⁸ *Tamże*, s. 293.

Wayman³⁹, podejmując kwestię tetralematu w myśli madhjamaki, wypowiada dwie wątpliwości dotyczące samej wartości stosowania symbolizmu w badaniach tego zagadnienia. Píše on: „Jeśli twierdzenia [filozofii madhjamaki – K.J.] nie posiadają dającej się łatwo wyizolować logicznej struktury, to zastosowanie logiki symbolicznej jest ryzykowne i prawdopodobnie przeciwwskazane. Nawet jeśli ich struktura daje się łatwo wyizolować, to pytamy się, czy są także aż tak skomplikowane, aby do zbadania ich prawdy i fałszu wymagać symbolicznego ich przedstawienia”⁴⁰.

Mimo pewnych zastrzeżeń, jakie Wayman czyni, iż nie jest jego zamiarem dyskwalifikowanie poczynąń tych badaczy, którzy myśl Nagardżuny pragną zgłębiać poprzez stosowanie analizy formalno-logicznej, wymowa tekstu jest jednoznaczna – niczego wartościowego badacze ci nie odkryli, a już w kontekście zagadnienia tetralematu poczynania ich przyniosły więcej szkody niż pożytku. Przede wszystkim zaś stworzyły problem dla myślicieli buddyjskich nieistniejący. Doszukując się w tetralemacie znaczeń, których w nim nie ma, badacze ci zmistyfikowali myśl Nagardżuny, a już sugestia, że buddyjski filozof nie rozumiał logicznych aspektów tetralematu, daje świadectwo ignorancji i zarozumiałości tych, którzy ją wysuwają⁴¹.

Tak jak w wypadku Robinsona, opinia Waymana w sposób zanadto – jak sądzę – uskrajniony podkreśla pewne nieformalne aspekty myśli madhjamaki, zaniedbując całkowicie logiczny jej wymiar.

Zarzucano Waymanowi, że rozwiązania, jakie proponuje, mają zastosowania do późniejszej fazy rozwoju filozofii madhjamaki, natomiast w przypadku filozofii Nagardżuny są nietrafne. Do tej kwestii jeszcze powrócimy. Teraz jednak interesuje nas wyłącznie metodologiczny aspekt tej kontrowersji. Otóż zasadniczym błędem Waymana jest – jak się zdaje – statyczne ujmowanie filozofii madhjamaki. Wayman patrzy na nią jak na produkt skończony i nie dostrzega dynamiki jej rozwoju, nie widzi tego, że w przypadku Nagardżuny mamy do czynienia z myślą *in statu nascendi*. Widzimy, jak Nagardżuna buduje swoje stanowisko w opozycji do innych stanowisk, w żywej polemice z nimi. I co więcej, w polemice, która odwołuje się do pewnych powszechnie akceptowanych kryteriów poprawności formułowania myśli. Uważam więc, że formalne badania filozofii Nagardżuny

³⁹ A. Wayman, *Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?*, PEW 27 (1977), s. 3-21.

⁴⁰ *Tamże*, s. 5.

⁴¹ Wayman ma tu na myśli szczególnie artykuł K.N. Jayatilleke, *The Logic of Four Alternatives*, PEW 17 (1967), s. 69-83. Jayatilleke pisze tam: „Wystarczy powiedzieć, iż niewiele świadczy o tym, aby Nagardżuna rozumiał logikę czterech alternatyw tak, jak została ona sformułowana i wykorzystana we wczesnym buddyzmie”, *tamże*, s. 81-82.

znajdują swoje uzasadnienie w samej tej filozofii. Całkiem inną kwestią jest natomiast dostrzeżenie granic takich badań przez tę myśl wytyczonych.

W jednym wszakże musimy Waymanowi przyznać rację. Formalizowanie sanskrytu nastręcza wielu trudności związanych ze sposobem rozumienia spójników, a od tego, jak je zinterpretujemy, zależeć będzie trafność naszych wywodów.

3.1. Negacja

Jan Gonda wiele lat temu zauważył, że sanskryt lubi negacje i opozycje⁴². A zatem, jeśli badacz ten ma rację, to przypuszczać by można, że upodobanie do apofatycznego wyrażania się wielu indyjskich filozofów ma swe źródła już w samej konstrukcji języka, którym myśliciele ci się posługiwali. Nagardżuna nie należy tu do wyjątków, ale nawet na tle samej myśli indyjskiej filozof ten żywi szczególne upodobanie do negatywnego wysławiania się. Język negatywny jest dla niego podstawowym sposobem formułowania myśli. Za wyznacznik „częstotliwości” negacji w jego dziełach można by przyjąć pierwszy rozdział MMK, w którym na czternaście karik w jedenastu pojawia się negacja, z czego w dziewięciu przypadkach jest to negacja przyorzeczeniowa. W MMK I, 1 Nagardżuna pisze:

*na svato nāpi parato na dvābhyān nāpy abetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana //*

W ogóle nigdzie nie istnieją żadne rzeczy powstałe dzięki samym sobie, dzięki czemuś innemu, dzięki obu [tzn. dzięki sobie i czemuś innemu jednocześnie] i bez przyczyny [tzn. ani dzięki sobie, ani dzięki czemuś innemu];

i w tym tonie utrzymany jest cały ten traktat. Z kolei w MMK I, 3 stwierdza:

*na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //*

Samobyty rzeczy nie istnieje w warunkach itd. Skoro nie ma samobyty, innobyty także nie istnieje.

Zresztą już we wprowadzających wersach do MMK, tak zwanej mangalaśloce (*maṅgala-śloka*), w której zgodnie z mahajanistycznym zwyczajem sławi się imię Buddy, osiem terminów, jakie przytacza Nagardżuna, mających charakteryzować naukę Buddy, to terminy negatywne:

⁴² Zob. J. G o n d a, *Four Studies in the Language of the Veda*, The Hague 1959, s. 116–117. Por. także J.F. S t a l, *Exploring Mysticism*, Berkeley-Los Angeles 1975, s. 46.

*anīrodham anutpādam anucchedam aśāśvatam /
 anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam //
 yaḥ pratītya-samutpādaṁ prapañopāśamaṁ śivam /
 deśayāmāsa sambuddhabstāṁ vande vadatāṁ varam //*

Składam hołd temu doskonale przebudzonemu, najlepszemu z nauczycieli, który nauczał o współzależnym powstawaniu, łagodnym uciszeniu rozplenienia, niezani-
 kaniu, niepowstawaniu, nieunicestwieniu, nietrwałości, nietożsamości, niezróżnico-
 waniu, nieprzychodzeniu, nieodchodzeniu.

Mając powyższe na uwadze, uznać możemy, iż przypisanie Nagardżunie twierdzenia, że „W ogóle żadnych rzeczy samobyt nie istnieje” (*sarveśāṁ bhāvānāṁ sarvatra na vidyate svabhāvaḥ*), co czyni oponent filozofii madhjamaki w VV 1, jest w pełni uzasadnione i nie zafałszowuje stanowiska tego filozofa. W tym kontekście zaskakujące, a nawet paradoksalne wydać się może oświadczenie bud-
 dyjskiego filozofa złożone w VV 63:

*pratiśedhayāmi nāhaṁ kiṁ cit pratiśedhyam asti na ca kiṁ cit /
 tasmāt pratiśedhayasīty adhilaya eṣa tvayā kriyate //*

Ja nie neguję niczego, nie istnieje też nic, co można by zanegować. Dlatego stawiany przez ciebie zarzut: „ty negujesz”, jest nieuprawniony.

Nagardżuna stawia nas w ten sposób wobec podstawowej trudności swojej filozofii, wobec pytania: cóż takiego robi, gdy wypowiada zdanie negatywne, bo przecież, jeżeli mielibyśmy mu wierzyć, nie neguje. Innymi słowy, jak logicznie należy interpretować to, co od strony gramatycznej jest bez wątpienia negacją?

Dla oponenta Nagardżuny z *Wigrahawjawartani* sprawa była oczywista – Nagardżuna popełnia według niego błąd semantyczny, którego najbliższym odpowiednikiem na obszarze filozofii europejskiej byłby paradoks kłamcy. Jeżeli bowiem teza Nagardżuny ma posiadać jakąkolwiek moc dowodową, czyli może występować jako przesłanka w dowodzie, jeżeli przeciwnik ma się czuć zobowiązany do jej przyjęcia, to sama musi posiadać samobyt, wówczas jednak otrzymalibyśmy sprzeczność, gdyż orzekałaby coś o wszystkim, sama pozostając na zewnątrz wszystkiego. Sytuacja taka domagałaby się podania szczególnej uzasadniającej ją racji, czego Nagardżuna nie jest w stanie uczynić (VV 2). Jeżeli natomiast samobytu nie posiada, to jest bezwartościowa jako teza i można ją odrzucić⁴³.

⁴³ Por. J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, SS 11 (1981), s. 53-55; B.K. Matilal, *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, Oxford 1977, s. 8-14.

Nagardżuna, broniąc się przed tym zarzutem, oświadcza, iż nieposiadanie samobyty, które równoznaczne jest dla niego z pustką (*śūnyatva*), jest wręcz warunkiem umożliwiającym samo wypowiedzenie tej tezy (VV 21-22). Natomiast w VV 23, rozważając negatywny charakter tego zdania, stwierdza:

*nirmitako nirmitakaṃ māyā-puruṣaḥ svamāyayā sṛṣṭam /
pratiśedbhayeta yadvat pratiśedho 'yaṃ tathaiva syāt //*

Tak jak wyczarowany magik mógłby sprzeciwić się innemu wyczarowanemu magikowi, którego, z kolei, to on powołał do istnienia własnymi czarami, tak właśnie będzie i z tą negacją.

Interesujące w tej odpowiedzi jest to, iż Nagardżuna stara się kontrargumentować nie na poziomie logicznym, poprzez wykazanie wady w rozumowaniu oponenta, lecz sprowadza dyskusję na poziom ontologiczny, na którym negacja traci swój realny charakter, a zaczyna przypominać grę iluzji (*māyā*).

Bhawawiweka, który – jak się zdaje – uznawał siłę dowodową argumentu przeciwnika, w swoim komentarzu do MMK I, 1, starając się uniknąć zarzutu wewnętrznej sprzeczności, dokonał dystynkcji, która stała się obowiązująca dla późniejszych wykładni filozofii madhjamaki. Otóż wyróżnił on dwa rodzaje negacji: prasadžja (*prasajya*) i parjudasa (*paryudāsa*). Według niego Nagardżuna używa wyłącznie negacji prasadžja⁴⁴. Takie samo stanowisko zajął w tej kwestii Czandrakirti⁴⁵, który o negacji parjudasa wspomina tylko mimochodem, nie dając jej dokładniejszej logicznej wykładni.

Wyróżnienie dwóch rodzajów negacji nie było oryginalnym pomysłem Bhawawiweki, a tym bardziej Nagardżuny, który nigdzie nie wspomina o tej dystynkcji. Zasadą Bhawawiweki było jednak przystosowanie dla potrzeb madhjamaki kategorii logicznych obecnych w myśli indyjskiej, jak się zdaje, już od kilku stuleci. Problemem natomiast pozostaje, czy Bhawawiweka miał za sobą jakieś racje pozwalające mu na dokonanie tego zabiegu oraz, co jest znacznie bardziej istotne, czy terminy te zachowały w jego użyciu te same znaczenia, jakie uzyskały wcześniej. Jak się za chwilę okaże, nie są to błahe problemy. O ile bowiem stosunkowo łatwo jest ustalić znaczenie tych terminów, gdy występują poza filozofią madhjamaki, o tyle wokół znaczenia ich na obszarze madhjamaki ciągle jeszcze toczą się spory i stale proponowane są nowe rozwiązania. Jak duże panuje w tej materii zamieszanie, najlepiej może świadczyć wielość epitetów, jakimi pojęcia te są opatrywane. I tak odnośnie prasadžjapratishedha spotkać możemy w litera-

⁴⁴ *Prajñā-pradīpa*, s. 10; zob. W.L. Ames, *Bhāvavivēka's 'Prajñāpradīpa'. A Translation of Chapter One, 'Examination of Causal Conditions' (Pratyaya)*, JIP 21 (1993), s. 221.

⁴⁵ PP 13, 5.

turze, żeby wymienić tylko te częściej używane, następujące określenia: negacja (będąca następstwem próbnego) zastosowania [*negation (subsequent to tentatively) applying*], werbalnie związane zaprzeczenie (*verbally bound negative*), negacja przyzdaniowa (*the negation of a proposition*), negacja przypredykatywna (*negation of a predicate*), negacja wykluczająca (*exclusion negation*), zakaz (*prohibition*), absolutna negacja (*absolute negation*), czysta negacja (*pure negation*), bezzależniowa negacja (*non-presuppositional negation*), silna negacja (*strong negation*), słaba negacja (*weak negation*), illokucyjna negacja (*illocutory negation*), nieimplikująca negacja (*non-implicative negation*). Zaś parjudasapratishedha bywa określana jako: ograniczająca negacja (*limitational negation*), nominalnie związane zaprzeczenie (*nominally bound negative*), wykluczenie (*exclusion*), negacja przynazwowa (*the negation of a term*), negacja implikująca wybór (*choice negation*), względna negacja (*relational negation*), założeniowa negacja (*presuppositional negation*), słaba negacja, silna negacja, implikująca negacja (*implicative negation*). Część tych określeń znajduje oparcie w etymologii słów *prasajya* i *paryudāsa*⁴⁶, niektóre odwołują się do definicji tych terminów danych przez starożytnych filozofów indyjskich, pozostałe natomiast mają świeży rodowód i dają wyraz tendencji zmierzającej do opisanie tych terminów w kategoriach wypracowanych na obszarze współczesnej filozofii języka i właśnie te ostatnie budzą najwięcej kontrowersji⁴⁷.

Prawdopodobnie pierwszymi myślicielami indyjskimi, którzy posługiwali się dwoma rodzajami negacji, byli mimansakowie⁴⁸. Jednakże tymi, którzy jako pierwsi próbowali rozróżnienie to poddać refleksji i bliżej doprecyzować, byli, jak się wydaje, gramatycy. Za najwcześniejszą próbę scharakteryzowania negacji uchodzą dwa fragmenty z *Mahabhaszji* Patańdzalego – 1, 4, 57 i 3, 3, 19. Przytoczymy tu jednak inny cytat z tekstu anonimowego autora, który ze względu na swoją klarowność doskonale nadaje się do wyeksplikowania tej dystynkcji i często bywa w tym celu przywoływany.

⁴⁶ Termin *prasajya* jest imiesłowem biernym czasu przyszłego od *pra* + *ṣaṅj* = 'Ignąć, wiązać (się), przywiązywać (się)', a także 'być konsekwencją, wynikać, wypływać, następować, stosować się', i znaczy 'to, co wyniknie, nastąpi', 'to, co ma zastosowanie' lub po prostu 'konsekwencja, wynik, następstwo'. Zatem *prasajya-pratiśedha* to 'negacja konsekwencji / wyniku / następstwa'. *Paryudāsa* od *pari* + *ud* + *ṣas* = 'odrzucać, wykluczać' jest rzeczownikiem odczasownikowym i znaczy 'wykluczenie, odrzucenie'. Warto podać literalne odczytanie znaczenia tego słowa jako 'istnienie (od *ṣas* = 'istnieć') poza (*ud*) w przeciwstawieniu' (*pari*). Zatem w kontekście logicznym *parjudāsa* może być też tłumaczona jako 'dopełnienie'.

⁴⁷ Ciekawostką godną odnotowania jest to, że obydwa te pojęcia bywają określane tymi samymi terminami jako słaba i silna negacja.

⁴⁸ Zob. na ten temat F. E d g e r t o n, *The Mīmāṃsā nyāya prakāśa*, New Haven 1929, § 341-§ 350.

*aprādhānyam vidher yatra pratiṣedhe pradhānatā /
 prasajya-pratiṣedho 'yam kriyā sāha yatra nañ //
 prādhānyam tu vidher yatra pratiṣedhe 'pradhānatā /
 paryudāsaḥ sa vijñeyo yatrottara-padena nañ //*⁴⁹

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

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

Na podstawie powyższej charakterystyki stwierdzić możemy, że negacja prasadzja jest negacją (w sanskrycie jest to partykuła *na*), która, rozpatrując rzecz od strony gramatycznej, pojawia się przed czasownikiem zawartym w orzeczeniu i odmawia podmiotowi wykonywania czynności, pozostawiania w pewnym stanie lub posiadania pewnej własności określonej w orzeczeniu. A zatem od strony logicznej, a dokładnie mówiąc – od strony syntaktycznej – negacja ta odnosi się do predykatu i będziemy nazywać ją negacją przypredykatywną lub przyorzeczeniową⁵⁰. Zdanie z negacją o takiej syntaktycznej charakterystyce posiada specyficzne, sobie właściwe znaczenie. Według gramatyków w zdaniu takim nacisk położony jest na negację, na zaprzeczenie, a nie na afirmację czy asercję. Funkcja tej negacji, jeśli można tak powiedzieć, wyczerpuje się w zaprzeczeniu.

Z kolei negacja parjudasa syntaktycznie jest negacją przynazwową, w sanskrycie wyrażana za pomocą przedrostka *a-* (*an-*), który tworzy z wyrazem zaprzeczonym złożenia *tat-puruṣa* (ściśle mówiąc są to *tat-puruṣa* w odmianie *karma-dhāraya*), czyli złożenia determinatywne, lub złożenia *bahu-vrīhi*, czyli dzierżawcze. W zdaniach, w których pojawia się taka negacja, nacisk położony jest na asercję, a nie na negację, a więc faktycznie są to zdania pozytywne, a nie negatywne.

⁴⁹ Fragment ten jako cytat pojawia się w komentarzu Witthali (Viṭṭhala) do *Prakri-jakaumudi* (*Prakriyā-kaumudī*) Ramaczandry (Rāmacandra). Cytuję go za G. C a r d o n a, *Negations in Pāṇinian Rules*, „Language” 43 (1967), s. 42.

⁵⁰ Czasami w literaturze logicznej lub w pracach z filozofii języka negację taką określa się mianem negacji przynazwowej, zob. np. E. G r o d z i ŋ s k i, *Język, metajęzyk, rzeczywistość*, Warszawa 1969, s. 44. Częściej jednak spotkać można inne rozumienie negacji przynazwowej, zgodnie z którym jest to negacja stanowiąca część wyrazu i obecna w nim w postaci przedrostka, zob. Z. K r a s z e w s k i, *Logika. Nauka rozumowania*, Warszawa 1975, s. 44–45. W pracy tej negacją przynazwową określam negację wchodzącą w skład wyrazu jako jego przedrostek, negacją przypredykatywną (przyorzeczeniową) – negację umieszczoną przed predykatem jako odrębne słowo *nie*, negacją przyzdaniową – negację wyrażoną zwrotem *nieprawda, że* (lub *nie*) poprzedzającym całe zdanie.

Podobną, acz nieco pogłębioną charakterystykę obu negacji dał późny filozof buddyjski Arczata (Arcata, VIII w. n.e.) w tekście *Hetubindutika* (*Hetu-bindu-tīkā*):

*yatra vidheḥ prādhānyam, pratiṣedho 'rtha-grhītaḥ, vidhi-bhāk svāpadena nocyate, eka-vākyatā ca tatra paryudāsa-vṛttitā... prasajya-pratiṣedhaḥ punar etad-viparīto mantavyaḥ, tatra hi pratiṣedhasya prādhānyam, vidhir arthād gamyate, vākya-bhedaḥ, svāpadena nañā pratiṣedha-bhāk sambadhyate*⁵¹

Gdzie [występuje] przewaga asercji, negacja ujęta jest w [nazwie] rzeczy, afirmowany aspekt nie jest wspomniany z nazwy i identyczny predykat⁵² [pojawia się w zdaniu twierdzącym i przeczącym], tam użyta jest parjudasa. Zaś negację prasadźja należy uważać za odwrotność tej, tu bowiem [występuje] przewaga negacji, afirmacja rozumiana jest w [nazwie] rzeczy, odmienny predykat [pojawia się w zdaniu twierdzącym i przeczącym], negowany aspekt dołączony jest poprzez własną nazwę *nie*.

W powyższej definicji zaakcentowane zostały nowe momenty, które pierwsza z przytoczonych tu charakterystyk negacji mogła sugerować, ale ich wyraźnie nie wskazywała. Tutaj natomiast jasno mówi się, iż negacja parjudasa tworzy w rzeczywistości zdanie pozytywne odnoszące się do przedmiotu (lub pewnego zbioru przedmiotów), którego nazwa w zdaniu tym się nie pojawia. Ponadto Arczata zaznacza, że zarówno w *quasi*-negatywnym zdaniu z negacją parjudasa, jak i w pozytywnym zdaniu mówiącym o przedmiocie niewymienionym w zdaniu negatywnym z własnej nazwy, acz przez to zdanie opisywanym, może zostać użyty ten sam predykat, co ma sugerować, że zdania te są synonimiczne. Odwrotne, czy też przeciwne cechy posiada negacja prasadźja. W zdaniu zawierającym tę negację jedyny afirmatywny moment związany jest z faktem, iż zarówno podmiot zdania, jak i jego orzecznik, jeśli zdanie takowy posiada, są nazwami niezaprzeczonymi, czyli pozytywnymi. Całe zdanie jednak jest zaprzeczeniem, które nie implikuje żadnego dalszego pozytywnego zdania. Jeśli zatem chcielibyśmy powiedzieć o podmiocie coś dodatkowego, to musielibyśmy to zrobić przy pomocy zdania, w którym pojawi się inny predykat. Negatywna funkcja prasadźja zostaje wyrażona przez użycie partykuły *nie*, która w zdaniu występuje, jeśli można tak powiedzieć, pod własną postacią, nie wchodząc w żadne złożenia.

Rozpatrzmy rzecz na przykładach. Weźmy zdanie pozytywne „Człowiek pije wodę” (*janah jālam pibati*) [1]. Zdanie to stosownie do powyższego opisu może zostać zanegowane na trzy sposoby: „Człowiek nie pije wody” (*janah jālam na*

⁵¹ Fragment ten cytuję za Y. K a j i y a m a, *Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy*, WZKSO 17 (1973), s. 170.

⁵² Termin *vākya* tłumaczę tutaj jako ‘predykat’ za B. G a l l o w a y e m, zob. t e n ż e, *Some Logical Issues in Madhyamaka Thought*, JIP 17 (1989), s. 4 i 25, przyp. 3.

pibati) [2], „Człowiek pije niewodę” (*janah ajalam pibati*) [3] oraz „Niec człowiek pije wodę” (*ajanaḥ jalam pibati*) [4]. W zdaniu [2] negacja, jak łatwo stwierdzić, została wyrażona odrębną partykułą *nie* (*na*), wiążącą się z orzeczeniem *pije* (*pibati*). Taka syntaktyczna charakterystyka odpowiada negacji prasadźja. W zdaniach [3] oraz [4] negacja pojawia się w dwóch nazwach w postaci przedrostka *nie-* (*a-*), czyli tworzy złożenia, a zatem, syntaktycznie rzecz rozpatrując, w obu przypadkach mamy do czynienia z negacją parjudasa. Jak zostało już powiedziane, różnicom syntaktycznym odpowiadają według indyjskich filozofów języka istotne różnice semantyczne. W zdaniu z negacją prasadźja *nie* odnosi się do orzeczenia w taki sposób, iż całkowicie je przekreśla⁵³, spycha w nieistnienie, nie pozwalając jednocześnie żywić przypuszczenia, że może przedmiot oznaczony przez podmiot zdania wykonuje jakąś inną, różną od przekreślonej czynność, że pozostaje w innym stanie. Co więcej, jak się wydaje, nie pozwala nawet domniemywać, że przedmiot taki istnieje. Jest to zatem „czysta” negacja, która swój negujący potencjał wyczerpuje w zaprzeczeniu. Tutaj negacja oznacza wyłącznie nieobecność (*abhāva*) czynności⁵⁴. W naszym przykładzie będzie to nieobecność czynności picia. Negacja parjudasa ma diametralnie różną naturę. W zdaniu [3] negacja ta pojawia się w dopełnieniu „niewoda”. Otóż według gramatyków indyjskich zdania tego nie można przekształcić w negatywne zdanie [2], ponieważ zdania te posiadają całkowicie różne znaczenia. „Człowiek pije niewodę” oznacza, iż *pije* on *coś innego*, sok na przykład, nie oznacza natomiast, że *nie pije* wody, ponieważ on właśnie *pije*. Zatem zdanie [3] można by rozłożyć na dwa zdania, które łącznie determinują znaczenie [3]: „Człowiek pije” [3'] i „Tym, co pije człowiek, jest niewoda” [3'']. Podobnie, gdybyśmy rozpatrywali zdanie [5] „Słońce jest nieksiężycem”, to musielibyśmy uznać, zdania [5'] „Słońce jest” i [5''] „Słońce jest czymś różnym od księżyca”. Zdania [3] i [5] nie są więc dla gramatyków indyjskich, o ile możemy posłużyć się nomenklaturą Immanuela Kanta, sądami „nieskończonymi”⁵⁵, ponieważ stwierdza się w nich bardzo konkretne rzeczy, że 1) przedmiot wykonuje określoną czynność, czyli znajduje się w określonym stanie, bądź też że po prostu jest, jak na przykład w zdaniu [5]; oraz 2) przedmiot, na którym czynność ta jest wykonywana, lub własność (*resp.* to, czym jest), która jest mu przypisywana, są czymś różnym od wody (zdanie [3]) i księżyca (zdanie

⁵³ Słowa „przekreśla” używam tu w znaczeniu, jakie nadał mu W. Stróżewski w tekście *Z problematyki negacji*, [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa-Kraków 1964, zwł. s. 87-91.

⁵⁴ Por. G. Cardona, *dz. cyt.*, s. 41.

⁵⁵ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. 2, s. 162-163. Por. także na ten temat R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987 (wyd. III), t. 2, s. 266-267.

[5]). I jakkolwiek mogą należeć do zbioru nieskończonego będącego dopełnieniem zbioru wyznaczonego nazwą „woda” (w zdaniu [3]) lub „księżyc” (w zdaniu [5]), to w kontekście codziennej praktyki (również językowej) obszar tego, czym są faktycznie, zostaje znacznie zawężony, na przykład nie sposób pić kamienia, drzewa, koła od wozu itp. Dlatego też w często przywoływanym przez gramatyków przykładzie zdania „Oni (ci tutaj) są niebraminami” (*abrāhmanā ete*) nigdy nie rozważano sytuacji, aby owi oni mogli być krowami, kobrami itp. Oni mogli być tylko kszatrijami, waiśjami, śudrami i niczym więcej.

Z kolei w zdaniu [4], w którym negacja parjudasa pojawia się w podmiocie, stwierdza się, iż: 1) „Ktoś pije wodę” i 2) „Ten ktoś jest czymś różnym od człowieka”. Jednym słowem: A) Negacja parjudasa w przeciwieństwie do negacji prasadźja nie ma charakteru przekreślającego, lecz różnicujący, tzn. *nie-* (*a-*, *an-*) w nazwie „nie-A” wskazuje na to, co jest od A różne (*bbeda*). B) Zdania z negacją parjudasa są zdaniami p o z o r n i e negatywnymi, ich funkcją faktycznie jest nie zaprzeczanie, lecz afirmacja, asercja. C) Nie można przekształcić zdania z negacją parjudasa (przynazwową) w zdanie z negacją prasadźja (przyprydykatywną), nie gubiąc sensu zdania wyjściowego. D) Zdanie z negacją prasadźja jest zdaniem negatywnym, funkcją tej negacji jest wyłącznie zaprzeczanie, to znaczy całkowite przekreślenie istnienia, nieobecność (*abhāva*) czynności⁵⁶.

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy punkcie C. Rozpatrzmy funkcję orzecznikową postaci „x jest P”, którą symbolicznie zapiszemy $P(x)$. Jeżeli zaprzeczmy orzecznik P, to otrzymamy według powyższej charakterystyki negację parjudasa, a funkcja przybierze postać „x jest nie-P” [symbolicznie $\bar{P}(x)$]. Jeżeli zaprzeczmy funktor „jest”, otrzymamy negację prasadźja „x nie jest P” [symbolicznie $\neg P(x)$]. Otóż według gramatyków nie można dokonać przekształcenia

⁵⁶ W prezentacji koncepcji dwóch negacji ograniczam się do teorii gramatyków, która dla tego zagadnienia jest reprezentatywna i, co ważniejsze, do której wprost nawiązali późniejsi filozofowie buddyjscy. Odmienne stanowiska w kwestii negacji, którego jednak nie ma potrzeby w tej chwili omawiać, broniła szkoła njaji, na ten temat zob. D.H.H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*, Cambridge MA 1951; oraz B.K. Matilal, *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, Cambridge MA 1968. Pogląd o dwóch rodzajach negacji – prasadźja i parjudasa – głosiła również mimansa. Mimo pewnych ważnych podobieństw z doktryną gramatyków, między koncepcjami tych dwóch szkół zachodziły istotne różnice. Najdonioślejszą z nich jest ta, iż gramatycy budowali swoją teorię dla zdań oznajmujących, czy też asertorycznych, mimansakowie natomiast dla zdań nakazujących, czy też normatywnych. Stąd odmiennie charakteryzowali negację prasadźja. Według nich jest to negacja zaprzeczająca powinności, jak na przykład w zdaniu „On nie powinien jeść” (*na bhakṣayet*), na ten temat zob. J.F. Staal, *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. A Comparative Study*, BSOAS 25 (1962), s. 52-71.

negacji przynazwowej w przypredykatywną, czyli „ x jest nie- P ” nie znaczy „ x nie jest P ” [$\bar{P}(x) \neq \neg P(x)$]⁵⁷.

W świetle powyższych wyjaśnień łatwo już zrozumieć, dlaczego Bhawawiweka mógł czuć się usprawiedliwiony, używając kategorii z obszaru filozofii języka do wykładni filozofii Nagardżuny. Oświadczenie tego ostatniego, iż nie posiada żadnej własnej tezy, staje się oczywiste, jeśli uznamy, że madhjamaka stosuje wyłącznie negację prasadźja. Jednakże Bhawawiweka natknął się na problem, który można było rozwiązać, jak sądził, wyłącznie na drodze dokonania pewnych korekt w definicji obu negacji. Problem ten polegał na tym, że w pismach Nagardżuny istnieją zdania, w których partykuła *nie* (*na*) pojawia się w sposób umożliwiający różne interpretacje, gdyż nie jest oczywiste na gruncie reguł składowych sanskrytu, czy dane jej użycie zakwalifikować jako prasadźja czy jako parjudasa⁵⁸. Taka sytuacja ma właśnie miejsce w MMK I, 1, zdanie „*na svato [...] utpannā [...] vidyante bhāvāḥ [...]*” można bowiem interpretować zarówno jako [6] „Nie istnieją rzeczy powstałe dzięki sobie” oraz jako [7] „Rzeczy, które powstały nie dzięki sobie, istnieją”, jak również jako [8] „Istnieją rzeczy, które powstały nie tylko dzięki sobie”. W zdaniu [6] negacja jest typu prasadźja, natomiast w zdaniach [7] i [8] negacja ma charakter negacji parjudasa, ponieważ oba zdania posiadają swoje konsekwencje: [7] „Istnieją rzeczy, które

⁵⁷ S. Schayer zauważył, że zakaz przekształcania negacji obowiązuje również na obszarze filozofii madhjamaki, co tłumaczył tym, że nazwy podstawiane za zmienną x są według filozofów tej szkoły nazwami przedmiotów irrealnych, zob. tenże, *Z badań nad logiką indyjską. II: Indyjskie antycypacje rachunku zdań*, [w:] tenże, *O filozofowaniu...*, s. 123. W istocie zakaz ten sformułowali już przed madhjamikami filozofowie języka w oparciu o analizę semantyki zdań negatywnych.

⁵⁸ Trudność tę łatwo zrozumieć, jeżeli zdamy sobie sprawę z tego, iż sanskryt nie operował wyrażeniem mającym oddać charakter negacji przyzdaniowej, która w języku polskim wyrażana jest zwrotem „nieprawda, że” lub „nie jest tak, że”. W języku polskim w szczególnych przypadkach wyrażenia te można zredukować do samego słowa „nie”, jak na przykład w zdaniu „Nie jadę do Torunia”, które równoznaczne jest z „Nieprawda, że jadę do Torunia”. Analogiczny problem do tego, z jakim mamy do czynienia w sanskrycie, pojawi się już jednak w języku polskim w przypadku zdania „Nieprawda, że Krzysztof jedzie do Torunia”. Gdybyśmy chcieli w tym przypadku zredukować zwrot „nieprawda, że” do postaci słowa „nie”, wówczas zdanie nasze musiałoby przybrać postać „Krzysztof nie jedzie do Torunia” lub „Nie: Krzysztof jedzie do Torunia”. Negacja w zdaniu pierwszym byłaby dla gramatyka indyjskiego negacją prasadźja. Negacja w zdaniu drugim byłaby niezrozumiała. Co więcej, również w mowie potocznej języka polskiego zdanie takie brzmi sztucznie, rodzi niejasności i najprawdopodobniej byłoby rozumiane jako „Nie Krzysztof jedzie do Torunia”. W tym ostatnim przypadku narzuca się interpretacja, według której „nie” należy odczytywać raczej jako negację przynazwową związaną z nazwą „Krzysztof” niż jako negację przyzdaniową, czy też negację funktorotwórczą odniesioną do słowa „jedzie”.

powstały dzięki czemuś innemu” i [8’] „Istnieją rzeczy, które powstały dzięki sobie i czemuś innemu”. Korekta, jaką zaproponował Bhawawiweka, sprowadzała się do wprowadzenia w zdanie ogranicznika w postaci słówka „tylko” (*eva*). Usytuowanie tego słowa w zdaniu miało determinować znaczenie zdania. I tak zdanie [6] należałoby zapisać *bhāvāḥ svata utpannā naiva vidyante*, zdanie [7] *svata eva utpannā bhāvā na vidyante*, zaś zdanie [8] *naiva svata utpannā bhāvā vidyante*⁵⁹. Należy zauważyć, że propozycja Bhawawiveki nie wydaje się całkowicie pozbawiona podstaw. Można bowiem w pismach Nagardżuny wskazać wiele momentów, w których filozof ten używa słowa *eva* jako słowa wzmacniającego zaprzeczenie orzeczenia, na przykład MMK I, 10; II, 3; 8; 9; 15; 16; XV, 5. Wypada też jednak podkreślić, że późniejszy wybitny komentator MMK Czandrakirti, który doskonale znał tekst Bhawawiveki i od którego przejął ideę rozróżnienia negacji, nie wspomina o koncepcji ogranicznika. Czandrakirti niewiele poświęca uwagi uzasadnieniu tego stanowiska, traktując je raczej jako rzecz oczywistą. Uznaje on jedynie, że wszelka negacja w filozofii Nagardżuny ma charakter negacji prasadzja, w tym, jak się zdaje, także negacja przynazwowa. Tu jednak ujawnia się cała problematyczność tego poglądu. Jeżeli bowiem uznamy, że negacja przynazwowa jest dla Nagardżuny negacją prasadzja – a jest to konieczne w kontekście negatywnych terminów, jakie pojawiają się w mangalaśloce MMK – to niezrozumiałe staną się pewne argumenty Nagardżuny, w których odwołuje się on, jak należy przypuszczać, właśnie do różnicującej funkcji negacji. Gdybyśmy jednak nie uznali tego poglądu, musielibyśmy przyjąć, że negacja ma w tych terminach charakter różnicujący, a nie przekreślający, i tym samym musielibyśmy się zgodzić, iż są to negacje pozorne, mające pozytywny, afirmatywny aspekt. Przyjrzyjmy się bliżej strofie MMK II, 8:

*gantā na gacchati tāvad agantā naiva gacchati /
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo ’tha gacchati //*

Dopóki idący nie porusza się, dopóty nieidący nie porusza się. Różne od idącego i nieidącego coś trzeciego się porusza?

Czy zdanie „Nieidący nie porusza się” miałoby jakikolwiek sens różny od sensu tautologii, gdyby negacja w podmiocie zdania przekreślała przedmiot, a nie wyznaczała zbioru przedmiotów należących do dopełnienia zbioru wyznaczonego nazwą „idący”? Podobnie też w MMK I, 1b w zwrocie *nāpy ahetutaḥ* negacja pojawia się dwukrotnie w postaci partykuły *na* i przedrostka *a-*. Czy w obu przypadkach jest to negacja prasadzja? Jeśli negacja przynazwowa jest nieimplikatywna,

⁵⁹ Idę tu za wykładnią Y. Kajiyamy daną w *Three Kinds...*, s. 169.

jak dowodzą niektórzy badacze madhjamaki⁶⁰, to co Nagardżuna neguje przez *na*, skoro *a-* nie pozostawia niczego do zanegowania? Sądzę, że sytuację, z jaką w tej chwili mamy do czynienia, najlepiej określa termin „paradoks”. Droga, jaką przebyliśmy, doprowadziła nas do pierwszego oblicza paradoksu negacji w filozofii Nagardżuny. W rozdziale następnym odślonimy oblicze drugie.

Być może madhjamik mógłby bronić się przed tym paradoksem w następujący sposób. Przywołajmy jeszcze raz zdanie „Człowiek pije niewodę”. Negacja w orzeczniku, będąc dla madhjamika negacją prasadzją, przekreśla zanegowaną nazwę, czyli że nie możemy wnosić, jak miało to miejsce, gdy negację ową interpretowaliśmy jako parjudasa, iż człowiek ten pije coś innego niż wodę. Jednakże negacja ta, wiążąc się z nazwą w orzeczniku, faktycznie przekreśla wyłącznie tę nazwę, nie przekreśla natomiast predykatu. W związku z tym, na podstawie tego zdania nie możemy powiedzieć, co człowiek pije, możemy jednak powiedzieć, że pije. A zatem konsekwencją zdania „Człowiek pije niewodę” byłoby zdanie „Człowiek pije”, czyli zdanie afirmatywne. Aby uniknąć tej niepożądanego sytuacji, musimy zanegować predykat. Wówczas jednak w analogii do MMK I, 1 musielibyśmy napisać: „Człowiek nie pije niewody”. Tym sposobem wracamy do podstawowego pytania: po co negować orzecznik, skoro negacja predykatu przekreśla również orzecznik. Jeszcze gorzej sytuacja przedstawia się w przypadku zdania „Nieidący nie porusza się”. Wszak orzekanie o czymś, o czym nie tylko nie wiadomo, czy istnieje, ale też w ogóle nie wiadomo, czy jest czymkolwiek, to znaczy czy posiada jakiegokolwiek jakościowe uposażenie, wydaje się przedsięwzięciem mało sensownym.

Wolę mówić w tym wypadku o paradoksie raczej niż o antynomii (choć użyte tego drugiego słowa również wydaje się tutaj w pełni uzasadnione) tylko dlatego, aby ustrzec się przed wypowiedzianiem nazbyt pochopnych rozstrzygnięć, które mogłyby sugerować niespójność myśli Nagardżuny. Wiara w nieantynomijność filozofii madhjamaki jest heurystycznie bardziej obiecująca. W tym kontekście słowo „paradoks” jako obdarzone mniejszą siłą wyrazu od słowa „antynomia” bardziej wskazuje na trudność leżącą po stronie rozumienia tekstu niż na usterkę tekstu samego, co zdaje się czynić słowo drugie. Jeżeli jakaś kwestia wydaje się niejasna, to wstępnie przyjmuję, że jest to efekt niedomagań metody badawczej lub niewystarczających zdolności badacza, a nie pokretności badanej myśli. Zdziwienie zaistniałą sytuacją powinno pobudzać nas do podejmowania kolejnych, bardziej wnikliwych badań, nie zaś utwierdzać nas w konstatacji sprzeczności.

⁶⁰ Np. D.S. Ruegg, *The Uses of the Four Positions of the catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, JIP 5 (1977), s. 5; B. Galloway, dz. cyt., s. 8-9.

Nie wszyscy badacze przywiązują wagę do syntaktycznej charakterystyki negacji. Niektórzy usiłują ominąć problem, skupiając uwagę wyłącznie na semantycznej stronie całego zagadnienia. Rozwiązanie, jakie zaproponował Bimal Krishna Matilal⁶¹, zdobyło sobie dużą popularność i stało się punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań. Dlatego zanim przejdziemy do następnego rozdziału, zatrzymamy się na chwilę, aby je pokrótce omówić.

Matilal uznał, iż negacja posiada dwa różne aspekty: aspekt zaprzeczania i zobowiązania. Aspekty te w konkretnym użyciu negacji mogą się równoważyć, ale także mogą pozostawać w stanie niezrównoważenia. Wówczas jeden z tych aspektów dominuje nad drugim. W skrajnych przypadkach może być tak, iż jeden z tych aspektów zostaje zredukowany do zera. Rozpatrzmy zdanie „Kwiat nie jest czerwony”. W zdaniu tym aspekt zobowiązania jest bardzo wyraźnie zaznaczony, co objawia się tym, iż mimo przeczenia czujemy się zmuszeni uznać, że kwiat ten ma jakiś inny kolor czy też w ogóle że ma jakikolwiek kolor. W ten sposób rozpatrywane zdanie rozpada się na dwa (co najmniej dwa) zdania składowe, które łącznie oddają znaczenie owego negatywnego zdania. Są to: „Kwiat ma jakiś kolor” i „Kolor kwiatu nie jest kolorem czerwonym”. Natomiast w zdaniu „Człowiek nie jest stwórcą wszechświata” aspekt zobowiązania jest znikomy i przeważa aspekt zaprzeczania, to znaczy nie czujemy się zobowiązani do uznania zdania „Istnieje jakiś stwórca wszechświata”. Matilal podkreśla, że na obszarze współczesnej filozofii języka istnieje odpowiednik naszkicowanej tu sytuacji w postaci rozróżnienia negacji implikującej wybór (ang. *choice negation*) i negacji wykluczającej (ang. *exclusion negation*)⁶². W negacji pierwszej dominuje aspekt zobowiązania, w drugiej – zaprzeczania. Negacja prasadzja filozofii madhjamaki jest, według tego badacza, negacją wykluczającą, a tym samym madhjamik, stosując ją wobec tez przeciwnika, nie musi czuć się zobowiązany do przyjęcia konsekwencji swojej negacji, przez co może zachować niezobowiązujące nastawienie⁶³. W skrócie, oznaczmy przez p zdanie „Kwiat jest czerwony”, $\neg p$ – „Kwiat nie jest czerwony”, z' – „Kwiat ma jakiś kolor”, s – „Kolor kwiatu jest czerwony”. Możemy zapisać 1) $p = \langle z', s \rangle$ wówczas 2) $\neg p = \langle z', \bar{s} \rangle$ lub (alternatywa rozłączna) 3) $\neg p = \langle \bar{z}', \bar{s} \rangle$ ⁶⁴. W 2) mamy negację parjudasa, w 3) prasadzja. Oczywiście założeń pociąganych przez dane zdanie może być więcej, na przykład dla zdania

⁶¹ B.K. Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague-Paris 1971, s. 162-165.

⁶² Na temat owego rozróżnienia negacji we współczesnej filozofii języka zob. E. Grodzinski, *Zarys teorii nonsensu*, Wrocław 1981, s. 68-71.

⁶³ Por. B.K. Matilal, *Epistemology...*, s. 164.

⁶⁴ Ideę takiego symbolicznego zapisu przejmuję od J.L. Shawa, zob. t.e.n.z.e, *Negation and the Buddhist Theory of Meaning*, JIP 6 (1978), s. 63.

p musielibyśmy przyjąć *z*” – „Kwiat istnieje”. Wtedy negacja prasadzja będzie miała postać 4) $\neg p = \langle \bar{z}, \bar{z}', \bar{s} \rangle$ itd.

3.2. Tetralemat

W poprzednim rozdziale zauważyłem, że istnieje pewnego rodzaju napięcie pomiędzy oświadczeniem Nagardżuny, że niczego nie neguje (VV 63), a powszechnym zastosowaniem w jego pismach negacji. Owa, być może tylko pozorna, niezgodność stanowiła dla późniejszych madhjamików jeden z powodów, dla którego wprowadzili oni podział negacji. Stwierdzenie, iż Nagardżuna używa wyłącznie negacji prasadzja, nie rozwiązuje jednak, w moim przeświadczeniu, tej niezgodności. Negacja prasadzja bowiem w dalszym ciągu pozostaje negacją. Co więcej stwierdzenie to, jak starałem się pokazać, rodzi paradoks polegający na tym, że zdania, w których pojawia się jednocześnie negacja przynazwowa i przypredykatywna, stają się niezrozumiałe, przez co uznać trzeba, iż w rzeczywistości mamy w filozofii Nagardżuny do czynienia z dwoma rodzajami negacji.

Z oświadczeniem Nagardżuny z VV 63 koresponduje inna jego wypowiedź z VV 30abc:

*yadi kiṃ cid upalabbheyaṃ pravartayeyaṃ nivartayeyaṃ vā /
pratyakṣādibhir* [...] //

Gdybym coś uchwytywał dzięki percepcji itd., wówczas stwierdzałbym to lub temu przeczył.

W całym tym tekście buddyjski filozof dowodzi jednak niemożliwości uzyskania prawomocnej wiedzy na drodze postrzegania, wnioskowania i innych kryteriów poznawczych (*pramāṇa*), co oznaczać ma, że niczego nie stwierdza ani niczemu nie przeczy. Przystępując z takim nastawieniem do czytania MMK, ponownie musimy się poczuć zaskoczeni, natrafiwszy tam na następującą wypowiedź z XVIII, 8:

*sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca /
naivātathyaṃ naiva tathyaṃ etad buddhānuśāsanam* //

Wszystko jest faktycznie takie (*tathya*) lub nie takie, takie i nie takie, ani takie, ani nie takie – oto pouczenie (*anuśāsana*) Buddy.

Karika ta należy do zestawu najbardziej dyskutowanych fragmentów pism Nagardżuny, jak też, z całą pewnością, do fragmentów najbardziej zagadkowych. Jest to jeden z tych dwuwierszy, które generują największą liczbę problemów, poczynawszy od trudności translatorskich, poprzez kwestie logiczne, a skończywszy na jego filozoficznym przesłaniu.

Przed wszystkim trzeba tu podkreślić szczególną formę, jaką buddyjski filozof nadaje swojej wypowiedzi. Formę tę z pewną istotną modyfikacją spotkać możemy również w innych miejscach pism Nagardżuny. Filozofia buddyjska określa ją mianem *catuṣ-koṭi* (dosł. 'cztery krawce / kwestie'), co będziemy tłumaczyć jako 'tetralemat'. Nagardżuna nie użył tego terminu ani w MMK, ani w żadnym ze swych pozostałych traktatów. W MMK pojawiają się jednak dwa inne terminy, które można uznać za synonimy *catuṣ-koṭi*. Są to *catuṣ-ṭaya* (MMK XXII, 12) i *cātur-vidhya* (XII, 10). Pierwszy można by przetłumaczyć dla odróżnienia od 'tetralematu' jako 'kwadrylemat', drugi jako 'cztery rodzaje [orzekania / poglądów / stanowisk / interpretacji]'. Z kolei w *Ratnawali* Nagardżuna mówi o *catuṣ-prakāra*, czyli 'czterech rodzajach / sposobach [orzekania]' (RĀ II, 15).

David S. Ruegg wspomina, iż termin *catuṣ-koṭi* do madhjamaki wprowadził dopiero Pradžniakaramati (Prajñākaramati, X-XI w.) w tekście *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (*Bodhi-caryāvatāra-pañjikā* IX, 2)⁶⁵. Na podstawie tej wypowiedzi można by sądzić, że Nagardżuna albo tego terminu nie znał, albo nie był on w jego czasach popularny. Ruegg nie zauważył jednak, iż termin ten pojawił się w CS III, 23, co, o ile uznamy, że Nagardżuna jest autorem tego hymnu, jak powszechnie się dzisiaj przyjmuje, wskazuje na to, iż nie był on buddyjskiemu filozofowi obcy. Można co najwyżej przypuszczać, że swoje techniczne znaczenie i dominującą pozycję uzyskał on w znacznie późniejszym okresie. Bez względu na to, kiedy to nastąpiło, stwierdzić należy, iż pierwociny pewnej struktury myślowej, którą oznacza, sięgają czasów formowania się podstaw filozofii buddyjskiej w ogóle i przez samych użytkowników tej formuły kojarzone były z tak zwanymi czternastoma kwestiami pozostawionymi przez Buddę bez odpowiedzi (*avyākṛta-vastu*).

Jest wielce prawdopodobne, że duży wpływ na wykształcenie się poczwórnej formuły wywarli wcześni indyjscy sceptycy, szczególnie zaś Sañdżaja (Saṅjaya, VIII-VI w. p.n.e.), który formułą tą się posługiwał⁶⁶. W nikajach tetralemat pojawia się wielokrotnie⁶⁷. Nagardżuna doskonale znał te teksty, a niektóre z jego sformułowań są całkowicie analogiczne do tych z nikaj.

⁶⁵ Zob. D.S. Ruegg, *The Literature...*, s. 39, przyp. 96.

⁶⁶ Na temat rozwoju tetralematu oraz wzajemnych oddziaływań między filozofią buddyjską a wczesnym indyjskim sceptycyzmem pisze K.N. Jayatilke, *Early...*, § 157-§ 191. Analogiczny czworaki schemat znany był również w starożytnej filozofii greckiej. Arystoteles użył go w kontekście dyskusji o zasadzie sprzeczności do wykazania bezzasadności niektórych twierdzeń filozofów od niego wcześniejszych, zob. *Metafizyka*, ks. Γ (IV), 1008a, s. 86-87. Z kolei sceptycy greccy stosowali go w kontekście rozważań o bycie jako o najwyższym rodzaju. Szerzej na ten temat pisze L. Jochimowicz w pracy *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 152-153.

⁶⁷ Np. MN I, 426 i I, 484-486; DN I, 22-23; I, 27; I, 31.

Wróćmy do MMK XVIII, 8. Przekład tej kariki możemy potraktować jako skróciową wersję zdania złożonego o następującej postaci:

Wszystko jest faktycznie takie lub wszystko jest faktycznie nie takie, wszystko jest faktycznie takie i nie takie, wszystko jest faktycznie ani takie, ani nie takie – oto pouczenie Buddy.

Tetralemat jest zatem zdaniem złożonym z czterech zdań pozostających do siebie w pewnych szczególnych relacjach. Istotna modyfikacja – wspomniałem o niej wcześniej – polega na tym, iż w pozostałych przypadkach, w których pojawia się tetralemat, zdania składowe są zdaniami negatywnymi, w przeciwieństwie do zdań z XVIII, 8, które są pozytywne. Przykładem takiego tetralematu jest przywoływana już karika MMK I, 1:

*na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy abhetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana //*

W ogóle nigdzie nie istnieją żadne rzeczy powstałe dzięki sobie, dzięki czemuś innemu, dzięki obu [tzn. dzięki sobie i czemuś innemu], bez przyczyny [tzn. ani dzięki sobie, ani czemuś innemu]⁶⁸.

W podobnej formie ujęte są również trzy inne kariki – MMK XXII, 11:

*śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet /
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñāpti-arthaṃ tu kathyate //*

Nie należy stwierdzać „pusty”, albowiem będzie „niepusty”, obydwa [tzn. „pusty” i „niepusty”] i żadne [tzn. ani „pusty”, ani „niepusty”]. Lecz [słowo to] wypowiada się w celu powiadomienia (*prajñāpti*);

a także MMK XXV, 17:

*paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nohyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate //*

Niezrozumiałe jest, aby Czcigodny istniał po zaniknięciu [tzn. po śmierci]. Niezrozumiałe jest, aby nie istniał, oba [poglądy łącznie, tzn. istniał i nie istniał], żaden [tzn. ani istniał, ani nie istniał]⁶⁹;

⁶⁸ Por. MMK XXI, 13, gdzie wymienione są tylko trzy pierwsze warunki: *na svato jāyate bhāvāḥ parato naiva jāyate / na svataḥ parataś caiva jāyate jāyate kutaḥ //*. Zob. również CS I, 21, gdzie pojawiają się wszystkie cztery warunki.

⁶⁹ Por. analogiczne sformułowanie dotyczące Tathagaty – MN I, 426-432.

oraz MMK XXV, 22:

*śūnyeṣu sarva-dharmeṣu kim anantaṃ kim antavat /
kim anantam antavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim //*

Skoro wszystkie rzeczy są puste, to po co [dyskutować o] nieskończonym, skończonym, nieskończonym i skończonym, ani nieskończonym ani skończonym?⁷⁰

Przy czym w tym ostatnim przykładzie zdania składowe nie są zanegowane, lecz podane w wątpliwość poprzez zastosowanie formy pytajnej *kim* – „po co?”.

Buddyjski tetralemat wzbudza wśród badaczy wiele kontrowersji. W zasadzie każda kwestia, jaka się z nim wiąże, rozstrzygana jest na kilka sposobów. Po kolei prześledzimy wszystkie trudności, próbując dać na tyle, na ile to możliwe, wierny ich obraz.

3.2.1. Tetralemat a treść nauk Buddy

Już na wstępie należy zadać sobie pytanie, w jakim stosunku do nauki Buddy pozostają treści ujmowane w schemat tetralematu, czyli innymi słowy, czy tetralemat stanowi formę przekazu nauk Buddy (*resp.* buddyjskich), czy też jest wyłącznie narzędziem służącym porządkowaniu nauk niebuddyjskich. Ujmując rzecz z jeszcze innej strony, można by zapytać, która z form tetralematu – pozytywna czy negatywna – daje wykładnię stanowiska Buddy, oczywiście w interpretacji filozofii madhjamaki. Zważywszy na to, że tetralemat w formie pozytywnej pojawił się w pismach Nagardżuny tylko raz w MMK XVIII, 8, a więc stanowi przypadek szczególny, powinniśmy zacząć właśnie od rozważenia jego statusu.

Sens tej kariki, o ile rozpatrywać ją w oderwaniu od kontekstu, wydaje się całkowicie jasny i klarowny. Oto Budda naucza, że wszystko jest takie lub nie takie itd. Nagardżuna, chcąc być prawowiernym buddystą, musi uznać przesłanie znamienitego patrona. Ale powiedzenie, że wszystko jest takie lub nie takie, oznacza, iż coś się stwierdza lub czemuś się przeczy, a przecież w innym miejscu buddyjski filozof wyraźnie powiedział, że nie robi ani jednego, ani drugiego. Tym samym jasność tej kariki okazuje się pozorem, jeśli bowiem Nagardżuna uznaje ją w przedstawionej wyżej postaci, to zdaje się sam sobie przeczyć.

Aby znaleźć rozwiązanie tego problemu, powinniśmy zastanowić się nad znaczeniem słowa *anuśāsana*. Zarówno Frederick J. Streng, jak i Kenneth K. Inada

⁷⁰ Analogiczna karika pojawia się w RĀ II, 15. Natomiast w MMK XXV, 23 w ten sam sposób Nagardżuna wypowiada się o wieczności świata. Por. także analogiczne sformułowanie w DN I, 22-23.

słowo to przekładali jako ‘nauka’ (ang. *teaching*). Identycznie też tłumaczyli słowo *śāsana*, które pojawia się w MMK XVIII, 11⁷¹. Według tych badaczy oba słowa były synonimami, a przedrostek *anu* nie wносił żadnych dodatkowych treści. Wydaje się więc, iż nie byli oni świadomi trudności, jakie kryły się w ich stanowisku.

Dopiero D.S. Ruegg wyraźnie zwrócił uwagę na fakt, że dla Czandrakirtiego użycie przez Nagardżunę słowa *anuśāsana* miało charakter wyjątkowy, a przedrostek *anu* wzbogacał znaczenie słowa *śāsana* w istotny sposób⁷². Ruegg zaznacza, iż przedrostek ten implikuje swego rodzaju progresję i dostosowanie, czy też dopasowanie. Czandrakirti w swojej wykładni znaczenia tego terminu wykorzystał oba te aspekty. Według niego *anuśāsana* to zarówno przebiegające progresywnie nauczanie (*anupūrvyā śāsanam*), w którym nauczani wprowadzani są w wiedzę o rzeczywistości stopniowo, jak też nauczanie dostosowane do poziomu nauczanych (*vineya-janānurūpeṇa vā śāsanam*).

Zgodnie z tą interpretacją tetralemat ma wartość pedagogiczną, gdyż okazuje się zmyślnym narzędziem mądrego nauczyciela, który w przekazywaniu wiedzy bierze pod uwagę głównie zdolności i ograniczenia uczniów. A zatem treści, jakich naucza przy pomocy tego narzędzia, niekoniecznie muszą odzwierciedlać poglądy, jakie sam żywi na dany temat, lecz są raczej kolejnymi coraz dokładniejszymi ich aproksymacjami. Rodzi się wszak pytanie, czy – przechodząc przez kolejne stopnie tetralematu – dochodzi się ostatecznie do stanowiska nauczyciela, a w szczególności – czy jego pogląd wyrażony jest w czwartym warunku, to znaczy czy czwarte *koṭi* dalej jest jeszcze przybliżeniem, czy też wiernie oddaje już jego naukę.

Odminną interpretację słowa *anuśāsana*, jednak niekoniecznie sprzeczną z wykładnią Czandrakirtiego, przedstawił D. Kalupahana⁷³. Słowo to oznacza według tego badacza zachętę (ang. *admonition*) bądź radę (ang. *advice*) udzielaną uczniom przez Buddę, a określającą sposób, w jaki należy podchodzić do spekulacji na temat wszystkiego (*sarva*). Kalupahana podkreśla, że dla Buddy, a tym samym dla Nagardżuny, sąd, w którym stwierdza się coś o przedmiocie poprzez użycie dużego kwantyfikatora, zawsze jest wewnętrznie spreczny.

Niewątpliwie wykazywanie wewnętrznej sprzeczności, jak już wspominałem, jest podstawowym narzędziem, jakim posługuje się Nagardżuna w zwalczaniu błędnych poglądów oponentów, ale – co należy podkreślić – w zwalczaniu wszelkich błędnych poglądów, a nie tylko tych czyniących użytek z dużego kwan-

⁷¹ Zob. F. J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967, s. 204–205; K. K. Inada, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo 1970, s. 115–116.

⁷² D. S. Ruegg, *The Uses...*, s. 6.

⁷³ D. J. Kalupahana, *dz. cyt.*, s. 269–270.

tyfikatora. Mimo że kontestuję ten aspekt interpretacji Kalupahany, to jednak ogólny kierunek, w jakim badacz ów podąża, uważam za słuszny. Jeżeli rozróżnimy terminy *anuśāsana* i *śāsana*, wówczas będzie można podać taką wykładnię kariki MMK XVIII, 8, która uzgodni jej znaczenie z ogólną krytyczną tendencją filozofii Nagardżuny i usunie wrażenie sprzeczności.

Proponuję, aby słowo *anuśāsana* tłumaczyć jako „pouczenie”, w odróżnieniu od *śāsana*, które będą oddawał słowem „nauka”⁷⁴. Zatem Nagardżuna w karice tej nie stwierdza, że treścią nauki Buddy są tezy „Wszystko jest takie”, „Wszystko jest nie takie” itd., lecz że Budda p o u c z a ł, iż warunki te określają cztery poglądy (*dṛṣṭi*), jakie można żywić na temat rzeczywistości, poglądy, których zwolennik drogi środka (*madhyamā pratipad*), czyli madhjamik nie powinien podzielać.

Za interpretacją taką dodatkowo przemawia fakt, iż kształt tej kariki jest niezwykle schematyczny, niemal formalny, w zasadzie całkowicie pozbawiony treści. „Wszystko jest takie” (*sarvaṃ tathyaṃ*) niczego konkretnego przecież nie mówi o rzeczywistości, określa natomiast ogólną strukturę myśli (zdania, sądu), która do rzeczywistości się odnosi. Cokolwiek byśmy wzięli, możemy się do tego zawsze odnieść na cztery sposoby: afirmatywny, gdy stwierdzamy coś pozytywnego; negatywny, gdy czemuś zaprzeczamy; afirmatywny i negatywny, gdy jednocześnie stwierdzamy i zaprzeczamy; lub ani afirmatywny, ani negatywny, gdy ani stwierdzamy, ani zaprzeczamy. Negując każdy warunek tetralematu, Nagardżuna wiernie stosuje się do owego pouczenia.

3.2.2. W jakim rachunku logicznym badać tetralemat?

Kalupahana nie jest pierwszym badaczem, który zwrócił uwagę na funkcję zdań ogólnych w myśli madhjamaki. Na dobrą sprawę już S. Schayer zauważył niechętny stosunek madhjamików do zdań z dużym kwantyfikatorem, choć nie wyciągnął z tego faktu żadnych konsekwencji⁷⁵. W szczególności nie podjął decyzji, aby zagadnienie tetralematu analizować w logice predykatów, co byłoby tutaj rzeczą naturalną. Swoje rozważania na ten temat przeprowadził w języku logiki zdań oraz logiki nazw, przy czym nie był w pełni przekonany co do tego, który język jest bardziej odpowiedni⁷⁶.

⁷⁴ *Anuśāsana* jest rzeczownikiem odczasownikowym od *anu* + *śās*. *Anu* znaczy ‘po, wzdłuż, pod, według, zgodnie z, odnośnie’, *śās* – ‘rządzić, kierować, rozkazywać, uczyć, pouczać, informować’.

⁷⁵ Por. S. S c h a y e r, *Anityatā. Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej*, [w:] *t e n ż e, O filozofowaniu...*, s. 247.

⁷⁶ Najwyraźniej widać to w tekście *Anityatā...*, gdzie w jednym i tym samym akapicie S c h a y e r daje zapis warunków tetralematu w logice zdań jako: nieprawda, że *p*, i nieprawda,

Hajime Nakamura kilkanaście lat później próbował analizować tę kwestię w języku algebry Boole'a⁷⁷. Richard H. Robinson zagadnienie tetralematu rozważa z perspektywy Arystotelesowskiej koncepcji zdań kategorycznych, przy czym analizuje je w języku algebry Boole'a-Schrödera⁷⁸, ale w jego tekście pojawił się także zapis w języku rachunku predykatów⁷⁹. Kulatissa Nanda Jayatilleke preferuje analizy na poziomie logiki zdań⁸⁰. Niemniej jednak, polemizując z Robinsonem, przeprowadził również własną analizę w języku koncepcji zdań kategorycznych⁸¹. Natomiast Johan Frederik Staal, mimo iż rozważa MMK XVIII, 8, w której pojawia się duży kwantyfikator (wszystko – *sarva*), oraz propozycje starszych badaczy, sam nie wyszedł poza logikę zdań⁸².

Dopiero z początkiem lat osiemdziesiątych pojawia się ostro zarysowana tendencja, aby tetralemat analizować w logice predykatów lub zbiorów⁸³. W Polsce podobne rozwiązanie zaproponował Piotr Balcerowicz, który pisze:

Istotną kwestią, często błędnie rozumianą przez wielu badaczy, jest wewnętrzna logiczna struktura tych formuł, które bez wątpienia należą do rachunku predykatów, a nie do rachunku zdań⁸⁴.

że nie-*p*, i nieprawda, że *p* i nie-*p*, i nieprawda, że ani *p*, ani nie-*p*, a następnie przechodzi do rozważań nad negacją przynazwową i przyzdaniową, co wymaga zaangażowania języka logiki nazw, gdyż w logice zdań funktor negacji przynazwowej w ogóle nie występuje; *tamże*, s. 247-248. Rzecz charakterystyczna, że w tekście wcześniejszym pt. *Z badań nad logiką...*, Schayer zapisał tetralemat przy użyciu zmiennych nazwowych jako: nieprawda, że *S* jest *P*, nieprawda, że *S* jest nie-*P*, nieprawda, że *S* jest *P* i nie-*P*, nieprawda, że *S* jest ani *P*, ani nie-*P*; *tamże*, s. 123, podczas gdy w niemieckojęzycznym oryginale dał zapis w rachunku zdań: $\neg p$ i $\neg(\neg p)$ i $\neg(p \cdot \neg p)$ i $\neg[\neg p \cdot \neg(\neg p)]$, zob. t e n ż e, *Studien zur indischen Logik. II. Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*, [w:] t e n ż e, *O filozofowaniu...*, s. 418.

⁷⁷ H. Nakamura, dz. cyt.

⁷⁸ R.H. Robinson, dz. cyt., s. 301-303.

⁷⁹ *Tamże*, s. 302. W późniejszym okresie Robinson zrezygnował całkowicie z czysto formalnego zapisu, tzn. z zapisu w postaci funkcji propozycjonalnych, i stosował wyłącznie schematy zdaniowe, zob. t e n ż e, *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi 1978 (rep.), s. 57.

⁸⁰ K.N. Jayatilleke, *The Logic...*, s. 78-81.

⁸¹ *Tamże*, s. 72-77.

⁸² Zob. J.F. Staal, *Exploring Mysticism*, rozdz. I, 2: *Buddhist Irrationalism*, s. 32-46.

⁸³ Stanowisko takie zajął R.D. Gunaratne w tekście *The Logical Form of catuṣkoṭi. A New Solution*, PEW 30 (1980), s. 211-239. Jeszcze wyraźniej na ten temat wypowiedział się w artykule *Understanding Nāgārjuna's catuṣkoṭi*, PEW 36 (1986), s. 213-234. Za nim poszedł B. Galloway w dz. cyt.

⁸⁴ P. Balcerowicz, *Formal Analysis of catuṣkoṭi – A Buddhist Anticipation of Multiple-Valued Logic?*, [w:] *International Conference on Sanskrit and Related Studies*, red. C. Golewicz i in., Cracow 1995, s. 27.

Niestety nie mogę zgodzić się z tak radykalnie sformułowaną opinią, gdyż w moim przeświadczeniu zadanie wyboru właściwego rachunku do analiz tetralematu nastrocza znacznie więcej wątpliwości, niż można by się było na wstępie spodziewać. Z tej perspektywy postawę Schayera, którego pionierskie prace wyznaczały dopiero obszar i metodę badań, uważam za symptomatyczną.

Niemniej przyznać trzeba, iż propozycja analizowania tetralematu w języku rachunku predykatów ma za sobą pewne racje. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że w niektórych formułach używa się kwantyfikatora ogólnego, na przykład MMK I, 1; XVIII, 8. Istnieją również formuły, które – mimo iż kwantyfikator się w nich nie pojawia – powinny być rozumiane jako zdania ogólne, na przykład CS I, 13; 21; CS III, 9. Nie oznacza to jednak, jak sądzi Balcerowicz, że wszystkie formuły tetralematu można przetłumaczyć na język rachunku predykatów. W niektórych bowiem przypadkach orzeka się coś nie o przedmiotach oznaczonych w podmiocie zdania nazwą ogólną, lecz o przedmiotach jednostkowych, czyli że podmiot zdania jest nazwą indywiduową. Taki przypadek zachodzi chociażby w MMK XXV, 17, gdzie orzeka się o Czcigodnym (*bhagavant*), to znaczy Buddzie, oraz w MN I, 426-432, gdzie analogicznie orzeka się o Tathagacie. Zdania jednostkowe nie dają się przełożyć na język węższego rachunku predykatów, chyba żeby ukonstytuować w tym języku nieskończony zbiór stałych indywiduowych⁸⁵, ale nawet wówczas nie sposób przetłumaczyć zdań jednostkowych z użyciem dużego kwantyfikatora, jak czyni to Balcerowicz⁸⁶. Celem rachunku predykatów jest bowiem analiza roli zwrotów kwantyfikujących⁸⁷, a zdania jednostkowe z całą pewnością skwantyfikowane być nie mogą.

⁸⁵ Zob. M. Porębska, W. Suchoń, *Elementy logiki formalnej*, Kraków 1990, s. 113.

⁸⁶ Por. P. Balcerowicz, *Formal...*, s. 28-29. Zatem zdania „Tathagata istnieje po śmierci” nie można przełożyć na $\forall x(T(x) \rightarrow A(x))$, gdzie predykat *T* znaczy ‘jest Tathagatą’, a *A* ‘istnieje po śmierci’, dlatego że „Tathagata” jest nazwą indywiduową, a nie ogólną. Na tej samej zasadzie nie można przełożyć na język predykatów takich zdań jak: „Sokrates jest śmiertelny”, „Platon jest filozofem”, „Mount Everest jest górą” itp. Balcerowicz nieświadomie zrobił błąd podobny do tego, który wiele lat wcześniej popełnił R. Robinson. Jeżeli dobrze rozumiem intencje tego ostatniego badacza, to jego propozycja sprowadzała się do tego, aby każdą nazwę traktować jako nazwę oznaczającą wszystkie atrybuty nazwanego przedmiotu, zob. R.H. Robinson, *Early Mādhyamika...*, s. 57. K.N. Jayatilleke krytykuje stanowisko Robinsona, podkreślając, że zgodnie z tym poglądem moglibyśmy zdania jednostkowe przekształcać w zdania ogólne, np. zdanie „Sokrates jest śmiertelny” przekształciłobyśmy w zdanie „Wszystkie atrybuty Sokratesa są śmiertelne”, co stanowiłoby błąd mieszania zdań skwantyfikowanych z nieskwantyfikowanymi, zob. K.N. Jayatilleke, *The Logic...*, s. 77-78.

⁸⁷ Zob. M. Porębska, W. Suchoń, *dz. cyt.*, s. 113.

Czy oznacza to zatem, że tylko niektóre formuły tetralematu mogą być analizowane z zastosowaniem rachunku predykatów, inne natomiast można by analizować w rachunku zdań? Również na to pytanie odpowiedź nie będzie prosta. Niestety, wątpliwości związane z kwantyfikacją to tylko część problemów. Drugim źródłem niejasności pozostaje kwestia negacji. Powiedzieliśmy już, że madhjamikowie nie uznają przekładania zdań z negacją przynazwową na zdania z negacją przyzdaniową (przyorzeczeniową) i odwrotnie. Jednakże rachunek zdań, jak również rachunek predykatów zakłada możliwość takiego przejścia, jest ono wręcz konieczne, jeżeli analiza prowadzona w języku tych rachunków ma być owocna. Na przykład jeżeli chcemy w rachunku zdań analizować dwa zdania: [1] „Świat jest skończony” i [2] „Świat jest nieskończony”, to musimy zdanie [2] przekształcić w zdanie: „Świat nie jest skończony”, rozumiane jako „Nieprawda, że świat jest skończony”. I tak, jeżeli zdanie pierwsze oznaczymy przez p , to drugie będziemy mogli oznaczyć przez $\neg p$. Gdybyśmy nie dokonali takiego przekształcenia, wówczas zdanie drugie, jako różne od pierwszego, musielibyśmy oznaczyć na przykład przez q , a tym samym gubilibyśmy zależność między [1] i [2]. Madhjamaka jednak nie zezwala na przeprowadzenie takiego przekształcenia, a to oznacza, że rachunek zdań okazuje się w tym wypadku nieprzydatny.

To samo stosuje się do rachunku predykatów. Gdybyśmy na przykład chcieli analizować w tym rachunku zdania [3] „Wszystkie rzeczy są puste” i [4] „Wszystkie rzeczy są niepuste”, to musielibyśmy zdanie [4] przekształcić w zdanie „Wszystkie rzeczy nie są puste”, a tego zrobić nam nie wolno. Również więc rachunek predykatów nie wystarcza do tego, aby analizować język tetralematu, gdyż brak w tym rachunku, tak jak w wypadku rachunku zdań, funktora negacji przynazwowej.

Istnieje wszak jeden wyjątek, w którym rachunek zdań, przy pewnym założeniu, może być zastosowany. Otóż jeżeli przyjmiemy, że madhjamik zgodziłby się na przekształcenie negacji, którą nazwaliśmy przyorzeczeniową, w negację przyzdaniową, wówczas moglibyśmy zapisać w rachunku zdań formuły tetralematu, w których występuje wyłącznie negacja przyorzeczeniowa. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w MMK XXV, 17 i 18 oraz MN I, 426 (sutta 63), gdzie orzeka się o Czigodnym / Tathagacie, że istnieje po śmierci, nie istnieje po śmierci, istnieje i nie istnieje po śmierci oraz ani istnieje, ani nie istnieje po śmierci, przy czym w MMK każde z tych zdań jest jeszcze dodatkowo zanegowane⁸⁸.

Madhjamik jednak mógłby na nasze założenie nie przystać, a wtedy musielibyśmy definitywnie zrezygnować z zastosowania rachunku zdań i predykatów, i poszukać takiego rachunku, który umożliwi nam analizę zarówno zdań

⁸⁸ Formalny schemat tego tetralematu w rachunku zdań miałby więc taki kształt, jaki przedstawił S. Schayer, por. wyżej przyp. 76.

ogólnych, jednostkowych, jak i zdań z nazwą pustą w podmiocie, zarówno zdań z negacją przynazwową, jak i przyorzeczeniową. Tylko dwa rachunki mogą nam to zapewnić, przy czym oba należałoby odpowiednio zmodyfikować, aby przystosować je do założeń madhjamaki – są to rachunek zbiorów lub jakiś współczesny rachunek nazw, na przykład ontologia Leśniewskiego. Sądzę, iż szczególnie obiecująco zapowiada się druga możliwość i warto byłoby ją dokładniej przebadać.

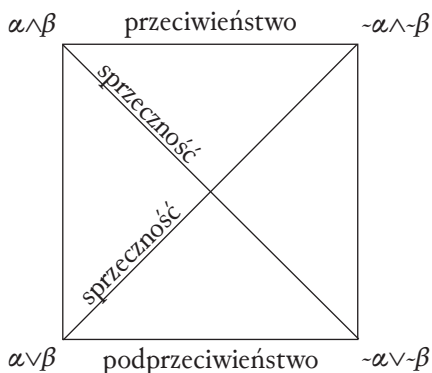
3.2.3. Relacje między formułami

Kwestia doboru odpowiedniego rachunku do analizy tetralematu jest w pewnej mierze zagadnieniem zewnętrznym w stosunku do filozofii Nagardżuny. Odpowiedzialność za przyjęcie najbardziej korzystnego rachunku ponosi badacz, a od tego, jaki rachunek zostanie przyjęty, zależy bogactwo i dokładność obrazu analizowanego zagadnienia. Pewne jednak problemy stwarzane przez tetralemat czytelne są na poziomie każdego rachunku, chociaż bez wątpienia w różnym stopniu. Do takich problemów należy zagadnienie relacji, w jakiej pozostają do siebie poszczególne warunki, a mówiąc dokładnie – pytanie o to, czy warunki [1]-[2] oraz [3]-[4] pozostają do siebie w stosunku sprzeczności czy przeciwieństwa.

Jeżeli tetralemat będziemy rozważali na poziomie rachunku zdań, wówczas poszczególne warunki w formie niezanegowanej, o ile przyjmiemy wspomniane przed chwilą założenie o przechodniości negacji przyorzeczeniowej w przyzdaniową, możemy zapisać, idąc za Schayerem, następująco: [1] p , [2] $\neg p$, [3] $p \wedge \neg p$, [4] $\neg p \wedge \neg \neg p$. Przy takiej formalizacji nie sposób nie wyciągnąć wniosku, że [1] i [2] pozostają ze sobą w stosunku sprzeczności, bowiem – zgodnie z jedną z definicji tego stosunku – dwa zdania są wzajemnie sprzeczne wówczas, gdy jedno jest negacją drugiego.

Idąc tym tropem, można by się spodziewać, że również warunki [3] i [4] pozostają względem siebie w takim samym stosunku. Tak jednak nie jest. Dla przejrzystości oznaczmy p przez α ($p = \alpha$), a $\neg p$ przez β ($\neg p = \beta$). Warunek trzeci będzie miał wówczas postać [3'] $\alpha \wedge \beta$, natomiast czwarty postać [4'] $\neg \alpha \wedge \neg \beta$. Funkcje zdaniowe [3'] i [4'] nie są funkcjami zdań sprzecznych, lecz przeciwnych, o czym możemy się łatwo przekonać, rysując kwadrat logiczny zdań złożonych⁸⁹.

⁸⁹ Zob. L. Re g n e r, *Logika*, Tarnów 1995, s. 90.



Dokonując powtórnego podstawienia odpowiednich form za α i β , wnioskujemy, że również [3] $p \wedge \neg p$ oraz [4] $\neg p \wedge \neg \neg p$ są funkcjami zdań przeciwnych.

Jedna istotna kwestia wymaga tutaj wyjaśnienia. Niektórzy badacze wyrażają pogląd, że warunki [3] i [4] są sobie równoważne na mocy zasady podwójnego przeczenia $\neg p \rightarrow p^0$. Jeżeli zastosować tę zasadę do warunku [4], to otrzymujemy formułę [4'] $\neg p \wedge p$, która na mocy prawa przemienności dla koniunkcji równoważna jest warunkowi [3] $p \wedge \neg p$.

Rozumowanie takie opiera się na przeświadczeniu, że madhjamikowie akceptują prawo podwójnego przeczenia, z którym to przeświadczeniem nie mogę się zgodzić, a w najlepszym wypadku uważam je za wielce wątpliwe⁹¹. Rozpatrzmy rzecz na przykładzie. Weźmy zdanie (1) „Krzysztof nie jest niebrunetem”. Zgodnie z poglądem madhjamików o nieprzechodniości negacji przynazwowej w przyorzeczeniową nie możemy uznać tego zdania za równoważne ze zdaniem (2) „Krzysztof nie nie jest brunetem”, lub ze zdaniem (2') „Krzysztof jest nie-nie-brunetem”, które według standardów dwuwartościowej logiki powinny znaczyć tyle co (3) „Krzysztof jest brunetem”. Przejście od zdania negatywnego z zaprzeczonym predykatem i orzecznikiem do zdania pozytywnego jest niemożliwe ze względu na przekreślający charakter negacji przyorzeczeniowej. Uznanie opinii głoszonej przez późniejszych madhjamików, że wszelka negacja (w tym przynazwowa) jest dla nich negacją prasadźją, niczego w tym względzie nie zmienia, a wręcz przeciwnie, jedynie wzmacnia – o ile można tak powiedzieć – ową

⁹⁰ Zob. Ng Yu-kwan, *The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic*, JIP 15 (1987), s. 374.

⁹¹ Podobnie na ten temat wypowiadał się S.S. Chakravarti, zob. tenże, *The Mādhyamika catuṣkoṭi or Tetralemma*, JIP 8 (1980), s. 303-306. Również P.T. Raju uważał, że Nagardżuna nie akceptuje prawa podwójnego przeczenia, zob. P.T. Raju, *The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy*, RM 7 (1954), s. 712.

niemożliwość. Przejście takie byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby obie negacje były typu parjudasa, to znaczy miały charakter różnicujący, czyli wyznaczałyby dopełniające się zakresy.

Żałóżmy jednak, że zdaniem, które mamy rozważyć, nie jest zdanie (1), lecz (2). Zaryzykuję pogląd, iż zdanie o takim kształcie byłoby dla madhjamika niezrozumiałe, czyli nonsensowne, a rozumowanie prowadzące do takiej konkluzji wygląda następująco: jeżeli negacja ma charakter przekreślający, to zaprzeczenie predykatu, czyli wyrażenie „nie jest brunetem”, nie wyznacza żadnego dopełnienia orzecznika, nie pozostawia żadnego *residuum*, nie dopuszcza żadnej presupozycji, do czego zatem będzie się odnosić negacja zaprzeczonego predykatu. Wydaje się, iż jest ona całkowicie zbędna, a jej użycie mogłoby świadczyć albo o niezrozumieniu charakteru negacji prasadzja, albo w ogóle o innym rozumieniu negacji.

Wstępna analiza na poziomie rachunku zdań prowadzi nas do wniosku, że warunki [1] i [2] są zdaniami sprzecznymi, natomiast [3] i [4] przeciwnymi. Dla zdecydowanej większości badaczy rozwiązanie takie wydaje się mało eleganckie („eleganckie” w znaczeniu, w jakim się mówi o eleganckiej formalizacji albo eleganckim dowodzie), dlatego szuka się takich interpretacji tetralematu, które pozwalają bronić poglądu o tożsamości obydwu relacji⁹². Przedstawia się więc argumenty, które mają świadczyć bądź to o prawdziwości poglądu opowiadającego się za przeciwniństwem, bądź za sprzecznością. Rozwiązanie pierwsze zdobyło sobie większą popularność i nim zajmujemy się najpierw.

Pierwszym badaczem, który zaproponował, aby relacje pomiędzy warunkami interpretować jako relacje przeciwniństwa, a nie sprzeczności, był Poolla Tirupati Raju⁹³. Autor ten wychodzi od analizy pojęć bytu i nie-bytu, których nazwy uważa, idąc za myślą Siankary, za przeciwne, a nie spreczne, a następnie przechodzi do analizy relacji przeciwniństwa zdań z nazwą ogólną w charakterze podmiotu. Spróbuję przedstawić pokrótce wyjściową ideę jego rozumowania w sposób, mam nadzieję, jaśniejszy, niż zrobił to sam autor.

Rozpatrzmy trzy zdania: [1] „Świat fenomenalny jest bytem”, [2] „Świat fenomenalny nie jest bytem” i [3] „Świat fenomenalny jest nie-bytem”, i zastanówmy się nad stosunkiem, w jakim pozostają zdania [2] i [3] do zdania [1]. Podążając za intencją Raju, musimy uznać, że [2] jest spreczne z [1], [3] jest

⁹² Ponieważ nie znalazłem w literaturze przedmiotu wyraźnej eksplikacji motywów, którymi kierują się badacze, szukając homogenicznej interpretacji obu relacji, przeto powyższe uwagi należy traktować raczej jako próbę metodologicznej, a nie psychologicznej rekonstrukcji genezy takich poszukiwań. Faktycznie można jednak odnieść wrażenie, że wielu badaczy jednorodną wykładnię uznaje za bardziej „estetyczną” od wykładni niejednorodnej.

⁹³ P.T. Raju, *dz. cyt.*, s. 710-711.

natomiast zdaniem przeciwnym [1]. Oznacza to, że zdania [2] i [3] nie są zdaniami równoznacznymi. Z czego bierze się ta nierównoznaczność? Z tego – odpowiada hinduski badacz – że nazwy „byt” i „nie-byt” są nazwami przeciwnymi, a nie sprzecznymi. Ogólnie możemy stwierdzić, że dwa zdania o tym samym podmiocie, z których jedno posiada zaprzeczony predykat i niezaprzeczony orzecznik, a drugie niezaprzeczony predykat i zaprzeczony orzecznik zdania pierwszego, są różnoznaczne, gdy orzeczniki tych zdań są nazwami przeciwnymi, a nie sprzecznymi⁹⁴. Konsekwencją takiej sytuacji jest nie tylko nierównoważność zdań [2] i [3], ale także nieobowiązywanie prawa podwójnego przeczenia, to znaczy że zdanie [4] „Świat fenomenalny nie jest nie-bytem” nie jest równoznaczne ze zdaniem [1].

Stosunek indyjskich filozofów, w tym Nagardżuny, do zasady podwójnego przeczenia jest według Raju kryterium rozstrzygającym to, czy filozofowie ci pojmowali poszczególne opozycje pomiędzy interesującymi ich zdaniami jako przeciwieństwo czy jako sprzeczność. Ponieważ Nagardżuna, jak i Siankara, odrzuca to prawo, stosunki pomiędzy warunkami tetralematu są stosunkami przeciwieństwa. Jeżeli więc – tego Raju już nie dopowiada – chcemy w swych analizach pozostać na poziomie rachunku zdań, to powinniśmy wprowadzić odrębny znak na oznaczenie negacji przeciwieństwa, jak uczynił to Jayatilleke⁹⁵. Znacznie łatwiej jest określić stosunki przeciwieństwa i sprzeczności zdań ze skwantyfikowanym podmiotem. I tak na przykład zdaniami sprzecznymi są zdania „Każde S jest P ” i „Nie każde S jest P ”, przeciwnymi zaś „Każde S jest P ” i „Żadne S nie jest P ”.

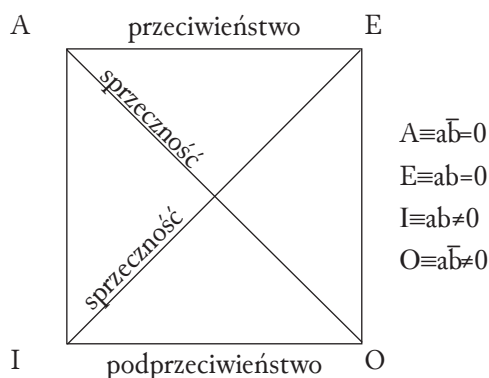
Jak widać na przykładzie rozumowania Raju, dokonanie rozróżnienia pomiędzy sprzecznością a przeciwieństwem zmusza nas do wnikięcia w strukturę zdania i rozważenia stosunków zakresowych podmiotu i orzecznika. Można to traktować jako świadectwo niewystarczalności rachunku zdań do analiz tetralematu.

W ten sposób myślał R.H. Robinson, który podobnie jak Raju przyjął pogląd, że stosunki pomiędzy zdaniami tetralematu są stosunkami przeciwieństwa. Specyfiką interpretacji Robinsona było to, iż ujmował on zagadnienie tetralematu z perspektywy Arystotelesowskiej koncepcji zdań kategorycznych, a poszczególne warunki traktował jako odpowiedniki bądź wariacje konkretnych zdań kategorycznych. Autor ten dyskutował kilka równoważnych form zapisu tetralematu danego w MMK XXVII, 15-18. Zanim jednak je przytoczymy, przyjrzymy się

⁹⁴ Partykułę *nie* w nazwie *nie-A*, która tworzy nazwą przeciwną z nazwą *A*, a nie sprzeczną, nazywa się czasami we współczesnej logice negacją przynazwową zleksykalizowaną, zob. Z. K r a s z e w s k i, *dz. cyt.*, s. 44-45.

⁹⁵ Zob. K.N. J a y a t i l l e k e, *The Logic...*, s. 78-79. Autor ten dla odróżnienia negacji przeczenia od negacji sprzeczności wprowadził na oznaczenie tej pierwszej znak $\rightarrow p$.

kwadratowi logicznemu zdań kategoriycznych. Pozwoli nam to łatwiej zobrazować zależności pomiędzy poszczególnymi zdaniami.



TETRALEMAT

[1]	Każde x jest A	A	$a\bar{b}=0$	$\forall x A(x)$
[2]	Żadne x nie jest A	E	$ab=0$	$\forall x \neg A(x)$
[3]	Pewne x jest A i pewne x nie jest A	I·O	$ab \neq 0, a\bar{b} \neq 0$	$\exists x A(x) \wedge \exists x \neg A(x)$
[4]	Żadne x nie jest A i każde x jest A	E·A	$ab=0, a\bar{b}=0$	$\forall x \neg A(x) \wedge \forall x A(x)$

Według Robinsona pierwszy warunek tetralematu jest zdaniem ogólnotwierdzącym, warunek drugi – ogólnoprzeczącym; między nimi – jak widać z kwadratu logicznego, zachodzi relacja przeciwności. Trzeci warunek jest koniunkcją zdań szczegółowotwierdzącego i szczegółowoprzeczącego, a więc zdań podprzeciwnych. Warunek czwarty jest natomiast koniunkcją zdań [1] i [2], czyli przeciwnych. Nie są natomiast przeciwne zdania [3] i [4], co – jak się zdaje – uszło uwadze Robinsona, a co powinno mieć miejsce, zgodnie z tezą postawioną przez tego badacza, że poszczególne warunki wzajemnie się wykluczają i wyczerpują możliwości orzekania⁹⁶. Zdania te pozostają do siebie w stosunku podporządkowania, czyli zdanie [4] jest ogólniejsze od zdania [3].

Wydaje się jednak, iż Robinson – bardziej niż relacją pomiędzy warunkami [3] i [4] – zainteresowany był relacjami, jakie zachodzą pomiędzy zdaniami składowymi warunku [3], a odpowiednimi zdaniami składowymi warunku [4]. W jednej ze swych prac pisze:

Czwarty lemat jest koniunkcją zdań sprzecznych ze zdaniami składowymi trzeciego lematu; „Żaden x nie jest A” jest zdaniem sprzecznym z „Pewien x jest A”, a „Nie

⁹⁶ Zob. R.H. Robinson, *Some Logical...*, s. 301-302.

istnieje x nie będący A ” [co równoważne jest z „Każdy x jest A ” – przyp. K. J.] jest zdaniem sprzecznym z „Pewien x nie jest A ”. Tak więc istnieje pewna odpowiedniość pomiędzy lematami trzecim i czwartym. Negacja zdań składowych jednego zawsze tworzy drugie⁹⁷.

Uwaga Robinsona jest niewątpliwie trafna, jeżeli zaakceptujemy charakterystykę tetralematu, jaką autor ten przedstawił. Co więcej, Robinson ma rację także wówczas, gdy pozostajemy na poziomie rachunku zdań, a nawet na tym poziomie relacje, o jakich wspomina, jawią się o wiele wyraźniej. Niemniej jednak sądzę, że jest to uwaga, która niewiele wnosi do analizy problemu, Nagardżuna bowiem nigdy nie negował oddzielnie poszczególnych zdań składowych koniunkcji, lecz całą koniunkcję łącznie.

Niewykluczone, że Robinson kierował się w tym wypadku relacjami widocznymi na poziomie rachunku zdań, tyle tylko, iż nie zwrócił uwagi, że jeżeli podobny zabieg przeprowadzimy na poziomie zdań kategoriycznych, to otrzymamy nie zdania przeciwne – jak ma to miejsce przy analizie w rachunku zdań – lecz podporządkowane, co będzie przeczyło tezie o wyczerpywalności i wzajemnym wykluczaniu się warunków. Jeżeli bowiem założymy prawdziwość czwartego zdania, to będziemy musieli przyjąć także prawdziwość zdania trzeciego, jako że jest to zdanie podporządkowane. W ten sposób będziemy mieli co najmniej dwa zdania prawdziwe, na co nie pozwala wspomniana teza, która jeśli ma być prawdziwa, wymusza, aby w wypadku gdy jedno zdanie (warunek) jest prawdziwe, pozostałe były fałszywe⁹⁸.

⁹⁷ R.H. Robinson, *Early Mādhyamika...*, s. 57.

⁹⁸ Piszę tutaj „co najmniej”, chociaż faktycznie, jak trafnie zauważył Jayatilleke, przy założeniu prawdziwości czwartej formuły prawdziwe będą musiały być także zdania [1] i [2], ponieważ będą zdaniami składowymi prawdziwej koniunkcji [4], zob. K.N. Jayatilleke, *The Logic...*, s. 75. Ponadto – dowodzi Jayatilleke – Robinson dwuznacznie używa formuł E i A , tzn. raz zdaje się interpretować je w sposób słaby, innym razem – mocny. Jayatilleke proponuje, aby formuły te interpretować w sposób mocny, co zapisuje jako $(\exists x)A$ i $(\exists x)E$ (zob. *tamże*), a następnie proponuje własny, zmodyfikowany w stosunku do wersji Robinsona zapis tetralematu, który spełniać ma warunki wzajemnego wykluczania się zdań i być wyczerpujący. Ma on postać:

- (1) $(\exists x)A$
- (2) $(\exists x)E$
- (3) $(\exists x)I \cdot O$
- (4) $\neg[(\exists x)A \vee (\exists x)E \vee (\exists x)I \cdot O]$

Zob. *tamże*, s. 76. Rzeczywiście propozycja Jayatilleke spełnia nałożone na nią warunki. Jej słabą stroną, która dyskwalifikuje ją jako propozycję mogącą mieć zastosowanie do filozofii Nagardżuny, jest to, iż nie znajduje oparcia w pismach założyciela madhjamaki. Szczególnie dotyczy to formuły (4).

Interpretacji Raju i Robinsona przeciwstawił się J.F. Staal, który pisał:

Niestety zdania *catuṣkoṭi* nie wymagają kwantyfikacji, ponieważ nie wymieniają słów „każdy”, „pewien” bądź „żaden”, tak że nie ma w tekście podstawy, która wymaga od nas zastosowania do indyjskich materiałów rozróżnienia pomiędzy sprzecznością a przeciwieństwem⁹⁹.

Mimo iż propozycję Robinsona uważam za nietrafioną, nie mogę się zgodzić z przytoczoną powyżej jej oceną wystawioną przez Staala. W przeciwieństwie do tego drugiego, a w zgodzie z pierwszym sądzę, że teksty Nagardżuny dostarczają wystarczającej podstawy ku temu, aby obstawiać przy zastosowaniu do ich rekonstrukcji kwantyfikatorów. Nie oznacza to jednak, jak już o tym pisałem w polemice z P. Balcerowiczem, że we wszystkich przypadkach kwantyfikacja może być zastosowana. Co więcej, Staal zapomina, iż przeprowadzenie rozróżnienia zdań na sprzeczne i przeciwne nie musi wymagać przy pewnej interpretacji skwantyfikowania podmiotu zdania¹⁰⁰, przez co jego argument wymierzony przeciwko zasadności dokonywania takiego rozróżnienia traci na sile.

W następnym argumentcie Staal odwołuje się do podziału negacji na *paryudāsa* i *prasajya-pratiśedha*¹⁰¹. Stwierdza, iż z tych dwóch rodzajów negacji tylko negacja *prasajya* tworzy zdania sprzeczne, a skoro madhjamikowie przyznają, że w tetralemacie pojawia się wyłącznie ten rodzaj negacji, to uznać należy, iż między zdaniem pozytywnym a jego zaprzeczeniem zachodzi stosunek sprzeczności, a nie przeciwieństwa. Zatem zdania [1] p i [2] -p są sprzeczne. Relacji między zdaniami [3] i [4] badacz ten nie rozważa.

Staal niewątpliwie ma rację, jeżeli rozpatruje się zdanie, którego podmiot nie jest nazwą pustą. Argument ten załamuje się jednak, gdy weźmiemy pod uwagę zdanie z nazwą pustą w podmiocie. Wielu badaczy sądzi, że właśnie taka sytuacja ma miejsce w filozofii madhjamaki¹⁰². Mielibyśmy wówczas do czynienia nie ze sprzecznością, lecz z przeciwieństwem.

Również D.S. Ruegg opowiada się za poglądem uznającym sprzeczność za podstawowy stosunek, jaki zachodzi między pierwszym a drugim warunkiem tetralematu. Przychylając się do opinii Staala, badacz ten pisze:

⁹⁹ F. S t a a l, *Exploring Mysticism*, s. 37.

¹⁰⁰ Tak jest w przypadku, gdy podmiot zdania jest nazwą pustą, np. zdaniem przeciwnym do zdania jednostkowego „Król Francji jest łysy” jest zdanie „Król Francji nie jest łysy”, sprzecznym zaś zdanie „Nieprawda, że król Francji jest łysy”, zob. na ten temat R. Z u b e r, *O negacji*, SF 5 (1971), s. 231.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 37–38.

¹⁰² Teżę taką jako pierwszy postawił R.H. R o b i n s o n, zob. t e n ż e, *Some Logical...*, s. 303.

[...] sugestia [Matilala – przyp. K. J.], że przy negacji *prasajya* sprzeczność zaniknie, przeocza fakt, że metoda madhjamaki działa dokładnie, ponieważ stanowiska [1] i [2] oraz terminy stanowisk [3] i [4] zostały sobie przeciwstawione jako sprzeczne¹⁰³.

Na dwie rzeczy należy w tej wypowiedzi zwrócić uwagę. Po pierwsze, Ruegg zakłada, że warunkiem koniecznym poprawnego funkcjonowania tetralematu jest sprzeczność między warunkami [1] i [2]. Po drugie, mówi się tutaj zarówno o sprzeczności zdań, jak i sprzeczności nazw, tak jakby chodziło o tę samą relację. Ponadto – tego Ruegg już nie pisze, ale taki wniosek wypływa z jego uwag – wydaje się, iż autor ten wierzy, że sprzeczność warunków [1] i [2] jest efektem zastosowania w nich sprzecznych terminów, tych samych, które pojawiają się w zdaniach [3] i [4].

Jeżeli przypuszczenie moje jest słuszne, to stwierdzić wypadnie, że Ruegg – analogicznie do Staala – tylko po części ma rację. Opinia jego jest trafna w odniesieniu do zdań jednostkowych z niepustym podmiotem. Z pewnością jednak nie stosuje się do zdań kategorierycznych. Pomieszczenie to bierze się z niedokładnego odróżniania tego, czy mówi się o sprzeczności zdań czy nazw. Sprzeczność nazw jest relacją określoną na zakresach nazw w taki sposób, że zakresy te się dopełniają i nie istnieje przedmiot będący jednocześnie desygnatem obu nazw oraz przedmiot niebędący desygnatem którejs z nazw. Sprzeczność zdań określona jest w odniesieniu do prawdy i fałszu w taki sposób, że dwa zdania, jeśli są sprzeczne, to nie mogą być jednocześnie prawdziwe i jednocześnie fałszywe¹⁰⁴. W przypadku zdań kategorierycznych, na przykład ogólnych, sprzeczność ich orzeczników nie przekłada się na sprzeczność tych zdań, tylko na ich przeciwieństwo. Kategorie te należy więc dokładnie rozróżniać, czego Ruegg nie czyni.

Uzasadnienia dla swojego stanowiska Ruegg szuka w literaturze źródłowej, zwłaszcza w sposobie rozumienia przez madhjamików terminów takich jak *viruddha*, *paraspara-viruddha* oraz *virodha*. *Virodha* tłumaczy jako ‘opozycja sprzeczności’ (ang. *contradictory opposition*), a przykład takiej opozycji znajduje w *Prasannapadzie* XVIII, 6 (s. 355, 7), gdzie Czandrakirti rozważa stosunek między terminami *ātman* i *anātman*¹⁰⁵. Z kolei *bhāva* i *abhāva* (PP VII, 30; XXV.14), które według tekstu są *paraspara-viruddha*, to – zdaniem Ruegga – wzajemnie

¹⁰³ D.S. Ruegg, *The Uses...*, s. 47.

¹⁰⁴ W istocie sprzeczność zdań definiuje się na dwa sposoby, jeden właśnie przytoczony i drugi, zgodnie z którym zdaniami sprzecznymi są dwa zdania, z których jedno stanowi negację drugiego, por. *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław 1988, s. 179; Z. Kraszewski, *dz. cyt.*, s. 77-78; E. Grodzinski, *Zarys...*, s. 80-81. Definicje te wcale nie muszą być równoważne.

¹⁰⁵ Zob. D.S. Ruegg, *The Uses...*, s. 60, przyp. 13.

wykluczające się (*paraspara-viruddha*) przeciwieństwa (ang. *mutually exclusive contraries*)¹⁰⁶. Określeniem *paraspara-viruddha* posłużył się już Nagardżuna, który pytał, jak byt (*sat*) i niebyt (*asat*), które wzajemnie się wykluczają, mogą przysługiwać temu samemu (MMK VIII, 7).

Przykłady podawane przez Ruegga są ważne, ale sądzę, iż nie uzasadniają one wystarczająco jego stanowiska. Przede wszystkim rzuca się w oczy fakt, że we wszystkich mowa jest nie o relacji między zdaniami, lecz o stosunkach, w jakich pozostają względem siebie pewne nazwy i pojęcia – i to jest właśnie ta dziedzina, która interesowała madhjamików najbardziej. Żadne zatem apodyktyczne twierdzenie wygłoszone przez badaczy, odnoszące się do relacji międzyzdaniowych, nie może być traktowane jako rekonstrukcja poglądu filozofów buddyjskich na ten temat, ponieważ filozofowie ci poglądu takiego, jak się zdaje, po prostu nie mieli.

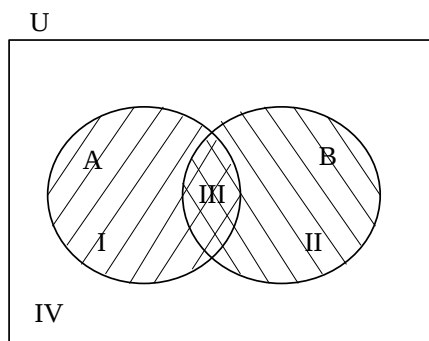
Twierdzenia takie mogą mieć jednak swoją wartość, o ile będziemy je traktowali jako wyartykułowanie pewnych konsekwencji, które z poglądów madhjamików wypływają, choć tylko pod tym warunkiem, że uda nam się takowe wiernie zrekonstruować. Jednakże tutaj napotykamy przeszkody związane z rozumieniem wymienionych wyżej terminów, które poważnie utrudniają nam wykonanie tego zadania. Nie jest bowiem wcale pewne, jaki jest zakres znaczeniowy tych terminów.

Istnieje wśród badaczy tradycja, której Ruegg pozostaje wierny, aby terminy te odnosić do stosunku sprzeczności. Niewątpliwie w wielu przypadkach analizowane przez madhjamików terminy pozostają w tej relacji. Tak rzecz się ma w odniesieniu do takich kategorii jak byt / niebyt (*sat* / *asat*), czy też jaźń / nie-jaźń (*ātman* / *anātman*). Ale wskazać można też takie zestawy terminów, które z całą pewnością sprzeczne nie są, jak choćby przebyty / nieprzebyty (*gata* / *agata*). W tym przykładzie mamy do czynienia z relacją przeciwieństwa. Sądzę zatem, że termin *virodha* i pokrewne z nim oznaczają oba te stosunki, a ściślej mówiąc – że filozofia indyjska, przynajmniej w okresie kształtowania się madhjamaki, nie rozróżniała tych relacji, to znaczy nie dysponowała odrębnymi pojęciami sprzeczności i przeciwieństwa.

Podjeżdżając zatem można, że owa dwuznaczność, terminologiczna niedookreśloność, ujawni się w różnych egzemplifikacjach tetralematu. I faktycznie, jeśli dokładniej przyjrzymy się MMK I, 1, to zauważymy, że określenie „nie dzięki sobie” (*na svataḥ*) niekoniecznie musi znaczyć „dzięki czemuś innemu” (*parataḥ*), czyli że można podać także sensowną interpretację, zgodnie z którą

¹⁰⁶ *Tamże*. Tam też można znaleźć referencje odnośnie do innych par terminów pozostających, według Czandrakirtiego, w analogicznym stosunku.

przedmioty powstałe nie dzięki sobie nie muszą z konieczności należeć do zbioru przedmiotów powstałych wyłącznie dzięki czemuś innemu. Oznaczałoby to, iż te dwa zbiory nie dopełniają się. Co więcej, niektórzy badacze twierdzą, że zbiory te nie są sobie nawet przeciwne, lecz się przecinają, a ich przecięcie stanowi zbiór przedmiotów powstałych zarówno dzięki sobie, jak i dzięki czemuś innemu. Graficznie sytuację tę ilustruje poniższy diagram:



- U – Uniwersum – zbiór wszystkich przedmiotów,
 A – zbiór przedmiotów powstałych dzięki sobie,
 B – zbiór przedmiotów powstałych dzięki czemuś innemu,
 I – zbiór przedmiotów powstałych wyłącznie dzięki sobie,
 II – zbiór przedmiotów powstałych wyłącznie dzięki czemuś innemu,
 III – zbiór przedmiotów powstałych dzięki sobie i czemuś innemu,
 IV – zbiór przedmiotów powstałych ani dzięki sobie, ani dzięki czemuś innemu.

Zwolennicy takiego rozwiązania powołują się na kariki MMK XXVII, 17 i 25, w których trzeci warunek tetralematu został sformułowany w sposób szczególny. Nagardżuna użył tam zwrotu *ekadeśaḥ ... ekadeśaḥ ...*, co zgodnie z powszechnym mniemaniem należy tłumaczyć jako „częściowo ... częściowo ...”. Karika XXVII, 25 brzmi:

*antavān ekadeśaḥ ced ekadeśas tv anantavān /
 syād antavān anataś ca lokas tac ca na yujyate //*

co można oddać jako:

Jeśli świat byłby częściowo skończony i częściowo nieskończony, wówczas byłby skończony i nieskończony, a to jest logicznie niemożliwe.

Karikę tę można rozumieć na kilka sposobów, bardziej bądź mniej dosłownie. Przy mniej dosłownym tłumaczeniu proponuje się, aby wyrażenie *ekadeśaḥ ... ekadeśaḥ ...* rozumieć ‘pod pewnym względem ..., pod pewnym (innym) względem ...’.

Niemniej niezależnie od tego, którą opcję wybierzemy, będzie można Nagardżuna postawić zarzut, że wniosek, czyli stwierdzenie logicznej niemożliwości, nie wynika z przesłanki, ponieważ z logiczną niemożliwością mamy do czynienia wtedy, gdy temu samemu przypisujemy sprzeczne określenia pod tym samym względem. Rysują się dwa rozwiązania tego problemu: albo Nagardżuna nie zdawał sobie sprawy, że popełnia błąd, a to dyskwalifikuje jego argument, albo inaczej należy rozumieć użyty przez niego zwrot. Sądzę, że jest to zbyt prosty i jaskrawy błąd, aby filozof ten mógł go przeoczyć, i dlatego proponuje karikę tę tłumaczyć następująco:

Jeśli świat byłby pod pewnym względem skończony i pod tym samym względem nieskończony, wówczas byłby skończony i nieskończony, a to jest logicznie niemożliwe.

Opowiadając się za takim tłumaczeniem, przychyliam się do opinii Ruegga (choć za zaznaczyć wypada, że sam Ruegg nie tłumaczył w ten sposób tej kariki), że Nagardżuna przejawiał tendencję do tego, aby orzeczniki, ewentualnie predykaty użyte w tetralemacie traktować jako sprzeczne.

Na poparcie tej tezy odwołam się do jeszcze jednej dystynkcji pojęciowej poczynionej przez tego filozofa, wiążącej się bezpośrednio z analizowanym zagadnieniem. Istotnym punktem swych rozważań Nagardżuna czyni rozróżnienie samobytu (*svabhāva*) i innobytu (*parabhāva*). W następnej części pracy będę się starał doprecyzować znaczenie tych kategorii. Teraz dla naszych potrzeb wystarczy, abyśmy wskazali tylko jeden z kilku ich momentów znaczeniowych. *Svabhāva* znaczy między innymi ‘byt istniejący dzięki sobie’, *parabhāva* natomiast – ‘byt istniejący dzięki czemuś innemu’. Jak widać terminy te wiążą się z predykatami tetralematu z MMK I, 1 zarówno pod względem swej konotacji, jak i morfologii. Na przykładzie tego rozróżnienia, właśnie dzięki owemu morfologicznemu podobieństwu możemy ustalić, co dokładnie znaczyły dla Nagardżuny wyrażenia *svataḥ utpaññāḥ* i *parataḥ utpaññāḥ*.

Rzuca się w oczy fakt, że – rozważając relacje między terminami *svabhāva* i *parabhāva* – Nagardżuna nigdy nie brał pod uwagę możliwości, aby jakiś przedmiot mógł należeć do trzeciego zbioru pozostającego poza zakresami tych nazw. Oznacza to, że zakresy tych nazw muszą się dopełniać, czyli że nazwy te są sprzeczne. Stwierdzić zatem można, że słówko *para*, stanowiące pierwszą część złożenia *parabhāva*, niesie w sobie ukrytą negację. Przy czym należy odróżnić *parabhāva* od *asvabhāva*, terminy te bowiem należą do różnych poziomów analizy. Podział

rzeczy na *svabhāva* i *parabhāva* jest postulatem o charakterze hipotezy, termin *asvabhāva* zostaje zaś wprowadzony, gdy wykazane zostaje, że postulowany podział nie może być utrzymany. Negatywny aspekt słowa *para* szczególnie wyraźnie uwidocznił się w karice MMK XV, 4.

svabhāva-parabhāvābhyām ṛte bhāvaḥ kutah punaḥ /
svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi sidhyati //

Ale jak bez samobytu i innobytu może istnieć byt? Wszak byt zostaje ustalony, gdy istnieje samobyt i innobyt.

Na podstawie tej wypowiedzi, w której komplementarny charakter obu słów ukazany został w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości, wnosić możemy, że również predykaty zdań tetralematu z MMK I, 1 pozostają do siebie w identycznym stosunku. To samo odnosi się do orzeczników w innych tetralematatach¹⁰⁷. Dlatego uważam, że do filozofii Nagardżuny, a w szczególności do sposobu, w jaki używał on tetralematu, nie mają zastosowania słowa R.H. Robinsona, który w jednym ze swych późnych tekstów pisał:

Predykaty pierwszych dwóch *koṭi* czasami są sprzeczne ('skończony bądź nieskończony pod każdym względem'), czasami przeciwne ('wschód i zachód'), a czasami są po prostu wyrażeniami zawierającymi opozycje ('zadręczający siebie bądź zadręczający innych')¹⁰⁸.

3.2.4. Związek pomiędzy formułami

Wspominałem już, że przyjęcie takiego bądź innego poglądu w kwestii wzajemnej relacji poszczególnych *koṭi* w istotny sposób wiąże się z akceptacją bądź odrzuceniem tezy o wzajemnym wykluczaniu się zdań i łącznym wyczerpywaniu możliwości orzekania. Ściśle mówiąc, przyjęcie tej tezy pociąga za sobą pogląd o przeciwieństwie warunków, odrzucenie zaś implikuje przeświadczenie o sprzeczności. Z tezą tą związane jest jeszcze jedno często dyskutowane zagadnienie, a mianowicie pytanie o związek, w jakim pozostają zdania tetralematu. Dyskusja w tej sprawie toczy się wokół trzech rozwiązań: a) formuły tetralematu

¹⁰⁷ Stanowiska takiego bronił M. Tachikawa, który utrzymywał, że w ogóle wszelkie analizowane przez Nagardżunę relacje pojęciowe są komplementarne, zob. M. Tachikawa, *A Logical Analysis of the 'Mūlamadhyamakakārikā'*, [w:] *Sanskrit and Indian Studies*, red. M. Nagatomi i in., Dordrecht-Boston-London 1979.

¹⁰⁸ R.H. Robinson, rec. z K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, PEW 19 (1969), s. 77.

powiązane są spójnikiem alternatywy zwykłej, b) formuły łączy spójnik alternatywy rozłącznej, c) spójnikiem łączącym zdania jest spójnik koniunkcji.

Jest oczywiste, że uznanie wzmiankowanej tezy determinuje wybór spójnika, gdyż jedynym spójnikiem, przy którym teza ta może być prawdziwa, jest spójnik alternatywy rozłącznej. Czołowymi przedstawicielami takiego poglądu są rzecz jasna R.H. Robinson¹⁰⁹ i K.N. Jayatilleke¹¹⁰, a z młodszych badaczy R.D. Gunaratne¹¹¹.

Odmienne zagadnienie to potraktował H. Nakamura, który na określenie tetralematu użył spopularyzowanego później przez Jayatilleke wyrażenia „logika czterech alternatywnych zdań”. Nakamura sformalizował *catus-koṭi* w następujący sposób: $a + (-a) + [a(-a)] + [-a(-a)]$ ¹¹², co wyraźnie pokazuje, że autor ten, w przeciwieństwie do Jayatilleke, traktuje alternatywę jako łączną, a nie rozłączną.

Z kolei Schayer, pisząc o tetralemacie, zawsze używał spójnika koniunkcji. Nie oznacza to jednak, jak można by z pozoru sądzić, że stanowisko polskiego badacza z konieczności pozostawać musi w jakiejś radykalnej sprzeczności z pozostałymi propozycjami. Wręcz przeciwnie – za chwilę pokażę, że w prosty sposób daje się ono uzgodnić z opinią Nakamury, przy czym – podkreślmy – tylko Nakamury.

W pismach Nagardżuny, jak pokazywałem na przykładach, obecne są dwie wersje tetralematu – pozytywna i negatywna. Prosty dowód zgodności stanowisk Schayera i Nakamury opierał się będzie właśnie na tym spostrzeżeniu. Przede wszystkim musimy zauważyć, że Schayer skupia się wyłącznie na negatywnej formie *catus-koṭi*, badacz japoński zaś rozważa wersję pozytywną. Jeśli każdy warunek tetralematu w wersji pozytywnej oznaczmy odpowiednio przez kolejne litery alfabetu greckiego, to ogólną strukturę tetralematu zapiszemy jako $\alpha\vee\beta\vee\gamma\vee\delta$. Zaprzeczenie takiego zdania zapiszemy $\neg(\alpha\vee\beta\vee\gamma\vee\delta)$, co zgodnie z prawem de Morgana dla alternatywy równoważne jest formule $\neg\alpha\wedge\neg\beta\wedge\neg\gamma\wedge\neg\delta$. Taką ogólną strukturę ma właśnie tetralemat w wersji Schayera. Stwierdzamy zatem, że poglądy tych badaczy nie przeczą sobie, o ile odnoszą się do różnych wersji tetralematu, co faktycznie ma miejsce. Nie da się natomiast uzgodnić stanowiska Schayera z propozycją Robinsona i Jayatilleke, ponieważ negacja alter-

¹⁰⁹ Zob. R.H. Robinson, *Some Logical...*, s. 301.

¹¹⁰ Zob. K.N. Jayatilleke, *The Logic...*, s. 70-71.

¹¹¹ Zob. R.D. Gunaratne, *The Logical Form...*, s. 234. Prawdę powiedziawszy, Gunaratne nie deklaruje wyraźnie, że opowiada się za alternatywą rozłączną. Przyznaje się natomiast do tezy Robinsona, co pozwala przypuszczać, że również w kwestii związku zdań podziela jego pogląd.

¹¹² H. Nakamura, dz. cyt., s. 12; por. także tenże, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi 1996 (rep.), s. 250.

natywy rozłącznej nie jest równoważna koniunkcji negacji. Łatwo to pokażemy, stosując matryce.

α	β	$\alpha \vee \beta$	$\neg(\alpha \vee \beta)$
1	1	0	1
1	0	1	0
0	1	1	0
0	0	0	1

α	β	$\neg\alpha$	$\neg\beta$	$\neg\alpha \wedge \neg\beta$
1	1	0	0	0
1	0	0	1	0
0	1	1	0	0
0	0	1	1	1

Stajemy zatem przed wyborem: albo przyjmiemy rozwiązanie Robinsona i Jayatilke, albo Schayera i Nakamury. Wyjście z tego dylematu spróbujemy znaleźć, zwracając się w pierwszym rzędzie do tekstów Nagardżuny, aby sprawdzić, w jakim stopniu obie te propozycje ugruntowały się w literze jego pism.

W MMK XVIII, 8, czyli w pozytywnym sformułowaniu tetralematu, Nagardżuna dwa pierwsze warunki powiązał spójnikiem $vā$. Jest to spójnik dysjunktywny, który tłumaczyć można jako ‘lub, albo’. Mimo iż spójnik ten w całej karice pojawił się tylko raz, to na mocy reguł składniowych sanskrytu uznać możemy, że wiąże on również pozostałe warunki tetralematu. Spójnik $vā$ powiązał także pierwsze warunki w MMK XXII, 14. Karika ta brzmi:

*svabhāvataś ca śūnye ’smiṃś cintā naivopapadyate /
param nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //*

Ponieważ on [tzn. Tathagata] jest pusty pod względem samobytu, myśl, że Budda po zaniknięciu istnieje lub nie istnieje, jest nieodpowiednia.

Godne uwagi w tej wypowiedzi jest to, iż negacja odniesiona została do alternatywy, to znaczy mamy do czynienia z formułą postaci $\neg(\alpha \vee \beta)$, a nie do poszczególnych członów alternatywy (w tym wypadku formuła przybrałaby postać $\neg\alpha \vee \neg\beta$). Ten sam zabieg Nagardżuna przeprowadził w RĀ II, 6, gdzie pyta, jak Budda mógłby twierdzić, że świat jest skończony lub nieskończony, lub skończony i nieskończony, lub ani skończony, ani nieskończony. Poszczególne *koṭi* powiązane są spójnikami *athavā* i $vā$.

Z kolei w negatywnych formułach w MMK XXV, 17 i 18 warunki [3] i [4] powiązane są spójnikiem kopulatywnym *ca* – ‘i’. Jak we wcześniejszym przykładzie, tak i tutaj, polegając na tej samej zasadzie składniowej, wnoszę, że spójnik ten wiąże pozostałe zdania. Identycznie spójnik *ca* zastosowany został w MMK XXVII, 13¹¹³. Z kolei w MMK I, 1 pojawił się inny spójnik kopulatywny *api*, który tłumaczyć można jako ‘i, też, także’. Oba spójniki kopulatywne wystąpiły

¹¹³ Spójnik ten wystąpił także w niepełnym tetralemacie w MMK XXI, 13.

zaś w CS I, 13. Pewnych trudności przysparza karika MMK XXII, 11, w której spójnik *vā* powiązał dwa pierwsze warunki, natomiast warunek trzeci i czwarty wiąże spójnik *ca*. Trudności te znikną jednakże, gdy uwzględnimy kontekst całej wypowiedzi. Jestem przekonany, że *vā* powinniśmy tłumaczyć w tym wypadku nie dysjunktywnie, lecz implikatywnie jako ‘albowiem, bowiem’, wskazuje na to wyraźnie struktura pierwszych dwóch pad, a zwłaszcza fakt, iż orzeczenie zdania drugiego (*aśūnyam iti bhavet*) użyte zostało w trybie przypuszczającym, a w zdaniu pierwszym funkcję orzeczenia pełni *necessitativum vaktavya*. Pady te można by zastąpić zdaniem warunkowym, które nie zmieniłoby znaczenia całej kariki: „Jeśli stwierdza się «pusty», to będzie «niepusty» [...]”.

Mimo iż – jak zauważył Andrzej Gawroński¹¹⁴ – spójniki nie odgrywają w składni sanskryckiej wielkiej roli, to przytoczony wyżej materiał wystarczająco potwierdza tezę głoszącą, że w pozytywnej formie tetralematu preferowany jest spójnik dysjunktywny, w negatywnej zaś – kopulatywny. Nie sposób jednak rozstrzygnąć na podstawie analizy filologicznej, jak spójnik dysjunktywny jest tu pojmowany, czy jako alternatywa łączna czy rozłączna. Gdybyśmy mogli uzyskać pewność, że Nagardżuna świadomy był mechanizmu funkcjonującego w prawie de Morgana, wówczas mielibyśmy prawo przyjąć, iż spójnik *vā* traktowany był jako alternatywa łączna. Niestety teksty Nagardżuny nie dostarczają wystarczających podstaw do tego, abyśmy z całą pewnością mogli przypisać Nagardżunie taką świadomość. Wręcz przeciwnie, kierując się pewnymi intuicjami co do rozumienia alternatywy w języku potocznym, który – jak się wydaje – preferuje alternatywę rozłączną, można by sądzić, że to właśnie z tym spójnikiem mamy tutaj do czynienia.

Uważam, że można wskazać dwie racje przemawiające za alternatywą łączną. Po pierwsze, gdyby związek pomiędzy formułami tetralematu był związkiem alternatywy rozłącznej, należałoby oczekiwać, iż jedno ze zdań wyraża stanowisko buddyjskiego filozofa. Co za tym idzie, Nagardżuna nie powinien negować wszystkich czterech warunków, lecz tylko trzy. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że myśliciel ten zanegował wszystkie warunki, a to zdaje się świadczyć przeciwko rozłączności alternatywy. Drugiego argumentu dostarczył Czandrakirti. Komentując MMK XVIII, 8, zauważył, że spójnik *vā* jest w pewnym sensie równoważny *ca* (PP 371, 6), w tym mianowicie, że twierdzenia wyrażone w poszczególnych zdaniach zostają w całym tetralemacie skumulowane¹¹⁵. Interpretując uwagę Czandrakirtiego w kontekście wartościowania alternatywy łącznej, stwierdzić można, że intuicja, jaka się za nią kryje, odzwierciedla to wartościowanie alternatywy, w którym jest ona prawdziwa, przy jednoczesnej prawdziwości

¹¹⁴ A. Gawroński, *Podręcznik sanskrytu*, Lublin 1985 (wyd. II), s. 93.

¹¹⁵ Por. D.S. Ruegg, *The Uses...*, s. 6.

obu (wszystkich) zmiennych. W poniższej tabelce wartościowanie to zostało wytluszczone.

α	β	$\alpha \vee \beta$
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

Ogólnie kwestię związku pomiędzy formułami *catuṣ-koṭi* podsumować można następująco: Nagardżuna stosuje dwie wersje tetralematu – pozytywną i negatywną. W wersji pozytywnej warunki powiązane są spójnikiem alternatywy łącznej (zwykłej), w wersji negatywnej – spójnikiem koniunkcji¹¹⁶. Istnieją również przykłady (MMK XXII, 14; RĀ II, 6) jasno pokazujące, jak przebiegało rozumowanie buddyjskiego filozofa, w którym przechodzi od wersji pozytywnej do negatywnej: najpierw sformułowanie możliwości ujętych w alternatywie, następnie zanegowanie alternatywy, ostatecznie koniunkcja negacji.

3.2.5. Wewnętrzna struktura formuł

Dotychczas, analizując związki i relacje pomiędzy formułami tetralematu, staraliśmy się, z niewielkim wyjątkiem uczynionym dla koncepcji Robinsona, nie wnikać w wewnętrzną strukturę poszczególnych formuł. Rozumie się jednak samo przez się, że zwłaszcza w przypadku analizy relacji ostateczny jej wynik zależy od kształtu formuł. Szczególnie dotyczy to relacji między trzecim i czwartym *koṭi*, gdyż są to zdania złożone. Rozpatrując rzecz na poziomie rachunku zdań, wstępnie przyjeśliśmy, idąc za Schayerem, że trzeci warunek *catuṣ-koṭi* w wersji pozytywnej jest koniunkcją dwóch zdań, z których jedno pozostaje zaprzeczeniem drugiego, czyli ma postać $p \wedge \neg p$. Warunek czwarty zaś jest binegacją postaci $\neg p \wedge \neg(\neg p)$ ¹¹⁷. Obecnie zastanowimy się nad strukturą obu zdań, gdyż – jak się okazuje – kwestia ta nie dla wszystkich badaczy jest oczywista i nie wszyscy w tym względzie skłonni są podzielać pogląd Schayera.

Stosunkowo niewielu problemów przysparza warunek trzeci. W zasadzie ze znanych mi autorów tylko Musashi Tachikawa formułuje pewne wątpliwości odnośnie tego zdania. Badacz ten pisze:

¹¹⁶ Por. na ten temat B. Galloway, *dz. cyt.*, s. 17.

¹¹⁷ Natomiast w języku logiki nazw odpowiednie formuły będą miały postać: trzecia – „ S jest P i nie- P ”; czwarta – „ S jest ani P ani nie- P ”. W przypadku rachunku zdań mamy do czynienia ze zdaniotwórczymi funktorami koniunkcji i binegacji, w drugim przypadku – z funktorami nazwotwórczymi.

Formułę typowego tetralematu można przedstawić następująco:

$(x \text{ jest } A) \vee (x \text{ nie jest } A) \vee (x \text{ jest } A \text{ i/lub non-}A) \vee (x \text{ jest ani } A, \text{ ani non-}A)^{118}$.

Na dwie rzeczy należy zwrócić w tej wypowiedzi uwagę. W zdaniu drugim Tachikawa użył negacji, którą nazwaliśmy przyorzeczeniową; w zdaniu trzecim, które ma łączyć zdania pierwsze i drugie, negacja ta została zastąpiona negacją przynazwową. Zdaje się więc, że autor nie uznaje poglądu o nieprzechodniości negacji przyorzeczeniowej w przynazwową i odwrotnie. Kwestii tej nie poświęcimy więcej miejsca, gdyż tym, co nas teraz interesuje najbardziej, jest kształt zdania trzeciego. Tachikawa jako spójnika użył w tym zdaniu wyrażenia „i/lub”. Nie należy jednak wyrażenia tego interpretować w ten sposób, iżby w różnych sformułowaniach *catus-koti* w zdaniu trzecim miał pojawiać się raz spójnik koniunkcji, innym razem alternatywy. Mimo pewnych różnic w sformułowaniach trzeciego warunku (w niektórych przypadkach w trzecim zdaniu pojawia się złożenie typu *dvandva*, w niektórych dwa wyrażenia łączone są spójnikiem *ca*, a w jeszcze innych zdanie lub orzecznik zastępowane jest słowem *ubhaya* bądź *dvabhyā*) ich sens pozostaje zawsze taki sam – tego japoński badacz, wbrew pozorom, nie neguje. Tachikawa wyrażeniem tym chce zwrócić uwagę na to, że – jak mniema – nie wiemy dokładnie, jaki to jest sens, gdyż zdanie trzecie może być interpretowane bądź jako koniunkcja, bądź jako alternatywa. Rozumowanie swoje przeprowadza Tachikawa na przykładzie MMK VII, 20abc:

sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate /
na sataś cāsataś ceti [...] //¹¹⁹.

W karice tej Nagardżuna stwierdza, że niemożliwe jest powstawanie bytu oraz niebytu, a także bytu i niebytu. Zaprzecza więc trzem pierwszym warunkom tetralematu.

Tachikawa słusznie zauważa, iż wyrażenie, które pojawiło się w trzeciej formule *sataś ca asataś ca*, równoznaczne jest złożeniu *sadasataḥ* (w genetiwusie; w temacie *sadasat*). I właśnie to złożenie – w opinii japońskiego badacza – jest dwuznaczne¹²⁰. Z jednej strony można je interpretować jako koniunkcję dwóch nazw *sat* i *asat*, co jest wyrażeniem wewnętrznie sprzecznym. „Z drugiej strony – pisze uczony – *sataś ca asataś ca* pojmować można jako odnoszące się do jedności zbioru *sat* i zbioru *asat*, których połączenie stanowi cały świat”¹²¹. Jeżeli zbiór *sat* określić przez *Y*, a *asat* przez *Ŷ*, to owo połączenie należy zapisać

¹¹⁸ M. T a c h i k a w a, dz. cyt., s. 167.

¹¹⁹ *Tamże*, s. 166.

¹²⁰ *Tamże*.

¹²¹ *Tamże*.

jako $Y \cup \tilde{Y}$, czyli jako sumę zbiorów¹²², którą w logice nazw tłumaczy się przez alternatywę.

Przeciwko ostatniej interpretacji Tachikawy można wysunąć dwa zarzuty. Po pierwsze, autor ten całkowicie ignoruje fakt, że w analizowanym obecnie wyrażeniu występuje spójnik kopulatywny *ca*, a jest to zdecydowanie spójnik koniunkcji. Po drugie, Nagardżuna nie dostarcza najsłabszych nawet przesłanek, które pozwalałyby przypuszczać, iż termin *asat* posiada jakąkolwiek ekstensję, czyli że negacja, jaka się w nim pojawia, ma charakter różnicujący, a nie przekreślający. Zatem stwierdzenie, że świat jest połączeniem bytu (*sat*) i niebytu (*asat*), wydaje się pozbawione sensu.

Inny jeszcze błąd badacz ten popełnia w kolejnym analizowanym przez siebie przykładzie, w którym sytuacja ma być analogiczna. W MMK XXIII, 20abc Nagardżuna pisze:

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /
na svataḥ parataś ceti... //

a Tachikawa tłumaczy:

Things arise neither from themselves nor from others, nor from both themselves and others¹²³.

Wyrażenie *svataḥ parataḥ ca* jest synonimem wyrażenia *svapara*, które według Tachikawy odnosi się do połączenia zbioru rzeczy powstałych dzięki sobie i zbioru rzeczy powstałych dzięki czemuś innemu. Badacz ten proponuje zapisać to symbolicznie jako $M \cup \tilde{M}$ (gdzie M oznacza *sva*, $\tilde{M}$ – *para*), a całe zdanie *svataḥ parataḥ ca jāyate* („arise from both themselves and others”) jako $M \cup \tilde{M}.Yv$ ($Yv = jāyate$)¹²⁴.

Nie sposób zgodzić się z powyższą propozycją, i to nie tylko z powodu pomyłki, jaką popełnia Tachikawa zapisując zwrot „both ... and ...” symbolem sumy zbiorów zamiast iloczynu. Wadliwość tej analizy jest efektem błędu tkwiącego u samych jej podstaw, to znaczy w sposobie tłumaczenia kariki. Użycie liczby mnogiej w przekładzie sugerować może, że Nagardżuna faktycznie zainteresowany był w tym przypadku relacjami między zakresami zbiorów, a to przy założeniu, że zbiory te się dopełniają, prowadzić może do interpretacji, według której trzecie zdanie odnosi się do sumy owych zbiorów, czyli do całego

¹²² *Tamże*, s. 167.

¹²³ „Rzeczy nie powstają ani dzięki sobie, ani dzięki czemuś innemu, ani dzięki sobie i czemuś innemu zarazem”; *tamże*, s. 169.

¹²⁴ *Tamże*.

uniwersum. Tekst oryginału nie pozwala jednak na takie tłumaczenie, ponieważ zarówno podmiot zdania („był konkretny, rzecz” – *bhāva*), jak i orzeczenie („powstaje” – *jāyate*) użyte są w liczbie pojedynczej. Dlatego wnioskujemy, że Nagardżuna nie był tutaj wcale zainteresowany relacjami między zakresami zbiorów rzeczy, lecz zagadnieniem przysługiwania predykatów podmiotowi, w tym predykatu wewnętrznemu sprzecznego. Zatem w zdaniu trzecim mamy do czynienia nie z alternatywą (sumą), lecz z koniunkcją. Tyle jeżeli idzie o trzecie zdanie.

Odnosnie do warunku czwartego formułuje się trzy propozycje, aby spójnik traktować jako (1) binegację, (2) negację koniunkcji i (3) stałą nieprawdę.

Wypowiadając czwarty warunek, Nagardżuna posługiwał się generalnie dwoma wyrażeniami: *na ... na ...* (ew. *naiva ... naiva ...*) oraz *na ubhaya*. Źródłem sporu wydaje się to, iż wzięte oddzielnie wyrażenia te mogą być interpretowane, a co za tym idzie – tłumaczone na różne sposoby. Problem polega więc na tym, który ze sposobów powinniśmy uznać za podstawowy czy też nadrzędny. To, jak sformalizujemy czwarte zdanie, zależeć będzie od naszego wyboru.

Słowem *ubhaya* Nagardżuna zastąpił kilkakrotnie trzecią formułę tetralematu, która – jak przed chwilą stwierdziliśmy – była koniunkcją bądź to dwóch zdań sprzecznych, bądź zdaniem zawierającym koniunkcję sprzecznych predykatów lub orzeczników. W tym kontekście wyrażenie *na ubhaya* przekładane jako ‘nie obydwaj’ interpretować możemy jako negację owej koniunkcji. W języku rachunku zdań zapiszemy ją więc $\neg(p \wedge p)^{125}$. Ci badacze, którzy akceptują ten zapis, czwarte zdanie traktują jako sprzeczne z trzecim, a tym samym na tetralemat patrzą jako na zestaw dwóch par zdań sprzecznych.

Inaczej należy tłumaczyć wyrażenie *na ... na ...*. Według powszechnej opinii leksykografów frazie tej odpowiada zwrot „ani ... ani ...”, który jest spójnikiem

¹²⁵ Tak na czwarty warunek patrzył, jak się zdaje, H. Nakamura. W stosowanej przez niego symbolice warunek ten miał postać $\neg a(\neg a)$, zob. tenże, *Buddhist Logic...*, s. 12. Piszę „jak się zdaje”, gdyż Nakamura zapis ten egzemplifikował w sposób niejednoznaczny. Raz formułę tej nadawał wartość 1, co świadczyłoby o tym, iż traktował ją jako równoznaczną formułę $\neg[a(\neg a)]$. Innym razem redukował ją do postaci $\neg a$, co sugerowałoby, że uważał ją za koniunkcję dwóch negacji $(\neg a)(\neg a)$, z której na mocy prawa tautologii otrzymał $\neg a$, por. tenże *Indian Buddhism*, s. 250. Ponieważ formuła $(\neg a)(\neg a)$ jest ewidentnie błędna, pod rozwagę biorę wyłącznie formułę $\neg[a(\neg a)]$. Również estoński badacz L. Mjall sądził, że mamy tutaj do czynienia z negacją koniunkcji. Według niego formuła ta ma kształt $\neg[A+(\neg A)]$ (znak „+” oznacza w jego zapisie koniunkcję, a nie sumę algebraiczną, czyli alternatywę), zob. tenże, *Nuljewoj put*, „Σημειωτική. Trudy po znakovym sistemam” 2 (1965), s. 190. Za nim zapis ten przejęła J. Kristeva, por. taż, *Σημειωτική Recherches pour une sémanalyse*, Paris 1969, s. 85, 136.

binegacji. Oznaczając go symbolem $\downarrow$, czwarty warunek zapiszemy $p\downarrow p$, co jest równoważne z $\neg p \wedge \neg(\neg p)$ ¹²⁶.

Sądzę, że na podstawie kontekstów, w jakich pojawia się tetralemat, można wysunąć wniosek, iż wyrażenie *na ubhaya* stanowi skrótowo-zastępczą formę zdania zawierającego wyrażenie *na ... na ...*, tak jak wyrażenie *ubhaya* jest skrótowo-zastępczą formą zdania z wyrażeniem *... (ca) ... ca* używanego w trzecim warunku¹²⁷. Rozsądne będzie więc, aby określając znaczenie i strukturę czwartego warunku, za podstawę przyjąć formę rozwiniętą zdania, a nie skrótowo-zastępczą, i z tej perspektywy warunek ten interpretować. W tym świetle zwrot *na ubhaya* ('nie obydwaj') będzie oznaczał 'nie *p* i nie *q*', przy $q = \neg p$, a to jest formuła binegacyjna¹²⁸.

Całkowicie inaczej proponuje interpretować wyrażenie „ani ... ani ...” P. Balcerowicz. Istnieje kilka powodów, dla których warto przyjrzeć się bliżej jego stanowisku: a) jest to propozycja polskiego badacza opublikowana w Polsce, b) nie są mi znane żadne na nią reakcje (ani krytyczne, ani też pochlebne), c) wypowiedziana została nie hipotetycznie, lecz z dużą dozą apodyktyczności, d) opiera się na nieporozumieniu.

Balcerowicz przedstawia trzy matryce, a następnie pisze:

p	q	$p\downarrow q$
1	1	0
1	0	0
0	1	0
0	0	1

Tabela I

p	$\neg p$	$\neg(p\vee\neg p)$
1	0	0
0	1	0

Tabela II

p	$\neg p$	$p\downarrow\neg p$
1	0	0
0	1	0

Tabela III

¹²⁶ Należy zwrócić uwagę na różnicę między formułami $(\neg a)(\neg a)$ a $\neg p \wedge (\neg p)$. Pierwszy zapis odnosi się do koniunkcji negacji identycznych argumentów. Zapis drugi jest koniunkcją negacji dwóch argumentów, z których jeden stanowi zaprzeczenie drugiego.

¹²⁷ Wypada jednak odnotować, że u Arjadewy nie pojawia się forma *na ... na ...*. W CŚ VIII, 20 pojawia się natomiast zwrot *na ubhaya*, który w CŚ XIV, 21 zastąpiony został wyrażeniem *sadasan na*, czyli złożeniem i negacją.

¹²⁸ Za binegacją otwarcie opowiedział się D.S. Ruegg, zob. t e n ż e, *The Uses...*, s. 17. Opinię jego podziela wielu badaczy. S. Schayer nie nazwał spójnika występującego w czwartej formule, ale zapis, jaki przedstawił, wyraźnie pokazuje, że traktował go jako binegację. Przeciwno binegacji wypowiedział się R.C. Pandey a. Dokładnie mówiąc, autor ten wypowiedział się przeciwko traktowaniu czwartego *koṭi* jako negacji alternatywy $\neg(p\vee p)$, która to formuła równoważna jest binegacji $\neg p \wedge (\neg p)$ na mocy prawa de Morgana. Czwarty warunek według Pandeyi jest zaprzeczeniem koniunkcji $\neg(p\wedge p)$, zob. t e n ż e, *The Logic of Catuṣkoṭi and Indescribability*, [w:] t e n ż e, *Indian Studies in Philosophy*, Delhi 1977, s. 97-98.

Najwyraźniej, tym, co stosowni autorzy mieli na myśli, gdy mówili o binegacji, jest sytuacja przedstawiona w tabeli III, w której $\neg p$ zostało podstawione za q w definicji binegacji w ścisłym tego słowa znaczeniu (Tabela I). Jakkolwiek jest to równoznaczne z tabelą II, mianowicie z zaprzeczeniem zasady wyłączonego środka ' $\neg(p \vee \neg p)$ ', ta druga jest zaprzeczeniem formuły tautologicznej. Ale wtedy formuła ta nie może być dłużej przypadkiem binegacji, która jest funktorem dwuargumentowym, lecz ostatecznie okazuje się jednoargumentowym logicznym funktorem stałej nieprawdy *fl.*, tj. *falsum*, tj. stała nieprawda, która z definicji zawsze daje nieprawdę: $fl\ p \equiv \neg(p \rightarrow p)$ (matryca: 0000)¹²⁹.

Stanowisko to wypowiedziane w dość niejasnej formie wymaga doprecyzowania. Tym, przeciwko czemu oponuje polski badacz, nie jest sposób tłumaczenia zwrotu *na ... na...*, gdyż ten należy oddawać wyrażeniem „ani ... ani ...” (ang. *neither ... nor ...*), co zresztą sam autor czyni, lecz logiczna interpretacja tego zwrotu. Piotr Balcerowicz wychodzi od spostrzeżenia, że czwarta formuła przybiera wartość 0 przy każdym wartościowaniu argumentów. Na tej podstawie formułuje wniosek, iż funktor, dający przy każdym wartościowaniu 0 i łączący dwa argumenty, z których jeden przeczy drugiemu, jest w istocie nie dwuargumentowym funktorem binegacji, lecz jednoargumentowym funktorem stałej nieprawdy, gdyż formuły o identycznym wartościowaniu są równoznaczne.

Zdecydowanie nie zgadzam się z powyższym poglądem, ponieważ sądzę, iż opiera się on na pomyleniu pojęć równoważności i równoznaczności. Z tego, że dwie formuły posiadają to samo wartościowanie, nie wynika, iż są równoznaczne. Tak na przykład wszystkie tautologie klasycznego rachunku zdań jako prawdziwe są równoważne, lecz żadna nie jest równoznaczna z drugą. Różnicę tę najłatwiej bodaj wykazać na przykładzie zasady niesprzeczności $\neg(p \wedge \neg p)$ oraz zasady wyłączonego środka $p \vee \neg p$. Jako tautologie obie zasady przybierają to samo wartościowanie 1, czyli są równoważne, ale nie są równoznaczne. Pierwsza mówi tyle, że dwa zdania, z których jedno jest zaprzeczeniem drugiego, nie mogą być jednocześnie prawdziwe, druga – że z dwu zdań, które sobie wzajemnie przeczą jedno musi być prawdziwe. W pierwszym przypadku określamy niemożliwość, w drugim konieczność zajścia pewnej sytuacji, ale za każdym razem mamy do czynienia z sytuacją odmienną¹³⁰. Gdyby konkluzja Balcerowicza była słuszna, to w zasadzie nic nie stałoby na przeszkodzie, żeby – kierując się jego intuicją – to samo powiedzieć także o trzeciej formule tetralematu $p \wedge \neg p$, wszak ona również zawsze przybiera wartość 0. Tego jednak autor nie czyni.

¹²⁹ P. Balcerowicz, *Formal Analysis...*, s. 29–30.

¹³⁰ Dokładniej dystynkcję między pojęciami równoważności i równoznaczności opisał J. Łukasiewicz, zob. tenże, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987 (wyd. II), s. 15–19, 187–191.

Mimo identycznego wartościowania, formuły trzecia i czwarta opisują odmienne sytuacje. Zdanie trzecie odnosi się do sytuacji przysługiwania sprzecznych cech przedmiotowi lub przysługiwania mu i nieprzysługiwania pewnej cechy, ewentualnie pozostawania i niepozostawania przedmiotu w pewnym stanie, warunek czwarty zaś opisuje sytuację nieprzysługiwania przedmiotowi sprzecznych cech lub ani przysługiwania, ani nieprzysługiwania pewnej cechy, ewentualnie niepozostawania i nie-niepozostawania przedmiotu w pewnym stanie. Bezwzględnie są to różne sytuacje. Nie bardzo natomiast wiadomo, jak miałyby wyglądać sytuacja, gdyby spójnik czwartego zdania potraktować jako stałą negację. Trudność ta wynika z faktu, iż spójnik stałej negacji nie posiada w języku naturalnym żadnego odpowiednika (definiuje się go wyłącznie w języku formalnym)¹³¹. Na marginesie już tylko można dodać, że autor wspomnianego artykułu jest niekonsekwentny – definicja jednoargumentowego spójnika stałej nieprawdy, jaką przytacza, jest w rzeczywistości definicją dwuargumentowego spójnika stałej nieprawdy. Definicja spójnika jednoargumentowego wygląda: $fl\ p \equiv \neg(p \rightarrow p)$, a jego matryca: 00¹³². Ponadto nie ma najmniejszych powodów, aby funktor występujący w tym zdaniu traktować jako funktor jednoargumentowy. Wszak to, iluargumentowy jest funktor, w najmniejszym nawet stopniu nie zależy od kształtu samych argumentów i relacji między nimi.

3.2.6. Negacja

Z zagadnieniem tetralematu wiąże się jeszcze jedna istotna kwestia, którą dotychczas poruszaliśmy w tym kontekście tylko na marginesie innych rozwiązań, a mianowicie pytanie o charakter negacji pojawiającej się w *catus-koṭi*. Odpowiedź na to pytanie, jak za chwilę pokażemy, niekoniecznie musi się ograniczać do opowiedzenia się za którąś z opisanych wcześniej negacji – *prasajya* lub *paryudāsa*, aczkolwiek nieuwzględnianie tej dystynkcji rodzi poważne trudności¹³³.

¹³¹ Por. B. Stanośz, *Wprowadzenie do logiki formalnej*, Warszawa 1985, s. 21-22.

¹³² Zamiast $\neg(p \rightarrow p)$ w definicji mogłyby się pojawić oczywiście także inne równoważne formuły, np. $\neg(p \rightarrow \neg p)$, $\neg[(p \rightarrow p) \rightarrow p]$, itp., por. T. Czeżowski, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Warszawa 1949, s. 241.

¹³³ Spora część badaczy postrzega zagadnienie negacji w tetralemacie wyłącznie w tych kategoriach. Tak na przykład Matilal we wcześniejszych pismach, Staal, Ruegg oraz Gallo-way podkreślają, że w madhjamace mamy do czynienia wyłącznie z negacją *prasajya*, chociaż różnie ją interpretują. Przeciwno temu pogładowi wypowiedział się Wayman. Według tego badacza we wszystkich kontekstach, w jakich używany jest tetralemat, mamy do czynienia z negacją *paryudāsa*, nawet wówczas gdy strukturalnie negacja wygląda jak *prasajya*, zob. A. Wayman, *Who Understands...*, s. 16-17.

W ostatniej karice MMK (XXVII, 30) Nagardżuna składa hołd Buddzie Gautamie za to, iż nauczał prawdziwej doktryny (*sad-dharma*) tylko po to, aby dopomóc innym w wyrzeczeniu się wszelkich poglądów (*sarva-drṣṭi-prahāṇa*). Według niektórych badaczy wyrazem owej postawy wyrzeczenia się wszelkich poglądów jest sposób, w jaki Budda ustosunkował się do pewnych zadawanych mu pytań. Otóż badacze ci zauważają, że Budda nie negował kwestii poruszanej w pytaniu, lecz odmawiał jej podjęcia. Często jego reakcją było powiedzenie *mā b'evaṃ*, czyli „nie mów tak” (AN II, 161) lub *no kho abhaṃ ... evaṃ diṭṭi* – „nie głos tego poglądu”. Opierając się na takich przykładach, Jayatilleke doszedł do wniosku, że nie mamy tutaj do czynienia z negacją zdań, lecz z ich odrzuceniem¹³⁴. Ta sama postawa miała cechować również Nagardżunę, z tą różnicą, że zastosował on odrzucenie do wszelkich twierdzeń¹³⁵.

Niestety stosunkowo niewiele bezpośrednich świadectw potwierdza tę tezę. Najbardziej przekonujące już zresztą przytoczyliśmy. Są to oświadczenia Nagardżuny z VV 29 i 63, gdzie filozof przyznaje, że nie posiada własnej tezy, a także – iż niczego nie neguje. W MMK w tym duchu interpretować możemy karikę XXII, 11, w której Nagardżuna przestrzega przed deklaratywnym wypowiedaniem się na temat pustki. Jego słowa brzmią: *na vaktavyam* – ‘nie należy mówić, głosić, stwierdzać’. Z kolei w MMK XXV, 17-18 pisze *na uhyate*, co dość swobodnie można by oddać przez ‘nie mówi się; nie można mówić; nie przyjmuje się’.

Częściej jednak niż do wymienionych tu nielicznych świadectw wspomniani badacze odwołują się do całościowej wymowy filozofii madhjamaki. Ram Chandra Pandeya, na przykład, podjął myśl Jayatilleke i stwierdził, że filozofia madhjamaki nie jest w ogóle zainteresowana wartością logiczną zdań czy sądów, co oznacza, że madhjamikowie nie negują prawdziwości zdań, lecz odrzucają je bez względu na ich wartość¹³⁶.

Jeszcze dalej poszedł Sitansu Sekhar Chakravarti, który przywołując rozróżnienie dokonane przez Johna Searla na negację illokucyjną i zdaniową, proponuje, aby negację każdego zdania w negatywnej wersji tetralematu potraktować jako odrzucenie illokucyjne, czyli nie tyle odrzucenie zdania, ile odmowę dokonania

¹³⁴ Przy czym podkreślał, że Budda stosował odrzucenie wyłącznie w odniesieniu do tzw. kwestii *avyākata*, czyli „nierozwiniętych, pozostawionych bez odpowiedzi”, zob. K.N. Jayatilleke, *Early...*, s. 346. Powodów takiego zachowania się Buddy Jayatilleke doszukiwał się w tym, iż miały to być pytania źle sformułowane, czyli bezsensowne, por. *tamże*, s. 291-293.

¹³⁵ Jayatilleke uważał, że świadczy to o niezrozumieniu funkcji i znaczenia tetralematu przez Nagardżunę, por. K.N. Jayatilleke, *The Logic...*, s. 82.

¹³⁶ R.C. Pandeya, *dz. cyt.*, s. 99.

aktu uznania poszczególnych zdań tetralematu¹³⁷. Analogicznie na ten temat wypowiedział się Matilal¹³⁸.

Kartikaya C. Patel wskazuje na pewne problemy, których propozycja Matilala nie rozwiązuje. Najważniejszy z nich sprowadza się do uwagi, że zinterpretowanie negacji zdania P jako negacji illokucyjnej nie rozstrzyga kwestii uznania presupozycji P' zdania P , która leży u jego podłoża¹³⁹. Sam Patel deklaruje powrót do interpretacji negacji jako odrzucenia. Przy czym w odróżnieniu od prostego odrzucenia, nierozstrzygającego kwestii presupozycji, proponuje interpretować odrzucenie jako silne. Pisze: „Silne odrzucenie można zdefiniować jako odrzucenie, które nie tylko odrzuca dane zdanie P , ale także presupozycję P' pociąganą przez to zdanie”¹⁴⁰. Oznaczając silne odrzucenie znakiem $\neg$ oraz uznanie zdania znakiem $\vdash$, przedstawia formalny zapis tetralematu:

$$\begin{aligned} \neg \vdash F(x) \\ \neg \vdash \neg F(x) \\ \neg \vdash (F(x) \wedge \neg F(x)) \\ \neg \vdash (\neg F(x) \wedge \neg(\neg F(x))) \end{aligned}$$

W opinii autora zaletą jego interpretacji jest to, iż uwzględnia braki propozycji wcześniejszych, oddając przy tym specyfikę negacji *prasajya*. Sądzę, że optymizm Patela jest przedwczesny, gdyż pewne wątpliwości nadal pozostają. Najważniejsza z nich zamyka się w sformułowaniu: rozmnożenie negacji. Candra-kirti – jak zaznaczałem – utrzymywał, że w madhjamace mamy do czynienia tylko z jednym rodzajem negacji – *prasajya*. Czy pogląd ten da się utrzymać w odniesieniu do filozofii Nagardżuny, jest rzeczą dyskusyjną. Jeżeli nie da się utrzymać, wówczas będziemy musieli przyjąć dwa rodzaje negacji. Pobieźny rzut oka na powyższy zapis pokazuje jednak, że Patel proponuje trzy rodzaje negacji: odrzucenie, negację zdania i predykatu, przy czym tylko jednej z nich przypisuje charakter negacji *prasajya*. Jak należy rozumieć pozostałe dwie negacje, tego nie wyjaśnia, a fakt, że zapisuje je różnymi znakami, mogłby sugerować, iż rozumie je odmiennie i nie jest to różnica wyłącznie strukturalna. W każdym razie jedno, czego jesteśmy pewni, to to, że właśnie odrzucenie zrównuje z negacją *prasajya*.

W tekstach Nagardżuny można jednak wskazać wiele zdań negatywnych, w których moment odrzucenia nie jest w ogóle zaznaczony jakimś odrębnym zwrotem, a którym wyraźnie przypisuje się charakter negacji *prasajya*. Ewident-

¹³⁷ S.S. Chakravarti, dz. cyt., s. 305.

¹³⁸ Zob. B.K. Matilal, *Perception*, s. 88-89.

¹³⁹ Zob. K. Patel, *The Problem of Conceptual Transcendence in Buddhism*, [w:] *Buddhist Studies. Present and Future*, red. A.W. P. Gurugé, Paris 1992, s. 44.

¹⁴⁰ *Tamże*.

nym przykładem takiego zdania jest VV 1. Jeżeli więc przyjmiemy, że również w tym przypadku mamy do czynienia z negacją *prasajya*, to musimy zapytać, czy w madhjamace mamy do czynienia z dwoma rodzajami negacji *prasajya*. Przypuszczenie takie jest oczywiście nie do przyjęcia. Zatem jeżeli jest to *prasajya*, to – zgodnie z wykładnią Patela – jest to odrzucenie. W ten sposób stajemy przed problemem. Jeżeli bowiem odrzucam zdanie p ($\neg p$ lub $\neg \vdash p$), w przypadku drugiego *koṭi* będzie to oznaczać, iż odrzucam odrzucenie p ($\neg - p$, czyli $\neg\neg p$). Odrzucenie odrzucenia daje jednak asercję, co w odniesieniu do madhjamaki nie może być brane pod uwagę.

Dochodzimy tym samym do paradoksu: albo mnożymy byty (negacje), albo uznajemy, że madhjamaka afirmuje pewne tezy. Żadne z tych rozwiązań nie znajduje uzasadnienia w pismach Nagardżuny. Tak doszliśmy do drugiego paradoksu związanego z negacją¹⁴¹. Jego ujawnienie nie musi od razu prowadzić do zarzucenia interpretacji Patela (i jej podobnych). Moją intencją jest raczej wskazanie trudności, jakie się z nią wiążą, niż całkowite jej zdyskwalifikowanie. Pewne intuicje kryjące się w tych interpretacjach są godne uwagi i należałoby im poświęcić więcej miejsca, czego w tej pracy, niestety, nie zrobimy.

Ostatnim zagadnieniem, które powinno zostać poruszone przy omawianiu tetralematu, jest jego funkcja. Tę kwestię jednak odkładamy do ostatniego rozdziału niniejszej części, gdyż wiąże się ona bezpośrednio z głównym tematem pracy. Zatem uwagi, jakie wtedy wypowiemy, będą stanowić podsumowanie rozważań całej części.

3.3. Zasada niesprzeczności i wyłączonego środka

Tradycyjna logika wywodząca się od Arystotelesa szczególną rolę przypisywała kilku formułom zdaniowym określanym mianem najwyższych praw myślenia¹⁴². Logika ta skłonna była traktować owe formuły jako podstawowe aksjomaty rachunku logicznego. Mimo iż obecnie ranga naczelných praw myślenia jako aksjomatów zmalała (dają się wyprowadzić z innych aksjomatów), to ciągle jeszcze przypisuje się im ważną rolę wyznaczników racjonalnego myślenia. Dlatego wielu badaczy tak bardzo intryguje stosunek Nagardżuny do owych praw i stale zadawane jest pytanie o ich miejsce w filozofii madhjamaki. Pytanie to nabiera istotnego znaczenia zwłaszcza w powiązaniu z zagadnieniem tetralematu. Niektórzy uczeni sądzą bowiem, że nauczanie tetralematu jest nie do pogodzenia, jeśli nie ze wszystkimi, to przynajmniej z niektórymi z tych praw.

¹⁴¹ O pierwszym szerzej pisałem w rozdz. 3.1 niniejszej części.

¹⁴² Zob. hasło „pierwsze zasady” w *Mała encyklopedia logiki*, s. 141, oraz T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985 (wyd. II), s. 21-26.

Obecnie zajmiemy się dwoma z trzech najważniejszych praw myślenia: zasadą niesprzeczności i wyłączonego środka. Pomijam zasadę tożsamości, gdyż nie ma świadectw na to, aby Nagardżuna zasadę tę formułował. Podkreślić jednak od razu należy, że samo pojęcie tożsamości (*ekatva*) odgrywa w myśli buddyjskiego filozofa kluczową rolę, ale tym zajmiemy się później.

3.3.1. Zasada niesprzeczności (ZNs)

Jan Łukasiewicz, analizując filozofię Arystotelesa, wyróżnił trzy konteksty, w których można sformułować zasadę niesprzeczności: ontologiczny, logiczny i psychologiczny¹⁴³. W kontekście ontologicznym zasada ta może być wyrażona w dwóch stylizacjach: egzystencjalnej i atrybutywnej. W pierwszej zasada będzie brzmiała: „Jest niemożliwe, ażeby coś równocześnie było i nie było”¹⁴⁴, w drugiej: „Żaden przedmiot nie może tej samej cechy zarazem posiadać i nie posiadać”¹⁴⁵. W kontekście logicznym sformułowanie zasady niesprzeczności uzależnione jest od rachunku logicznego, jakim się posługujemy. W rachunku zdań zasada ta ma kształt $\neg(p \wedge \neg p)$, co można czytać jako: sądy sprzeczne nie są zarazem prawdziwe¹⁴⁶. Łukasiewicz wyraził to następująco: „Dwa sądy, z których jeden tę właśnie cechę przedmiotowi przyznaje, jakiej mu drugi odmawia, nie mogą być zarazem prawdziwe”¹⁴⁷.

Nagardżuna zasadę niesprzeczności wypowiedział w MMK, jak się wydaje, co najmniej trzykrotnie. W MMK VIII, 7cd pisze:

paraspara-viruddham hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ //

Doprawdy, jak byt i niebyt, które wzajemnie się wykluczają, mogą być jednym?

Z kolei w MMK XXV, 11 czytamy:

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi /
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate //*

Gdyby nirwana była zarówno bytem i niebytem, wtedy moksza byłaby bytem i niebytem, ale to jest sprzeczne.

¹⁴³ J. Łukasiewicz, *dz. cyt.*, s. 9-14.

¹⁴⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, B, 996 b, s. 51.

¹⁴⁵ J. Łukasiewicz, *dz. cyt.*, s. 10; por. Arystoteles, *Metafizyka*, Γ, 1005 b, s. 79: „To samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem”.

¹⁴⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, Γ, 1011 b, s. 98.

¹⁴⁷ J. Łukasiewicz, *dz. cyt.*, s. 11.

W MMK XXV, 14 kontynuuje powyższą myśl i dodaje:

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham /
tayo abhāvo hy ekatra prakāśa-tamasor iva //*

Jak nirwana może być bytem i niebytem? Ich współistnienie jest niemożliwe, jak współistnienie światła i ciemności.

Przytoczone tu przykłady pozwalają uznać, iż Nagardżuna zasadę niesprzeczności określił wyłącznie w kontekście ontologicznym i to, jak się wydaje, w stylizacji egzystencjalnej: byt i niebyt nie mogą być jednym; nirwana nie może być bytem i niebytem, czyli istnieć i nie istnieć.

3.3.2. Zasada wyłączonego środka (ZWS)

Również w przypadku zasady wyłączonego środka wyróżnimy dwa konteksty, które tu krótko omówimy: kontekst ontologiczny i logiczny. Ontologiczna ZWS w stylizacji egzystencjalnej głosi, że dowolny przedmiot musi istnieć lub nie istnieć, w stylizacji atrybutywnej zaś, że dowolny przedmiot musi dowolną cechę posiadać lub jej nie posiadać. Logiczna ZWS wyrażona w języku rachunku zdań stwierdza natomiast, że zdania sprzeczne nie mogą być jednocześnie fałszywe. Symbolicznie zasadę tę zapisuje się: $p \vee \neg p$.

ZWS w tekstach Nagardżuny pojawia się kilka razy. Najwyraźniej została wypowiedziana w MMK II, 8cd:

anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha gacchati //

Doprawdy coś trzeciego różnego od poruszającego i nieporuszającego się może być w ruchu?

oraz MMK II, 15cd:

anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo 'tha tiṣṭhati //

Bowiem coś trzeciego różnego od poruszającego i nieporuszającego się może spoczywać?

Ponadto zasady tej będziemy mogli się dopatrzyć w MMK XV, 4 i XXII, 4, o ile terminy *svabhāva* i *parabhāva* potraktujemy jako sprzeczne. W MMK XV, 4 Nagardżuna pisze:

*svabhāva-parabhāvābhyām iṣṭe bhāvaḥ kutaḥ punaḥ /
svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi śidhyati //*

Ale jak bez samobytu i innobytu może istnieć byt? Wszak byt zostaje ustalony, gdy istnieje samobyt i innobyt.

a w MMK XXII, 4 czytamy:

*yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṁ bhavet /
svabhāva-parabhāvābhyāṁ ṛte kaḥ sa tathāgataḥ //*

Jeżeli nie istnieje samobyt, to jak może istnieć innobyt? Bez samobytu i innobytu czym będzie Tathagata?

Specyficzny wyraz ZWŚ nadał Nagardżuna w VV 30:

*yadi kiṁ cid upalabheyaṁ pravartayeyaṁ nivartayeyaṁ vā /
pratyakṣādibhir arthais tad-abbhāvaṁ me 'nupālambhaḥ //*

Gdybym coś uchwytował dzięki percepcji itd., wówczas stwierdzałbym to lub temu przeczył. Ponieważ jednak te rzeczy [tzn. pramana i przedmioty poznawane] nie istnieją, krytyka ta nie odnosi się do mnie.

Ściśle mówiąc, do zasady odnoszą się bezpośrednio dwie pierwsze pady. Jednakże przytaczam tu całą karikę, gdyż do pozostałych pad będziemy się jeszcze wielokrotnie odwoływać.

Balcerowicz trafnie zauważył, że zasada ta została tutaj ujęta w formę okresu warunkowego $\alpha a \rightarrow (\beta a \vee \neg \beta a)$ ¹⁴⁸. Poprzednik tego okresu określa konieczny warunek, jaki musi być spełniony, aby o a można było orzec β lub $\neg \beta$. Otóż a musi istnieć, czyli nazwa „ a ” nie może być nazwą pustą.

3.3.3. Miejsce obu zasad w myśli Nagardżuny

Czy powyższe wyliczenia upoważniają nas do wyciągnięcia wniosku, że buddyjski filozof uznawał obie zasady? Na pytanie to udziela się różnych, nierzadko sprzecznych odpowiedzi. Największą jednomyślność przejawiają badacze w odniesieniu do ZNs. Generalnie wyróżnić możemy tu dwa stanowiska:

- 1) Nagardżuna powszechnie korzysta z ZNs i nic nie wskazuje na to, aby jej nie uznawał;
- 2) Nagardżuna korzysta z ZNs, ale uznaje ją warunkowo i tylko w pewnej dziedzinie.

¹⁴⁸ P. Balcerowicz, *Formal Analysis...*, s. 33-34.

Zdecydowana większość uczonych opowiada się za pierwszym poglądem. Bronili go między innymi R.H. Robinson¹⁴⁹, F. Staal¹⁵⁰ i D.S. Ruegg¹⁵¹. Dla Robinsona wystarczającym świadectwem uznania tego prawa jest już sam fakt wystąpienia go. Staal i Ruegg zaś zwracają uwagę na fundamentalne znaczenie tego prawa dla metody madhjamaki. Stwierdzenie sprzeczności w poglądach oponenta jest dla Nagardżuny podstawowym kryterium ich wadliwości, a to pozwala mu je odrzucić.

Pogłębioną analizę tego zagadnienia przedstawił G. Bugault, który opowiada się za poglądem drugim. Badacz ten dostrzegł paradoks związany z użyciem tej zasady w filozofii Nagardżuny. Wynika on z faktu, iż – w przeciwieństwie do Arystotelesa i abhidharmików – Nagardżuna nie może ugruntować tej zasady w ontologicznie rozumianej tożsamości przynależnej rzeczy (*bhāva*), gdyż pojęcie to odrzucił. Jedynym więc obszarem, w jakim zasada ta może obowiązywać, pozostaje sfera intersubiektywnych relacji (*vyavahāra*). Jest ona – jak mówi Bugault – „opłatą za wejście do dyskusji”, jest warunkiem dyskursywnego myślenia. Stanowisko swoje francuski badacz podsumowuje stwierdzeniem:

Zasada niesprzeczności rozciąga się na uniwersum ludzkich relacji, a szczególnie na dyskurs [...], lecz nie na naturę rzeczy (*dharmatā, tattva*) [...] ¹⁵².

Skłonnym jestem podpisać się pod opinią Bugaulta, aczkolwiek dodać należy, że nie wszystkie myśli wypowiedziane przez tego autora brzmią równie przekonująco. Pewne wątpliwości, choć nie sprzeciw, budzi twierdzenie, że zasada ta oprócz dwóch innych (zasady wyłączonego środka i racji dostatecznej) jest własnością adwersarza, a nie Nagardżuny¹⁵³. Jeśli tak rzecz by się miała, to powinniśmy rozważyć także sytuację, w której oponent Nagardżuny zadeklarowałby nieuznawanie tej zasady. Czy wówczas buddyjski filozof miałby prawo oddalać jego poglądy poprzez wykazywanie ich niespójności? Nawet gdyby uznać, że poglądy te są niewarte polemiki, jako – przykładowo – absurdałne, to musiałby to zrobić w oparciu o jakąś zasadę. Bugault przeocza, że uznawanie obowiązywania zasady w sferze intersubiektywnych relacji niekoniecznie musi być tym samym co „wypożyczanie” tej zasady na czas dyskusji od adwersarza. To drugie w gruncie rzeczy może faktycznie oznaczać jej nieuznawanie.

¹⁴⁹ R.H. Robinson, *Some Logical...*, s. 295–296, oraz tenże, *Early Mādhyamika...*, s. 50–51.

¹⁵⁰ F. Staal, *Exploring Mysticism*, s. 44.

¹⁵¹ D.S. Ruegg, *The Literature...*, s. 41. Zob. także tenże, *The Uses...*, oraz D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Richmond 1999, s. 13.

¹⁵² G. Bugault, dz. cyt., s. 63.

¹⁵³ Tamże, s. 62.

Oдноśnie do ZWŚ wskazać można trzy stanowiska:

- 1) Nagardżuna bezwzględnie uznaje ową zasadę;
- 2) Nagardżuna korzysta z tej zasady tylko w sytuacji dyskursu;
- 3) nie uznaje zasady.

Naszą analizę zaczniemy od stanowiska trzeciego, gdyż pogląd ten swoją dojrzałą postać uzyskał najszybciej. Bronili go m.in. Arnold Kunst, Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala Murti, J.F. Staal i R.C. Pandeya.

Kunst odwoływał się do argumentu dwóch prawd obowiązujących w myśli buddyjskiej. Głoszenie dwóch prawd, według polskiego badacza, stoi w jawnej sprzeczności z uznawaniem ZWŚ¹⁵⁴.

Inny argument przytoczył Murti. Twierdził on, że zasada ta nie obowiązuje w madhjamace z tego powodu, iż nie jest zasadą czysto formalną, lecz posiada egzystencjalną doniosłość, to znaczy wymusza przyjęcie istnienia przedmiotów, o których orzeka się w sprzecznych zdaniach. Pisał:

Prawo to, nawet jeśli jest formalnie poprawne, stosuje się tylko w obrębie myśli i nie ma żadnego znaczenia dla metafizycznego problemu stosunku myśli do rzeczywistości¹⁵⁵.

Ponieważ autor ten, poza jednym przykładem (MMK I, 1) mającym egzemplifikować nieuznawanie ZWŚ przez Nagardżunę, nie nawiązuje w swoim wywodzie do tekstów madhjamaki, odnosi się wrażenie, że przypisuje buddyjskiemu myślicielowi swoje własne poglądy, czyli że myli porządek rzeczowy z historycznym.

Inaczej na to zagadnienie spojrział Staal. Dowodził on, że zasada ta okazuje się wadliwa ze względu na charakter zastosowanej w madhjamace negacji. Użycie negacji *prasajya* pozwala madhjamikowi nie akceptować zdania zanegowanego, co narusza ZWŚ¹⁵⁶. Odrzucenie tej zasady nie oznacza – podkreśla Staal – zejścia na tory irracjonalizmu. ZWŚ nie jest bowiem warunkiem racjonalnego dyskursu, w przeciwieństwie do ZNs, która doskonale funkcjonuje z negacją *prasajya*¹⁵⁷.

Nagardżuna nie jest jedynym myślicielem – podkreśla Staal – który nie uznaje ZWŚ. Współczesna logika zna systemy, w których zasady tej się nie akceptuje, na przykład intuicjonizm Luitzena Egbertusa Jana Brouwera. Brak akceptacji dla ZWŚ wiąże się w tym systemie z przyjęciem trzeciej wartości logicznej zdań.

¹⁵⁴ A. Kunst, *The Concept of the Principle of Excluded Middle in Buddhism*, RO 21 (1957), s. 147.

¹⁵⁵ T.R.V. Murti, *dz. cyt.*, s. 148.

¹⁵⁶ F. Staal, *Exploring Mysticism*, s. 44.

¹⁵⁷ *Tamże*, s. 39-40.

Dlatego Staal poprzez analogię z intuicjonizmem sugeruje, że także madhjamaka głosi istnienie trzeciej wartości logicznej¹⁵⁸.

Ciekawe rozwiązanie zaproponował Pandeya. Sądzi on, w przeciwieństwie do Staala, że madhjamaka nie jest w ogóle zainteresowana wartością logiczną zdań. Ale ZWŚ funkcjonować może jedynie w systemie, do którego zostało wprowadzone twierdzenie, czyli rozpoznana została prawda lub fałsz¹⁵⁹. Zatem madhjamik, stojąc na stanowisku niezaangażowania (ang. *non-committal*) w wartość logiczną zdań, jest również obojętny na ZWŚ¹⁶⁰. Brak zaangażowania – zaznacza Pandeya – jako sposób nastawienia do zdań należy rozpatrywać na innym poziomie niż twierdzenie i przeczenie. Nie jest to alternatywa dla twierdzenia i przeczenia, lecz jest w stosunku do nich stanowiskiem nadrzędnym.

Przyjmując rozwiązanie Pandeyi, można by zaproponować metasystemowe rozumienie ZWŚ, czego badacz ten niestety nie robi. Otóż zasada wyłączonego środka w ujęciu madhjamaki obowiązywałaby na poziomie stosunku do zdań i wyrażałaby się w formule: zaangażowanie lub niezaangażowanie. Zaangażowanie dopiero rozkładałoby się na twierdzenie lub przeczenie.

Przywołane powyżej argumenty różnych badaczy mające świadczyć o nieuznawaniu przez Nagardżunę ZWŚ wypowiedane były przez poszczególnych uczonych w dużej mierze w kontekście ich całościowych interpretacji myśli madhjamaki, a tym samym – nie zawsze muszą zachowywać ważność, jeżeli oponent zaprezentuje odmienną całościową wizję. Można jednak wskazać w samym tekście Nagardżuny fragmenty, w których ZWŚ została, jak się zdaje, otwarcie zaprzeczona. W MMK VII, 30cd czytamy:

ekatve na hi bhāvaś ca nābhāvaś copapadyate //

W przypadku tożsamości ani byt, ani niebyt nie są możliwe.

Natomiast w MMK XXV, 10cd mamy:

tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate /

Logiczne jest [powiedzenie], że nirwana nie jest ani bytem, ani niebytem¹⁶¹.

¹⁵⁸ *Tamże*.

¹⁵⁹ R.C. Pandeya zdaje się podzielać z P.F. Strawsonem (choć nie powołuje się na niego) pogląd, że wartość logiczna nie przysługuje zdaniom, lecz twierdzeniom, zob. R.C. Pandeya, *dz. cyt.*, s. 94, oraz *tenże*, *Contradiction, Assertion and Statement*, [w:] *tenże*, *Indian...*, s. 166-175.

¹⁶⁰ R.C. Pandeya, *The Logic...*, s. 96.

¹⁶¹ Por. także MMK XV, 6; XVIII, 6; XXII, 14; XXVII, 3 i 9; XXVII, 18 i 28.

Aby bronić stanowiska pierwszego, przyjmującego obowiązywanie ZWŚ w madhjamace, Ruegg uznał, iż formuła „ani ... ani ...” (*na ... na ...*) posiada w tekstach Nagardżuny podwójną funkcję¹⁶². Zdania o takiej konstrukcji mogą wyrażać odrzucenie pierwszego i drugiego *koṭi* tetralematu, jak ma to miejsce w MMK XXV, 10. Funkcja ta jest czysto negatywna (ze względu na negację *prasajya*) i nie sprowadza się do funkcji tej formuły, gdy występuje ona w czwartym *koṭi*. Gdy formuła ta pojawia się w czwartym warunku tetralematu, jej funkcją jest „danie opisu pewnego rodzaju bytu – pisze Ruegg – aczkolwiek bytu, który jest nieokreślony, w terminach opozycji pozytywny (‘istnienie’) / negatywny (‘nieistnienie’)”¹⁶³. Odrzucenie czwartego *koṭi* łącznie z odrzuceniem trzeciego dowodzą, że Nagardżuna nie uznaje, jak sugerował Staal, żadnej trzeciej logicznej wartości, żadnej nieokreśloności czy nonsensu.

Na poparcie swojego stanowiska Ruegg przytacza zdanie Siantidewy, który w traktacie *Bodhicaryāvatāra* IX, 35 napisał:

*yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ mañiṣṭhate puraḥ /
tadānya-gaty-abbāvena nirālambā praśāmyati //*

Gdy ani byt, ani niebyt nie prezentuje się umysłowi, wtedy, nie mając podpory z powodu nieistnienia innego wyjścia, umysł pozostaje spokojny.

Na tej podstawie Ruegg stwierdza:

[...] zasada wyłączonego środka jest nie tylko prawomocna, lecz także fundamentalna w filozoficznej myśli jego [Nagardżuna – przyp. K. J.] szkoły¹⁶⁴.

Bezwzględnie musimy się zgodzić z Rueggiem, że Siantidewa wyklucza możliwość istnienia trzeciego stanowiska, czyli przyznaje *tertium non datur*. Gdyby stanowisko takie istniało, umysł (*mati*) miałby podporę (*ālambā*), której mógłby się uchwycić, a tym samym nie osiągnąłby uspokojenia, czyli nirwany. Ale równie bezwzględnie musimy także podkreślić, że Siantidewa z tego samego powodu wyklucza uznanie stanowiska pierwszego i drugiego, odrzuca zarówno byt (istnienie), jak i niebyt (nieistnienie) jako kategorie mające zastosowanie do opisu rzeczywistości. A to z całą pewnością nie jest postawa, którą można pogodzić z ZWŚ. Przypomnijmy, ontologiczna ZWŚ głosi, że dowolny przedmiot musi istnieć lub nie istnieć, ewentualnie musi posiadać lub nie posiadać danej cechy. Siantidewa odrzuca jednak obydwie możliwości, a przecież – gdyby uznawał zasadę – musiałby przyjąć możliwość pierwszą lub drugą.

¹⁶² Zob. D.S. Ruegg, *The Uses...*, s. 16-18.

¹⁶³ *Tamże*, s. 17.

¹⁶⁴ *Tamże*, s. 49.

Jaki ma to związek z rozróżnieniem dwóch funkcji zdań o schemacie „ani ... ani ...”? Zgadzam się bowiem z Rueggiem, że dystynkcja ta znajduje potwierdzenie w tekście MMK. Otóż odrzucenie czwartego *koṭi* oznacza odrzucenie stanowiska głoszącego, że rzeczywistość jest nieopisywalna, że nie stosują się do niej żadne predykaty, ale mimo to w jakiś szczególny sposób „jest” obiektywnie, chociaż owo „jest” nie jest równoznaczne ani z „istnieje”, ani z „nie istnieje”. Odrzucenie to jest więc równoznaczne z wykluczeniem trzeciej możliwości, owego *tertium* z ZWŚ. Z kolei w swojej pierwszej funkcji zdania o tej strukturze wykluczają osobno możliwość pierwszą i drugą, czyli *koṭi* [1] i [2]. Mimo iż syntaktycznie identyczne, zdania te różnią się semantycznie.

W świetle tego, co zostało tu już powiedziane, rzeczą całkowicie niezrozumiałą wydaje się uznanie – jak zrobił to Ruegg – że ZWŚ, i to jako zasada ontologiczna (!), stanowi fundament myśli madhjamaki, a jednocześnie przyjmowanie, że logiczna ZWŚ, jeśli nie jest przez madhjamika respektowana, to tylko dlatego, że uważa on podmioty zdań za nazwy puste, a zdania z takimi podmiotami za semantycznie źle ukształtowane¹⁶⁵. Rozróżnienie dwóch funkcji zdań w niczym nie jest tu pomocne, wręcz przeciwnie – właśnie dzięki rozróżnieniu tych funkcji widać wyraźnie, że odrzucone zostają wszystkie trzy możliwości.

W podobnym do Ruegga tonie wypowiedział się na ten temat również Brian Galloway. Stwierdza on, że Nagardżuna stanął przed dylematem: albo opowiedzieć się po stronie istnienia rzeczy, bytu (*bhāva*), albo po stronie zasady wyłączonego środka. Wybrał ZWŚ, którą – według Gallowaya – należy uważać za fundamentalne prawo myślenia, odrzucał zaś istnienie rzeczy – byt, czyli uznawał, iż nazwy nie posiadają realnych desygnatów¹⁶⁶. Zdania, w których nazwy takie się pojawiają, są – według tego badacza – bezsensowne, a bezsens nie może być uznany za wartość logiczną¹⁶⁷, nie mamy więc tutaj naruszenia ZWŚ. Rodzi się jednak pytanie, do jakich zdań zasada ta ma się stosować, skoro wszystkie nazwy są puste? Czyż sensowność tej zasady nie wymaga istnienia zdań niepustych? Stwierdzenie obowiązywania ZWŚ w myśli madhjamaki okazuje się w świetle tych pytań nic nieznającym postulatem.

Próba kompromisu między opcją pierwszą i trzecią jest stanowisko drugie. Pogląd taki głosi G. Bugault. Przystępując do analizy miejsca ZWŚ w myśli Nagardżuny, francuski badacz wskazuje na racje przemawiające zarówno przeciw obowiązywaniu tej zasady w madhjamace, jak też za jej obowiązywaniem¹⁶⁸. Wśród racji przemawiających przeciw zasadzie, oprócz racji szczegółowych, na

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 50.

¹⁶⁶ B. Galloway, *dz. cyt.*, s. 20.

¹⁶⁷ *Tamże*, s. 21.

¹⁶⁸ G. Bugault, *dz. cyt.*, s. 27-38.

które składają się referencje do tych wypowiedzi Nagardżuny, w których ZWŚ jest naruszona, Bugault przytacza kilka racji natury ogólnej.

Przede wszystkim zwraca uwagę na fakt, że z zasadą tą zdaje się kontrastować ogólna tendencja buddyzmu wyrażająca się w hasle „środkowej drogi”. Po drugie, nie daje się z nią pogodzić negacja *prasajya*. Po trzecie wreszcie, pozostawienie przez Buddę pewnych pytań bez odpowiedzi, tak zwane kwestie *avyākṛta*, zdaje się wskazywać na to, iż pytania te były pod względem semantycznym źle sformułowane, czyli że istnieją zdania, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz posiadają jakąś trzecią wartość, na przykład nonsensu. Za przyjęciem zasady przemawia zaś kilka przypadków, w których zasada ta została wyraźnie sformułowana.

Czy między tymi przeciwstawnymi racjami można znaleźć jakąś drogę pośrednią? Bugault wierzy, że tak. Ażeby tego dokonać, uczony zwraca uwagę na dwa błędy, które nagminnie były popełniane przez badaczy zajmujących się problemem ZWŚ w madhjamace: 1) sformułowania, w których pojawia się ZWŚ, czy to jako afirmowana czy jako zaprzeczana, analizowane były w oderwaniu od większych partii tekstu Nagardżuny, co zafałszowywało jej obraz i nie pozwalało dostrzec rzeczywistej funkcji, jaką zasada ta pełni w rozumowaniach buddyjskiego filozofa; 2) wiele nieporozumień narosłych wokół tej zasady wynikało z nieprecyzyjnego, czy też niekompletnego jej wystąpienia przez samych badaczy – innymi słowy, badacze posługiwali się niekompletnym pojęciem ZWŚ, wydobywając z istoty tego pojęcia tylko jeden jego aspekt i zapominając o drugim.

Jeżeli skorygujemy błąd pierwszy, czyli ujmijemy ZWŚ w szerokim kontekście pism Nagardżuny, to okaże się – pisze Bugault – że buddyjski filozof nigdy nie analizował ZWŚ dla niej samej, pojawiała się ona jedynie w toku dyskusji. Co więcej, sposób, w jaki się pojawiała, pozwala sądzić, iż była do tej dyskusji wnoszona jako założenie adwersarza, a nie Nagardżuny. Sam Nagardżuna zresztą pokazuje to wyraźnie, gdy pisze w MMK XXI, 14:

*bhāvam abhyupapannasya śāśvatoccheda-darśanam /
prasajyate sa bhāvo hi 'nityo nityo 'tha vā bhavet //*

Pogląd eternalizmu lub anihilacjonizmu przypada temu, kto uznaje byt. Bowiem byt może być albo trwały, albo nietrwały¹⁶⁹.

Warto przypomnieć sobie tutaj słowa Nagardżuny z VV 30, gdzie madhjamik oświadcza, że twierdzenie lub przeczenie może mieć miejsce tylko wtedy, gdy uchwyciło się jakiś przedmiot, czyli rozpoznało istnienie. Podobnie teraz czytamy, iż wybór między eternalizmem i anihilacjonizmem (i tylko między nimi) staje się konieczny, gdy uznaje się byt (*resp.* istnienie). Tym, który uznaje byt,

¹⁶⁹ Por. także MMK II, 21; XXI, 6.

z całą pewnością nie jest Nagardżuna, tylko jego interlokutor i to on staje przed koniecznością dokonania takiego wyboru. Widzimy zatem, że chociaż Nagardżuna korzysta z ZWŚ, to zasada ta jest obligująca jedynie dla oponenta, gdyż stosuje się wyłącznie w sferze domniemanego bytu.

Aby skorygować błąd drugi, Bugault przywołuje Arystotelesowskie sformułowanie ZWŚ, które brzmi: „[...] nie jest możliwe, ażeby między sprzecznościami mogło być coś pośredniego, lecz o jednym przedmiocie trzeba koniecznie albo coś twierdzić, albo coś przeczyć”¹⁷⁰. W tak rozumianej ZWŚ należy wyróżnić dwa aspekty, dwa – jak mówi Bugault – „zobowiązania”: a) konieczność wybrania co najwyżej jednego twierdzenia, gdyż oba nie mogą być prawdziwe (aspekt ten jest dla Bugaulta równoznaczny z wykluczeniem czegoś pośredniego, owego środka wymienianego w nazwie zasady), b) konieczność wyboru co najmniej jednego zdania, gdyż oba nie mogą być fałszywe. Do tej pory, o ile przypisywano Nagardżunie uznawanie ZWŚ, brano pod uwagę wyłącznie aspekt pierwszy, pomijając drugi. Podkreślenie wagi aspektu pierwszego jest – zauważa francuski uczony – całkowicie uzasadnione. Nagardżuna nie dopuszcza możliwości istnienia czegoś pośredniego, jednocześnie jednak odrzuca aspekt drugi, to znaczy dopuszcza sytuację, w której oba zdania sprzeczne mogą być fałszywe. Gdyby uznał również aspekt drugi, wówczas „przeszkodziłoby mu to – pisze Bugault – w dojściu do czwartego zdania tetralematu”¹⁷¹.

Czy propozycja Bugaulta definitywnie rozstrzyga problem ZWŚ u Nagardżuny? Sądzę, że nie. Co więcej uważam, że także jemu nie udało się uniknąć pewnych istotnych nieporozumień związanych z wystawieniem ZWŚ. Wybór myśli Arystotelesa na punkt odniesienia, chociaż w innych kwestiach był heurystycznie korzystny, w przypadku tego problemu okazał się nieszczęśliwy. A to z tej przyczyny, że Arystoteles nie odróżniał zasady wyłączonego środka od zasady dwuwartościowości¹⁷². Bugault, przejmując od Arystotelesa jego sformułowanie ZWŚ, przejął także jego błąd.

Kwestia artykulacji tej zasady budziła w filozofii i logice XX wieku wiele kontrowersji i doczekała się licznych opracowań. Obecnie nawet najbardziej nieprzejednani – że się tak wyrażę – dwuwartościowcy wypowiadają tę zasadę w sposób, w jaki zrobiliśmy to kilka stron wcześniej. Przypomnijmy, logiczna ZWŚ we współczesnym sformułowaniu głosi, że dwa zdania sprzeczne nie mogą być jednocześnie fałszywe, a i to przy założeniu, że podmioty tych zdań nie są nazwami pustymi¹⁷³.

¹⁷⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, Γ, 1011b, s. 99.

¹⁷¹ G. Bugault, *dz. cyt.*, s. 40.

¹⁷² Zob. na ten temat T. Kotarbiński, *dz. cyt.*, s. 25.

¹⁷³ Por. Z. Kraszewski, *dz. cyt.*, s. 100. Por. także E. Grodziński, *Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej*, Warszawa 1989, s. 61-72, gdzie omówione zostały różne postacie owej zasady z uwzględnieniem współczesnych badań.

Jeśli z tej perspektywy spojrzymy na propozycję Bugaulta, to okaże się, że odrzucając drugi z wymienionych przez tego badacza aspektów, Nagardżuna faktycznie odrzuca ową zasadę, ponieważ we współczesnym ujęciu treść tego aspektu stanowi właśnie całą istotę ZWŚ.

Wydaje się – tu mała dygresja – iż obecnie nazwa tej zasady w stosunku do tego, co ona głosi, jest nazwą na wyrost, to znaczy sugeruje więcej, niż jest w jej treści. Przede wszystkim zasada ta nie wyklucza sytuacji, w której obydwa składniki p i $\neg p$ mogłyby być prawdziwe, gdyż zbudowana jest na alternatywie łącznej, a nie rozłącznej. Ponadto wcale nie wyklucza możliwości, aby obydwa składniki posiadały jakąś trzecią wartość. Wyłączenie środka następuje dopiero poprzez nałożenie na tę zasadę zasady dwuwartościowości, która głosi, że dane zdanie może być tylko prawdziwe lub fałszywe.

Nieuwzględnienie przez Bugaulta współczesnych analiz ZWŚ każe z rezerwą podejść do jego konkluzji. Ale nawet pozostając w ramach założeń przyjętych za Arystotelesem przez samego Bugaulta, wskazać można pewne niekonsekwencje, które czynią ową interpretację niespójną. Bugault pisze, że z ZWŚ wynika przymus uznania co najwyżej jednego zdania za prawdziwe i co najmniej jednego zdania za fałszywe. Otóż przymus ten jest konsekwencją założenia, że obydwa zdania nie mogą być jednocześnie prawdziwe i jednocześnie fałszywe. Gdyby Nagardżuna rezygnował – jak sugeruje Bugault – z drugiego przymusu, to znaczy z niemożliwości jednoczesnej fałszywości zdań, które wzajemnie sobie przeczą, wówczas odbierałby sobie możliwość wyegzekwowania na oponentie akceptacji przymusu pierwszego, gdyż oba zobowiązania są ze sobą strukturalnie związane, czy też sprzężone. Rezygnując z drugiego zobowiązania, Nagardżuna pozostałby z możliwością wyboru co najwyżej jednego zdania prawdziwego, nie zaś z koniecznością dokonania takiego wyboru.

Dodać też należy, że buddyjski filozof wcale nie musi rezygnować z drugiego zobowiązania, aby dojść do czwartego zdania tetralematu, ponieważ czwarte *koṭi* nie jest jego własnością tak samo, jak nie jest jego własnością ZWŚ i jak nie są jego własnością wszystkie pozostałe formuły tetralematu. Czwarte *koṭi* zostaje przez Nagardżunę odrzucone nie dlatego, że zdania, jakie go tworzą, nie mogą jednocześnie stosować się do przedmiotu, o którym mówią, lecz dlatego, że nie mogą jednocześnie się do niego nie stosować, czyli nie mogą jednocześnie być fałszywe, o ile – to należy mocno podkreślić – dany przedmiot został jakoś uchwycony (por. VV 30). O uchwyconym przedmiocie można coś twierdzić lub coś przeczyć, ale nie można ani twierdzić, ani przeczyć.

Podsumowując, za słuszny kierunek uznać można ten, w którym zmierza Bugault, aby badać obie dyskutowane tu zasady w szerokim kontekście. Przekonujące wydaje się również to, że zasady te posiadają swoją wartość tylko w obszarze dyskursu, czyli myślenia pojęciowego. Jednakże ostateczne rozwiązanie

tego problemu będzie można przedstawić dopiero po przeprowadzeniu analiz uwzględniających złożony obraz wzajemnych relacji między tymi zasadami, jak też samych zasad.

4. Teoria języka

Badanie logiczne filozofii Nagardżuny, choć ważne dla całości jej obrazu, nie jest w stanie odsłonić jej istoty. Pytania, wątpliwości i paradoksy, które ujawniają się na tym poziomie, można rozstrzygnąć na dwa sposoby: albo przyjmujemy, jak zdawał się sugerować Robinson¹⁷⁴, że są one świadectwem niedomagań Nagardżuny w dziedzinie logiki, albo będziemy szukać uwarunkowań dla logicznych rozstrzygnięć buddyjskiego filozofa na innym obszarze. Daleki jestem od przyjmowania pierwszego rozwiązania, i to nie tylko dlatego, iż jest ono heurystycznie bezwartościowe, obcinając dyskusję tam, gdzie zaczyna się ona robić najbardziej ciekawa, lecz przede wszystkim dlatego, że podejrzewać je można o to, iż daje wyraz własnym przeświadczeniom badacza co do obowiązujących standardów logicznych. Pozostaje więc rozwiązanie drugie. Gdzie zatem należy szukać tego pierwotnego obszaru, gruntu, na którym rozwija się madhjamaka? Odpowiedzi udziela sam Nagardżuna: w specyficznej dla madhjamaki koncepcji języka.

Współczesny badacz starający się zrekonstruować myśl twórcy madhjamaki staje przed podobnymi problemami, przed jakimi Nagardżuna postawił filozofów żyjących w jego czasach. *Mulamadhjamakakarika* – podstawowy traktat filozofa – spotkała się z powszechną krytyką zarówno ze strony myślicieli buddyjskich, jak i niebuddyjskich. Tym, co przysporzyło krytykom najwięcej problemów, były nie poszczególne analizy kluczowego dla tego traktatu zagadnienia istnienia (*resp.* bytu; *astitva*) i nieistnienia (*resp.* niebytu; *nāstitva*), lecz perspektywa, z jakiej analizy te zostały przeprowadzone. Dlatego w następnym swoim dziele – *Wigrahawajwartani* – Nagardżuna podjął tematy, które w MMK były całkowicie nieobecne, a mianowicie kwestie statusu języka i wartości kryteriów poznawczych. Tutaj zajmujemy się kwestią języka.

Punktem wyjściowym naszych badań będą dwie kariki z MMK (XXVII, 29 i 30), które podsumowują przekaz tego traktatu.

*atha vā sarva-bhāvānām śūnyatvāc chāśvatādayaḥ /
kva kasya katamāḥ kasmāt sambhaviṣyanti drṣṭayaḥ //*

¹⁷⁴ R.H. Robinson, *Some Logical...*, s. 307. Zob. także R.P. Hayes, *Nāgārjuna's Appeal*, JIP 22 (1994), s. 299-378.

*sarva-dr̥ṣṭi-prabhāṇāya yaḥ sad-dharmam adeśayat /
anukampām upādāya taṁ namasyāmi gautamam //*

Jednakże ze względu na pustkę wszelkich bytów, które z poglądów takich jak głoszące wieczność itd. pojawiają się, gdzie, komu i dlaczego?

Kłaniam się przed Gautamą, który z powodu współczucia nauczał prawdziwej Dharma, aby porzucić wszelkie poglądy (*dr̥ṣṭi*).

4.1. Natura i funkcja języka

Filozofia indyjska, w tym buddyjska, nie wytworzyła pojęcia języka jako bytu abstrakcyjnego. Zarówno termin *vāc* ('głos, mowa, słowo, dźwięk'), jak i *śabda* ('głos, dźwięk, słowo, mowa'), które używane były w kontekście języka (w pewnych sytuacjach można je tłumaczyć po prostu jako 'język'), podkreślały raczej wykonawczy niż abstrakcyjny aspekt języka¹⁷⁵. Język w filozofii indyjskiej ujmowany jest zatem z perspektywy jego konkretnych realizacji, to znaczy z perspektywy konkretnych językowych aktów wykonawczych. Język jest tu więc mową. Jako taki jest on, moglibyśmy powiedzieć, faktem, czyli zdarzeniem realnym; jest formą bytu, w związku z czym musi posiadać własną istotę, naturę, czy też, jak będziemy się dalej wyrażać – samobyty (*svabhāva*).

W taki sposób na język patrzył oponent Nagardżuny z *Wīgrahawjāwartani*, który w pierwszej karice oświadcza:

*sarveṣāṁ bhāvānāṁ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet /
tvad-vacanam asvabhāvaṁ na nivartayituṁ svabhāvam alam //*

Jeśli samobyty (*svabhāva*) wszelkich rzeczy (*bhāva*) w ogóle nie istnieje, to twoje stwierdzenie (*vacana*) także nie posiada samobyty, przeto nie jest w stanie samobyty odeprzeć.

Żeby wypowiedź, według oponenta, była skuteczna, żeby mogła spełnić swoje zadanie oznajmiania czegoś, musi być realna, ale realna jest tylko wówczas, gdy posiada samobyty (*svabhāva*). Wypowiedź Nagardżuny jednak, ze względu na postulowaną przez niego pustkę wszelkich bytów (*sarva-bhāvānāṁ śūnyatvāt*, MMK XXVII, 29), samobyty mieć nie może, a tym samym nie jest w stanie zaprzeczyć istnieniu samobyty. Co więcej, jak dowiadujemy się z komentarza do VV 1, stwierdzenie takie, będąc bez samobyty, w swym aspekcie fizycznym,

¹⁷⁵ Sądzę, że obrazu tego nie zmienia nawet fakt, iż zwokalizowany język, tzn. język jako *śabda*, traktowany był w niektórych filozoficznych szkołach tylko jako część boskiego, wiecznego języka (*vāc*).

materialnym (*rūpa*) nie będzie istnieć ani w zespole przyczyn i warunków, czyli jako zależne od nich, ani poza owym zespołem, co oznacza, że nie będzie istnieć w ogóle. Na planie ontologicznym wypowiedź taka byłaby pozorem bytu, na planie semantycznym zaś byłaby po prostu bezsensowna. Tak jak ogień, który nie istnieje, nie może spalać, tak nieistniejące realnie stwierdzenie (wypowiedź) nie może zaprzeczać istnieniu samobytu rzeczy. To, co jest puste (*śūnya*) – oświadcza oponent w komentarzu do VV 2 – nie jest zdolne do wykonywania jakiegokolwiek działania (*kārya-kriyā-samartha*). Przeciwnie stanowisko jest wręcz nie do pomyślenia (*na caitat iṣṭam*). Jeśli więc twierdzenie (*vākya*) to faktycznie zaprzecza istnieniu samobytu, to samo samobyty posiada. W ten sposób jednak pewne rzeczy będą puste, inne natomiast – na przykład owo twierdzenie – będą posiadać samobyty. Jednakże aby usprawiedliwić taki stan rzeczy, Nagardżuna powinien podać specjalną rację (*viśeṣa-hetu*), czego nie czyni (VV 2).

Odmienny argument wytacza oponent w VV 9:

*yadi ca na bhavet svabhāvo dharmānām niḥsvabhāva ity evam /
nāmāpi bhaven naivam nāma hi nirvastukaṃ nāsti //*

Gdyby samobyty (*svabhāva*) rzeczy nie istniał, to tym samym nie istniałaby także nazwa „brak samobytu” (*niḥsvabhāva*), nazwa bowiem nie istnieje bez przedmiotu (*nirvastuka*) [który oznacza].

W karice tej adwersarz Nagardżuny wypowiada istotną informację dotyczącą sposobu, w jaki traktuje pewne szczególne wyrażenia językowe, a mianowicie nazwy. Nazwa (*nāman*) – w jego przeświadczeniu – nie istnieje bez przedmiotu, który oznacza. Sądzę, iż na podstawie tego, co dotychczas powiedzieliśmy, możemy spróbować sformułować definicję nazwy następująco: nazwa (*nāman*) jest takim ciągiem dźwięków (*śabda*), który pozostaje w szczególnym stosunku odniesienia do przedmiotu (*vastuka*) istniejącego realnie (*sat*). Wypada zauważyć, że zastosowane tu wyrażenie „istniejący realnie” będzie dla oponenta Nagardżuny pleonazmem, gdyż istnieć – w jego opinii – można właściwie tylko realnie, to znaczy posiadając samobyty (*asvabhāva*). Każda inna forma istnienia, jaką moglibyśmy sobie pomyśleć, jeśli nie jest istnieniem realnym rozumianym tak, jak to właśnie przedstawiliśmy, nie jest w ogóle żadnym istnieniem, jest czystą iluzją.

Z takiego określenia nazwy wynikają pewne konsekwencje. Przede wszystkim wnosić należy, iż tym, co charakteryzuje nazwę, jest stosunek odniesienia (oznaczania) do przedmiotu. Nazwa nieposiadająca żadnego referenta nie jest w ogóle nazwą, jest pozorem nazwy. Zatem nie istnieją – w opinii oponenta – nazwy puste¹⁷⁶. Dlatego oponent ma prawo stwierdzić, iż wyrażenie „brak sa-

¹⁷⁶ W tym punkcie adwersarz Nagardżuny zgodziłby się zapewne z poglądem I. Dąmbskiej, która traktując stosunek oznaczania za podstawową cechę nazwy, postulowała, aby

mobytu” będzie nazwą tylko wówczas, gdy będzie istnieć przedmiot, do którego nazwa ta mogłaby się odnosić. Oczywiście nie oznacza to, że postuluje on istnienie negatywnego przedmiotu, jakim byłby brak samobytu. Dokładniej na ten temat wypowiada się w VV 11:

*sata eva pratiṣedho nāsti ghaṭo geḥa ity ayaṃ yaśmāt /
dr̥ṣṭaḥ pratiṣedho 'yaṃ sataḥ svabhāvasya te tasmāt //*

Ponieważ negacja (*pratiṣedha*) może się odnosić tylko do czegoś istniejącego realnie (*sat*), [jak w zdaniu] „W domu nie ma dzbana”, dlatego twoją negację należy traktować jako negację istniejącego samobytu.

Widzimy, iż nazwa negatywna odnosi się do pewnego stanu rzeczy nacechowanego brakiem. Jednakże ów brak nie ma charakteru absolutnego, to znaczy niemożliwe jest – według oponenta – oznajmienie całkowitego nieistnienia. Nieistnienie można orzekać tylko w kontekście określonej sytuacji opisywanej przestrzennie. Innymi słowy, można tylko, jak w przytoczonym przykładzie z dzbanem, stwierdzać, że nie ma czegoś w konkretnym miejscu, lecz nie, że tego czegoś nie ma w ogóle. Zatem, jeśli uznajemy dany ciąg dźwięków za nazwę, to musimy się zgodzić na istnienie przedmiotu, do którego nazwa ta będzie się odnosić. Tak więc – konkluduje oponent – jeśli wyrażenie „brak samobytu” (*niḥsvabhāva*) ma być nazwą, to samobyt (*svabhāva*), jako jej odpowiednik (*pratiyogin*)¹⁷⁷, musi istnieć. Klarownie na ten temat wypowiedział się B.K. Matilal: „[...] po prostu nie możemy zanegować terminu, który nie posiada denotacji”¹⁷⁸. Jeśli samobyt rzeczy nie istnieje, to fakt ten dany jest w bezpośrednim postrzeganiu, naocznie, bez słów (*rte vacanāt*) – jak powiada oponent (VV 12) – podobnie jak nieistnienie chłodu jako cechy ognia dane jest bezpośrednio i nie wymaga do swego ustalenia żadnego twierdzenia.

Między językiem a tak zwaną rzeczywistością zewnętrzną zachodzi ścisły związek odwzorowania. Fakt istnienia języka jest świadectwem istnienia zewnętrznej rzeczywistości, fakt istnienia słowa (*resp.* nazwy) dowodzi realnego istnienia przedmiotu, który jest tej nazwy sygnifikantem (referentem, nominatem). Używając współczesnego określenia, powiedzielibyśmy, że między językiem a rzeczywistością zachodzi stosunek izomorficzności. Nie do końca jasny jest jednak

wykreślić pojęcie „nazwy pustej” jako pojęcie wewnętrznie sprzeczne, zob. t a ż, *W sprawie tzw. nazw pustych*, PF 44 (1948), s. 77-81.

¹⁷⁷ Słowem *pratiyogin* posługiwała się późniejsza filozofia njaji. W analizowanym przez nas tekście ono się jeszcze nie pojawia, ale samo pojęcie jest już obecne. Na temat znaczenia tego terminu zob. B.K. Matilal, *The Navya-nyāya...*, s. 52.

¹⁷⁸ *Tamże*, s. 54, przyp. 9.

kierunek owej relacji. Na podstawie dyskusji nad negacją mogłoby się wydawać, iż według oponenta słuszny jest pogląd, że kategorie języka stanowią wyłącznie odwzorowanie naturalnych kategorii rzeczywistości, że to rzeczywistość stanowi fundament dla języka. Ale ton argumentów oponenta, podkreślanie, iż nie można mówić o tym, co nie istnieje, może sugerować, że język pełni w stosunku do rzeczywistości funkcję kreatywną, i to w bardzo mocnym rozumieniu tego słowa. Faktycznie, język wówczas stwarzałby rzeczywistość, wypowiedzenie słowa powoływałoby byt do istnienia. Taka interpretacja stanowiska oponenta, zwłaszcza w świetle odpowiedzi udzielonej przez Nagardżunę – jak za chwilę zobaczymy – nie wydaje się całkowicie pozbawiona racji¹⁷⁹.

Nagardżuna swoje stanowisko w kwestii języka buduje w oparciu o konstatację, że samobyty wszelkich rzeczy nie istnieje. Przy czym pod „rzeczy” (*bhāva*) podpadają także byty językowe, wypowiedzi (*vacana*). Oponent – zdaniem buddyjskiego filozofa – stawiając takie, a nie inne zarzuty w VV 1-2, wykazał się brakiem zrozumienia znaczenia pustki rzeczy¹⁸⁰. Pustka oznacza bowiem fakt istnienia w zależności (VV 22). Gdyby rzeczy istniały dzięki swej własnej naturze – tak istniałyby, będąc obdarzone samobytem (*svabhāvatāḥ*) – wówczas istniałyby bez względu na występowanie przyczyn i warunków, co jednak nie ma miejsca. Zatem mimo iż rzeczy są puste (*śūnya*) – działają, czyli spełniają sobie właściwe funkcje (*sveṣu sveṣu kāryeṣu* [...] *variante*). Tak jak wóz, który nie posiada samobytu, potrafi przewozić drewno, trawę i ziemię, tak też stwierdzenie Nagardżuny jest w stanie spełnić funkcję wykazania braku samobytu rzeczy¹⁸¹.

Nagardżuna – jak widzimy – ujmuje język z całkowicie odmiennej perspektywy, niż czynił to jego oponent. Nie szuka on za słowami realnych referentów, lecz rozpatruje słowa w ich zwykłym codziennym użyciu. Wyrażenia językowe, chociaż, jak poucza nas analiza, pozbawione są samobytu, to, jak pokazuje codzienna praktyka, doskonale pełnią swoją funkcję¹⁸². Nazwy nie posiadają realnego istnienia („realnego” w rozumieniu oponenta, VV 57). To samo dotyczy nazw negatywnych (VV 58). Nieposiadając realnego istnienia, czyli istniejąc w zależności od przyczyn i warunków, nazwy takie, czy to pozytywne czy negatywne, nie posiadają realnego referenta.

¹⁷⁹ Taka interpretacja języka byłaby wyrazem tego, co zwykło się określać światopoglądem magicznym. Na temat związków myśli indyjskiej z magicznym światopoglądem zob. S. Schayer, *O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów*, [w:] tenże, *O filozofowaniu...*, s. 3-12.

¹⁸⁰ *Vṛtti* do VV 22: *śūnyatārthaṃ ca bhavān bhāvānām anavasāya* [...] *upalambhaṃ* [...].

¹⁸¹ *Tamže: madīya vacanaṃ* [...] *niḥsvabhāvatva-prasādhane bhāvānām vartate*.

¹⁸² Por. M.D. Eckel, *Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language*, PEW 28/3 (1978), s. 325.

Zanim przystąpimy do dalszej analizy stanowiska Nagardżuny, zatrzymajmy się na chwilę, aby zwrócić uwagę na ciekawy przykład sposobu argumentowania buddyjskiego filozofa, który w późniejszej madhjamace określany był mianem *prasaṅgā-pādana*. Współcześni badacze rozumowanie typu *prasaṅgā* często charakteryzują jako rozumowanie przebiegające według schematu prawa redukcji do absurdu. Jest to nadmierne uproszczenie. Często schemat argumentacji Nagardżuny okazuje się bardziej złożony. Niemniej jednak w przypadku, który za chwilę omówimy, rozumowanie Nagardżuny faktycznie przebiega według prawa *reductio ad absurdum*, a ściśle mówiąc według prawa odwróconej redukcji do absurdu.

Wspominaliśmy już wcześniej, że oponent zastosował wobec stwierdzenia buddyjskiego filozofa głoszącego, iż „Wszelkich rzeczy samobyć w ogóle nie istnieje”, redukcję do absurdu: $(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$. Jeśli twierdzenie Nagardżuny, określimy je przez p – argumentował oponent – jest prawdziwe, to samo musi posiadać samobyć, a tym samym być nieprawdziwe ($\neg p$). Okazuje się więc, że z twierdzenia tego wynika jego zaprzeczenie, a więc musimy zgodzić się na to, iż jest nieprawdziwe ($\neg p$), czyli że istnieją rzeczy obdarzone samobytem.

Nagardżuna, jak dotychczas pokazaliśmy, nie zgadzał się z oponentem co do założeń, które pozwoliły mu z p wywnioskować $\neg p$. W VV 61 przyjmuje jednak hipotetycznie owe założenia i pokazuje, że w ich świetle to, co robi oponent, jest całkowicie nieuzasadnione. W karice tej czytamy:

*sata eva pratiṣedho yadi śūnyatvaṃ nanu prasiddham idam /
pratiṣedhaye hi bhavān bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam //*

Jeśli negacja (*pratiṣedha*) może odnosić się tylko do czegoś istniejącego realnie (*sat*), to czyż nie dowodzi to pustki (*śūnyatva*)? Przecież negujesz bezsubstancjalność (*niḥsvabhāvatva*) rzeczy istniejących.

Oponent zanegował twierdzenie Nagardżuny i uznał za prawdziwe zdanie „nieprawda, że samobyć wszelkich rzeczy w ogóle nie istnieje” ($\neg p$). Zgodnie z założeniem oponenta jego negatywna wypowiedź jest realna. Jednakże prätijogiem tej wypowiedzi nie jest samobyć, lecz twierdzenie Nagardżuny (p). Wynika z tego, iż p jest realne, czyli dowodzi istnienia tego, o czym się w nim orzeka, to znaczy braku samobyty wszelkich rzeczy. Tak więc $(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$. Przeciwnik musi zgodzić się na ten wniosek lub odrzucić własne założenie, że „negacja może się odnosić tylko do czegoś istniejącego realnie” (VV 62), czyli musi zweryfikować swój pogląd na język¹⁸³.

¹⁸³ Czuję się w tym miejscu zobowiązany do wyrażenia sprzeciwu wobec niesprawiedliwej – moim zdaniem – oceny wystawionej Nagardżunie przez J. Chmielewskiego, który stwierdził: „Z przytoczonymi zarzutami [z VV 1-2 – przyp. K.J.] Nāgārjuna polemizuje

Ostatecznie madhjamik paradoksalnie oświadcza (VV 63ab):

pratiṣedhayāmi nāhaṃ kiṃ cit pratiṣedhyam asti na ca kiṃ cit /

Ja nie neguję niczego, nie istnieje też nic, co można by zanegować.

Pozornie Nagardżuna zdaje się sam sobie przeczyć, i to w obrębie jednego zdania. Czym bowiem jest stwierdzenie: „nie istnieje też nic, co można by zanegować”, jeśli nie negacją właśnie? Podobnie też podstawowe zdanie madhjamaki: „W ogóle żadnych rzeczy samobyt nie istnieje”, jest zdaniem negatywnym. Jest wręcz niemożliwe, aby Nagardżuna nie widział tej jawnej sprzeczności, zwłaszcza, że oponent, kierując się strukturą jego wypowiedzi, przypisywał mu negację. Z czego zatem bierze się opór Nagardżuny wobec takiej oceny jego postawy?

Odpowiedzi na to pytanie Nagardżuna udziela częściowo w komentarzu do przytoczonej tu kariki, gdzie powtarza to samo zdanie złożone, dzieląc je tym razem spójnikiem *yasmāt* (‘gdyż, ponieważ, bowiem’). Mamy więc: „Ja niczego nie neguję, p o n i e w a ż nie istnieje nic co można by zanegować”. Przypomnijmy sobie VV 30, gdzie madhjamik oznajmił, że stwierdzałby coś lub temu przeczył tylko wówczas, gdyby coś uchwytował, to znaczy gdyby istnienie czegoś dane mu było w sposób bezpośredni. Takie istnienie nie jest mu jednak dane, co więcej, analiza tego, co jest dane, pokazuje, że owa „daność” rozwija się w zależności od wielu czynników, co oznacza, że to, co jest dane, nie posiada samobytu, czyli – według poglądu oponenta – nie istnieje realnie. Właśnie to odniesienie miał Nagardżuna na myśli, mówiąc, że niczego nie neguje. Użycie zdania negatywnego nie jest więc dla niego równoznaczne z negowaniem w ogóle, ale z negowaniem w rozumieniu oponenta. Zgodnie z opinią tego ostatniego negowanie czegoś zakłada afirmację istnienia tego czegoś, nie można zanegować istnienia czegoś, co nie istnieje. Nagardżuna nie uznaje tej presupozycji, a tym samym jego negacja nie jest negacją w rozumieniu oponenta, gdyż nie jest uwikłana w kontekst realnego istnienia.

dość rozwlekłe w zwrotkach 21-24 i należącym do nich autokomentarzu [...]. Nietrudno zauważyć, że indyjski autor zwięźle i jaśniej sformułował same zarzuty, niż potrafił na nie odpowiedzieć”; J. Chmielewski, *dz. cyt.*, s. 56, przyp. 60. Nagardżuna w istocie udzielił dwóch odpowiedzi: jednej w VV 61, gdzie w oparciu o założenia oponenta odwraca jego rozumowanie, drugiej poprzez wykazanie niezgodności owych założeń z roszczeniami oponenta. W karikach 21-24 Nagardżuna pokazuje tylko, iż pustka jest wcześniejsza od mówienia o niej, czyli że nie zależy w żaden sposób od tego, czy jest stwierdzana czy negowana. Buddyjski filozof – jak słusznie zauważył Chmielewski – faktycznie pominął kwestię wyłączenia tezy podstawowej z jej zakresu, tzn. nie przeprowadził rozróżnienia na język przedmiotowy i metajęzyk, gdyż z jego perspektywy rozwiązanie takie nie miałoby najmniejszego sensu. Por. także R.W. Perrett, *Self-Refutation in Indian Philosophy*, JIP 12 (1984), s. 50-53.

Interpretację tę potwierdza karika 64 oraz komentarz do niej:

*yac cāharte vacanād asataḥ pratiṣedha-vacana-siddhir iti /
atra jñāpayate vāg asat iti tan na pratinibanti //*

Co się tyczy twego oświadczenia, że „stwierdzenie negacji tego, co nie istnieje, zostaje wykazane bez słów”. W tym przypadku mowa powiadamia (*jñāpayate*) o nieistnieniu [rzeczy], nie niszczy (*pratinibanti*) jej [jednak, tzn. nie unicestwia jej].

Negacja – jak można by sądzić na podstawie tej kariki – oznacza zniszczenie (*pratinibanti*) tego, co zostaje zanegowane. Powracamy tutaj do mojej wcześniejszej uwagi, w której sugerowałem, że mowa dla oponenta Nagardżuny pełni rolę kreatywną. Dlatego wypowiedzenie słowa stanowi ingerencję w rzeczywistość. Kreatywność mowy może mieć zarówno charakter pozytywny – stwórczy, jak i negatywny – destrukcyjny. W komentarzu do VV 64 Nagardżuna skupia się wyłącznie na drugim, destruktywnym aspekcie mowy. Na pytanie oponenta (dosł.): „Co Nagardżuna robi swoim stwierdzeniem?” (*kim [...] etat tvad-vacanāṁ karoti*), buddyjski filozof odpowiada, że jego stwierdzenie głoszące nieistnienie samobytu rzeczy nie stwarza (*na karoti*) owego braku samobytu, tylko powiadamia (*jñāpayate*) o nim. Tak jak w komentarzu do kariki 22, tak i teraz Nagardżuna dla zademonstrowania tego, co ma na myśli, odwołuje się do przykładu z życia codziennego. Wyobraźmy sobie – mówi – iż ktoś utrzymuje, że Dewadatta jest w domu, podczas gdy faktycznie go tam nie ma. Ktoś inny odpowiada zgodnie z faktami „Dewadatty nie ma [w domu]”. Czy oznacza to, że swoją wypowiedzią uczynił on nieobecność Dewadatty? W żadnym wypadku, on tylko powiadomił o niobecności Dewadatty. Jediną funkcją mowy jest powiadamianie o faktach, a nie kreowanie rzeczywistości¹⁸⁴. Język oderwany od codziennego doświadczenia hipostazuje byty. Myśl tę Nagardżuna wypowiedział w VV 28bcd, czyniąc z niej podstawową zasadę swojego poglądu na temat języka:

*[...] na hi vidyate dhvaneḥ sattā /
saṁvyavahāraṁ ca vayaṁ nānabhyupagāmya kathayāmaḥ //*

[...] bowiem głos nie posiada realnego istnienia, a my nie [potrafimy] mówić, nie odnosząc się do codziennej praktyki (*saṁvyavahāra*).

Również twierdzenia o pustce uwikłane są w tę codzienną praktykę użycia słów, a wręcz należy zaznaczyć, że właśnie dzięki temu mogą spełnić swoje zadanie. Twierdzenie orzekające pustkę wszelkich rzeczy nie wykracza poza język

¹⁸⁴ Podobnie kwestię tę ujął I. M a b b e t t w *Is There a Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī and the Liar Paradox*, JIP 24 (1996), s. 314.

codziennego doświadczenia, nie transcenduje świata zjawisk w poszukiwaniu absolutnej rzeczywistości obdarzonej samobytem.

Ostatecznie stwierdzamy, że użycie przez Nagardżunę negacji w sensie gramatycznym (syntaktycznym) nie jest dla niego równoznaczne z negowaniem w rozumieniu oponenta.

Podobnie należy rozpatrzyć oświadczenie Nagardżuny, iż nie posiada on własnej tezy (*pratijñā*, VV 29). W VV 59 buddyjski filozof pokazuje, iż pogląd na temat pustki nie jest tezą:

*sarveśāṃ bhāvānāṃ śūnyatvaṃ copapāditāṃ pūrvam /
sa upālambbhas tasmād bhavaty ayaṃ cāpratijñāyāḥ //*

Ponieważ wykazano już pustkę (*śūnyatva*) wszystkich rzeczy, krytyka ta okazuje się krytyką czegoś, co nie jest tezą (*apratijñā*)¹⁸⁵.

Za tezę należy uważać tylko takie twierdzenie, które przypisuje czemuś realne istnienie lub nieistnienie. Kontekst, w jakim wypowiedziana jest *pratijñā*, ukazany został w VV 62:

*pratiśedhayase 'tha tvaṃ śūnyatvaṃ tac ca nāsti śūnyatvam /
pratiśedhaḥ sata iti te nanv eṣa vibhīyate vādaḥ //*

Z drugiej strony, jeśli negujesz pustkę, a pustka ta nie istnieje, to czyż twój argument (*vāda*), że „Negacja może odnosić się do czegoś istniejącego realnie”, nie zostaje odrzucony?

W komentarzu Nagardżuna powtarza karikę w niemal identycznej postaci, z tym że termin *vāda* zostaje zastąpiony terminem *pratijñā*. Często termin *pratijñā* zastępowany jest słowem *pakṣa*, które tłumaczyć można tak samo, jak termin pierwszy, czyli ‘teza, twierdzenie’ lub, jeśli chcemy je odróżnić, jako ‘stanowisko’. Uczeń Nagardżuny Arjadewa nie pozostawił najmniejszych wątpliwości odnośnie do kontekstu, w jakim termin *pakṣa* = *pratijñā* używany jest w madhjamace. W CS XVI, 25 stwierdził:

*sad asad sad-asac ceti yasya pakṣo na vidyate /
upālambbhaś cireṇāpi tasya vaktuṃ na śakyate //*

Kto nie posiada twierdzenia (*pakṣa*) [orzekającego] byt, niebyt, byt i niebyt, w tego nie można w ogóle wymierzyć krytyki.

¹⁸⁵ Por. MMK IV, 8-9.

Należy podkreślić, że termin *pratijñā* = *pakṣa* oznacza zarówno asercję, jak i negację. Dlatego jeśli niczego się nie twierdzi, to i zaprzeczenie jest niemożliwe, jak czytamy w YŚ 50:

| *che ba'i bdag nyid can de dag* || *rnams la phyogs med rtsod pa med* |
| *gang rnams la ni phyogs med pa* || *de la gzhan phyogs ga la yod* ||

Dla Wspaniałego nie istnieje ani twierdzenie (stanowisko, tyb. *phyogs* = *pakṣa*), ani dysputa (tyb. *rtsod pa* = *vivāda*). Jak może istnieć przeciwstawne twierdzenie (stanowisko) dla tych, którzy nie posiadają twierdzenia?

Teraz możemy powrócić do dwóch karik MMK XXVII, 29-30, które przytoczyliśmy we wstępie do niniejszego rozdziału. Mamy już bowiem przygotowany grunt dla wyjaśnienia tego, co Nagardżuna rozumiał poprzez „pogląd” (*drṣṭi*). Otóż pogląd (*drṣṭi*) to nic innego jak teza (*pratijñā*) lub stanowisko (*pakṣa*), które się uznaje za własne. Tym samym charakterystyka tezy i stanowiska odnosi się również do poglądu. Oznacza to, iż pogląd postuluje realne (tzn. *sasvabhāva*) istnienie lub nieistnienie. YŚ 43 daje przykład poglądu, który głosi trwałość (*nitya*) lub nietrwałość (*anitya*):

| *gang dag gis ni ma brten par* || *bdag gam 'jig rten mngon zhen pa* |
| *de dag kye ma rtag mi rtag* || *la sogs lta bas phrogs pa yin* ||

Ci, którzy lgną do [wyobrażenia] Jaźni (tyb. *bdag* = *ātman*) lub świata (tyb. *'jig rten* = *loka*) jako nieuwarunkowanych, są zniewoleni poglądami (tyb. *lta bas* = *drṣṭi*) o trwałości (tyb. *rtag* = *nitya*), nietrwałości (tyb. *mi rtag* = *anitya*) itd.

Z kolei YŚ 46 wiąże posiadanie poglądu z afirmowaniem bytu (*bhāva*):

rāga-dveṣodbhavas tīvra-duṣṭa-drṣṭi-parigrahaḥ /
vivādās tat-samutthāś ca bhāvābhyupagame sati //

Gdy uznaje się byt (*bhāva*), zostaje się owładniętym straszliwymi i błędnymi poglądami (*drṣṭi*), powstaje pożądanie i awersja, a z tego rodzą się dysputy (spory, *vivāda*).

Takim poglądom przeciwstawia się twórca madhjamaki i takich poglądów się wyrzeka. Wielu badaczy sądziło i nadal sądzi, że czyniąc to, Nagardżuna wyrzeka się wszelkich filozoficznych poglądów. Tym sposobem madhjamaka jawiłaby się jako filozofia bez filozofii, to znaczy bez własnego stanowiska. Zgodnie z taką interpretacją madhjamaka miałyby dostarczać wyłącznie technicznych środków służących do krytyki wszelkich możliwych stanowisk filozoficznych.

Przeciwko takiej wykładni zaoponował D.S. Ruegg. Badacz ten dowodzi, głównie na podstawie materiału zaczerpniętego z *Prasannapady* Czandrakirtiego, że indyjska madhjamaka wyróżniała dwa pojęcia tezy (*pratijñā*)¹⁸⁶. Pojęcie pierwsze przedstawiliśmy, analizując myśl Nagardżuny. Pratiidźnię w tym znaczeniu Ruegg proponuje określać mianem „teza propozycyjalna”. Teza taka miałaby postulować substancjalne istnienie pewnego rodzaju bytu i jako taka jest odrzucona przez madhjamakę¹⁸⁷. W znaczeniu drugim *pratijñā* to tyle co filozoficzne twierdzenie. Utożsamiając pratiidźnię w znaczeniu pierwszym z *drṣṭi*, uczony ten stwierdza, że madhjamaka nie głosi poglądów (*drṣṭi*), lecz posiada własne filozoficzne stanowisko (*darśana-vāda*)¹⁸⁸.

Ian W. Mabbett, przejmując rozróżnienie Ruegga, proponuje, aby pratiidźnię w pierwszym znaczeniu traktować jako rodzaj bytu (*bhāva*), który dla Nagardżuny pozbawiony jest samobytu, natomiast pratiidźnię w znaczeniu drugim, jako pogląd abstrakcyjny, powiedzielibyśmy – sąd w sensie logicznym. Nagardżuna – według Mabbetta – odrzuca pierwsze znaczenie na rzecz drugiego¹⁸⁹.

Propozycja Ruegga jest niezwykle interesująca, gdyż zdaje się tłumaczyć, a przynajmniej obiecuje to zrobić, wiele nieporozumień narosłych wokół postawy madhjamaki. Sądzę, iż zmierza ona we właściwym kierunku, chociaż przyznać trzeba, że jeszcze niejedna trudność będzie musiała zostać pokonana, zanim zbudowana na niej całościowa wykładnia filozofii madhjamaki uzyska zadowalającą spójność i klarowność¹⁹⁰.

¹⁸⁶ D.S. Ruegg, *On the Thesis and Assertion in the Madhyamaka/dBu ma*, [w:] *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, red. E. Steinkellner, H. Tauscher, Wien 1983, s. 213-215, oraz tenże, *Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, red. B.K. Matilal, R.D. Evans, Dordrecht 1986, s. 229-232.

¹⁸⁷ D.S. Ruegg, *On the Thesis...*, s. 214. Por. także D.S. Lopez Jr, *A Study of Svātantrika*, Ithaca 1987, s. 47-54.

¹⁸⁸ Sam Nagardżuna w VV 69 i VP 1 posłużył się wyrażeniem *śūnyatā-vādin* na określenie tego, kto głosi koncepcję pustki, co wskazywałoby na to, iż posiada on swoją doktrynę (*vāda*). Natomiast w VV 24 wprost przyznał, że jego doktryna (stanowisko; *vāda*) nie może być odrzucona, gdyż teza głosząca pustkę rzeczy sama jest pusta.

¹⁸⁹ I. Mabbett, dz. cyt., s. 306, 318, przyp. 37.

¹⁹⁰ Dobłą egzemplifikację trudności, z jakimi trzeba się zmierzyć, znaleźć można w CS III, 22. W karice tej Nagardżuna zdaje się używać terminów *drṣṭi* i *darśana* synonimicznie. Czytamy tam: „«Istnieje» to pogląd (*drṣṭi*) eternalizmu, «nie istnieje» to stanowisko (*darśana*) anihilacjonizmu” (*astīti śāsvatī drṣṭir nāstīti uccheda-darśanam*). P. Williams, który także akceptuje rozwiązanie Ruegga, zasugerował mi listownie, że Nagardżuna mógł w tym wypadku użyć terminu *darśana* ze względu na metrum wiersza. Sądzę jednak, iż gdyby twórca

Nie mogę natomiast zgodzić się ze sposobem, w jaki odczytuje propozycję Ruegga I. Mabbett. Pod jego adresem można wysunąć dwa zastrzeżenia. Pierwsze wiąże się z nieuprawnionym utożsamieniem własnej dystynkcji z dystynkcją poczynioną przez Ruegga. Mabbett odróżnia warstwę abstrakcyjną sądu, jego treść, czyli to, co on głosi (sąd w sensie logicznym), od jego faktycznej realizacji, czyli od sądu jako zdarzenia. Ruegg natomiast rozróżnia sąd (tezę) postulujący realne istnienie (ew. nieistnienie) bytu obdarzonego samobytem od sądu, który nie zakłada takiego istnienia.

Drugie zastrzeżenie sprowadza się do tego, iż dystynkcja Mabbetta nie przystaje do filozofii Nagardżuny. Nagardżuna nie rozróżniał warstwy abstrakcyjnej sądu od jego faktycznej realizacji w wypowiedzi, a w każdym razie nie było to rozróżnienie, które mogłoby okazać się istotne dla sporu z oponentem utrzymującym pogląd naiwnego semantycznego realizmu. Zarówno sąd w rozumieniu oponenta, jak i sąd w rozumieniu Nagardżuny były rozpatrywane w swym aspekcie wykonawczym. Podstawowa różnica była taka, iż sąd oponenta presuponował realne istnienie (samobyty), a zatem funkcjonował jako pewna teza metafizyczna, sąd zaś Nagardżuny był owej presupozycji pozbawiony, gdyż operował na poziomie codziennej praktyki (*saṃvyavahāra*). Niemniej jednak zdarzeniem-wykonaniem był w nie mniejszym stopniu niż teza oponenta.

4.2. Znaczenie i referencja

W poprzednim rozdziale stwierdziłem, że Nagardżuna nie poszukiwał realnych referentów ukrytych za słowami. Czy oznacza to jednak, iż nie szukał żadnych referentów słów? Do takiego wniosku doszedł C. W. Huntington, który pisał:

Słowo czy też pojęcie jest w sposób konieczny p r e s k r y p t y w n e w tym sensie, że jego znaczenie wywodzi się z jego zastosowania w szczególnym kontekście. To jest, znaczenie pojęcia nie wywodzi się z jego odniesienia do pewnego realnego, istniejącego w sposób niezależny przedmiotu, lecz raczej z okoliczności, iż zaleca nam

madhjamaki rozgraniczał znaczenia słów *darśana* i *drṣṭi* tak ostro, jak czyni to Ruegg, to zmieniłby konstrukcję wiersza, zamiast prowokować nieporozumienia. Niewykluczone więc, że także termin *darśana* jest dla Nagardżuny dwuznaczny. W jednym znaczeniu byłby synonimem *drṣṭi*, w drugim byłby identyczny ze znaczeniem sugerowanym przez Ruegga. To, że przynajmniej w jednym swym znaczeniu termin *darśana* jest dla Nagardżuny równoznaczny z *drṣṭi*, wyraźnie widać także w MMK XXVII, 13-14, gdzie terminy te zostały użyte zamiennie. Por. też MMK XXI, 14, gdzie mowa jest o dogmacie (poglądzie) eternalizmu i anihilacjonizmu (*śāśvatoccheda-darśana*). Na temat innych znaczeń terminu *darśana* zob. J. M a y, *Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris 1959, s. 53, przyp. 10.

szczególny sposób patrzenia na świat i podsuwa na tej podstawie pewną stosowną formę zachowania¹⁹¹.

Tak więc Nagardżuna, według Huntingtona, miałby utrzymywać, że znaczeniem słowa jest sposób jego użycia. Argumentu przemawiającego za przyjęciem takiej interpretacji ma dostarczać w opinii jej zwolenników przytaczany już w tej pracy fragment VV 28: „nie [potrafimy] mówić, nie odnosząc się do codziennej praktyki (*saṃvyavahāra*)”, przy czym słowo *saṃvyavahāra*, które tłumaczę jako „codzienna praktyka” oddawane jest wówczas także przez „zwykłe / powszechne / codzienne użycie” lub po prostu „użycie słów”.

Wypada zatem zastanowić się przez chwilę nad znaczeniem owego słowa, aby ocenić trafność tej interpretacji. *Vyavahāra* jest sanskrycką wersją palijskiego słowa *vohāra*, które posiada dwa znaczenia: 1) ‘mowa, język’ i 2) ‘codzienne / powszechne czynności’¹⁹². W pierwszym znaczeniu spotykamy *vohāra* na przykład w DN III, 232, gdzie pojawia się zwrot *ariya-vohāra* – ‘szlachetny [tzn. właściwy] sposób mówienia’. W znaczeniu drugim *vohāra* pojawia się choćby w MN II, 300. *Vohāra* oddawane jest w sanskrycie na dwa sposoby, jako *vyāhāra*, które to słowo zawsze znaczy ‘mowa, język’ oraz właśnie jako *vyavahāra*. To drugie słowo przybiera obydwa znaczenia w różnych tekstach, na przykład w *Bodhisattva-bhūmi* znaczy ‘mowa’¹⁹³, natomiast w dziele Jaśomitry zatytułowanym *Abhidharma-kośa-vyākhyā* mamy ‘codzienną praktykę’¹⁹⁴. *Saṃvyavahāra* jest synonimem *vyavahāra*. Nagardżuna używa obu tych wersji.

W MMK XVII, 24 czytamy:

vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ /
puṇya-pāpa-kṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate //

¹⁹¹ C.W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness*, Delhi 1992, s. 53. Por. także s. 106-107 i 112-113. Swoim poglądem Huntington wpisuje się w tradycję lingwistycznej interpretacji madhjamaki czerpiącej inspirację z późnej filozofii Wittgensteina. Dojrzałą postać interpretacja ta uzyskała w przytoczonej już pracy F. Strenga *Emptiness*. Sam Huntington nawiązuje głównie do książki Ch. Gudmunse *Wittgenstein and Buddhism*, London-Basingstoke 1977 – zob. C.W. Huntington, dz. cyt., s. 31. Inne reprezentatywne dla tej interpretacji publikacje podaję w bibliografii.

¹⁹² Szerzej na temat znaczenia słów *vyavahāra* i *vohāra* piszą: G.H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Delhi 1992 (wyd. II), s. 86-89, oraz P.V. Bapat, *Vohāra. Vyāhāra. Vyavahāra*, [w:] *Sanskrit and Indological Studies*, red. R.N. Dandekar i in., Delhi 1975.

¹⁹³ Zob. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Delhi 1993 (rep.), t. 2, s. 516.

¹⁹⁴ Por. G.H. Sasaki, dz. cyt., s. 89.

Bez wątpienia, w ten sposób wszystkie codzienne praktyki zostałyby powstrzymane [ew. zaprzeczone]. Podział czynów na chwalebne [przynoszące zasługę] i złe nie byłby stosowny.

Kontekst, w jakim karika ta się pojawia, wyraźnie pokazuje, że znaczenia terminu *vyavahāra* nie możemy sprowadzać tu wyłącznie do „użycia językowego”. W rozważaniach poprzedzających tę karikę Nagardżuna dowodzi, iż pojęcie samobytu (*svabhāva*) nie daje się pogodzić z wyobrażeniem związku przyczynowego, łączącego czyn wartościowany moralnie (*karman*) oraz owoc (*phala*) tego czynu. Oznaczałoby to, że niemożliwe byłoby nie tylko gromadzenie zasługi (*puṇya*), ale także wyzwolenie. Gdyby samobyt istniał, żadne nasze działania nie miałyby sensu, gdyż nie przynosiłyby żadnych skutków. Konsekwencją tego – stwierdza Nagardżuna w MMK XVII, 23 – byłoby zaprzestanie praktykowania religijnego życia i pogrążenie się w błędzie (*abrahmacārya-vāsaś ca doṣa tatra prasajyate*). Karika XVII, 24 stanowi podsumowanie owych rozważań. Widzimy, iż *vyavahāra* odnosi się tutaj do całości codziennego doświadczenia, do wszelkich praktyk, takich na przykład jak lepienie garnka, szycie ubrania, spełnianie czynów chwalebnych i złych oraz dokonywanie językowej dystynkcji na to, co chwalebne i złe. Podkreślić jednak musimy, że to nie użycie językowe, czyli dokonanie owej dystynkcji, umożliwia spełnianie odróżnianych w niej czynów, lecz brak samobytu. Co więcej, to właśnie dzięki temu, iż rzeczy nie posiadają samobytu, przeprowadzenie takiej dystynkcji staje się możliwe. Analogicznie na ten temat buddyjski filozof wypowiedział się w VV 54-55:

*atha na pratītya kiṃ cit svabhāva utpadyate sa kuśalānām /
dharmāṇām evaṃ syād vāso na brahma-cāryasya //
nādharmo dharmo vā saṃvyavahārāś ca laukikā na syuḥ //
nityāś ca sasvabhāvāḥ syur nityatvād abhetumataḥ //*

Jeśli samobyt dobrych rzeczy powstaje niezależnie od czegokolwiek, to tym sposobem praktykowanie religijnego życia (*brahma-cārya*) nie będzie [miało sensu]. Nie byłoby ani zasługi (*dharmā*), ani winy (*adharma*), ani powszechnych codziennych praktyk (*saṃvyavahāra*). Rzeczy posiadające samobyty byłyby wieczne (*nitya*), bowiem to, co nie posiada przyczyny, jest wieczne.

W identycznym tonie utrzymana jest też karika MMK XXIV, 36:

*sarva-saṃvyavahārāś ca laukikān pratibādhase //
yat pratītya-samutpāda-śūnyatām pratibādhase //*

Odrzucasz wszelkie powszechne codzienne praktyki, gdy odrzucasz pustkę współzależnego powstawania.

W CS I, 8 termin *vyavahāra* pojawia się w kontekście, który przynajmniej z pozoru zdaje się sugerować, iż słowo to znaczy tu ‘użycie językowe / praktyka językowa’. Nagardżuna pisze:

*kartā svatantraḥ karmāpi tvayoktaḥ vyavahārataḥ /
parasparāpekṣikī tu siddhis te ’bhimatānayoḥ //*

To, że podmiot (*kartṛ*), a także czyn (*karman*) są niezależne (*svatantra*), wypowiedziałś stosownie do codziennej praktyki (*vyavahārataḥ*). Lecz [w rzeczywistości] przekonany jesteś, iż oba powstają we wzajemnej zależności.

Sądzę, iż nawet jeśli powszechną praktykę, na mocy której orzeka się niezależność podmiotu i czynu, pojmujemy tutaj jako praktykę językową, to z treści tej kariki wynika, iż dla Nagardżuny nie oznacza ona tego samego co dla Wittgensteina. Dla tego ostatniego przypisanie podmiotowi i czynowi samoistności byłoby właśnie przykładem choroby umysłu, polegającej na skłonności do reifikowania, byłoby przejawem tego, iż język „wybrał się na wakacje”. Dla Nagardżuny natomiast zwyczaj kojarzenia niezależności z podmiotem i czynem jest też swego rodzaju praktyką, jest sposobem, w jaki słowa mogą być użyte. Nawet jeśli Nagardżuna ostatecznie sprzeciwia się tej reifikującej tendencji, to czyni to poprzez odwołanie się do poglądu głoszącego wzajemną zależność podmiotu i czynu, a nie poprzez odwołanie się do użycia słów „podmiot” i „czyn”, jak postąpiłby filozof lingwistyczny¹⁹⁵. Wydaje się więc, że autor *Wigrahawajwartani* nie odmawia słowom pełnienia funkcji deskryptywnej na rzecz preskryptywnej.

Inna kwestia, którą koniecznie należy wyjaśnić, wiąże się z pytaniem, czy Nagardżuna w ogóle zainteresowany jest zagadnieniem znaczenia słów, czy też może bardziej zajmuje go problem oznaczania. Wypada także zapytać o to, czy w ogóle samo odróżnienie znaczenia i oznaczania na gruncie filozofii madhjamaki daje się przeprowadzić. Pytanie to jest o tyle istotne, iż – zgodnie z interpretacją lingwistyczną – słowa posiadają znaczenie bez odnoszenia się do pozajęzykowej rzeczywistości. Zagadnienie to podjął Paul Williams. Badacz ten zwrócił uwagę na dwie kwestie: problematyczność tłumaczenia terminu *artha*, który zwyczajowo oddawany jest jako ‘znaczenie’, oraz brak uzasadnienia dla tezy o niereferencyjnym charakterze języka w filozofii madhjamaki¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Por. także ŚS 1, gdzie Nagardżuna oświadcza, iż Budda mówił o trwaniu, powstawaniu, niszczeniu, bycie, niebycie itd. wyłącznie na mocy codziennej powszechnej praktyki, a nie w sensie absolutnym.

¹⁹⁶ P. Williams, *On the Interpretation of Madhyamaka Thought*, JIP 19 (1991), s. 196–199.

Według starożytnych gramatyków indyjskich słowo *artha* wywodzi się od dwóch rdzeni: od $\sqrt{r}$, znaczącego ‘iść, ruszać się, dążyć do, zmierzać do, osiągać’, oraz *arana* + $\sqrt{sthā}$, co znaczy ‘pozostawać w oddaleniu, być odległym’¹⁹⁷. Znaczenie słowa *artha* jest złożeniem znaczeń obu tych źródłosłów, stąd *artha* w potocznym języku często przybiera znaczenie ‘bogactwa, majątku, pieniędzy, korzyści, wartości’, jako tego, do czego się dąży, będąc od tego oddalonym; jako tego, czego się pragnie, gdy się tego nie posiada. Ogólnie *artha* jest więc celem dążeń, zabiegów, wszelkiej aktywności. Słowo to może znaczyć także ‘przedmiot, rzecz’, gdyż nasza aktywność, według indyjskich myślicieli, zawsze nakierowana jest na osiągnięcie jakiegoś szeroko rozumianego przedmiotu. Szczególnie w kontekście epistemologicznym słowo to używane bywa na oznaczenie przedmiotu poznania, gdzie pojawia się zamiennie ze słowami *viśaya* i *gocara*, znaczącymi wówczas właśnie ‘przedmiot poznania’, zwłaszcza poznania zmysłowego¹⁹⁸. Natomiast w kontekście aktywności językowej *artha* zastępowane bywa synonimem *vastu(ka)*, który to termin znaczy ‘realny przedmiot; to, co oznaczane; podstawa [oznaczania]’ (por. VV 9). Wszystkie przytoczone tutaj znaczenia sugerują, iż z terminem *artha* wiąże się skojarzenie odsyłania do czegoś, odnoszenia.

Jaska (Yāska, ok. VII-IV w. p.n.e.), prawdopodobnie najstarszy z gramatyków indyjskich, którego dzieło się zachowało, miał jako pierwszy użyć słowa *artha* technicznie w znaczeniu ‘znaczenia’¹⁹⁹. Przypisuje mu się także zoperacjonalizowanie i skontekstualizowanie pojęcia ‘znaczenia’²⁰⁰. Nie oznacza to jednak, jak czasami się sądzi, iż sprowadzał on znaczenie do użycia. Ani Jaska, ani żaden z późniejszych gramatyków, od Paniniego poczynawszy, przez Patańdzalego po Bhartriharię, nie przystałby na wezwanie Wittgensteina, aby pytać o użycie, a nie znaczenie, mimo iż wszyscy oni przywiązywali do użycia dużą wagę. Lecz to, co mieli na myśli, mówiąc o użyciu słów, dalece odbiega od myśli Wittgensteina. Gramatycy uwzględniali bowiem czynniki, które austriacki filozof pomijał, między innymi rytm, intonację, metrum itp. Dostrzeżenie sytuacyjnego kontekstu użycia słów nie wywarło wpływu na sposób traktowania znaczenia, uważanego za trwałe. Co więcej, gramatycy głosili pogląd, iż słowo, które znaczy, musi posiadać referenta. Istnienie referenta było dla nich warunkiem koniecznym posiadania przez słowo znaczenia²⁰¹. Pogląd ten wspólny był wszystkim indyjskim szkołom

¹⁹⁷ Taką wykładnię etymologii tego słowa daje Jaska w *Nirukta* I, 18, zob. na ten temat D.B. Zilberman, *The Birth of Meaning in Hindu Thought*, Dordrecht 1988, s. 111-112.

¹⁹⁸ Por. P. Williams, *On the Interpretation...*, s. 196-197.

¹⁹⁹ Zob. D.B. Zilberman, dz. cyt., s. 111-114.

²⁰⁰ *Tamże*.

²⁰¹ Zob. na ten temat P. Williams, *On the Abhidharma Ontology*, JIP 9 (1981), s. 227, 235.

filozoficznym. Nie mamy żadnych podstaw, aby przypuszczać, iż Nagardżuna nie podzielał tego stanowiska. Wręcz przeciwnie – jak podkreśla Williams²⁰² – wyrażenie owego poglądu przez oponenta Nagardżuny w VV 9 (przypomnijmy: nazwa nie istnieje bez przedmiotu, który oznacza) stwarzało buddyjskiemu filozofowi doskonałą okazję do tego, aby pogląd ten odrzucić. Jednakże w VV 57 Nagardżuna nie oświadczył, że używa języka (nazw) niereferencjalnie, jak można by się było spodziewać, sugerując się lingwistyczną interpretacją, lecz zaznacza tylko, iż nie przypisuje nazwom realnego istnienia, to znaczy nie podziela z oponentem przeświadczenia, aby nazwy istniały *sasvabhāva*. Na tej podstawie wnosić możemy, że kwestia referencji nie stanowiła dla niego żadnego wyzwania. Tym, na co Nagardżuna nie mógł przystać, było żądanie, aby realnie istniejące nazwy odnosiły się do realnie istniejących przedmiotów, a nie aby nazwy odnosiły się do przedmiotów. Status ontologiczny nazw i ich desygnatów był jednakowy zarówno w przekonaniu Nagardżuny, jak i jego oponenta, tyle tylko, że inny był dla pierwszego, inny zaś dla drugiego. Oponent twierdził, że oba człony relacji referencji posiadają status bytów realnych (*sasvabhāva*), Nagardżuna zaś argumentował, iż oba są pozbawione samobytu (*niḥsvabhāva*).

Rozróżnienie nazwy (*saṃjñā* = *nāman*, tyb. *ming*) od przedmiotu oznaczanego Nagardżuna przeprowadził w CS I, 7, gdzie pisze:

*saṃjñāṛthayor ananyatve mukhaṃ dahyeta vahninā /
ananyatve 'dḥigamābhāvas tvayoktaṃ bhūta-vādinā //*

Jeśli nazwa (*saṃjñā* = *nāman*) i przedmiot oznaczany (*artha*) byłyby tożsame, to [słowo] „ogień” spalałoby usta. Gdyby były różne, nie byłoby poznania [ew. urzeczywistnienia] (*adhigama*) – to powiedziałeś jako głosiciel prawdy.

Jeśli pominiemy powyższe uwagi na temat statusu nazwy i referenta w madhjamace, to analizując wypowiedź Nagardżuny, dojdziemy do wniosku, iż związek między nazwą a referentem jest według niego logicznie niemożliwy²⁰³. Doprowadzi nas to do uznania, że filozof ten stał na stanowisku skrajnego sceptycyzmu, a nawet że niebezpiecznie zbliżał się do nihilizmu. Madhjamakę opatrywano zresztą niegdyś obiema tymi etykietami²⁰⁴. Ponadto wypowiedź Nagardżuny

²⁰² P. Williams, *On the Interpretation...*, s. 198.

²⁰³ Por. F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Delhi 1995, s. 143, przyp. 102.

²⁰⁴ S. Schayer sądził, że madhjamaka łączy dialektykę, sceptycyzm i mistycyzm, zob. tenże, *O filozofowaniu...*, s. 248, oraz tenże, *Ausgewählte...*, s. XXX-XXXIII. Podobnie uważał B.K. Matilal, zob. tenże, *Perception*, s. 46-51. Pogląd o tym, że madhjamaka stoi na stanowisku nihilizmu, rozpowszechniony był w początkowym okresie badań filozofii

odczytana literalnie będzie pozostawała w jawnej sprzeczności z VV 64, gdzie oznajmił on przecież, że mowa powiadamia, czyli służy jako narzędzie dostarczania wiedzy, poznania.

Unikniemy tej sprzeczności jedynie wówczas, gdy uwzględnimy wcześniejsze uwagi. Otóż stwierdzenie niemożliwości zachodzenia tożsamości, jak też różnicy między nazwą a referentem stosuje się tylko w sytuacji, kiedy przyjmuje się, iż zarówno nazwa, jak i referent istnieją *sasvabhāva*, czyli są obdarzone samobytem. Jeśli natomiast samobyty są pozbawione, wówczas język może pełnić swoją funkcję, o czym poucza nas codzienna praktyka (*vyavahāra*). Nagardżuna nigdzie nie przeprowadził głębszej analizy stosunku referencji, co dodatkowo wskazuje na to, iż przyjmował pogląd powszechnie panujący w Indiach. Starał się jednakże pokazać, że codzienna praktyka jest nie do pogodzenia z wiarą w istnienie samobyty. O tym, że przedmioty oznaczane nie posiadają samobyty, Nagardżuna wyraźnie pisze w ŚS 2:

| *bdag med bdag med min bdag dang || bdag med min pas brjod 'ga'ang med |*
 | *brjod par bya ba'i chos rnam kun || mya ngan 'das mtsbungs rang bzhin stong |*

Ponieważ nie istnieje substancja (*ātman*, tyb. *bdag*), niesubstancja, substancja i niesubstancja, to oznaczenia (*abhidhāna*, tyb. *brjod [pa]*) są niczym. Wszystkie desygnaty (*abhidheya*, tyb. *brjod par bya ba*), tak jak nirwana, są puste pod względem samobyty (*svabhāva-śūnya*, tyb. *rang bzhin stong*).

Na uwagę zasługuje przede wszystkim fakt, że również w tej karice Nagardżuna przeprowadza dystynkcję na oznaczenie (*abhidhāna*, tyb. *brjod [pa]*) i desygnat (*abhidheya*, tyb. *brjod par bya ba*). Stwierdzenie, że oznaczenia są niczym, należy rozumieć w ten sposób, iż nie są czymś w kategoriach samobyty, a więc są *niḥsvabhāva*. Ich ontologiczny status jest więc taki sam jak desygnatów, które są *svabhāva-śūnya*²⁰⁵.

buddyjskiej w wieku XIX i do lat dwudziestych wieku następnego. Obecnie, po zdyskwalifikowaniu absolutystycznej interpretacji, daje się zauważyć wśród niektórych badaczy powrót do tego stanowiska; zob. np. T.E. Wo o d, *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Honolulu 1994.

²⁰⁵ W tekście, który tradycja chińska przypisuje Nagardżunie, a zatytułowanym *Mahā-prajñā-paramitā-śāstra* związek między nazwą a *arthā* został wyrażony w następujący sposób: „There are in all two things, *nāma* and *artha*, the name or the word and the meaning. For example, «fire» is the name and the meaning that it conveys is the complex entity composed of heat and illumination” („We wszystkim istnieją dwie rzeczy: *nāma* i *artha*, nazwa bądź słowo i znaczenie. Na przykład «ogień» jest nazwą, a znaczeniem, jakie ona komunikuje, jest rzecz złożona z żaru i światła”). Fragment ten w angielskim tłumaczeniu zamieścił K.V. Ramana w pracy *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi 1993 (rep.), s. 75. Chociaż *artha* tłumaczy

Konieczność posiadania przez nazwę referenta staje się na gruncie filozofii buddyjskiej zrozumiała i oczywista, gdy zdamy sobie sprawę ze specyfiki hinajanianistycznej teorii dharm, zwłaszcza w ujęciu szkoły sarwastiwadinów. Filozoficzne koncepcje tej szkoły stanowiły bowiem dla Nagardżuny istotny punkt odniesienia²⁰⁶.

Dla filozofii sarwastiwady istotne jest rozróżnienie między tym, co istnieje nominalnie (*prajñapti-sat*), a tym, co istnieje substancjalnie (*dravya-sat*). Ogólnie oba sposoby istnienia podpadają pod kategorię bytu (*bhāva*). Analiza jednak ujawnia, że są one zasadniczo różne. Byt nominalny jest tym, co poddawane jest analizie, byt substancjalny natomiast jest tym, co pozostaje z bytu nominalnego po przepuszczeniu go przez „maszynkę” analizy. Ideę przewodnią analizy stanowi poszukiwanie samoistności bytu, przy czym zakłada się, iż każdy przedmiot (byt) dający się rozłożyć na czynniki samoistny nie jest. Takimi niesamoistnymi nominalnymi bytami są przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie, przedmioty doświadczenia codziennego jako obdarzone czaso-przestrzenną charakterystyką. Standardowo jako przykłady owych przedmiotów wymienia się zwykle wóz, las, armię, sukno. W przypadku tych przedmiotów analiza rozpoczyna się od stosunkowo prostego zabiegu rozkładania przedmiotu na coraz mniejsze elementy przestrzenne. Na przykład wóz zostaje rozłożony na koła, osie, dyszel, podwozie itd. Te z kolei rozkładane są na dalsze czynniki składowe itd. Celem owego zabiegu jest unaocznienie, że nie istnieje wóz jako taki, lecz tylko zespół składników, które ujmowane łącznie tworzą wóz. Na wyższym poziomie abstrakcji w analogiczny sposób rozkładane są kompleksy jakości przysługujące przedmiotowi. Ostatecznie sama możliwość pomyślenia rozkładu jakiegoś przedmiotu wystarcza do tego, aby uznać go za byt nominalny. Analiza kończy się, gdy wyznaczone zostaną proste jakości niepoddające się dalszemu rozkładowi. Owe proste jakości przysługują bytom zwanym „dharma” (*dharma*). Każdy dharma może być więc nosicielem tylko jednej jakości-cechy (*svalakṣaṇa*). Deskrypcja wyrażająca ową jakość stanowi jednoznaczną charakterystykę dharmy. Posiadanie owej deskrypcji jest dla filozofów sarwastiwady równoznaczne z byciem przedmiotem bytowo pierwotnym w Ingardenowskim rozumieniu tego terminu. Zatem przedmiot samoistny, który w sobie samym posiada fundament bytowy, czyli w sobie samym jest immanentnie określony, w sobie posiada również źródło własnego istnienia. Przedmiot taki musi być bytowo trwały, czyli wieczny i odwieczny. Stąd słynna

on jako „meaning”, to nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż chodzi tutaj o desygnat. Mało prawdopodobne jest, aby Nagardżuna faktycznie był autorem tego dzieła, jednak przywołane tu stwierdzenie doskonale oddaje również jego intencje.

²⁰⁶ P. Williams poinformował mnie listownie, iż uważa filozofię madhjamaki wręcz za ontologiczną strategię wewnątrz-abhidharmiczną.

teza sarwastiwinów, od której pochodzi ich nazwa, że wszystko (tzn. wszystkie dharmy) istnieje (*sarvam asti*).

Każdy przedmiot doświadczenia codziennego jest ostatecznie złożeniem wielu elementów. Stanowisko takie pociąga ciekawe konsekwencje na płaszczyźnie semantycznej. Okazuje się bowiem, iż każda sensowna nazwa może być nazwą bądź to realnie istniejącego prostego bytu, bądź nazwą bytu istniejącego wyłącznie empirycznie. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z nazwą zbioru pojmowanego kolektywnie. Dalszą konsekwencją takiego nastawienia jest odrzucenie realności uniwersaliów i opowiedzenie się filozofii buddyjskiej po stronie nominalizmu.

Ważną rolę w nadawaniu kompleksom elementów pozornej jedności pełni język. W filozofii sarwastiwinów wyraża się to poprzez zastosowanie terminu *prajñapti-sat* na określenie statusu ontologicznego owych przedmiotów. Słowo *prajñapti* (palijskie *paññatti*) jest rzeczownikiem urobionym od kauzatywnej formy czasownika *pra + √jñā* = 'poznawać'. Stanisław Schayer zauważa, iż znaczyć ono może zarówno 'to, co jest przedmiotem poznania', jak i 'to, przez co przedmiot jest lub ma być poznany'²⁰⁷. Termin ten przez swą dwuznaczność przysparzał wielu kłopotów wczesnej myśli buddyjskiej. W *Puggala-paññatti*, tekście należącym do *Kosza wyższej nauki* (*Abhidhamma-pitaka*) tradycji therawadinów, mowa jest o *paññatti* jako o określeniach różnych typów osób. Z kolei w *Kathāvatthu*, innym tekście owego zbioru, rozważany jest ontologiczny status samej osoby, a termin *paññatti* zdaje się oznaczać desygnat słowa „osoba”²⁰⁸.

Anuruddha (XI-XII w.) w *Abhidhammattha-saṅgaha* porządkuje użycie terminu *paññatti* poprzez rozróżnienie między *attha-paññatti* i *nāma-paññatti* (ew. *sadda-paññatti*). *Attha-paññatti* określa jako to, o czym się powiadamia (*paññapiyattā*), natomiast *nāma-paññatti* jest tym, co powiadamia (*paññāpamato*). Pierwsze określenie oznacza więc przedmiot (*attha*), desygnat nazwy, czy też to, na co nazwa wskazuje, określenie drugie – samą nazwę (*nāman*), wyraz (*sadda*), słowo. Dalsza klasyfikacja *attha-paññatti*, jakiej dokonuje, pokazuje, iż przez przedmiot rozumie w tym wypadku wyłącznie byt nominalny²⁰⁹. *Nāma-paññatti* odnosi się jedynie do nazw sensownych, czyli takich, które posiadają referenta. Jak stwierdza Anuruddha, a Anuruddha II w subkomentarzu do tego tekstu pod tytułem *Paramattha-vinicchaya* to potwierdza, referentem takim może być

²⁰⁷ S. Schayer, *O filozofowaniu...*, s. 101.

²⁰⁸ Zob. P. Williams, *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, JIP 8 (1980), s. 3.

²⁰⁹ *Abhidhammattha-saṅgaha* VIII, 29-30. Na ten temat zob. także Lama Anagārika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Delhi 1991 (rep.), s. 170-171.

wszelki byt (*bhāva*), czyli zarówno kontyngentny przedmiot empiryczny (*attha-paññatti*), jak też przedmiot ostateczny (*dhamma*)²¹⁰.

Rozróżnieniu therawadinów na *attha-paññatti* / *dhamma* odpowiada dysfunkcja sarwastiwadinów na *prajñāpti* / *dravya*²¹¹. Pamiętać jednak należy, że termin *prajñāpti* zachował w szkole sarwastiwady swoją dwuznaczność, gdyż oznaczać może zarówno sam przedmiot kontyngentny, jak też nazwę (*nāman*) tego przedmiotu.

Filozofia madhjamaki nie tylko podjęła owo analityczne nastawienie cechujące sarwastiwadę, ale co ważniejsze – poważnie je zradikalizowała, przez co wniośki, do jakich doszła, zaprzeczyły podstawowej tezie sarwastiwadinów głoszącej realność ostatecznych nierozkładalnych elementów. W niewielkim tekście przypisywanym przez tradycję tybetańską Arjadewie, a zatytułowanym *Hasta-vāla-nāma-prakarāṇa*, stwierdza się, że proces analizy nie kończy się dojściem do ostatecznych elementów obdarzonych samobytem, a samo wyobrażenie takich elementów jest całkowicie błędne (tyb. *'khrul pa tsam*, sans. *bhrānti-mātra*)²¹². W przywoływanym już dziele *Mahā-prajñā-paramitā-śāstra* ten etap analizy zostaje określony jako *dharmā-prajñāpti*. Ostatecznie jednak – podkreśla się tam – także on powinien zostać przekroczony²¹³, ponieważ każdy subtelny byt posiada jeszcze subtelniejsze elementy²¹⁴. Analiza, jaką podejmują sarwastiwadinowie, musi zatem, według filozofów madhjamaki, zmierzać do nieskończoności, a każde powstrzymanie analizy przez zadekretowanie substancjalnego istnienia elementów jest uroszczeniem mającym swe źródła w codziennej praktyce. Przeczając istnieniu substancjalnych bytów, madhjamikowie rozszerzają zakres terminu *prajñāpti*, tak że wszystko, co może być przedmiotem umysłu, a tym samym – do czego może odnosić się nazwa, jest *prajñāpti-mātra* (tyb. *btags tsam*), czyli wyłącznie przedmiotem nominalnym, jest przedmiotem – jak powiada się w *Hasta-vāla-nāma-prakarāṇa-vṛtti* – wyłącznie na mocy powszechnej codziennej praktyki (*loka-vyavahāra-mātra*, tyb. *snyad tsam*)²¹⁵.

²¹⁰ Zob. *Abhidhammattha-saṅgaha* VIII, 31, oraz P. Williams, *Some Aspects...*, s. 4-5, a także A.K. Warder, *The Concept of a Concept*, JIP 1 (1971), s. 192-195.

²¹¹ Na temat znaczeń poszczególnych terminów zob. P. Williams, *Some Aspects...*, s. 4-5.

²¹² Zob. *Hasta-vāla-nāma-prakarāṇa-vṛtti* 1cd, [w:] F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness*, s. 7, tłumaczenie s. 10.

²¹³ *Mahā-prajñā-paramitā-śāstra* 358 bc, [w:] K.V. Ramanān, dz. cyt., s. 85-86.

²¹⁴ *Tamże*, 148a, [w:] K.V. Ramanān, dz. cyt., s. 84.

²¹⁵ *Hasta-vāla-nāma-prakarāṇa-vṛtti* 5. Podobnie wypowiada się Czandrakirti w tekście *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* VI, 68.

W pismach Nagardżuny termin *prajñapti* pojawił się kilkakrotnie. W CS IV, 2 buddyjski filozof przyznaje, iż sławi Buddę przez wzgląd na religijne oddanie (*bhakti*), lecz czyni to *loka-prajñaptim āgamya*, co biorąc pod uwagę dwuznaczność *prajñapti*, tłumaczyć można albo jako „trzymając się powszechnych określeń (pojęć)”, albo jako „zrozumiawszy nominalny byt świata”.

Bardzo specyficznie termin ten został użyty w MMK XXII, 11. Przytaczam już tę karikę, gdy mowa była o tetralemacie. Wówczas obiektem mojego zainteresowania były pady a-c. Obecnie zastanowimy się nad znaczeniem pady d. W trzech początkowych padach Nagardżuna oświadczył, że nie należy stwierdzać (*vaktavya*) „pusty”, albowiem będzie (*bhavet*) „niepusty” itd. W padzie d pisze zaś: „Lecz [słowo to] wypowiada się w celu powiadomienia” (*prajñapty-arthaṁ tu kathyate*).

David Kalupahana, analizując tę karikę, zwrócił uwagę na różnicę między *vaktavya* („należy stwierdzać”) a *kathyate* („jest wypowiadane”) ²¹⁶. Według tego badacza stwierdzanie i wypowiadanie są dla Nagardżuny czynnościami o całkowicie odmiennym charakterze. Pierwsza domaga się bezwarunkowej akceptacji, podczas gdy druga – jak pisze Kalupahana – „pozostawia obszar dla modyfikacji zależnej od kontekstu” ²¹⁷. Mimo iż nie do końca rozumiem, na czym miałyby polegać owa modyfikacja w kontekście orzekania pustki, to samo rozróżnienie znaczeń tych dwóch słów uważam za uzasadnione. Sądzę, iż za ich użyciem kryją się te same intuicje, które znacznie dobitniej wyrażone zostały w VV 64 w postaci dystynkcji *jñāpayate* / *pratinihanti*. Dwie okoliczności zdają się za tym przemawiać. Przede wszystkim musimy zwrócić uwagę na specyficzną konstrukcję pad ab. Najczęściej pady te tłumaczy się tak, jak gdyby Nagardżuna wyliczał w nich, czego nie należy stwierdzać, łącząc (przynajmniej domyślnie) poszczególne elementy wyliczenia spójnikiem koniunkcji. Buddyjski filozof miałby zatem tutaj mówić tylko tyle, iż nie należy stwierdzać „pusty”, „niepusty” itd. Takie odczytanie tego fragmentu gubi nie tylko charakter spójnika *vā* (który zresztą jest w tym przypadku dosyć niejasny), lecz – co znacznie ważniejsze – w ogóle nie uwzględnia znaczenia orzeczenia *bhavet* (*potentialis* od *√bhū* = ‘być, powstać’), traktując je w najlepszym wypadku jako synonim *vaktavya*. Przeocza się w ten sposób związek między czynnościami, o których orzeka się w obu padach. W istocie Nagardżuna pokazuje, że stwierdzanie pociąga powstanie i bycie. I nie chodzi tutaj wyłącznie o powstanie i bycie słów, na co mógłby wskazywać tryb materialny, w jakim słowa „pusty” i „niepusty” się pojawiają (*ity* pełni tu rolę cudzysłowu). Aby uchwycić znaczenie tych pad, należy je odczytać w kontekście

²¹⁶ D. Kalupahana, dz. cyt., s. 308.

²¹⁷ Tamże.

sporu o naturę języka z *Wīrabhawjāwartani*. Jak pamiętamy, oponent Nagardżuny utrzymywał, że absolutna negacja jest niemożliwa, każda negacja presuponuje realne istnienie *negandum*. Zatem stwierdzenie, że coś nie posiada samobytu (*niḥsvabhāva*), aby było w ogóle zrozumiałe, musi zakładać, iż istnieje coś, co samobytem jest obdarzone, czyli że jest niepuste (*aśūnya*). Tak więc stwierdzenie *śūnya* = *niḥsvabhāva* presuponuje *aśūnya* = *svabhāva*. Ten właśnie pogląd został wypowiedziany w interesującym nas fragmencie.

Nagardżuna nie posiada jednak własnej tezy (*pratijñā*), ponieważ niczego w ten sposób nie stwierdza. On tylko wypowiada się w celu powiadomienia (*prajñāpty-artha*). Jestem przekonany, że między znaczeniem *prajñāpti* z MMK XXII, 11d a znaczeniem *jñāpayate* z VV 64 zachodzi bliski związek. Słowo *jñāpayate* jest formą kauzatywną od *jñā* = ‘znać, wiedzieć’. Kauzatywna forma tego pierwiastka poprzedzonego przedrostkiem *pra* ma w tej samej osobie postać *prajñāpayate*. Przedrostek ten nie wpływa istotnie na zmianę znaczenia rdzenia, dlatego *jñāpayate* jest synonimem *prajñāpayate*. Pierwiastek *jñā* posiada dwie strony: czynną i medialną. W stronie czynnej jego *causativum* wraz z przedrostkiem ma wygląd *prajñāpayati*. Od tej formy urobione jest właśnie *prajñāpti*. Sądzę, iż w MMK XXII, 11 słowo to zostało użyte jako nazwa czynności wykonywanej przez język. Tym samym do dwóch znaczeń tego słowa wymienionych przez Schayera dopiszemy trzecie: „powiadamy”. Powiadamy (*prajñāpti*) jest – możemy to teraz sprecyzować – przekazywaniem informacji przedmiotowej za pomocą słów (określeń; *prajñāpti*), których desygnaty (referenty) posiadają status bytów nominalnych (*prajñāpti*)²¹⁸. Dodać jeszcze wypada, że same słowa, jako pewnego rodzaju byty, także podzielają ów status. Twierdzę więc w zgodzie z Williamsem, a wbrew zwolennikom interpretacji lingwistycznej, że Nagardżuna używa języka deskryptywnie, a nie preskryptywnie.

Użycie terminu *prajñāpti* w trzech znaczeniach, które wzajemnie do siebie odsyłają wskazuje na istotną rolę języka w procesie poznawczym. Faktycznie proces konceptualizacji i werbalizacji ściśle wiąże się z procesem konstytuowania się przedmiotu poznania. Można wręcz powiedzieć, że konstytuowanie się przedmiotu poznania i konceptualizacja stanowią dwa aspekty, czy też dwie strony tego samego procesu poznania. Pogląd ten, wspólny wszystkim filozoficznym szkołom buddyzmu, szczególnego znaczenia nabiera w filozofii madhjamaki, która – jak przed chwilą starałem się pokazać – poprzez rozciągnięcie analizy

²¹⁸ Od pewnego czasu w anglosaskiej i amerykańskiej literaturze przedmiotu zaznacza się tendencja, aby słowo *prajñāpti* tłumaczyć, kierując się w tym jego tybetańskim odpowiednikiem *btags* (*pa*), jako „imputed”, a *prajñāpti-sat* (tyb. *btags yod*) jako „imputedly existent”, co po polsku należałoby oddać odpowiednio przez „nadany, przypisany” i „istniejący z nadania”.

do nieskończoności usuwa wszelką realną (*sasvabhāva*) podstawę dla procesu konstytucji przedmiotu. Przyjmując taką postawę, madhjamaka wyraża sprzeciw wobec transcendentального sposobu myślenia odznaczającego się poszukiwaniem bytu, który w owym myśleniu funkcjonowałby wyłącznie pod postacią pojęcia granicznego. W świecie Nagardżuny związki zachodzą jedynie między przedmiotami istniejącymi nominalnie (*prajñapti-sat*). Każde „nie-ja”, każde „nie-moje” istnieje tylko o tyle, o ile odniesione jest do „ja” i „moje”. Owo odniesienie stanowi także formę związku. Będąc zależne od „ja”, owo „nie-ja” może być tylko bytem nominalnym.

Wbrew temu, czego można by się było spodziewać, Nagardżuna nie przedstawił analiz konstytucji przedmiotu i konceptualizacji. Jego uwagi na ten temat są stosunkowo nieliczne. Poczynione zostały bądź to na marginesie innych rozważań, bądź też wypowiedziane są w formie podsumowujących konkluzji. Również i w tym wypadku punktem wyjścia są dla niego rozwiązania abhidharmików. Więcej miejsca problemom tym poświęcali późniejsi komentatorzy, ich twierdzenia rozproszone są jednak po licznych tekstach, tak że problematyka ta nie doczekała się w indyjskiej madhjamace całościowego systematycznego opracowania. Podobnie współcześni badacze ograniczają się raczej do skrótowych uwag wypowiedzianych najczęściej przy okazji tłumaczeń tekstów. Systematycznie pogląd madhjamików w tej materii próbował wyłożyć P. Williams²¹⁹. Opierając się na jego wnioskach, przedstawię jedynie w zarysie podstawowe pojęcia z tego obszaru filozofii madhjamaki. Tam, gdzie to możliwe, przytaczam będę opinie Nagardżuny, które na tym tle powinny stać się bardziej zrozumiałe.

4.2.1. *Vijñāna*

Świadomość (*vijñāna*) jest, według wszystkich szkół buddyjskich, podstawowym elementem z grupy dharm ogólnie nazywanych umysłowymi (*citta-caitta*). Proces poznawczy rozpoczyna się wówczas, gdy wystąpi korelacja (*sārūpya*) trzech rodzajów dharm: dwóch tak zwanych materialnych (*rūpa*), czyli subtelnego organu zmysłowego (*rūpa-prasada*) i jakości zmysłowych (*viśaya*), oraz jednego umysłowego – świadomości (*vijñāna*). Element świadomości może pojawić się tylko w korelacji z wymienionymi tu elementami materialnymi bądź w korelacji z innym elementem świadomości, który będzie pełnił w stosunku do niego rolę podstawy. Prymat świadomości w procesie poznawczym nie ma charakteru czasowego, lecz genetyczny. Wraz z elementem świadomości pojawiają się bowiem także inne skorelowane z nim elementy, którym przypisane są różne umysłowe

²¹⁹ P. Williams, *Some Aspects...*

funkcje. Szczególne znaczenie buddyjscy filozofowie przypisywali zawsze funkcji uczucia (*vedanā*), pojmowania (*saṃjñā*) i woli (*cetanā*). Dla procesu konceptualizacji najważniejsze znaczenie posiada element drugi.

Rolą widzniany jest – jak podkreśla Wasubandhu w *Abhidharmakosī* – ujmowanie samego tylko przedmiotu (*vastu-mātra-grahaṇa*), to znaczy ujmowanie przedmiotu jedynie w jego obecności, a nie w jego jakościowym uposażeniu²²⁰. Dla sarwastiwadinów świadomość jest więc w swej naturze intencjonalna. Należy jednak pamiętać, iż mówimy tutaj o intencjonalności w bardzo szczególnym buddyjskim rozumieniu tego terminu. Intencjonalność nie oznacza w tym przypadku czegoś w rodzaju skierowania się ku, wychylania się czy wybiegania świadomości poza siebie. Świadomość jako podstawowa jakość-element niczego nawet nie ujmuje²²¹. Przypisywanie świadomości intencjonalności i ujmowania ma charakter czysto konwencjonalny i jako takie wyraża jedynie przeświadczenie o konieczności współlistnienia (*sahabhū*) elementów świadomości i przedmiotu. Współlistnienie takie jest – jak zaznaczają sarwastiwadinowie – jedną z form związku przyczynowego.

Nagardżuna, podejmując ten temat, oświadczył w CS I, 10:

*ajñāyamānaṃ na jñeyaṃ vijñānaṃ tad vinā na ca /
tasmāt svabhāvato na sto jñāna-jñeye tvam ūcivān //*

Przedmiot poznania (*jñeya*) nie istnieje, o ile nie został poznany, a bez niego nie istnieje świadomość (*vijñāna*). Dlatego powiedziałeś, że poznanie (*jñāna* = *vijñāna*) i przedmiot poznania (*jñeya* = *vijñeya*) nie istnieją dzięki swej własnej naturze (tzn. samobytowi, *svabhāva*)²²².

Twórca madhjamaki – jak nietrudno zauważyć – nie przeczy istnieniu świadomości i przedmiotu świadomości (poznania), odmawia im tylko posiadania samobytu, co w kontekście teorii dharm filozofii hinajany oznaczać może tylko jedno – że istnieją jedynie jako byty nominalne (*prajñapti*).

4.2.2. *Saṃjñā*

W przeciwieństwie do widzniany *saṃjñā* ujmuje przedmiot w jego jakościowym uposażeniu. *Abhidharmakosī* stwierdza, iż *saṃjñā* w istocie swej jest ujmowa-

²²⁰ AK I, 44.

²²¹ Por. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*, London 1923, s. 57-58.

²²² Analogiczną myśl buddyjski filozof wypowiedział w ŚS 57.

niem cech (znaków, *nimittodgrahaṇātmikā*)²²³, natomiast *Bhaszja* dodaje: „Ów zespół samdźni (*saṃjñā-skandha*) jest ujmowaniem (*udgrahaṇa*) cech (znaków, *nimitta*), takich jak niebieski, żółty, długi, krótki, kobieta, mężczyzna, przyjaciel, wróg, przyjemny, nieprzyjemny itd.”²²⁴. Ujmowanie (*udgrahaṇa*) jest więc wyodrębnianiem z przedmiotu jego cech charakterystycznych. Językowym obrazem samdźni jest zdanie podmiotowo-orzecznikowe „x jest P”, w którym nazwa cechy zostaje użyta w orzeczniku. Standardowym przykładem samdźni w filozofii buddyjskiej jest zdanie „Dzban jest niebieski”. Przykład ten tyle wyjaśnia, ile zarazem zaciemnia sytuację, gdyż cecha zostaje przypisana tu przedmiotowi, który również jest już zwerbalizowany. Faktycznie mamy tu do czynienia ze złożeniem dwóch samdźni: „x jest dzbanem” i „x jest niebieskie”²²⁵. Przykład ten pokazuje, że samdźnia pełni podwójną funkcję syntetyzowania i ujmowania. W funkcji pierwszej to, co dane jest bezpośrednio świadomości jako surowy materiał wrażeniowy, zostaje ujęte, czy też lepiej ogarnięte (*saṃgrahaṇa*) przez samdźnię jako jednorodny przedmiot (dzban). W funkcji drugiej samdźnia wydobywa z owej jednolitej całości cechy charakterystyczne. Ujmowanie jest więc abstrahowaniem. W obu przypadkach samdźnia dokonuje hipostazowania bytów. Realnie nie istnieją bowiem ani czasoprzestrzenne przedmioty doświadczenia codziennego, ani tym bardziej ich cechy. Hipostazowanie odbywa się poprzez werbalizowanie przynależności danego przedmiotu (ujętego bezpośrednio przez świadomość) do klasy przedmiotów. Znaczy to, że na przykład przedmiot niebieski zostaje ujęty jako posiadający cechę bycia niebieskim. Williams wyraził to następująco:

Nimitta [znak, cecha] jest w ten sposób znakiem przynależenia do klasy, a artykulacja postrzeżenia [tzn. samdźni] możliwa jest jedynie na bazie włączenia do klasy²²⁶.

Wyrazem podwójnej funkcji samdźni – syntetyzowania i abstrahowania – są trudności związane z przekładem tego terminu. *Samjñā* odpowiednio do tych funkcji bywa tłumaczona zarówno jako „postrzeżenie” (tyb. *’du shes*), jak i „pojęcie” (tyb. *ming*).

Językowym obrazem samdźni – jak powiedzieliśmy – jest zdanie podmiotowo-orzecznikowe, językowym obrazem nimitty jest natomiast nazwa (*nāman*), która pełni w tym zdaniu rolę orzecznika. Między samdźnią a nazwą istnieje

²²³ Podobnie stwierdza Czandrakirti w *Madhjamakawatarze* VI, 202. Zob. także D. B u r t o n, dz. cyt., s. 83-84, przyp. 13.

²²⁴ AKB I, 14: *yāvan nīla-pīta-dīrgha-brasva-strī-puruṣa-mitrāmitra-sukha-duḥkhādi-nimittodgrahaṇam asau saṃjñā-skandhaḥ*, zob. także P. W i l l i a m s, *Some Aspects...*, s. 15.

²²⁵ Zob. P. W i l l i a m s, *Some Aspects...*, s. 16.

²²⁶ *Tamże*.

zatem silny związek. Nazwa jest tym, co, dopełniając zdanie, sprawia, że możliwa jest samdźnia²²⁷. Dlatego Nagardżuna napisał w CS III, 35:

*nāma-mātram jagat sarvam ity uccair bhāṣitaṁ tvayā /
abbidhānāt prthag-bhūtaṁ abbidheyaṁ na vidyate //*

Dobitnie oświadczyłeś, że cały świat jest jedynie nazwą (*nāma-mātra*). Desygnat (*abbidheya*) nie istnieje w oderwaniu od oznaczenia (*abbidhāna*).

Stwierdzenie, że świat jest nazwą, należy odczytywać z perspektywy funkcji, jaką nazwa (*nāman*) pełni w powstaniu samdźni. W żadnym wypadku nie można go pojmować literalnie²²⁸. Nazwa odnosi się do nimitty, lecz ta jest efektem hipostazowania. Nazwa, przyczyniając się do powstania samdźni, przyczynia się tym samym do konstruowania przedmiotu, który właśnie dlatego, że jest skonstruowany, posiada status bytu nominalnego. Tak więc *nāma-mātra* = *prajñapti-mātra*.

4.2.3. *Kalpanā*

Termin *kalpanā* pochodzi od √kṛp = ‘wytwarzać, tworzyć, kształtować, formować, konstruować, wyobrażać sobie’. Dla późniejszej madhjamaki *kalpanā* to władza umysłu i jako taka odróżniana była od tworów umysłowych, *kalpita*, czyli wyobrażeń, pojęć, konstruktów²²⁹. *Kalpanā* jest więc najogólniejszym i najbardziej podstawowym terminem oznaczającym pojęciową aktywność umysłu, której samdźnia jest szczególnym typem.

Wczesna madhjamaka używała jednakże terminu *kalpanā* zarówno na oznaczenie władzy umysłu, jak i tworów umysłu. Nagardżuna w CS III, 36 stwierdził:

*kalpanā-mātram ity asmāt sarva-dharmāḥ prakāṣitāḥ /
kalpanāpy asatī proktā yayā śūnyaṁ vikalpyate //*

Dlatego oświadczyłeś, że wszystkie dharmy są tylko konstruktami (*kalpanā-mātra*). Nawet o konstrukcie, dzięki któremu pustka zostaje pojęta, powiedziałeś, że nie istnieje.

Madhjamik odmawia dharmom istnienia substancjalnego (*dravya*), sprawdzając je do tworów umysłu, czyli do bytów nominalnych.

²²⁷ Tamże, s. 20.

²²⁸ Por. przywoływaną już wypowiedź z CS I, 7, gdzie Nagardżuna oznajmił, iż tożsamość nazwy i referenta nie może mieć miejsca.

²²⁹ Zob. S i a n t i d e w a, *Bodhi-caryāvatara* IX, 109, oraz komentarz Pradžniakaramatiego, a także P. W i l l i a m s, *Some Aspects...*, s. 26-27.

4.2.4. *Vikalpa* i *parikalpa*

Terminy *vikalpa* i *parikalpa* pochodzą od *√klp* poprzedzonego odpowiednio przedrostkami *vi* = ‘roz-’ i *pari* = ‘o, około’. Obydwa odnoszą się do szczególnych funkcji umysłu. *Vikalpa* jest sposobem ujmowania rzeczy w opozycji do tego, czym owa rzecz nie jest. Funkcja ta odpowiada zatem za myślenie opozycjami, dychotomiami. *Parikalpa* zaś, ujmując rzecz w kontekście jej wewnętrznego jakościowego uposażenia, tworzy wyobrażenie niezmiennego bytu. Paul Williams wypowiedział to następująco:

[...] te dwa terminy wyrażają być może różne aspekty tego samego zjawiska. Referent jest jeden; „*vikalpa*” podkreśla „zewnętrzny” związek opozycji stworzony poprzez ujmowanie rzeczy, podczas gdy „*parikalpa*” dotyczy „wewnętrznego” związku tworzenia niby-trwałej jednolitości pomiędzy rzeczami, które faktycznie są odmienne i chwilowe [...]. Oba wymiary pociągają się wzajemnie; słowo posiada referenta, który – gdy postrzegany jest jako synteza różnych elementów – jest referentem na podstawie *parikalpy*, a gdy postrzegany jest w kategoriach opozycji do innych tego typu referentów, zależy od *wikalpy*²³⁰.

Świat jako całość jest więc dla madhjamaki tworem *parikalpy*. Pogląd ten wypowiedziany został wprost w CS I, 19:

*atas tvayā jagad idam parikalpa-samudbhavam /
parijñātam [...] //*

Dlatego w pełni pojąłeś, że ten świat powstał za sprawą *parikalpy*.

Świat widziany zaś jako wielość rzeczy jest tworem *wikalpy* (tyb. *rnam rtog*)²³¹. Tej ostatniej Nagardżuna poświęcił stosunkowo najwięcej uwagi. Rzecz to zrozumiała w kontekście filozofii operującej – ogólnie mówiąc – zasadą redukcji do absurdu, dla której istotne znaczenie ma pojęcie sprzeczności. Nie oznacza to jednak, iż *vikalpa* kreuje wyłącznie pojęcia (sądy) sprzeczne. Sprzeczność (dopełnianie się) jest tylko jednym z przypadków, aczkolwiek najbardziej dobitnym, funkcjonowania *wikalpy*. Znacznie częściej jednak wśród przykładów *wikalpy* wymienia się pojęcia (nazwy) przeciwne, czy też nazwy, których desygnaty pozostają ze sobą tylko w jakiejś zależności. I tak w ŚS 42 Nagardżuna oznajmia, że podmiot czynu, twórca (*kāraka*, tyb. *byed po*) i czyn (*karman*, tyb. *las*) są tylko pojęciowym rozróżnieniem (*vikalpa-mātra*, tyb. *rtog pa tsam*). Pojęciowymi roz-

²³⁰ P. Williams, *Some Aspects...*, s. 28.

²³¹ YŚ 37: 'di yi phyir na 'jig rten 'di || rnam rtog yin zhes cis mi 'thad.

różnieniami są także trzy czasy – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – które ustanawiają się wyłącznie we wzajemnej zależności (*paraspara-siddha*, tyb. *phautshun*; ŚS 29; por. MMK II, 14). Doskonałej egzemplifikacji wikalpy dostarcza CS III, 13-14:

*astitve sati nāstitvaṃ dīrghaṃ brahmaṃ tathā sati /
nāstitve sati cāstitvaṃ yat tasmād ubhayaṃ na sat //
ekatvaṃ ca tathānekam atītānāgatādi ca /
saṃkleṣo vyavadānaṃ ca samyaṃ-mithyā svataḥ kutaḥ //*

Gdy istnieje byt (istnienie; *astitva*), to istnieje niebyt (nieistnienie; *nāstitva*), w ten sam sposób krótki istnieje, gdy istnieje długi. Ponieważ gdy istnieje niebyt, to istnieje byt, dlatego oba nie istnieją realnie.

W ten sam sposób jedność i wielość, przeszłość, przyszłość itd., skalanie i oczyszczenie, prawda i fałsz – jak mogą istnieć dzięki samym sobie?

Pogląd Nagardżuny oceniany z perspektywy semantycznej sprowadza się do stwierdzenia, że wszystkie nazwy są względne. Względność nazwy ma swe źródło w samym procesie konstytuowania się przedmiotu będącego jej referentem. W myśl stanowiska madhjamaki nie istnieją przedmioty, o których stwierdzić można wyłącznie poprzez przyglądanie się im samym i niczemu więcej, że stanowią desygnaty nazw bezwzględnych²³². Przyglądanie się „samemu” tylko przedmiotowi możliwe jest wyłącznie dzięki wyodrębnieniu tego przedmiotu z tła, czyli dzięki rozróżnieniu przedmiotu od tego, czym on nie jest. Z jednej więc strony przedmiot konstytuuje się jako jednolita całość za sprawą parikalpy, z drugiej zaś działanie parikalpy możliwe jest poprzez odgraniczenie owej całości od tego, co jest na „zewnątrz”, a to jest funkcja wikalpy. Ostatecznie każda nazwa okazuje się względna, „człowiek” odsyła do „nieczłowiek”, „byt” do „niebyt”, „ojciec” do „syn”, „długi” do „krótki” itd.

Za szczególny przypadek tak rozumianej względności Nagardżuna uważa także relację, jaka zachodzi w związku przyczynowo-skutkowym. Wyraz temu daje w RĀ I, 48, gdzie pisze, że jedno powstaje, gdy jest drugie, tak jak krótki, gdy istnieje długi, a w CS III, 12 dodaje:

*yaḍā nāpekṣate kiṃ cit kutaḥ kiṃ cit tadā bhavet /
yaḍā nāpekṣate dīrghaṃ kuto brahmvādikaṃ tadā //*

²³² Por. Z. K r a s z e w s k i, dz. cyt., s. 51: „Do rozstrzygnięcia o przedmiocie tego, czy jest on desygnatem nazwy «człowiek», «góra», «ręka» [czyli nazwy bezwzględnej – przyp. K.J.], wystarczy przyjrzeć się mniej lub bardziej wnikliwie i wszechstronnie samemu temu przedmiotowi i niczemu więcej”.

Gdy coś jest niezależne [od czegoś innego], jak tedy to coś może istnieć [powstać, *bhavet*]. Gdy długi jest niezależny [od krótkiego], jak może istnieć krótki itd.

Taka wykładnia związku przyczynowo-skutkowego pozostaje w opozycji do hinajanistycznych koncepcji przyczynowości, szczególnie zaś do koncepcji szkoły sarwastiwady. Dla filozofów sarwastiwady prawo współzależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) ma charakter czysto funkcjonalny. Opisuje ono wyłącznie porządek pojawiania się dharm-elementów, które dla sarwastiwadinów były ponadto bytami wiecznymi. Stanisław Schayer istotę owego związku wyraził następująco:

[...] jeśli w momencie *t* manifestuje się dharma *a*, to w tym samym momencie *t* lub następnym *t*¹ manifestuje się dharma *b*²³³.

Przyczyna jest dla sarwastiwadinów tylko pewnym stanem rzeczy, czyli ze-
społem kooperujących dharm sprzyjającym wyłonieniu się innego stanu rzeczy
jako jej skutku, nie wywołuje go jednak, gdyż to same dharmy z istoty swej
prą do manifestacji, a tym, co je w tym powstrzymuje, jest brak sprzyjających
warunków.

Nagardżuna – przeciwnie – relatywizuje przyczynę i skutek. Jedno może ist-
nieć o tyle, o ile istnieje drugie. Związek między nimi nie jest funkcjonalny, to
znaczy jego wyrażenie nie sprowadza się wyłącznie do formuły „jeśli to istnieje, to
tamto powstaje” (*satīdam asmin bhavati*; MMK I, 10), lecz istotowy. Znaczy to,
iż realizują one swój byt we wzajemnej zależności (*parasparāpekṣikī*, CS I, 8)²³⁴.

Zmiana w sposobie pojmowania zależności między rzeczami wpłynęła za-
sadniczo na kształt analiz prowadzonych przez madhjamakę. Łatwo możemy to
dostrzec na przykładzie *Mulamadhjamakakariki*. Większość krytycznych argu-
mentów Nagardżuny opiera się tam na wykazywaniu wzajemnej zależności bytów
(pojęć), a nie na wykazywaniu, iż byt (pojęcie) podlega rozbiorowi dążącemu do
nieskończoności.

4.2.5. *Prapañca*

Termin *prapañca* stanowi jeden z najważniejszych technicznych terminów fi-
lozofii madhjamaki, którego znaczenie trudno jest dokładnie uchwycić. Na
podstawie pism samego tylko Nagardżuny jest to zadanie praktycznie w ogóle
niewykonalne. W dziełach twórcy madhjamaki termin ten pojawił się kilkakrot-
nie wyłącznie w MMK, przy czym w większości przypadków w negatywnym

²³³ S. Schayer, *O filozofowaniu...*, s. 232.

²³⁴ Por. S. Schayer, *tamże*, s. 249.

kontekście, to znaczy albo to, co on oznacza, jest tam przeciwstawione pustce, albo mówi się o usunięciu prapańczy. Tylko z MMK XVIII, 5 dowiadujemy się o prapańczy czegoś pozytywnego. Nagardżuna pisze:

*karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ karma-kleśā vikalpataḥ /
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate //*

Wyzwolenie (*mokṣa*) powstaje z zaniku karmana i skałań. Karman i skalania powstają z conceptualnych dychotomii (*vikalpa*)²³⁵, a te z prapańczy. Prapañcza natomiast zostaje powstrzymana w pustce (*śūnyatā*).

Wikalpa – oznajmia buddyjski filozof – jako skłonność umysłu do tworzenia dychotomii znajduje podstawę w prapańczy. Czym zatem jest prapañcza? Czandrakirti w PP 373, 9 określił ją następująco: „prapañcza jest językiem, który rozplenia referenty” (*prapañco hi vāk, prapañcayati arthān iti*). Zaś w komentarzu do MMK XXII, 15 (PP 448, 5) dodał, iż prapañcze związane są z przedmiotami (*vastu-nibandhanā hi prapañcāḥ syuḥ*).

Paul Williams, analizując użycie tego terminu w pismach Bhawawiweki i Awalokitawraty, zwraca uwagę na fakt, iż autorzy ci łączą prapañczę z lgnięciem do natury oznaczania. Prapañcza zostaje wyciszona, gdy lgnięcie zostaje opanowane²³⁶. Opierając się zaś na twierdzeniach Bhikkhu Nāṇanandy, który przebadał użycie tego terminu w tekstach palijskich, zwraca uwagę na związek prapańczy z samdźnią. Czytamy:

[...] samdźnia kończy się jedną konkretną artykulacją, lecz prapañcza z zasady transcenduje pojedynczy kontekst w ten sposób, że dotyczy syntagmatycznych i paradygmatycznych związków wypowiedzi jako części danego języka²³⁷.

Odwołanie się do syntagmatycznych i paradygmatycznych związków wypowiedzi wskazuje na mechanizm kształtowania się prapańczy. Prapañcza, jako konkretna artykulacja, z natury swej odsyła dalej, poza siebie w kierunku tego,

²³⁵ Padę b tej kariki często tłumaczy się błędnie jako (w przybliżeniu): „Karmiczne skalania przynależą temu, kto rozróżnia”, traktując *vikalpataḥ* jako *genetivus singularis*. Por. np. D. K a l u p a h a n a, *dz. cyt.*, s. 266, oraz F. J. S t r e n g, *dz. cyt.*, s. 204. Sufiks *tas (taḥ)* tworzy jednak formę *ablativu*, a ponadto oznaczać może wszystkie trzy liczby, zob. A. G a w r o Ń s k i, *dz. cyt.*, s. 107. W tej karice *vikalpataḥ* stanowi *ablativus* liczby mnogiej. Słuszność takiej interpretacji potwierdzają ŚS 59-60 i YS 57, gdzie Nagardżuna podkreśla, że skalania powstają z wikalpy, a także C z a n d r a k i r t i w komentarzu do tej kariki zawartym w *Prasannapadzie*: *evam tāvat karma-kleśā vikalpataḥ pravartante* (PP 350, 13).

²³⁶ P. W i l l i a m s, *Some Aspects...*, s. 31.

²³⁷ *Tamże*, s. 32.

co z jednej strony mogłoby ową artykulację zastąpić, jako z nią równoznaczne, a z drugiej strony – w kierunku tego, co zastąpić jej nie może, jako od niej różne. To drugie odesłanie stanowi istotę wikalpy. Ogólnie, owo odsyłanie wypowiedzi poza siebie odbywa się poprzez kojarzenie i dalsze pojęciowanie, a to prowadzi do następnych wypowiedzi. Prapańcza opisuje więc też mechanizm dyskursywnego myślenia.

Williams wyróżnił trzy znaczenia terminu *prapañca*: 1) konkretna wypowiedź, ale ujmowana w swym „uwikłaniu”; 2) proces rozumowania i rozważania zaangażowany w artykulację; 3) dalsze wypowiedzi stanowiące rezultat owego procesu²³⁸.

Dobrym polskim odpowiednikiem tego słowa byłoby „rozplenianie/-enie”. Prapańcza to aktywność umysłu nastawiona na rozplenianie konceptualizacji, czyli produkująca pojęciowe rozplenienie²³⁹.

4.3. Teoria dwóch prawd

Aby uzyskać w miarę pełny obraz żywionego przez Nagardżunę poglądu na temat języka, musimy wspomnieć o jeszcze jednej fundamentalnej dla madhjamaki kwestii, a mianowicie o koncepcji dwóch prawd. W MMK XXIV, 8-10 Nagardżuna pisze:

*dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharma-deśanā /
loka-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //
ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddha-śāsane //
vyavahāram anāśṛitya paramārtho na deśyate /
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate //*

Buddów nauczanie dharma opiera się na dwóch prawdach: powszechnej, konwencjonalnej prawdzie i prawdzie z ostatecznego [punktu widzenia].

Ci, którzy nie rozumieją różnicy między tymi dwiema prawdami, nie rozumieją głębokiej istoty [zawartej] w nauce Buddy.

Nie opierając się na codziennej praktyce, nie można nauczać o tym, co ostateczne. Nie zrozumiałwszy tego, co ostateczne, nie można osiągnąć nirwany.

²³⁸ Tamże.

²³⁹ Zob. także P. Della Santina, *The Madhyamaka and Modern Western Philosophy*, PEW 36 (1986), s. 46-47.

Rozróżnienie dwóch rodzajów prawdy nie było wynalazkiem Nagardżuny. Na gruncie filozofii sarwastiwydy rozróżnieniu dwóch prawd – konwencjonalnej (*saṃvṛti-satya*) i ostatecznej (*paramārtha-satya*) – odpowiadała dystynkcja dwóch poziomów rzeczywistości – nominalnego (*prajñapti-sat*) i substancjalnego (*dravya-sat*). Nagardżuna przejął od sarwastiwadinów koncepcję dwóch prawd. Krytykując jednakże tezę o istnieniu substancjalnego bytu, całkowicie przeinterpretował stanowisko w kwestii prawdy.

Nie dla wszystkich badaczy filozofii madhjamaki jasna jest istota owej zmiany. Ciągłe jeszcze wypowiedane są opinie, które swego czasu cieszyły się znacznie większą popularnością, że Nagardżuny dystynkcja dwóch prawd odzwierciedla dystynkcję dwóch poziomów rzeczywistości, a *novum* w stosunku do sarwastiwydy polega jedynie na innym sposobie interpretowania rzeczywistości ostatecznej. Rzeczywistość ta ma być – według owej wykładni – Absolutem transcendującym sferę zjawisk, a nie wielością dharmicznych substancji, jak ma to miejsce w sarwastiwadzie²⁴⁰.

Całkowicie odmiennie kwestię tę ujmują zwolennicy lingwistycznej interpretacji madhjamaki. Przypisując madhjamace koncepcję niereferencyjnego znaczenia, badacze ci widzą w idei dwóch prawd wyłącznie użyteczne narzędzie służące wywołaniu w jednostkach poddanych jego działaniu zmiany nastawienia do rzeczywistości.

Nagardżuna do kwestii dwóch prawd w sposób bezpośredni nawiązał jeszcze w VV 28, gdzie – jak pamiętamy – zauważył, iż nie potrafimy mówić, nie odnosząc się do powszechnej praktyki (*saṃvyavahāra*). W komentarzu do tej kariki nie pozostawił najmniejszych wątpliwości, co jest treścią prawdy ostatecznej. Píše:

api ca na vayan vyavahāra-satyam anabhyupagamya vyavahāra-satyam pratyākhyāya kathayāmaḥ śūnyāḥ sarva-bhāvā iti.

Nie jest tak, iż mówimy: „Wszystkie rzeczy są puste”, nie odnosząc się do prawdy codziennej praktyki.

Wypowiedź ta jest analogiczna do MMK XXIV, 10²⁴¹, a zatem tym, co ostateczne (*paramārtha*), jest pustka, prawda ostateczna zaś głosi, iż nie ma rzeczy, które nie byłyby puste. Pustka – podkreślimy to raz jeszcze – charakteryzuje rzeczy dane w codziennym doświadczeniu, a nie transcenduje ich. „Pustka” nie jest pojęciem granicznym odnoszącym się do jakiegoś tajemniczego Absolutu skrywającego

²⁴⁰ Pierwszą absolutystyczną interpretację zaproponował Th. Stcherbatsky w *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrad 1927. Klasyczne są także propozycje S. Schayera, T.R.V. Murtiego, J.W. de Jonga.

²⁴¹ Nieco dalej buddyjski filozof sam przywołuje tę karikę.

się pod powierzchnią zjawisk. Jako taka, pustka jest kategorią ze sfery codziennej praktyki. Oznacza to, że sama pozostaje konstruktem umysłu (*kalpanā*). Kilka stron wcześniej przytaczałem wypowiedź Nagardżuny z CS III, 36, w której wprost sam to oznajmił. Prawda konwencjonalna jest natomiast – jak możemy wnosić na podstawie ekwiwalencji terminów *saṃvṛti* i *vyavahāra* – prawdą codziennej praktyki. Przez prawdę konwencjonalną należy rozumieć wszelkie sposoby wypowiedzenia się, w których język użyty jest tak, jak gdyby odnosił się do istniejących, realnych bytów. Przykładem takich wypowiedzi byłby sąd: „Ten dzban jest niebieski”, jak też polecenie „Otwórz okno” itp. Używanie nazw „dzban”, „niebieski”, „okno” sugerować może, że mówimy o realnych bytach, lecz analiza pokazuje, iż nie są to byty realne, to jest obdarzone samobytem, czyli – że są one puste. Analiza jest wszakże procedurą wewnątrzjęzykową. Wynik tej analizy również.

Jeżeli z tej perspektywy spojrzymy na dystynkcję dwóch prawd, to okaże się ona swoistą wewnątrzjęzykową strategią o dialektycznym charakterze. Założenie, że język codziennej praktyki odnosi nas do realnych przedmiotów, nie wytrzymuje analizy, która odsyła do kategorii pustki. Pustka, z jednej strony, jest zawsze pustką czegoś, z drugiej natomiast – co znacznie ważniejsze – odsyła nas z powrotem do kategorii samobytu (*svabhāva*) jako tego, co nie-puste, czyli do codziennej praktyki. Nie można mówić o pustce, nie opierając się na codziennej praktyce. Ale ostatecznie nie można także mówić o codziennej praktyce, nie odnosząc się do pustki. Proszenie, wydawanie poleceń, planowanie, dążenie ma sens tylko w obliczu pustki. Gdyby bowiem rzeczy posiadały samobyt, nie podlegałyby zmianie, a wspomniane czynności byłyby niemożliwe.

Konceptualizacja jako proces zakłada pustkę, ale działa wbrew pustce. Konceptualizacja, zwłaszcza w formie samdźni, odpowiedzialna jest za nadawanie przedmiotom cech (*lakṣaṇa*), znaków (*nimitta*), czyli za tworzenie niby-stałych referentów nazw. Analiza, ujawniając rzeczywistą naturę owych referentów, to jest pustkę, działa wbrew konceptualizacji. Ostatecznie więc zrozumienie pustki pociąga za sobą zanik konceptualizacji. Dlatego Nagardżuna mógł powiedzieć w MMK XVIII, 9:

*apara-pratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam /
nīrvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam //*

Od niczego niezależna, spokojna, nierozpleniona przez językowe rozplenienie, bez dychotomii, niezróżnicowana – oto jest cecha prawdy.

Czandrakīrti dodaje zaś: „To, co ostateczne, jest milczeniem szlachetnych” (*paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīm-bhāvaḥ*)²⁴².

²⁴² PP 57, 7.

5. Terapeutyczny charakter dialektyki

W ścisłym związku z koncepcją dwóch prawd pozostaje pogląd głoszący, że Budda nauczał na dwa sposoby: albo wprost, bezpośrednio – wówczas jego nauki powinny być przyjmowane dosłownie, gdyż posiadają jasne, dosł. ‘wywiedzione’ znaczenie (*nītārtha*); albo pośrednio, używając analogii (*drṣṭanta*; CS III, 51) i konwencjonalnych określeń – wówczas jego nauki wymagają interpretacji, gdyż ich znaczenie jest skryte, dosł. ‘powinno zostać wywiedzione’ (*neyārtha*). Pogląd ten pozostaje wspólną własnością wszystkich szkół, a jego geneza sięga samych początków filozofii buddyjskiej, czego świadectwo znaleźć można w kanonie palijskim²⁴³. Oczywiście przekonanie co do tego, które z nauk Buddy należy traktować jako dosłowne, a które jako metaforyczne, było przedmiotem sporów między szkołami.

Nagardżuna za metaforyczne i wymagające głębszej analizy uznawał większość tez filozofii hinajany. W CS III, 56–57 rozróżnił oba znaczenia. Czytamy tam:

dharmā-yautukam ākhyātāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam /
nītārtham iti nirdiṣṭāṃ dharmāṇāṃ śūnyatāiva hi //
yā utpāda-nirodhādi-sattva-jīvādi-deśanā /
neyārthā ca tvayā nātha bhāṣitā saṃvṛtiś ca sā //

Dar Dharmy został nazwany nektarem nauk buddów. Oczywiście to pustka elementów została określona jako bezpośrednie znaczenie.

Natomiast nauka o powstawaniu, zaniku itd., istotach, duszach itd. posiada pośrednie znaczenie. Nazwałeś ją, o Obrońco, także konwencją (*saṃvṛti*).

Jak widać na podstawie tego fragmentu, do konwencji (*saṃvṛti*) Nagardżuna zaliczył zarówno istoty (*sattva*) i dusze (*jīva*), które dla szkół hinajany stanowiły treść nauczania pośredniego, jak i powstawanie (*utpāda*) oraz zanik (*nirodha*), o których Budda, według sarwastiwinów, miał nauczać bezpośrednio. Jeszcze dobitniej na ten temat Nagardżuna wypowiedział się w ŚS 1:

| *gnas pa'am skye 'jig yod med dam || dman pa'am mnyam dang khyad par can |*
 | *sangs rgyas 'jig rten snyad dbang gis || gsung gi yang dag dbang gis min |*

Chociaż buddowie zgodnie z powszechną, codzienną praktyką (*loka-vyavahāra-vaśāt*, tyb. *'jig rten snyad dbang gis*) mówili o trwaniu, powstawaniu, niszczeniu, bycie (*sat*, tyb. *yod*), niebycie (*asat*, tyb. *med*), niskim, równym i doskonałym, to nie mówili tego zgodnie z ostateczną prawdą (*tattva-vaśāt*, tyb. *yang dag dbang gis*).

²⁴³ Zob. AN I, 60.

W takim razie wypada zapytać, po co w ogóle buddowie mówili o tych przedmiotach, skoro realnie one nie istnieją. Kwestię tę Nagardżuna poruszył w *Jukti-szasztice*. W karice 21cd pisze:

| *skye ba dang ni 'jig pa'i lam || dgos pa'i don du bstan pa'o |*

O ścieżce powstawania i niszczenia mówiono przez wzgląd na praktyczny cel (*kāryārtha*, tyb. *dgos pa'i don*).

Natomiast w YŚ 33 dodaje:

mamety aham iti proktaṃ yathā kārya-vaśāj jinaṃ |
tathā kārya-vaśāt proktāḥ skandhāyatana-dhātavaḥ ||

Tak jak Zwycięzcy [tzn. buddowie] mówili o „moje” i „ja” ze względu na praktyczny cel (*kārya-vaśa*), tak też ze względu na praktyczny cel mówili o zespołach (*skandha*), podstawach (*āyatana*) i elementach (*dhātu*).

Możemy więc podejrzewać, że istnieją jakieś powody, dla których korzystne jest nauczać o przedmiotach doświadczenia codziennego tak, jak gdyby były one realne²⁴⁴. Nauczanie takie nastawione jest przede wszystkim na wywołanie pożądanых zmian w uczniu. Czy oznacza to, że nauczanie w języku, którego znaczenie jest skryte, posiada czysto pragmatyczny charakter? Innymi słowy, czy język nauczania, pojmowanego jako szczególny sposób życia (aby użyć Wittgensteinowskiego określenia), jest grą, której reguły wyznaczone zostały wyłącznie tym szczególnym pedagogicznym kontekstem – jak chcą to widzieć zwolennicy lingwistycznej interpretacji – w której sukces mierzony jest realizacją określonego celu? Czy język taki jest zamkniętym, samowystarczalnym systemem rządzoneym wewnętrznymi regułami, czy też jest systemem otwartym, „czułym” na świat – że się tak metaforycznie wyrażę – z którym pozostaje w relacji odniesienia?

Wśród argumentów mających przemawiać za pierwszym rozwiązaniem przytacza się często wypowiedź Czandrakirtiego, powtarzaną później przez buddyjską tradycję, że „prawda codziennej praktyki jest narzędziem, prawda ostateczna zaś jest celem” (*upāya-bhūtaṃ vyavahāra-satyam upēya-bhūtaṃ paramārtha-satyam*)²⁴⁵. Jednakże, jak już wcześniej pokazałem, znaczenia terminu *vyavahāra* nie można

²⁴⁴ Jednym z takich powodów jest – według Nagardżuny – lęk wywołany wiarą w realne przedmioty (*vastu-grāha-bhaya*; CS III, 54). Więcej uwagi temu zagadnieniu poświęciła późniejsza tradycja. Wspominam o tym w tekście *Funkcja pozytywnego języka w negatywnej filozofii madhjamaki*, [w:] *Zrozumieć Wschód*, red. Ł. Trzcisk i, K. Jakubczak, Kraków 1997, s. 113-114.

²⁴⁵ *Madhyamakāvatāra* VI, 80.

zawężać do użycia językowego, gdyż oznacza on wszelkie formy bycia w świecie sansary. Zamiennie z terminem *vyavahāra* używany jest termin *saṃvṛti*. Czandrakirti poddał gruntownej analizie znaczenie tego ostatniego terminu. Według niego słowo to może oznaczać: 1) to, co całkowicie skryte (*samantād varaṇam*), albo inaczej, czego istota (prawda) jest ukryta (*tattvāvaccāna*) za sprawą niewiedzy (*avidyā*); 2) powstawanie we wzajemnej zależności (*paraspara-sambhavana* = *pratītya-samutpāda*); oraz 3) językową konwencję (*saṃketa*) i powszechną codzienną praktykę (*loka-vyavahāra*), czyli praktykę odnoszenia się do świata za pomocą językowych znaków, praktykę rozróżniania oznaczenia (*abhidhāna*) i de-sygnatu (*abhidheya*)²⁴⁶.

Powinniśmy zwrócić uwagę zwłaszcza na punkt trzeci. Konwencja oznacza, zdawałoby się, dość prozaiczną rzecz, a mianowicie fakt, iż nazwy (słowa) w swym kształcie dźwiękowym nie są zdeterminowane żadnymi czynnikami zewnętrznymi, między nazwą (słowem, językiem) a przedmiotem, do którego się ona odnosi, nie ma żadnego esencjalnego, ukrytego związku. Niemniej nazwa o d n o s i się do przedmiotu. Dlatego używanie prawdy codziennej praktyki jako narzędzia nie może oznaczać, że używamy języka pozbawionego referencji. Instrumentalne traktowanie owej prawdy sprowadza się tylko do tego, iż nie jest ujawniana prawdziwa natura rzeczy, czyli to, jak rzeczy faktycznie istnieją (*yathā-bhūta*). Naiwny sposób odnoszenia się do rzeczy na poziomie codziennej praktyki polega na uznaniu, że istnieją one substancjalnie w takim kształcie, w jakim są nam dane. Mając to na uwadze, Nagardżuna napisał w YŚ 30:

sarvam astīti vaktavyam ādau tattva-gaveśiṇaḥ /
pañcād avagatārthasya niḥsaṅgasya viviktatā //

Na początku należy mówić poszukiwaczowi prawdy, że „wszystko istnieje”. Później, gdy zrozumiał znaczenie [tych słów] i nie lgnie [do świata, osiąga] oderwanie (*viviktatā*).

Droga do oderwania (*viviktatā*) jest jednak długa i przebiega przez kilka form odnoszenia się do świata. W ŚŚ 44 Nagardżuna wymienił trzy takie formy nauczane przez buddów:

| *yod ces pa dang yod med ces || yod dang med ces de yang yod |*
 | *sangs rgyas rnam kyis dgongs pa yis || gsungs pa rtogs par sla ma yin |*

Buddowie mówili „istnieje”, „nie istnieje” oraz „istnieje i nie istnieje” z pewną intencją. Niełatwo to zrozumieć.

²⁴⁶ PP 492–493.

W tych trzech sposobach orzekania rozpoznajemy trzy kolejne formuły tetralematu (*catus-koṭi*). Brak czwartej formuły nie jest tutaj żadnym precedensem. W MMK kilkakrotnie pojawiły się tylko trzy warunki. Sądzić więc można, że również czwarty warunek posiada status, jaki został przypisany trzem wcześniejszym. Stwierdzamy zatem, że za nauczaniem ujętym w formie tetralematu kryją się określone intencje i że pozostaje ono na poziomie *neyārtha* oraz wymaga interpretacji. Waga, jaką Nagardżuna przywiązuje do tej formy nauczania, świadczy o tym, iż w jego przekonaniu stanowi ono niezwykle skuteczny środek terapeutyczny. Wypowiedź Arjadewy, który był bezpośrednim uczniem Nagardżuny, nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. W CS VIII, 20 czytamy:

*sad asad sad-asac ceti nobhaym ceti kathyate /
nanu vyādhi-vaśāt sarvam auśadham nāma jāyate //*

Mówi się „istnieje”, „nie istnieje”, „istnieje i nie istnieje” oraz „żadne” [tzn. „ani istnieje, ani nie istnieje”]. Czyż nie jest tak, że ze względu na chorobę wszystko staje się tym, co zwie się lekarstwem?

Jeśli spojrzymy na tetralemat pod kątem jego terapeutycznej użyteczności, dostrzeżemy wówczas, iż poszczególne formuły tworzą razem swoistą dialektyczną strukturę. Jej swoistość przejawia się głównie na poziomie trzeciej i czwartej formuły. Formuły pierwsza i druga pozostają względem siebie w klasycznym stosunku tezy i antytezy. Formuła trzecia stanowi syntezę dwóch poprzednich. Jednakże formuła czwarta nie jest antytezą formuły trzeciej, która w stosunku do niej byłaby tezą. Zarówno dla formuły trzeciej, jak i czwartej punktem odniesienia są dwie pierwsze formuły. Zasadnicza różnica polega na sposobie potraktowania tych formuł. Lemat trzeci daje wyraz tendencji scalającej, tendencji do przedstawienia rzeczywistości poprzez przypisywanie jej sprzecznych predykatów. W lemacie czwartym ujawnia się natomiast tendencja przeciwna, tendencja do jednoczesnego odrzucania obu predykatów. Tetralemat daje więc klasyfikację możliwych nastawień do rzeczywistości. Formule pierwszej powinniśmy przyporządkować wszelkie formy naiwnego realizmu. Formule drugiej odpowiadałoby stanowisko, które roboczo określimy jako naiwny nihilizm. O ile stanowisko pierwsze można opisać jako pogląd głoszący, że coś istnieje substancjalnie, jest ono poznawalne, a zatem można przedstawić niesprzeczną tego charakterystykę, o tyle pogląd drugi byłby prostym zaprzeczeniem pierwszego i wyrażałby się w stwierdzeniu, iż nic nie istnieje. Formule trzeciej należałoby przypisać pogląd znany pod nazwą *coincidentia oppositorum*²⁴⁷. Lemat czwarty byłby zaś sposobem

²⁴⁷ Przykład takiego poglądu na gruncie indyjskim znaleźć możemy m.in. w *Bhagawad-gicie* IX, 19, gdzie brahman zostaje określony jako byt i niebyt (*sad asad ca*).

opisu bytu typowym dla teologii negatywnej, czy też – na gruncie indyjskim – sięgającej upaniszadów tradycji *neti neti* ('ani to, ani to')²⁴⁸.

Jak pamiętamy, wszystkie cztery stanowiska zostały przez Nagardżunę odrzucone. Pogląd o pustce nie mieści się zatem w strukturze tetralematu. Na czym więc polega terapeutyczny walor tetralematu? Odpowiedź wydaje się prosta – na leczeniu z wiary w samobyty (*svabhāva*), na wykazywaniu, że samobyty nie posiadają ani rzeczy dane w codziennym doświadczeniu, ani byt o sprzecznej charakterystyce, ani też byt niedający się scharakteryzować – upaniszadowy brahman, który ma być niedwoisty (*advaita*)²⁴⁹. Dlatego rację mają nie tylko ci badacze, którzy dostrzegają w *catuṣ-koṭi* walory terapeutyczne²⁵⁰, lecz także ci, dla których tetralemat jest narzędziem analizy poglądów metafizycznych²⁵¹. Poddanie analizie i odrzucenie poglądów metafizycznych nie oznacza, iż Nagardżuna rezygnuje z wypowiedzania się na temat tego, jaka rzeczywistość jest. Tym, czego buddyjski filozof się wyrzeka, jest wyłącznie metafizyka obecności, czy też metafizyka samobytności (*svabhāvatva*).

²⁴⁸ Zob. *Bhagavadgita* XIII, 12, gdzie o brahmanie mówi się, że nie jest ani bytem, ani niebytem (*na sat tan na asad ucyate*).

²⁴⁹ Zob. *Māṇḍūkyaopaniṣad* 12, tłum. B. Śliwczyńska, SI 3 (1996), s. 131, oraz *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV, 5, 15, [w:] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998, s. 143-144.

²⁵⁰ Zob. R. Robinson, *Early Mādhyamika* ..., s. 56; F. Staal, *Exploring Mysticism*, s. 40 i 43; D.S. Ruegg, *The Uses...*, s. 67.

²⁵¹ Zob. R.S.Y. Chi, *Topic on Being and Logical Reasoning*, PEW 24 (1974), s. 293-300.

Część druga



PUSTKA

1. Pojęcie samobyty i jego krytyka

W poprzedniej części wielokrotnie odwoływaliśmy się do pojęć samobyty (*svabhāva*) i pustki (*śūnyatā*), dookreślając je na tyle, na ile było to konieczne w danym momencie. Niewątpliwie te dwa pojęcia stanowią rdzeń filozofii Nagardżuny. W niniejszej części zrekapitulujemy i uzupełnimy to, co zostało już na ich temat powiedziane.

Filozofia madhjamaki w swej warstwie negatywnej jest przede wszystkim krytyką pojęcia samobyty (*svabhāva*). Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie rozdziały MMK, z których każdy bada krytycznie jakieś pojęcie, odnoszą się do samobyty w sposób bezpośredni. Jeśli przyjrzymy się strukturze MMK pod kątem występowania w tekście tego terminu, to rozpadnie nam się ona na dwie części. Pierwsza obejmować będzie rozdziały I-XIV, gdzie termin ten pojawia się tylko sześciokrotnie¹. Druga natomiast obejmie rozdziały XV-XXVII, gdzie wystąpił on ponad trzydzieści razy (nie licząc powtórných wystąpień w tej samej karice). Naturalną granicę tego podziału wyznacza rozdział XV, który wprost podejmuje analizę pojęcia samobyty². Niemniej jednak we wszystkich wcześniejszych rozdziałach krytyki poszczególnych kategorii pojęciowych są dla Nagardżuny wiążące, o ile adresat krytyki uznaje kluczowe pojęcie samobyty.

Ustalenie dokładnego znaczenia tego terminu przysparzało, i ciągle jeszcze zdaje się niektórym badaczom przysparzać, wielu problemów. Stanisław Schayer,

¹ MMK I, 3; 10; VII, 16; XIII, 3 (dwukrotnie); XIII, 4.

² W komentarzu Czandrakirtiego *Prasannapadzie* nosi on tytuł *Badanie samobyty* (*svabhāva-parikṣā*). We wcześniejszych komentarzach *Akutobhaji*, *Mulamadhjamakawritti* Buddhapality i *Pradźniapradipie* Bhawawiweki zatytułowany jest on *Badanie bytu i niebytu* (*bhāvābhāva-parikṣā*).

badając występowanie terminu *svabhāva* w tekstach filozofów hinajany (głównie w *Abhidharmakosaśābhāṣyī* Wasubandhu i w komentarzach do tego dzieła) oraz madhjamaki, wyznaczył cztery jego znaczenia³, a mianowicie: 1) *svabhāva* to *sva bhāvaḥ*, czyli własna natura rzeczy, jej istotna charakterystyczna cecha; 2) *svalakṣaṇa*, czyli istotna cecha pojedynczego, odrębnego elementu-dharmy (*prthag-dharma*), czy też wręcz substancja owego dharmy, dharma nacechowany; 3) *prakṛti* – pierwotna natura; *āśraya* – podłoże, wieczny, niezmienny substrat zmieniających się rzeczy; *lakṣya*, czyli to, co niesie znak, w przeciwieństwie do znaku (*lakṣaṇa*), który jest niesiony; 4) *svabhāva* to *svato bhāvaḥ*, czyli byt, który istnieje wyłącznie dzięki sobie, absolutny, nierelatywny byt przeciwstawny bytowi relatywnemu (*parabhāva*).

Niemal dwadzieścia lat później J.W. de Jong uznał w oparciu o *Prasannapadē*, iż dystynkcje Schayera są nieadekwatne w stosunku do filozofii madhjamaki. Redukują się one jego zdaniem do dwóch znaczeń: 1) *sva bhāvaḥ* = *svalakṣaṇa*, czyli istotnej cechy przypisywanej rzeczom; 2) *prakṛti*, czyli *āśraya* = *svato bhāvaḥ*, czyli niezmiennej podstawy tożsamej z absolutnym bytem. Madhjamaka miała, jak twierdził holenderski uczony, krytykować termin *svabhāva* w jego pierwszym znaczeniu, lecz nie w drugim. Jako *svato bhāvaḥ* termin ten miał oznaczać absolutny, nieopisywalny byt dostępny wyłącznie w mistycznej intuicji⁴.

Propozycja de Jonga tylko po części oddaje pogląd Czandrakirtiego. I nie chodzi tu wyłącznie o to, że ten słynny komentator nigdy nie głosił absolutnego istnienia samobytu w znaczeniu drugim. Rację ma de Jong, gdy twierdzi, że Czandrakirti sprowadza swabhawę w znaczeniu *sva bhāvaḥ* do indywidualnej cechy pojedynczego dharmy (*svalakṣaṇa*). Redukcja ta stanie się oczywista, jeżeli uwzględnimy fakt, iż dla madhjamaki wszystkie byty mają status nominalny. W tym sensie nie ma większej różnicy między rzeczą znaną z codziennego doświadczenia (np. stół, koń, wóz) a dharumą. Niemniej na poziomie konwencjonalnym rozróżnienie to zachowuje ważność, dopiero analiza ujawnia, że dystynkcja ta nie ma realnej podstawy.

Zanim rozpatrzymy, jak termin ten funkcjonuje w dziełach Nagardżuny, korzystne będzie przyjrzenie się samej jego konstrukcji od strony gramatycznej

³ Zob. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931, s. XIX oraz 55-57, przyp. 41.

⁴ Zob. J.W. de Jong, *The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School*, JIP 2 (1972), s. 2-5 (angielski reprint wersji francuskiej z 1950 r.). Zob. także J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford 2009, zwłaszcza s. 20-40; jak również T.R. Sharma, *Doctrine of Svabhāva in Buddhist and Non-Buddhist Philosophical Systems*, [w:] *Amalā Prajñā. Aspects of Buddhist Studies (Professor P.V. Bapat Felicitation Volume)*, red. N.H. Samtani, H.S. Prasad, Delhi 1989, s. 363-370.

i etymologicznej. *Svabhāva* jest złożeniem determinatywnym (*tat-puruṣa*), które interpretować można bądź jako *tat-puruṣa* właściwe, bądź jako appozycyjalne (*karma-dhāraya*). Składa się z zaimka *sva* = ‘swój, własny’ oraz rzeczownika *bhāva*, będącego derywatem *√bhū* = ‘powstawać, być, istnieć’. *Bhāva* może oznaczać nazwę czynności wyrażoną w czasowniku – wówczas słowo to znaczyłoby ‘powstawanie, bycie, istnienie’ – bądź instrument, który czynność tę spełnia, ewentualnie umiejscowienie tej czynności – wtedy będziemy mieli ‘byt’⁵. Dosyć wcześnie słowo to zaczęło oznaczać sposób istnienia charakterystyczny dla danego bytu, stąd znaczyć ono może także ‘natura’.

Jako złożenie appozycyjalne słowo *svabhāva* należy odczytywać przez *svo bhāvaḥ*, czyli ‘własna natura’. Jeżeli potraktować je jako *tat-puruṣa* właściwe, wówczas po rozłożeniu go otrzymamy formy: *svasya bhāva* równoznaczną z *svo bhāva* lub *svato bhāva* = *svena bhāva*, czyli ‘byt istniejący z siebie samego’, ewentualnie ‘dzięki sobie samemu’. Najogólniej zatem, termin *svabhāva* posiada dwa znaczenia: 1) ‘własna natura, istota’ – w tym przypadku określa on to, czym rzecz jest, jej uposażenie jakościowe, to co stanowi podstawę do stwierdzenia tożsamości rzeczy⁶; 2) ‘byt dzięki sobie’ – określa więc to, jak rzecz jest, jej sposób istnienia, to znaczy fakt, że jest ona dzięki samej sobie, niezależnie od czegokolwiek innego poza nią.

Nagardżuna używa tego terminu w obu jego znaczeniach, przechodząc w argumentacji z jednego znaczenia na drugie. Richard P. Hayes, dostrzegając ten fakt, uznał, iż argumentacja buddyjskiego filozofa obarczona jest przez to błędem ekwiwokacji⁷. Nie sposób zgodzić się z tym zarzutem, a to dlatego, że rozumowania Nagardżuny oparte są na założeniu głoszącym, że własną istotę posiadać może tylko to, co istnieje *per se*. Założenie to co prawda nigdzie wprost nie zostało przez filozofa wypowiedziane, lecz daje się dostrzec w wielu momentach MMK. Innymi słowy, nie można ustalić tożsamości rzeczy zależnej. Nagardżuna przyjmuje zatem równoważność „Rzecz posiada istotę” ≡ „Rzecz istnieje *per se*”, stanowiącą ukrytą przesłankę jego dowodów. Tak więc termin *svabhāva* odnosi się do przedmiotu, który jeśli oglądany jest pod kątem tego, czym jest, jawi się jako istota, widziany zaś pod kątem tego, jak jest, jawi się jako byt samoistny. W niniejszej pracy termin ten tłumaczę jako „samobyt”⁸, gdyż sądzę, iż główny

⁵ Zob. na ten temat R. P. Hayes, *Nāgārjuna's Appeal*, JIP 22 (1994), s. 316.

⁶ Niektórzy uczeni wprost proponują, aby słowo to przekładać jako „tożsamość”. Sądzę, iż nie jest to słuszne. Na oznaczenie tożsamości Nagardżuna dysponuje innym słowem – *ekatva*. *Svabhāva* natomiast jest tym, o czym tożsamość może być stwierdzona, czego brak decyduje o braku tożsamości rzeczy.

⁷ R. P. Hayes, dz. cyt., s. 325.

⁸ Idę tu za propozycją J. Chmielewskiego, zob. tenże, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, SS 11 (1981), s. 54.

ciężar w argumentacji Nagardżuny spoczywa mimo wszystko na jego egzystencjalnym, a nie esencjalnym momencie znaczeniowym, chociaż moment esencjalny jest w tym tłumaczeniu również zachowany, o ile rozumieć „samobyt” jako ‘to, co jest s a m o sobą’.

Nagardżuna samobyt określił bliżej w MMK XV, 2 twierdząc, że nie może być on czymś wytworzonym (*akṛtrima*) i zależnym (*nirapekṣaḥ paratra*). Zatem żadne przyczyny i warunki nie mają wpływu na jego istnienie (MMK XV, 1; I, 3). Jeśli rzeczy w świecie posiadałyby samobyt, to świat byłby nie tylko wieczny, ale i odwieczny (MMK XXIV, 38). Taki świat byłby także niezmienny. Jednakże wówczas pojęcie drogi (*marga*), czyli tego, co prowadzi od sansary do nirwany, byłoby bezsensowne, gdyż przejście od sansary do nirwany, jako swoista zmiana, byłoby niemożliwe (MMK XXIV, 24). Jeśli cierpienie (*duḥkha*) w świecie sansary istniałoby na mocy swej własnej natury (*svabhāvena*), wówczas nie można by go usunąć (MMK XXIV, 23). Pograżywszy się w niewiedzy (*aparijñāna*), nikt nie mógłby osiągnąć wiedzy (*parijñāna*; MMK XXIV, 26). Tymczasem w MMK XIII, 3ab Nagardżuna twierdzi:

bhāvānām niḥsvabhāvatvam anyathā-bhāva-darśanāt /

Brak samobytu rzeczy jest [rozpoznany] z powodu widzenia zmiany.

Postrzeganie zmiany jest pierwotnym faktem naszego codziennego doświadczenia świata. O ile taki sposób doświadczania ma być w ogóle możliwy, to rzeczy nie mogą posiadać samobytu. Lecz jeśli rzeczy nie posiadają samobytu – pyta Nagardżuna w MMK XV, 3 – to jak będzie istnieć innobyt (*parabhāva*)?

Podobnie jak w przypadku „samobytu”, również w przypadku terminu „innobyt” wskazać można na dwa znaczenia. Innobyt to z jednej strony to, co jest inne (*para*), odmienne od bytu danego, czyli *para bhāvaḥ*, z drugiej zaś to, co istnieje dzięki czemuś innemu, czyli *parena bhāvaḥ*.

Innobyt jest czymś różnym od tego, co dane, tylko wtedy, gdy jego tożsamość może być ustalona. Dlatego w padach cd kariki XV, 3 buddyjski filozof mógł oznajmić, iż:

svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //

Samobyt innobytu zwany jest innobytem.

W przeciwieństwie jednak do „samobytu” w przypadku „innobytu” dwa znaczenia tego terminu stanowią w rzeczywistości dwa odrębne pojęcia odnoszące się do różnych faktów i nie mogą być traktowane zamiennie. Jeśli innobyt jest tym, co istnieje zależnie, to oczywiście samobytu mieć nie może, jeśli zaś jest tym, co jest różne, to samobytem musi być obdarzony. W rozdziale XV *Mula-*

madhjamakakariki termin „innobyty” rozważany jest wyłącznie w znaczeniu ‘tego, co różne’.

Pojęcia samobyty i innobyty wzajemnie do siebie odsyłają. Pierwsze może być ustalone tylko w odniesieniu do drugiego i odwrotnie. W CS III, 11 Nagardżuna stwierdza, iż są to pojęcia względne, czy też zależne (*āpekṣikī*), tak jak pojęcia bliższego i dalszego brzegu. Z kolei jedynie w odniesieniu do obu tych pojęć ustalić można pojęcie bytu (*bhāva*) jako tego, co jest ze sobą tożsame, a tym samym różne od czegoś innego (MMK XV, 4). Pojęcie bytu jest zaś niezbędne do ustalenia pojęcia niebytu (*abhāva*), rozumianego potocznie jako zmiana (*anyathā-bhāva*) bytu (MMK XV, 5). Przeczając pojęciu samobyty, Nagardżuna podważa tym samym całą metafizyczną konstrukcję na nim opartą. Dlatego w MMK XV, 6 oświadczył:

*svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca /
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddha-śāsane //*

Ci, którzy widzą samobyty i innobyty, byty i niebyty, nie dostrzegają istoty nauki Buddy.

Istotą (*tattva*) nauki Buddy jest – według *madhjamaki* – pustka (*śūnyatā*), czyli brak samobyty (*niḥsvabhāvatva*).

2. Ontologiczne i epistemologiczne aspekty pustki

W jednym z najważniejszych fragmentów *Mulamadhjamakakariki*, w karice XXIV, 18 Nagardżuna oświadczył:

*yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā //*

Twierdzymy, że to, co jest współzależnym powstawaniem, to jest pustką. Ona [tzn. pustka] jest względnym określeniem. Ona jest środkową drogą.

Zrównanie współzależnego powstawania z pustką odzwierciedla związek między dwoma aspektami filozofii *madhjamaki* – pozytywnym i negatywnym. Ściśle mówiąc, są to nie tyle różne aspekty, ile dwie strony tej samej koncepcji. Od strony pozytywnej *madhjamaka* daje nową wykładnię starej buddyjskiej teorii przyczynowości. Współzależne powstawanie nie polega na funkcjonalnym następstwie odrębnych substancjalnych bytów-dharm – jak głosiła szkoła sarwa-

stiwady – bytów, które w swym istnieniu nie zależą od niczego poza sobą, lecz – przeciwnie – na realizowaniu przez rzeczy własnej „bytowości” we wzajemnej zależności. Tak rozumiana koncepcja przyczynowości stoi w opozycji nie tylko do innych buddyjskich koncepcji, lecz w ogóle do wszystkich indyjskich teorii przyczynowości. Związek przyczynowo-skutkowy nie polega tutaj bowiem ani na przemianie (*pariṇāma*) – rzeczywistej czy iluzorycznej – pierwotnej substancji, ani tym bardziej na powoływaniu do istnienia, kreacji substancjalnych bytów. Dlatego nauczając o współzależnym powstawaniu, Nagardżuna mógł twierdzić, że nie ma ono związku ani z powstawaniem, ani z zanikiem, o ile te ostatnie rozumieć jako powstawanie i zanik substancjalnych (*svabhāva*) bytów⁹. Współzależność rzeczy oznacza, iż nie posiadają one samobytu, czyli są puste pod względem samobytu (*svabhāva-śūnya*), a to jest już negatywna strona madhjamaki.

Skoro rzeczy są niesubstancjalne (*niḥsvabhāvatva*), to nie można – twierdzi Nagardżuna – ujmować ich w kategoriach istnienia (*astitva*) i nieistnienia (*nāstitva*). Niemniej chce się powiedzieć, iż w jakiś przedziwny sposób one „są”. Nagardżunie zdaje się brakować w tym momencie odpowiedniego języka na dookreślenie sposobu ich istnienia. Ale też należy zadać sobie pytanie, czy język taki jest w ogóle możliwy. Sądzę, iż odwołanie się do koncepcji dwóch prawd świadczy o tym, że buddyjski filozof odpowiedziałby na to pytanie przecząco. Jedynie, co możemy zrobić, to pokazać ostateczny sposób istnienia rzeczy w oparciu o język codziennej praktyki. Temu między innymi służą liczne metafory, w których świat porównywany jest do jakichś iluzorycznych bytów, jak na przykład do miasta Gandharwów zawieszonego na niebie itp.¹⁰. Orzekanie zaś istnienia i nieistnienia wiąże się nierozdzielnie z substancjalnością bytów. Istnienie w pełnym tego słowa znaczeniu przypisać można wyłącznie temu, co obdarzone jest samobytem. Z kolei orzekanie nieistnienia ma sens wyłącznie w pewnym zakresie czasoprzestrzennym. Nie istnieć można wtedy, teraz lub później, tutaj lub tam, ale ostatecznie coś musi istnieć substancjalnie, aby takie nieistnienie mogło być orzeczone. „Jest” i „nie jest” są dla Nagardżuny terminami technicznymi, które nie stosują się do nauczanej przez niego teorii współzależnego powstawania.

Myśl o tożsamości współzależnego powstawania i pustki Nagardżuna powtórzył w CS III, 40ab, a w CS III, 41 dodał:

tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyaṃ iṣyate /

⁹ Por. YŚ 19cd, gdzie buddyjski filozof zapytał, „jak można nazywać «powstałym» to, co nie powstało dzięki swej własnej naturze?” (*svbhāvena yaṃ notpannaṃ utpannaṃ nāma tat ka-tham*), a także YŚ 48c, gdzie o tym, co zrodziło się w zależności, mówi się, iż jest niezrodzone (*pratitya jātaṃ cājātaṃ*). Podobnie też Nagardżuna wypowiedział się w CS I, 9.

¹⁰ Zob. np. MMK VII, 34; XVII, 33; ŚS 66.

Uważa się je [współzależne powstawanie tożsame z pustką] także za prawdę (*tattva*), to, co ostateczne (*paramārtha*), takłość (*tathatā*) i realność (*dravya*).

Wypowiedź ta przybliży nam sposób, w jaki Nagardżuna używał pozytywnych określeń, które w opinii licznych współczesnych badaczy jego filozofii miały odnosić się do absolutnej, transcendentnej rzeczywistości. W istocie jednak, tak jak wiele innych określeń (np. *dharmatā* – ‘natura rzeczy’, MMK XVIII, 7, CS II, 3; czy *dharmā-dhātu* – ‘podstawa rzeczy’, CS II, 6, CS IV, 8), desygnują one wyłącznie ostateczny sposób istnienia rzeczy, czyli pustkę. W CS III, 43ab czytamy:

bhāvebhyaḥ śūnyatā nānyā na ca bhāvo 'sti tām vinā /

Pustka nie jest różna od rzeczy, nie istnieje też rzecz bez niej.

Od strony epistemologicznej oznacza to, że pustki samej poznać się nie da; można ją poznać wyłącznie jako sposób istnienia rzeczy. Gdy nie ma rzeczy, nie ma także pustki.

Przypisanie rzeczom pustki nie oznacza ich unicestwienia. W MMK XVII, 20ab madhjamik oświadczył wprost:

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṁsāraś ca na śāśvatam /

Pustka nie jest unicestwieniem, a sansara nie jest wieczna.

Unicestwienie i wieczność można orzekać tylko o czymś substancjalnym. Jednakże rzeczy nie posiadają samobytu, a rozpoznanie tego nic w rzeczach nie zmienia.

Niektórzy uczeni sądzą, że kategoria „pustki” nie jest kategorią egzystencjalną, gdyż należy do metajęzyka, a nie do języka przedmiotowego, to znaczy że odnosi się ona nie tyle do świata, ile do sposobu opisu świata¹¹. Natrafiamy tu na niezwykle delikatne zagadnienie. Postawienie pustki poza „jest” i „nie jest”, poza bytem i niebytem sugeruje, że nie może to być kategoria egzystencjalna, i faktycznie – w kontekście dychotomii „jest” i „nie jest” pustka nie może być uważana za kategorię egzystencjalną. Niemniej w pierwszym rzędzie „pustka” dotyczy sposobu istnienia rzeczy, a nie sądów o rzeczach, i w tym sensie zdaje się kategorią egzystencjalną, czyli kategorią języka przedmiotowego. Uznanie, iż rzeczy nie posiadają samobytu, pociąga za sobą uznanie, iż istnieją one względnie,

¹¹ Zob. np. R.H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi 1978 (rep.), s. 43; G. Bugault, *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, JIP 11 (1983), s. 28 i 60.

a owo „względne istnienie” nie mieści się w dychotomii „bycia” i „niebycia”. Dopiero wtórnie kategoria pustki zostaje odniesiona do sądów o bycie, jako to, czego rozpoznanie usuwa owe sądy.

Jeszcze jedna rzecz wymaga dopowiedzenia. Sądzi się dość powszechnie, że koncepcja pustki wymaga od Nagardżuny przyjęcia sceptycznej postawy wobec możliwości poznania rzeczywistości¹². Egzemplifikacją radykalnego sceptycyzmu Nagardżuny mają być kariki 29-51 z *Wigrahawjawartani*. Swoją stosunek do kryteriów poznawczych buddyjski filozof podsumował w VV 51:

*naiva svataḥ prasiddhir na parasparataḥ parapramāṇair vā /
na bhavati na ca prameyair na cāpy akasmāt pramāṇānām //*

Kryteria nie ustalają się samoistnie ani wzajemnie. Nie są ustalane przez inne kryteria ani przez przedmioty, ani przypadkowo.

Karika ta przypomina inną, a mianowicie MMK I, 1, w której Nagardżuna oświadczył, że przedmioty nie istnieją ani dzięki sobie, ani dzięki czemuś innemu, ani dzięki sobie i czemuś innemu, ani za sprawą przypadku. Wówczas twierdzenie madhjamika nie oznaczało, iż głosi on koncepcję totalnego nieistnienia przedmiotów (świata), lecz jedynie nieistnienia substancjalnego. Podobnie też należy spojrzeć na wypowiedź z VV. Zaprzeczenie kryteriom poznawczym ma sens wyłącznie w kontekście substancjalnego istnienia kryteriów. Nie ma kryteriów – twierdzi Nagardżuna – ani ustalających się samoistnie, ani dzięki czemuś innemu, ani przypadkowo, które posiadałyby samobyt. Na poziomie konwencjonalnym, na poziomie istnienia względnego Nagardżuna uznaje obowiązywanie kryteriów.

Nagardżuna wraz z ogłoszeniem koncepcji pustki nie dokonał kopernikańskiego przewrotu w filozofii buddyjskiej porównywalnego z przewrotem kantowskim – jak sugerował swego czasu T.R.V. Murti¹³. Teoria pustki jest przede wszystkim koncepcją ontologiczną, implikującą pewne konsekwencje w obrębie epistemologii, a nie koncepcją epistemologiczną ugruntowaną na tropieniu aporii we wszelkich sądach metafizycznych. Aczkolwiek samo tropienie takich aporii, o ile przez sądy metafizyczne będziemy rozumieć sądy oparte na dychotomii

¹² Pierwszy na sceptyczne aspekty madhjamaki zwrócił uwagę S. Schayer w dz. cyt., s. XXX-XXXIII. Zob. także m.in. B.K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986, s. 46-57; S. Biderman, *Scepticism and Religion. On the Interpretation of Nāgārjuna*, [w:] *Indian Philosophy of Religion*, red. R.W. Perrett, Dordrecht 1989, s. 61-74; por. także D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Richmond 1999, s. 19-43.

¹³ T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1960, s. 5 i 8-9.

„jest” / „nie jest”, które to „jest” pojmuje się w oparciu o ideę samobytu, odgrywa w niej istotną rolę.

3. Terapeutyczny aspekt pustki

Nagardżuna przypisywał terapeutyczne walory nie tylko sposobowi, w jaki Budda miał nauczać, lecz także – czy też przede wszystkim – treści nauk ostatecznych, które nie wymagały interpretacji, a tylko zrozumienia. W CS III, 51-52 Budda został przedstawiony jako Doskonały Lekarz, a jego nauka – jako niezrównane lekarstwo. Czytamy tam:

*iti māyādi-drṣṭāntaiḥ sphuṭam uktvā bhīṣag-varaḥ /
deśayām āsa sad-dharmāṇi sarva-drṣṭi-cikitsakam //*
*etat tat paramaṁ tattvaṁ niḥsvabhāvārtha-deśanā /
bhāva-graha-grhītānāṁ cikitsyam anuttarā //*

W ten sposób Najdoskonalszy Lekarz, wypowiedziawszy się jasno poprzez analogie z iluzją itd., nauczał Dobrego Prawa [jako] leku na wszelkie dogmatyczne poglądy. Nauka o tym, że rzeczy pozbawione są samobytu – oto jest ostateczna prawda. Stanowi ona niezrównane lekarstwo dla ogarniętych obsesją bytu.

Badacze dzielący lingwistyczną interpretację madhjamaki dopatrują się w tego typu sformułowaniach skrajnie pragmatycznego nastawienia Nagardżuny. Według nich znaczenie koncepcji pustki sprowadza się wyłącznie do terapeutycznej funkcji. Kategoria pustki ma więc posiadać znaczenie wyłącznie o tyle, o ile stanowi użyteczne narzędzie w przekształcaniu nastawienia ucznia do otaczającego go świata. Douglas Dunsmore Daye w programowym dla tej interpretacji tekście stwierdził, że słowo „pustka” jest jedynie „owocną fikcją” (*fruitful fiction*) całkowicie pozbawioną ontologicznej treści; jest słowem, które niczego nie desygnuje¹⁴. Kilkakrotnie już z dużą rezerwą odnosiłem się do trafności lingwistycznej interpretacji. Również tym razem podam ją w wątpliwość.

Zasadniczo problem, jaki musimy rozstrzygnąć, wyraża się w następującym pytaniu: czy koncepcja pustki jest prawdziwa dlatego, że stanowi skuteczny środek terapeutyczny, czy też stanowi skuteczny środek terapeutyczny dlatego, że jest prawdziwa? Lingwistyczna interpretacja opowiada się za pierwszym

¹⁴ D.D. Daye, *Major Schools of the Mahāyāna. Mādhyamika*, [w:] *Buddhism. A Modern Perspective*, red. Ch.S. Prebish, University Park-London 1975, s. 91-92.

rozwiązaniem, utożsamiając prawdziwość twierdzeń madhjamaki z ich skutecznością w dążeniu do nirwany.

Nagardżuna, rozważając związek nirwany z pustką, oświadczył w YŚ 56cd:

| *sgyu ma'i skyes bu ltar dben par* || *mtshong nas mya ngan 'da' bar 'gyur* |

Gdy widzi się, [że wszystko], tak jak człowiek stworzony czarami, jest puste (*vivikta*, tyb. *dben pa*), osiąga się nirwanę.

Nirwana jest dla madhjamika, jak wnioskujemy z powyższego cytatu, rezultatem aktu widzenia (tyb. *lta*, skr. *darśana*) jako szczególnego rodzaju bezpośredniej naoczności, której przedmiotem jest pustka rzeczy. Z kolei w YŚ 6cd buddyjski filozof pisze:

parijñānaṃ bhavasyaiva nirvāṇaṃ iti kathyate //

Nirwana określana jest jako całkowite poznanie istnienia.

Natomiast w YŚ 48ab czytamy:

parijñā tasya keneti pratītyotpāda-darśanāt /

Jak następuje całkowite poznanie? Poprzez widzenie zależnego powstawania.

Nirwanę osiąga się nie tyle poprzez inny sposób widzenia rzeczywistości, ile poprzez widzenie tego, jaka ta rzeczywistość jest faktycznie. Akcent położony został tutaj nie na samą zmianę sposobu widzenia, nie na wyperswadowanie oddawania się jednej grze językowej realizowanej w określonym sposobie życia na rzecz innej gry językowej realizowanej w innym sposobie życia, lecz na dostrzeżenie ostatecznej natury rzeczywistości.

Potwierdza to uczeń Nagardżuny, Arjadewa, którego słowa uznać można za najbardziej klarowną odpowiedź, jaką filozof madhjamaki udzielić może zwolennikowi lingwistycznej interpretacji. W CŚ VIII, 7 pisze on:

*nāśūnyaṃ śūnyavad dṛṣṭaṃ nirvāṇaṃ me bhavatu iti
mithyādṛṣṭer na nirvāṇaṃ varṇayanti tathāgatāḥ*

Niepustego (*aśūnya*) nie należy uważać za puste (*śūnya*) [tylko z powodu pragnienia:] „Obym osiągnął nirwanę”. Tathagatowie głoszą, że nirwany nie [osiąga się] dzięki błędnemu pogładowi.

Istnieć w sansarze zatem oznacza postrzegać rzeczy jako substancjalne, obdarzone samobytem; osiągnąć nirwanę – to postrzegać pustkę rzeczy, czyli fakt, iż nie posiadają one samobytu. Zasadnicza różnica jest w przedmiocie widze-

nia. Koncepcja pustki nie jest wyłącznie terapeutycznym narzędziem używanym w celu osiągnięcia nirwany, niepozostającym w żadnym związku z tym, jak rzeczy ostatecznie istnieją. Żadnej nirwany nie można by osiągnąć, gdyby pustkę orzekano o rzeczach faktycznie istniejących jako niepuste. Widzenie niepustych rzeczy jako pustych, czyli tkwienie w błędzie poznawczym, umacniałoby jedynie sansaryczną formę istnienia. Jeżeli więc z nauczania koncepcji pustki płyną terapeutyczne korzyści w postaci osiągnięcia nirwany i tylko poprzez widzenie pustki osiąga się nirwanę, to dzieje się tak dlatego, że pustka jest ostateczną naturą rzeczy – wszelkich rzeczy. Nie ma niczego, co nie byłoby puste. Z tej perspektywy należy oceniać słynne twierdzenie Nagardżuny z MMK XXV, 19:

*na saṃsārasya nirvāṇāt kim cid asti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya saṃsārāt kim cid asti viśeṣaṇam //*

Nie istnieje nic, co odróżniałoby sansarę od nirwany. Nie istnieje nic, co odróżniałoby nirwanę od sansary.

Twierdzenie to nie oznacza, jak często mniemano, że sansara i nirwana są tożsame, czyli że są tą samą rzeczą, lecz że są takżsame, to znaczy posiadają identyczną naturę – pustkę. Tym samym ani sansara, ani nirwana nie istnieje ze swej własnej natury. Pamiętać jednak musimy, że – mówiąc o naturze sansary i nirwany – mamy na myśli właśnie ich sposób istnienia, a nie to, czym są. Nirwana wszak jako poznanie pustki rzeczy jest tym, w czym niknie językowe rozplenienie (*prapañca*) i dychotomizacja (*vikalpa*; MMK XVIII, 5), podczas gdy istnienie w sansarze oznacza między innymi kontynuowanie rozpleniania oraz pogłębianie i utrwalanie dychotomii.

Utrwalanie dychotomii polega na postrzeganiu rzeczy jako bytów substancjalnych, o których można orzekać realne istnienie i nieistnienie. Dopóki ulegamy owemu błędnemu poznaniu (*mithya-jñāna*), tkwimy w sansarze. Celem terapii Nagardżuny jest wyleczenie nas z błędnego poznania, konstytuującego niewiedzę (*avidyā*). Nie to jednak odróżnia terapię madhjamaki od innych indyjskich filozoficznych terapii. Wszystkie indyjskie szkoły filozoficzne głoszące konieczność wyzwolenia z sansary w usunięciu niewiedzy widzą sposób na realizację tego celu. Różnica między nimi a madhjamaką leży więc nie w sposobie osiągania celu, lecz w treści głoszonych nauk – innymi słowy, w ich prawdziwości bądź fałszywości. Zdaniem Nagardżuny twierdzenia o istnieniu realnej podmiotowości (*ātman*, *brahman*, *puruṣa*), niewiedzy i konieczności wyzwolenia się z niewiedzy nie dają się ze sobą pogodzić. Jeżeli podmiot i niewiedza istnieją realnie, czyli ze swej własnej natury (*svabhāvataḥ*), to nigdy istnieć nie przestaną, a zatem wyzwolenie będzie niemożliwe. Wyobrażenie zaś realnego podmiotu tkwiącego w iluzorycznej niewiedzy jest wewnętrznie sprzeczne. Tylko rozpoznanie, że nic

nie istnieje dzięki sobie, może przynieść wyzwolenie. Z jednej strony pustka jest więc warunkiem możliwości osiągnięcia wyzwolenia, z drugiej zaś – pustka jest faktycznym sposobem istnienia rzeczy.

Nagardżuna w swej terapii nie każe nam widzieć zamiast stołu łóżka, nie każe nam wymieniać jednej gry językowej na inną, nie zmusza nas do zarzucenia gry w samobyt na rzecz gry w pustkę w przeświadczeniu, że tylko reguły tej drugiej gry dopuszczają wyzwolenie, nie wymusza na nas powrotu do naturalnego stanu języka. Problem tkwi bowiem według niego nie w regułach poszczególnych gier i w ich przekraczaniu, lecz w tym, jak rzeczy istnieją naprawdę. A istnieją one jako byty nominalne (*prajñapti*), nie zaś – substancjalne. Dotyczy to także pustki. Dlatego doktryna pustki jest środkową drogą (*madhyamā pratipad*) przebiegającą między afirmacją substancjalności rzeczy (*śāśvata-vāda*) a afirmacją nicości (*uccheda-vāda*).

UWAGI KOŃCOWE

Ludwig Wittgenstein w przedmowie do swojego *Traktatu logiczno-filozoficznego* wyraził przekonanie, że w dziele tym udało mu się ostatecznie rozwiązać najistotniejsze filozoficzne problemy. Oczywiście nie był jedynym myślicielem, który znaczenie własnej pracy oceniał tak wysoko i, chciałoby się powiedzieć, bezkrytycznie.

Nagardżuna – indyjski filozof, którego myśl uczyniłem przedmiotem niniejszej pracy – zdawał się posiadać równie wysoką jak austriacki filozof samoocenę. Nagardżuna był myślicielem buddyjskim żyjącym w II wieku n.e., który w obrębie mahajany, czyli jednej z dwóch wielkich linii rozwojowych buddyzmu, dał początek szkole filozoficznej zwanej madhjamaką, czyli szkołą środkową. O jego randze najlepiej świadczyć może fakt, iż z czasem zyskał sobie miano Drugiego Buddy, a jego pozycję w myśli buddyjskiej, przynajmniej linii mahajany, przyrównać można do pozycji, jaką w myśli europejskiej zajmuje Platon czy Arystoteles. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w ilości poświęconych jemu i jego szkole publikacji, jakie do tej pory się ukazały i stale są wydawane.

Niestety, narastaniu literatury poświęconej filozofii Nagardżuny w niewielkim tylko stopniu towarzyszy pogłębianie i upowszechnianie się zrozumienia głoszonych przez madhjamakę idei. Szczególnie dotkliwie daje się to odczuć w Polsce, gdzie brak podstawowych pozycji na ten temat, a na bazie tego, co można znaleźć w naszych bibliotekach, osoba zainteresowana buddyzmem nie jest w stanie wytworzyć sobie adekwatnego obrazu madhjamaki. Co gorsza, nie sposób też uzyskać wgląd w historię badań madhjamaki, a co za tym idzie – w kwestie sporne narosłe wokół tej szkoły, przez co opinie propagowane w owych nielicznych publikacjach akceptowane są całkowicie bezkrytycznie.

Celem, jaki postawiłem sobie w niniejszej pracy, było z jednej strony dostarczenie podstaw dla wytworzenia w czytelniku krytycznej postawy wobec wielości głoszonych na temat Nagardżuny poglądów, z drugiej zaś – rozjaśnienie kilku zagadnień, które notorycznie omawiane są w sposób niejasny. Realizacji pierwszego celu służy między innymi kilkunastostronicowy fragment

poświęcony kwestii odpowiedniej metody badawczej. Natomiast w ramach celu drugiego omawiam zagadnienia dialektyczności madhjamaki, struktury narracyjnej tekstów Nagardżuny, funkcji tak zwanego tetralematu, teorii języka (kwestia realizmu językowego, znaczenia i referencji) oraz pustki, czyli sposobu istnienia rzeczywistości. Całość spięta jest klamrą dwóch pojęć: filozofii i terapii, które przy pewnym rozumieniu, aczkolwiek obcym Nagardżunie, jak również myśli buddyjskiej w ogóle, tworzą dychotomię.

Jedną z przyczyn wielości odmiennych poglądów na temat madhjamaki jest z pewnością specyfika przyjmowanej przez poszczególnych uczonych metody badawczej. Indologia oraz buddologia jako odrębne dyscypliny naukowe, których przedmiotem badań jest kultura Indii i buddyzmu, zaanektowały te obszary kultury, do których żadna z filologii europejskich nie śmie rościć sobie wyłącznego prawa, a mianowicie filozofię i religię. Stworzyło to sytuację niemającą odpowiednika na gruncie filologii europejskich, a mianowicie sytuację konfliktu między owymi dyscyplinami a filozofią. Konflikt ten szczególnie silnie ujawnia się w kwestiach metodologicznych. Indologia oraz buddologia przez długi czas wierzyły, że dysponują wszelkimi niezbędnymi środkami do badania myśli indyjskiej i buddyjskiej. Filozofia natomiast z powodu swego wewnętrznego zróżnicowania nie była w stanie narzucić filologiom orientalnym jakiegoś jednego wzorca metodologicznego. Obecnie myśl buddyjską bada się z różnych, często kolidujących ze sobą perspektyw i przy użyciu różnych narzędzi. Ogólnie wyróżniłem osiem możliwych nastawień metodologicznych, które – ujęte hasłowo – dają zestawić się w cztery dychotomiczne pary: filologia / filozofia, metoda krytycznotekstowa / metoda prozelityczna, *epoché* / koło hermeneutyczne, metoda porównawcza oparta na podobieństwie / metoda porównawcza oparta na różnicy. Badacz podejmujący trud studiowania filozofii buddyjskiej powinien się do tych możliwych perspektyw metodologicznych jakoś ustosunkować. Sam przyjmuję – moim zdaniem jedyne rozsądne – rozwiązanie, aby nie odrzucać żadnej z nich, lecz próbować je pogodzić. Zatem metoda, jaką postuluję, jest metodą eklektyczną, w której owe różne perspektywy traktuje się jako komplementarne i unika się ich antagonizowania. Tylko uwzględnienie wszystkich, a przynajmniej maksymalnie wielu aspektów badanego przedmiotu, aspektów ujawnianych dzięki różnym metodom może nam zagwarantować, że obraz badanego przedmiotu, jaki sobie tym sposobem wytworzymy, będzie wierny.

Ogólne tło pracy stanowi, jak wspomniałem, refleksja nad dwoma pojęciami: terapii i filozofii. Terapia jest procedurą podejmowaną w celu wyleczenia, czyli przywrócenia pewnego optymalnego stanu traktowanego jako stan zdrowia. Wartość i sens terapii mieści się w jej celu. Osiągnięcie owego celu musi oznaczać kres terapii. Zatem pojęcie „terapii dla terapii” wydaje się pozbawione sensu. Nie jest tak jednak w przypadku pojęcia filozofii. Jeżeli przyjmiemy, że celem filozofii jest

ostatecznie wiedza, a sądzę, że tak właśnie jest, chociaż różnie samą wiedzę możemy rozumieć, wówczas przyznać będziemy musieli, że nie jest to cel, który by filozofię transcendował. Wręcz przeciwnie – wiedza sama zdaje się filozofią. Stąd arystotelesowskie pojęcie filozofii jako wiedzy dla samej wiedzy okazuje się w pełni usprawiedliwione. Rozpatrując związek filozofii z terapią, stwierdzić wypada, iż tylko wtedy, gdy filozofia z wiedzy czyni środek do osiągnięcia celu wykraczający poza nią, zasadne jest określanie jej mianem terapii. Takie terapeutyczne pojmowanie filozofii jest charakterystyczne dla myśli indyjskiej i w tym należy dopatrywać się powodu, dla którego w Europie często podawano w wątpliwość wartość tej myśli (co ciągle jeszcze czyni się w Polsce). Wiedza dla zorientowanych terapeutycznie indyjskich doktryn filozoficznych nie miała wartości autonomicznej, lecz była środkiem umożliwiającym jednostce wyjście poza doświadczenie powszechnego cierpienia. Zdobycie takiej wiedzy oznaczało w większości indyjskich koncepcji przekroczenie doczesnej ludzkiej kondycji i wkroczenie w autentyczny sposób istnienia charakterystyczny dla bytu absolutnego (np. *puruszy* w *sankhji* i *jodze*, *atmana* w *njaji*, *brahmana-atmana* w *adwaitawedancie* itp.). Na tym tle filozofia *madhjamaki* zajmuje miejsce szczególne. W pełni akceptując terapeutyczny model filozofii, Nagardżuna odrzuca istnienie bytu absolutnego we wszelkich możliwych znaczeniach tego określenia. Ściągnęło to na niego ze strony wielu współczesnych badaczy podejrzenie o czysto utylitarne i pragmatyczne potraktowanie filozofii, a ze strony myślicieli hinduskich – oskarżenie o nihilizm. Obu tym poglądom przeciwstawiam się w niniejszej pracy.

Jeśli chodzi o pogląd pierwszy, to utrzymuję, że Nagardżuna pozostał wierny korespondencyjnej teorii prawdy. Wyzwolenie dla buddyjskiego myśliciela nie polega po prostu na zmianie sposobu patrzenia na rzeczy, jak się obecnie często twierdzi, czy też innymi słowy – na zmianie jednej gry językowej, której reguły wyzwolenia nie dopuszczają, na inną grę, wyzwolenie dopuszczającą. Wyzwolenie polega na zmianie błędnego sposobu patrzenia na rzeczy na sposób patrzenia prawdziwy. Chodzi zatem nie tyle o samą zmianę sposobu patrzenia, co o zobaczenie tego, jakie rzeczy faktycznie są. A według Nagardżuny rzeczy są puste (*śūnya*), czyli niesubstancjalne i niesamoistne. Wartość stwierdzenia, że rzeczy są puste, nie sprowadza się do jego siły propagandowej, lecz zasadza się na tym, że jest to stwierdzenie prawdziwe w klasycznym tego słowa znaczeniu.

Odnośnie do oskarżenia o nihilizm staram się pokazać, iż podstawowa dla *madhjamaki* kategoria pustki (*śūnyatā*) wykracza poza dystynkcję bytu (*sat*) i niebytu (*asat*). Innymi słowy, oskarżenie o nihilizm ma sens wyłącznie w języku tego hinduistycznego myśliciela, który operuje pojęciem bytu jako czegoś stałego, niezmiennego i samoistnego. Jednakże dla Nagardżuny język taki jest językiem filozofii eternalistycznej, która z kolei niezdolna jest wytłumaczyć zmienność rzeczywistości bez popadania w wewnętrzną sprzeczność.

Jedną ze szczególnych kwestii, jakie rozpatruję, jest problem dialektyczności madhjamaki. W pracy opowiadam się za poglądem głoszącym, że filozofię madhjamaki można zasadnie opisywać jako formę dialektyki. W trzech momentach cecha dialektyczności ujawnia się w sposób szczególnie wyraźny, a mianowicie w strukturze narracyjnej tekstów Nagardżuny, w funkcji i strukturze logicznej tak zwanego tetralematu oraz w koncepcji dwóch prawd: prawdy ostatecznej i konwencjonalnej.

Badacz filozofii indyjskiej powinien pamiętać, że medium, w którym filozofia ta się rozwijała, był język mówiony. Przekazywanie wiedzy z nauczyciela na ucznia, jak też konkretyzowanie się samej wiedzy odbywało się w debacie i sporze (praktyka prowadzenia sporów filozoficznych do dzisiaj kontynuowana jest w buddyzmie tybetańskim). Tekst pisany był najczęściej bądź czymś w rodzaju stenogramu z takiej debaty (np. *Wīgrabawjawartani* Nagardżuny), bądź skrótowym, a przy tym niezwykle syntetycznym planem wykładu (np. *Jogasutry* Patańdzalego czy *Brahmasutry* Badarajany). Forma tekstu pisanego podporządkowana była formie dysputy. Dlatego wiele tekstów indyjskich rozpoczyna się od wypowiedzenia tezy przeciwnika (*pūrva-pakṣa*), następnie przechodzi do jej obalania, aby pod koniec ustalić tezę własną autora (*siddhānta*). Ten styl pisania jest wyraźnie obecny w dziełach Nagardżuny. Do tego stopnia zdominował on jego prace, że wielu współczesnych badaczy, poddając się apofatycznemu nastrojowi tego stylu, skłonnych było uważać, iż twórca madhjamaki w ogóle nie formułuje pozytywnych poglądów, poprzestając wyłącznie na krytyce poglądów cudzych. Oczywiście nie jest to prawdą. Jakkolwiek jednak rzecz by się miała, stwierdzić musimy, iż przynajmniej w tym podstawowym znaczeniu terminu dialektyka, jako 'dialogu, dysputy', Nagardżuna jest dialektykiem, i to takim, który osiągnął w tej sztuce mistrzostwo.

Jednym z narzędzi, którym posługuje się Nagardżuna, krytykując cudze stanowisko, jest tetralemat (*catus-kōṭi*). Ściśle mówiąc, tetralemat stanowi specyficzną strukturę logiczną, określającą według buddyjskiego filozofa kształt możliwych wypowiedzi na temat bytu. Strukturę tę tworzą cztery formuły, a każda z nich ujmuje jeden z możliwych sposobów odnoszenia się do bytu: afirmatywny, gdy stwierdzamy coś pozytywnego (np. „Stół jest”, „Stół jest zielony” itp.); negatywny, gdy czemuś zaprzeczamy (np. „Stół nie istnieje”, „Stół nie jest zielony”); afirmatywny i negatywny, gdy jednocześnie stwierdzamy i zaprzeczamy (np. „Stół jest zielony i nie jest zielony”); oraz ani afirmatywny, ani negatywny, gdy stwierdzamy, że do bytu nie stosuje się ani charakterystyka pozytywna, ani negatywna, jak na przykład w zdaniu „Stół jest ani zielony, ani niezielony”. Nagardżuna odrzuca wszystkie cztery sposoby opisu bytu. Powstaje więc pytanie, czy w ten sposób nie zamyka sobie drogi do wypowiedzenia własnego stanowiska filozoficznego. Wszak jego pogląd powinien przybrać formę któregoś z czterech

lematów, a te zostały odrzucone jako nieadekwatne. Odpowiedzi na to pytanie dostarcza Nagardżuna semantyka i metafizyka.

Rozpatrując związek pomiędzy językiem a rzeczywistością, filozofowie indyjscy dochodzili do wniosku, że z faktu istnienia nazwy należy wnosić, iż desygnat tej nazwy istnieje, czyli jest bytem realnym. „Realnym” w tym kontekście znaczyło stałym, niezmiennym, substancjalnym i samoistnym. Byt realny to taki byt, który obdarzony jest swabhawą, czyli samobytem. Oczywiście codzienne doświadczenie uczy nas, że nie wszystkie nazwy posiadają realne desygnaty. Niemniej jednak sam fakt istnienia nazwy, o ile nie jest to nazwa wewnętrznie sprzeczna, sugeruje, iż istnieje jakaś bytowa podstawa sensowności tej nazwy. Owa bytowa podstawa może być wskazana przez poddanie pojęcia, które jest przez tę nazwę wysławiane, analizie. Efektem takiej analizy będzie język (zespół nazw, kategorii), izomorficzny względem rzeczywistości. Tą drogą, jak się zdaje, poszły njaja i waisieszika. Inną drogą z kolei poszła wedanta, z faktu istnienia języka wnosząca istnienie jednego absolutnego bytu, z którego byty znane z codziennego doświadczenia, a będące desygnatami nazw, „czerpią” swe istnienie.

Nagardżuna pozostał wierny pogładowi utrzymującemu, że nazwy odnoszą się do przedmiotów. Zakwestionował natomiast prawomocność przeświadczenia, iż z tego faktu można wnosić o istnieniu jakiegoś realnego, czyli obdarzonego samobytem, bytu. Według twórcy madhjamaki nie ma bytu, który byłby stały, niezmienny, niezależny, samoistny i substancjalny. W swoim fundamentalnym dziele *Mulamadhjamakakarika* Nagardżuna cały wysiłek kieruje na pokazanie, że rzeczywistość jest niesubstancjalna (*niḥsvabhāva*), czyli pusta (*śūnya*). Tetralemat artykułuje możliwości wypowiedzania się, ale tylko w owym języku obecności, aby użyć współczesnego określenia, czy też parafrazując Nagardżunę – w języku samobytności (**svabhāvatva*), czyli języku, który bazuje na milczącym, uznawanym za oczywiste założeniu, że referencyjność można wytłumaczyć tylko w ramach fundacjonalistycznej ontologii. Pogląd o pustce (*śūnyatā*) zdaniem buddyjskiego filozofa w pewien szczególny sposób wykracza poza strukturę tetralematu. Tetralemat zatem służy wyłącznie leczeniu z wiary w samobyty i nie ma zastosowania do koncepcji pustki.

Twierdzenie o pustce jest twierdzeniem o ostatecznej naturze rzeczy i jako takie jest treścią tak zwanej prawdy ostatecznej. Jednakże samo pojęcie pustki nabiera znaczenia wyłącznie w kontekście, czy też w przeciwstawieniu do pojęcia samobyty. Pojęcie pustki jest efektem analizy, jakiej poddane zostają przedmioty doświadczenia codziennego. Analiza pozostaje wszak procedurą wewnątrzjęzykową, a jej wynik – pojęcie pustki – nie odnosi się do niczego, co by poza język wykraczało. Pustka okazuje się warunkiem możliwości tego doświadczenia. Z drugiej strony wyjaśnienie i zrozumienie pustki niemożliwe jest bez owego doświadczenia, czyli bez prawdy konwencyjonalnej, która to doświadczenie opisuje.

Jeżeli z tej perspektywy spojrzymy na dystynkcję dwóch prawd, to okaże się ona wewnątrzjęzykową strategią o dialektycznym charakterze.

W relacji dwóch prawd – konwencjonalnej i ostatecznej – dialektyczność madhjamaki wyraża się najpełniej. Madhjamaka jest dialektyką w sensie szczególnego ruchu myśli, to jest przechodzenia myśli od prawdy konwencjonalnej do ostatecznej i z powrotem – od ostatecznej do konwencjonalnej. Prawda ostateczna madhjamaki nie jest ostateczna w sensie bycia w sobie określoną. Jak bardzo nie brzmiałoby to paradoksalnie, według madhjamaki prawda ostateczna jest zawsze relatywna, czyli odniesiona do prawdy konwencjonalnej. Prawda ostateczna jest ostateczna zawsze względem pewnej prawdy konwencjonalnej. Innymi słowy, orzekanie pustki (prawda ostateczna) dokonuje się zawsze względem pewnego określonego przedmiotu (prawda konwencjonalna). Mogę orzec pustkę stołu, pustkę samochodu, pustkę człowieka, pustkę kota itd., ale nie mogę orzec pustki po prostu, pustki samej. Nie sposób bowiem mówić, jak to dobitnie podkreśla Nagardżuna, o prawdzie ostatecznej bez odniesienia się do prawdy konwencjonalnej. Mogę zatem stwierdzić: „Wszystko, to jest wszystkie możliwe przedmioty doświadczenia, jest puste”, ale nie mogę stwierdzić: „Wszystko jest pustką”, co byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem „Ostatecznie istnieje tylko pustka”, żadnej bowiem pustki jako takiej nie ma.

Terapia madhjamaki polega na intensyfikacji i powtarzaniu tego ruchu myśli od przedmiotu (konceptualizacji), poprzez pustkę (jej rozpuszczenie), do przedmiotu (konceptualizacji). Zaznaczyć jednak wypada, o czym w pracy tej nie pisałem, że owa intensyfikacja nie stanowi pochodnej czysto intelektualnego, abstrakcyjnego namysłu, lecz dokonuje się w ramach procesu medytacyjnego, potocznie zwanego medytacją wglądu, w który zaangażowana jest cała psychofizyczna, w tym również aksjologiczna, struktura człowieka. Wychodząc od konkretnego pojęcia, madhjamik na drodze medytacyjnej analizy odkrywa, że nie kryje się za nim żaden w sobie określony konkretny byt, za konkretnym pojęciem nie ma ani konkretnej istoty, ani konkretnej substancji. W ten sposób madhjamik odkrywa pustkę. Pytając jednak o pustkę, uświadamia sobie, że nie ma żadnej pustki poza pojęciami, to jest konceptualizacjami, i konceptualnymi konstruktami, czyli przedmiotami doświadczenia codziennego. Sfera doświadczenia codziennego jest bowiem jedyną sferą istnienia dostępną człowiekowi. Zważywszy na powyższe, uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że w madhjamace aspekt praktyczny przeważa nad aspektem teoretycznym – madhjamaka znacznie bardziej niż doktryną filozoficzną jest filozoficznym ćwiczeniem.

Zadanie terapii z perspektywy madhjamaki nie polega zatem na dotarciu do jakiejś transcendentnej w sobie określonej i w sobie ufundowanej sfery bytu, lecz na takim przebudowaniu umysłu, aby całkowicie zaprzestać lgnięcia do doświadczanych przedmiotów. Wyrażnie należy podkreślić, że zadanie to realizuje się po-

przez przekształcanie umysłu, a nie na drodze, jak to się zwykło czasami mawiać, zmiany perspektywy poznawczej. To ostatnie sformułowanie zbyt jednostronnie kładzie nacisk na aspekt przedmiotowy doświadczenia, pomijając, czy też wręcz całkowicie ignorując aspekt podmiotowy. Ujmowanie zadania madhjamaki jako zmiany perspektywy poznawczej wiąże się z późniejszą koncepcją tathagatagarbhy i wyraża charakterystyczne dla tej koncepcji przekonanie, że poznający umysł jest w sobie pierwotnie czysty, nieskalany i niezmacony, a zatem przebudzony. W związku z tym wszelkie zabiegi ukierunkowane na osiągnięcie przebudzenia nie tyle powinny dotyczyć jego samego, ile jakości jego relacji z doświadczanymi przedmiotami. Zapomina się tym samym, że ta jakość relacji jest wyrazem jego, to jest umysłu jakościowego uposażenia. Nie jest to przekonanie Nagardżuny ani żadnego z reprezentatywnych dla tradycji madhjamaki filozofów. Madhjamaka głosi, iż – aby osiągnąć przebudzenie – należy przekształcić doświadczający i poznający umysł. Chociaż wszystko jest puste, w tym także sam umysł, owo przekształcenie nie stanowi formy iluzji, nie jest to pozorne działanie, którego pozór odkrywamy na końcu drogi. Jest ono realne, tyle tylko że w ramach nowych, określonych przez Nagardżunę kryteriów realności funkcjonujących w jedynej dostępnej człowiekowi sferze istnienia codziennego. Jest ono tak samo realne jak noszenie „pustej” wody w „pustym” dzbanie, czy też przewożenie „pustego” siana przez „pusty” wóz. W związku z tym w pewnym sensie można by powiedzieć, że zadanie madhjamaki polega na dążeniu do osiągnięcia absolutnej wolności w obszarze codziennego doświadczenia, a nie poza tym obszarem.

Nagardżuna w rozumieniu swojej terapeutycznej postawy pozostaje wierny całej wcześniejszej tradycji buddyjskiej, która poprzez zdobycie wiedzy dążyła do usunięcia lgnięcia do doświadczanych przedmiotów. Doświadczenie pustki ani nie znosi podmiotowo-przedmiotowej struktury doświadczenia na rzecz doświadczenia mistycznej jedności z ontyczną podstawą, ani nie neutralizuje referencyjnej funkcji języka. O specyfice doświadczania pustych przedmiotów i o tym, czym to doświadczenie różni się od doświadczenia uwikłanego w niewiedzę, adekwatnie opowiedzieć mogą jedynie przebudzeni, a ściśle mówiąc – tylko przebudzeni mogą na ten temat adekwatnie milczeć. Szlachetne milczenie madhjamaki, będące ostatnim „słowem” tej filozofii, nie oznacza jednak sceptycznego powstrzymywania się od rozstrzygania tego, co jest prawdziwe, od tego, co jest fałszywe, ze względu na niemożliwość dokonania takiego rozstrzygnięcia ani tym bardziej apofatycznego milczenia w obliczu absolutu. Milczenie to wyraża stan, w którym po zniesieniu lgnięcia nic już nie pozostaje do powiedzenia. Jak przyznają późniejsi filozofowie madhjamaki, po osiągnięciu takiego stanu, stanu wyzwolenia, powrót do języka możliwy jest tylko ze względu na ugruntowanie swojej wcześniejszej postawy i praktyki w ślubach bodhisattwy – ślubach niesienia pomocy innym.

DODATKI



Apendyks 1

O domniemanym sceptycyzmie madhjamaki¹

Filozofia Nagardżuny (Nāgārjuna), buddyjskiego myśliciela żyjącego najprawdopodobniej w połowie II w. n.e., znana jako *madhyamaka* bądź *śūnya(tā)-vāda*, określana była i bywa przez współczesnych badaczy różnymi terminami. Zwano ją nihilizmem, absolutnym monizmem, relatywizmem, radykalnym pluralizmem, negatywizmem, dialektyką². Określenia te akcentują różne aspekty filozofii Nagardżuny i przynajmniej niektóre z nich, o tyle, o ile robią to trafnie, są uzasadnione. Tym, co je zwykle jednak dyskwalifikuje, jest – z jednej strony – często towarzyszące im roszczenie do wyłączności w charakterystyce madhjamaki, z drugiej zaś – leżąca u podstaw tego roszczenia własna perspektywa poznawcza samego badacza, jego filozoficzne przygotowanie i sympatie, które sprawiają, iż dane określenie w większym stopniu okazuje się projekcją oczekiwań samego badacza względem filozofii buddyjskiego myśliciela niż obiektywną jej oceną³.

Chociaż w szczegółach odmienne, czasami sprowadza się różne wykładnie madhjamaki do trzech typowych interpretacji – sceptycznej, mistycznej i ontologicznej⁴. Kryterium tego podziału jest sposób rozumienia przez badaczy krytycznej postawy madhjamaki. Zgodnie z interpretacją pierwszą Nagardżuna miałby

¹ Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w *Indie w Warszawie. Tom upamiętniający 50-lecie powojennej historii indologii na Uniwersytecie Warszawskim (2003/2004)*, red. D. Stasiak, A. Trynkowska, Warszawa 2006, s. 127-134.

² Zob. K.K. Inada, *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo 1970, s. 21.

³ Obszernie zagadnienie to omawia A.P. Tuck, zob. tenże, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford 1990.

⁴ Zob. D. Burton, *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Richmond 1999, s. 2-4.

poddawać krytyce możliwość jakiegokolwiek poznania rzeczywistości. Nie jest możliwy żaden poznawczy sąd o rzeczywistości – ani pozytywny, ani negatywny, gdyż wszystkie one grzęzną nieuchronnie w aporiach. Nagardżuna miałby być sceptykiem zainteresowanym przede wszystkim wykazaniem niemożliwości jakiegokolwiek prawomocnego poznania⁵.

Według interpretacji mistycznej ostrze krytyki Nagardżuny nie jest skierowane przeciwko możliwości poznania rzeczywistości w ogóle, lecz przeciwko możliwości poznania racjonalnego. Twórca siunjatawady miałby być przede wszystkim wrogiem filozoficznych, teoretycznych konstruktów, wyrastających z przekonania, iż możliwa jest werbalizacja, czyli językowa trafna artykulacja poznania. Celem tej krytyki ma być ukierunkowanie na pozaracjonalne, niedyskursywne poznanie rzeczywistości realizujące się w bezpośredniej mistycznej intuicji⁶.

Warto tutaj na marginesie podkreślić, że nierzadko – w zależności od polemicznych potrzeb – ci sami badacze bardziej bądź mniej świadomie raz wskazują na sceptycyzm madhjamaki, innym razem wydobywają jej aspekty mistyczne, rozmywając granice między tymi dwiema interpretacjami. Czasami też całkiem świadomie głoszą, iż madhjamaka na zasadzie komplementarności łączy oba wątki – mistyczny i sceptyczny⁷.

Wreszcie zgodnie z interpretacją trzecią Nagardżuna poddaje krytyce nie możliwość jakiegokolwiek poznania, nie możliwość werbalizacji poznania, lecz konkretną filozoficzną tezę wyrażającą przekonanie o istnieniu rzeczy obdarzonych samobytem (*svabhāva*). Tym samym krytyka buddyjskiego filozofa ma nie tylko ograniczone zastosowanie, ale także przeprowadzana jest w odmiennym w stosunku do poprzednich dwóch interpretacji środowisku, to znaczy nie ma charakteru epistemologicznego, a ontologiczny – nie dotyczy poznania, tylko prawdziwości konkretnej ontologicznej tezy⁸. W tym sensie ta ontologiczna kry-

⁵ Zob. B.K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford 1986, s. 46-57; R. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht 1988, s. 52; S. Biderman, *Scepticism and Religion. On the Interpretation of Nāgārjuna*, [w:] *Indian Philosophy of Religion*, red. R.W. Perrett, Dordrecht 1989, s. 63.

⁶ Zob. T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1960, s. 236 i 244; K.K. Inada, dz. cyt., s. 20-21; K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vīrabhāvavartanī*, Delhi 1990 (rep.), s. 90; Ch. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Delhi 1990 (rep.), s. 270-271.

⁷ Zob. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kraków 1931, s. XXX-XXXIII; B.K. Matilal, dz. cyt., s. 22 i 67; tenże, *Mind, Language and World*, red. J. Ganeri, New Delhi 2002, s. 77-79.

⁸ Zob. D.S. Ruegg, *On the Thesis and Assertion in the Madhyamaka/dBu ma*, [w:] *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, red. E. Steinkellner,

tyka ma też swoje epistemologiczne konsekwencje – dotyczą one możliwości uznania tezy głoszącej istnienie rzeczy obdarzonych samobytem, czy też, ściśle mówiąc, niemożliwości uznania tej tezy – ale są to konsekwencje banalne.

Nie jest jednak banalnym pytanie pojawiające się w kontekście owej ontologicznej interpretacji (interpretacji, której sam sprzyjam i którą skłonny jestem wręcz traktować jako oczywistą) o status i cel krytyki kryteriów poznawczych przeprowadzonej przez Nagardżunę w traktacie *Odwroćenie krytyki* (*Vigraha-vyāwartanī*, strofy 30–51) i *Traktacie rozszarpującym* (*Vaidalya-prakarana*, strofy 2–20). To właśnie ze względu na tę krytykę twórca madhjamaki bywa podejrzewany o sceptycyzm. Co więcej, z krytyką tą korespondują wypowiedzi Nagardżuny, które ten sceptycyzm zdają się potwierdzać. W VV 29 twórca madhjamaki pisze: „Gdybym głosił jakąś tezę (*pratijñā*), wtedy popełniałbym błąd. Jednakże nie posiadam żadnej własnej tezy, dlatego nie popełniam błędu”⁹. Nieco dalej w tym samym tekście dodaje (VV 63a): „Ja nie neguję niczego”¹⁰. Z kolei w MMK XXVII, 30 oznajmia: „Gautama nauczał prawdziwej Dharma w celu porzucenia wszelkich poglądów”¹¹. W tym samym tekście w analogiczny sposób stwierdza (MMK XIII, 8ab): „Zwycięzcy ogłosili, iż pustka jest lekarstwem na wszelkie poglądy”¹². Podobną uwagę wypowiada też w *Hymnie do Niepojmowalnego* (*Acintya-stava*; CS III, 51): „Najdoskonalszy Lekarz [...] nauczał Prawdziwej Dharma (*sad-dharma*) [jako] leku na wszelkie dogmatyczne poglądy”¹³. Natomiast w traktacie *Sześćdziesiąt argumentów* (*Yukti-ṣaṣṭikā*) zauważa jeszcze (YŚ 50): „Doskonali nie posiadają twierdzenia (*pakṣa*) i są poza sporem. Jak może istnieć przeciwne twierdzenie dla tych, którzy nie posiadają twierdzenia?”¹⁴

H. Tauscher, Wien 1983, s. 234–235; tenże, *Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, red. B.K. Matilal, R.D. Evans, Dordrecht 1986, s. 235; tenże, *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1: Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Wien 2000, s. 228–229; P. Williams, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London–New York 1989, s. 63–64.

⁹ *yadi kā cana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ /
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ //*

¹⁰ *pratiśedhayaṃ nāham kiṃ cit*

¹¹ *sarva-dṛṣṭi-prabhāṇāya yaḥ sad-dharmam adeśayat /
[...] gautamam*

¹² *śūnyatā sarva-dṛṣṭināṃ proktā niḥsaraṇam jinaib /*

¹³ *[...] bhiṣagvaraḥ /
deśayām āsa sad-dharmam sarva-dṛṣṭi-cikitsakam //*

¹⁴ *che ba'i bdag nyid can de dag || rnam la phyogs med rtsod pa med |
| gang rnam la ni phyogs med pa || de la gzhan phyogs ga la yod |*

Odczytywane literalnie, wypowiedzi te faktycznie sugerują, że Nagardżuna zawiesza sąd, niczego nie twierdzi i niczego nie neguje, czyli dokonuje sceptycznego *epoché*.

Wniosek taki obarczony jest jednak poważną wadą. Sformułowany został on bowiem na bardzo wybiórczej lekturze tekstów Nagardżuny, nieuwzględniającej wielu wypowiedzi stojących z przytoczonymi tutaj w jawnej sprzeczności. W VV 63 po stwierdzeniu: „Ja nie neguję niczego”, filozof dodaje od razu w innym tonie (VV 63b): „[...] nie istnieje też nic, co można by zanegować”¹⁵. Chociaż wielokrotnie sugerował, że nie posiada własnych poglądów, w MMK XXIV, 18 zdaje się jawnie temu przeczyć, prezentując kluczowe dla madhjamaki stanowisko: „Twierdzimy, że co jest współzależnym powstawaniem, to jest pustką. Ona [tnz. pustka] jest względną nazwą. Ona jest środkową drogą”¹⁶. Również najczęściej zapewne przytaczane przez późniejszych myślicieli madhjamaki zdanie Nagardżuny: „W ogóle żadnych rzeczy samobyt nie istnieje” (np. VV 1)¹⁷, bezsprzecznie posiada poznawczą treść i nie jest konstatacją niemożliwości uzyskania żadnego pewnego i niezawodnego poznania. Jeśli więc Nagardżuna nie jest sceptykiem, to co mają znaczyć jego wypowiedzi zdające się sugerować, że jest? Jeśli Nagardżuna zachowuje sceptyczne *epoché*, czyli niczego nie twierdzi i niczemu nie przeczy, to jaki status poznawczy ma owa wypowiedź o nieistnieniu samobytu oraz liczne krytyki składające się na podstawowe jego dzieło MMK, które ową wypowiedź mają uprawomocnić?

Interesującą próbę rozwiązania tego dylematu zaproponował już ponad dwadzieścia lat temu D.S. Ruegg. Badacz ten dowodzi, inspirowany głównie dziełami Kedruba Gelegbelsanga (mkhas grub dge legs dpal bzang), wczesnego myśliciela tybetańskiej buddyjskiej szkoły gelug (dge lugs) z XV wieku, ucznia twórcy szkoły Congkhapy (tsong kha pa), oraz na podstawie materiału zaczerpniętego z *Jasných słów* (*Prasanna-padā*) Czandrakirtiego (Candrakīrti), interpretowanego przez pryzmat poglądów Kedruba, że indyjska madhjamaka wyróżniała dwa pojęcia tezy (*pratijñā*). Teza w pierwszym znaczeniu miałaby postulować substancjalne istnienie pewnego rodzaju bytu(-ów), czyli przedmiotu obdarzonego samobytem (*svabhāva*). Taka teza wyraża pewne ściśle określone filozoficzne, a dokładnie ontologiczne stanowisko. W znaczeniu drugim teza to tyle, co po prostu twierdzenie filozoficzne. Innymi słowy, termin „teza” w znaczeniu drugim ma szerszy zakres niż termin „teza” w znaczeniu pierwszym. Każda teza w znaczeniu pierwszym jest tezą w znaczeniu drugim,

¹⁵ [...] *pratiṣedhyam asti na ca kim cit /*

¹⁶ *yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /
sā prajñāptir upādāya pratīpat saiva madhyamā //*

¹⁷ *sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet /*

ale nie każda teza w znaczeniu drugim jest tezą w znaczeniu pierwszym. Według D.S. Ruegga Nagardżuna utożsamia tezę w znaczeniu pierwszym z poglądem (*dṛṣṭi*). Dlatego buddyjski myśliciel może stwierdzać, iż nie posiada żadnej własnej tezy, że nie głosi żadnych własnych (dogmatycznych) poglądów. Nie oznacza to jednak, że nie posiada żadnego własnego filozoficznego stanowiska. Madhjamaka jest więc darsianawadą, która nie posiada żadnej tezy w znaczeniu pierwszym, gdyż nie głosi istnienia rzeczy obdarzonych samobytem. Zaprzeczając jednak istnieniu przedmiotów obdarzonych samobytem, posiada tezy w znaczeniu drugim, czyli własne filozoficzne twierdzenia.

Chociaż interpretacja ta cieszy się uznaniem wielu współczesnych badaczy, głównie dlatego, że oddaje ortodoksyjne stanowisko późnej madhjamaki ze szkoły gelug, sądzę jednak, iż nie rozwiązuje ona w pełni problemu sceptycyzmu, czy też – że rozwiązuje go połowicznie. Interpretacja ta niewątpliwie godzi dwie, zdawałoby się wykluczające się, postawy Nagardżuny. Jedną, która znajduje wyraz w deklaracji nieposiadania żadnej własnej tezy, z drugą, której wyrazem jest stwierdzenie pustki rzeczy. W swojej interpretacji D.S. Ruegg nie odnosi się jednak do problematyki związanej z krytyką kryteriów poznawczych (*pramāṇa*), dokonaną przez Nagardżunę. Interpretacja ta tylko sugeruje, że skoro Nagardżuna ma własne filozoficzne stanowisko, to nie jest sceptykiem, a w związku z tym krytyka kryteriów poznawczych nie ma charakteru sceptycznego.

Jednakże jeśli przyjrzymy się tej krytyce, to pojawią się pytania, na które interpretacja D.S. Ruegga nie udziela jasnych odpowiedzi. Możemy spytać: do czego Nagardżunie w ogóle jest potrzebna ta krytyka? Wszak do sformułowania stanowiska madhjamaki o nieistnieniu samobytu rzeczy wydaje się ona zbędna. Nagardżuna ma wszelkie przesłanki ku temu, aby sformułować swoje stanowisko wyłącznie w oparciu o krytyki różnych ontologicznych kategorii przeprowadzone w MMK. To jednak nie jest pytanie najistotniejsze i można na nie udzielić prostej odpowiedzi – krytyka kryteriów poznawczych pojawiła się dlatego, iż sprowokował ją oponent, dla którego kwestia kryteriów była ważna. Gdyby nie zarzuty oponenta, Nagardżuna kryteriami by się nie zajął.

Znacznie ciekawsze jest jednak pytanie inne: czy, dokonując owej krytyki kryteriów poznawczych, buddyjski myśliciel sam sobie nie zamyka drogi do sformułowania własnego stanowiska? Jeśli krytyka ta faktycznie uderza w kryteria poznawcze i robi to skutecznie, wówczas żadna wiedza pewna nie jest możliwa. W takim razie jednak musimy zapytać, na jakiej podstawie Nagardżuna uzyskuje pewność co do swojej wiedzy o świecie. Na jakiej podstawie może żywić przekonanie, że sąd głoszący pustkę rzeczy jest prawdziwy? Czy nie jest to zwykłe uroszczenie? Zanim spróbuję udzielić odpowiedzi na to pytanie, w możliwie najogólniejszy sposób zarysuję główne argumenty wytaczane przeciwko kryteriom poznawczym przez twórcę madhjamaki. Bardziej

szczegółowa analiza dla potrzeb hipotezy, jaką chcę tutaj wypowiedzieć, nie jest niezbędna¹⁸.

Otóż najogólniej rzecz ujmując, przeciwko kryteriom poznawczym twórca madhjamaki przytacza cztery argumenty. Niektórzy badacze dodają jeszcze piąty, ale jest on mniej ważny, więc go pominię. Wszystkie argumenty wyrastają z przekonania, że kryteria poznawcze, aby mogły uprawomocniać wiedzę, same wymagają uprawomocnienia. Uprawomocniać się mogą wszakże na cztery sposoby:

I) Po pierwsze, mogą być uprawomocniane przez inne kryteria – to jednak prowadzi do regresu w nieskończoność.

II) Po drugie, mogą się uprawomocniać same przy okazji objawiania istnienia przedmiotów na tej samej zasadzie, na jakiej ogień oświeśla sam siebie, oświetlając inne przedmioty. Nagardżuna zauważa, że mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem przez analogię, staramy się bowiem zrozumieć sytuację kryteriów poznawczych w odniesieniu do sytuacji ognia. Rozumowanie to jest wszak nietrafne, ponieważ w rzeczywistości niezrozumiałe jest to, co postuluje się jako zrozumiałe, czyli sytuacja samoświetlającego się ognia. Buddyjski filozof dokonuje rozbudowanej analizy wyobrażenia samoświetlającego się ognia, pokazując, iż jest ono wewnętrznie sprzeczne, ale to pominię.

III) Po trzecie, niemożliwe do utrzymania jest twierdzenie, że kryteria poznawcze uprawomocniają się niezależnie od przedmiotów poznania. Gdyby tak było, nie byłyby kryteriami czegokolwiek. Jeśli jednak uprawomocniają się zależnie od przedmiotów poznania, to przedmioty poznania nie mogą się uprawomocniać w zależności od kryteriów poznawczych, gdyż – skoro pełnią rolę instrumentu uprawomocniającego kryteria poznawcze – to same muszą być już uprawomocnione.

IV) Po czwarte wreszcie, kryteria poznawcze i przedmioty poznania nie mogą się uprawomocniać wzajemnie, gdyż wówczas mamy błędne koło.

Wróćmy teraz do postawionych przed chwilą pytań. Czy Nagardżuny krytyka kryteriów poznawczych faktycznie ma charakter sceptyczny? Sądzę, że – wbrew pozorom – nie. Uważam, iż prawidłowe odczytanie znaczenia tej krytyki wymaga, aby ujmować ją w tym samym kontekście co inne krytyki buddyjskiego filozofa z MMK – czyli w kontekście ontologicznym, a nie epistemologicznym. Tak jak Nagardżuna w swoim pierwszym rozdziale MMK, przeprowadzając słynną krytykę przyczynowości, nie przeczy przyczynowości w ogóle, ale przyczynowości rozumianej jako związek między rzeczami obdarzonymi samobytem, tak też podejrzewać należy, iż nie przeczy on możliwości poznania w ogóle, lecz możliwości poznania, w którym podmiot poznania, przedmiot poznania oraz kryteria po-

¹⁸ Szczegółową rekonstrukcję krytyki kryteriów poznawczych u Nagardżuny znaleźć można w D. Burton, *dz. cyt.*, s. 151–189.

znawcze obdarzone są samobytem. Co więcej, pamiętać musimy, że Nagardżuna jest myślicielem buddyjskim wyrastającym z pewnej wizji świata, z wizji, której podstawowym wyznacznikiem jest teoria dharm. Dla Nagardżuny w związku z tym poznanie nie jest jakością przysługującą jakiemuś trwałemu podmiotowi, a stany poznawcze nie są stanami, w jakich ów w istocie niezmienny podmiot może się znaleźć. Dla Nagardżuny poznanie to przede wszystkim zdarzenie poznawcze, a poznający podmiot to w istocie strumień między innymi owych poznawczych zdarzeń. Nagardżuna nie rozróżnia między treścią poznawczą a aktem poznania, czy też wydarzaniem się poznania. Co więcej, jestem przekonany, że nie różnicuje także poznania i kryterium poznawczego rozumianego jako instrument poznania. Krytyka kryteriów staje się w ten sposób krytyką zdarzeń poznawczych¹⁹. Nagardżuna zainteresowany jest w ten sposób ontologią poznania, tym, jak poznanie rozumiane jako zdarzenie poznawcze może się dokonać.

Podsumujmy. Krytyka kryteriów poznawczych nie jest krytyką poznania w ogóle. Jest to krytyka poznania rozumianego jako pewne zdarzenie, które ma się dokonać w świecie o pewnej określonej ontologii. Głosząc niemożliwość poznania, Nagardżuna głosi wyłącznie niemożliwość poznania w świecie rzeczy obdarzonych samobytem. Musimy zdać sobie sprawę, że właściwym teoretycznym środowiskiem tej krytyki nie jest środowisko teorii poznania, lecz ontologii. Niemożliwość poznania w tym kontekście nie jest dla Nagardżuny niemożliwością sformułowania prawdziwościowych sądów poznawczych, czyli podlegających ocenie ze względu na swoją prawdę bądź fałsz sądów posiadających treść poznawczą. Niemożliwość poznania to dla buddyjskiego myśliciela niemożliwość dokonania się pewnych zdarzeń poznawczych, niemożliwość dokonania się aktów poznawczych. Jeżeli świat, w jakim żyjemy, składałby się z rzeczy obdarzonych samobytem, jeżeli my sami bylibyśmy bytami obdarzonymi samobytem, to żadne poznanie nie mogłoby się dokonać.

Upraszczając znacznie, stanowisko sceptycyzmu można by przedstawić następująco. W naszych umysłach pojawiają się pewne treści poznawcze. Wyrażamy te treści w sądach, co do których żywimy przekonanie, że są prawdziwe. W istocie jednak nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy sądy te są prawdziwe, czy fałszywe. Zawsze można przedstawić równie silne argumenty za, jak i przeciw. Sceptycyzm nie rozstrzyga tego, czy rzeczy są w sobie określone, czy nie. Neguje tylko możliwość poznawczego dotarcia do rzeczy i w związku z tym – dokonania takiego rozstrzygnięcia. Postawa Nagardżuny jest jednak odmienna. Nagardżuna bowiem zainteresowany jest nie rozstrzygnięciem wartości sądów, lecz warunkami,

¹⁹ Na rozumienie poznania jako zdarzenia poznawczego w filozofii njaji (*nyāya*), a pośrednio także w buddyzmie zwraca uwagę B.K. Matilal w *Perception*, s. 101-130. Zob. także D. Burton, *dz. cyt.*, s. 130-138.

które muszą być spełnione, aby w ogóle problem rozstrzygnięcia wartości sądów mógł się pojawić. Gdyby świat składał się z rzeczy obdarzonych samobytem, nie byłoby żadnych aktów poznawczych. Ponieważ nie byłoby żadnych aktów poznawczych, w naszych umysłach nie pojawiałyby się żadne treści poznawcze. Tym samym nie byłoby możliwości wyrażania tych treści w sądach poznawczych. Skoro nie byłoby sądów, to nie byłoby czego wartości rozstrzygać. Nagardżunę zatem kwestia rozstrzygnięcia wartości sądów o rzeczach interesuje wyłącznie o tyle, o ile jest ona pochodną kwestii sposobu istnienia rzeczy. Problem rozstrzygnięcia wartości sądów może się pojawić jedynie wówczas, stwierdza Nagardżuna, gdy rzeczy nie są w sobie określone i w sobie bytowo ugruntowane. Pustka (*śūnyatā*) jest więc nie tylko warunkiem możliwości istnienia świata w takiej postaci, w jakiej dany jest nam w codziennym doświadczeniu, ale także warunkiem możliwości jego poznania. Jeśli przedstawiona tu opinia jest trafna, to Nagardżuna w żadnym wypadku za sceptyka uznany być nie może.

Apendyks 2

Mulamadhjamakakarika XV: Badanie samobytu (*svabhāva-parīkṣā*)

1. *na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyaya-betubhiḥ /
hetu-pratyaya-sambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet //*

Powstawanie samobytu (*svabhāva*) za sprawą warunków i przyczyn jest niezrozumiałe. Samobyty [bowiem] powstały dzięki przyczynom i warunkom byłby czymś wytworzonym (*kṛtaka*).

2. *svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ kathariṇ /
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca //*

Ale jakże samobyty może być tym, co wytworzone, skoro samobyty [z definicji] jest niewytworzony (*akṛtrima*) i od niczego niezależny (*paratra nirapekṣa*).

3. *kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati /
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //*

Jeśli samobyty nie istnieje, to w jaki sposób może istnieć innobyty (*parabhāva*)? Wszak samobyty innobyty zwany jest innobytem.

4. *svabhāva-parabhāvābhyām rte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ /
svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi śidhyati //*

Ale jak bez samobyty i innobyty może istnieć byt? Wszak byt zostaje ustalony, gdy istnieje samobyty i innobyty.

5. *bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati /
bhāvasya hy anyathā-bhāvam abhāvam bruvate janāḥ //*

Jeśli byt nie jest ustalony, to także niebyt nie jest ustalony. Bowiem ludzie określają niebytem zmianę bytu.

6. *svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca /
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddha-śāsane //*

Ci, którzy postrzegają samobyty i innobyty, byty i niebyty, nie dostrzegają nauki Buddy.

7. *kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /
pratiśiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā //*

W *Pouczeniu Katjajany* Czcigodny, który zna byty i niebyty, zanegował zarówno „jest”, jak i „nie jest”.

8. *yady astitvaṃ prakṛtyā syān na bhaved asya nāstītā /
prakṛter anyathā-bhāvo na hi jātūpapadyate //*

Gdyby istnienie przysługiwało [rzeczy] z natury (*prakṛtyā*), to [nigdy] nie przestałaby [ona] istnieć, bowiem zmiana natury (*prakṛti*) w ogóle nie jest możliwa.

9. *prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati /
prakṛtau kasya vā satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati //*

Jeśli natura (*prakṛti* = *svabhāva*) nie istnieje, czemu przysługiwać będzie zmiana? Jeśli natura istnieje, czemu przysługiwać będzie zmiana?

10. *astīti śāsvata-grāho nāstīti uccheda-darśanam /
tasmād astitva-nāstitve nāśrīyeta vicakṣanaḥ //*

„Istnieje”, to pojęcie eternalizmu. „Nie istnieje”, to pogląd anihilacjonizmu. Dlatego mędrzec nie powinien obstawiać przy istnieniu i nieistnieniu.

11. *asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāsvatam /
nāstīdānīm abbūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate //*

[Twierdzenie, że] „To, co istnieje za sprawą samobytu (*svabhāvena*), nie może nie istnieć”, implikuje wieczne trwanie (*śāśvata*). [Twierdzenie, że] „To, co teraz nie istnieje, istniało wcześniej”, implikuje unicestwienie (*uccheda*).

Apendyks 3

Wigrahawjawartanikarika czyli traktat odpierający krytykę

[Krytyka]

[Zarzut pierwszy]

1. *sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet /
tvad-vacanam asvabhāvaṃ na nivartayituṃ svabhāvam alam //*

Jeśli w ogóle żadnych rzeczy (*bhāva*) samobytu (*svabhāva*) nie istnieje, to twoje stwierdzenie (*vacana*) także nie posiada samobytu, przeto nie jest w stanie samobytu odeprzeć.

2. *atha sasvabhāvam etad vākyaṃ pūrvā hatā pratijñā te /
vaiśamikatvaṃ tasmin viśeṣa-betuś ca vaktavyaḥ //*

Lecz jeśli twierdzenie (*vākya*) to samobytu posiada (*sasvabhāva*), to twoja poprzednia teza (*pūrvā pratijñā*) zostaje obalona. [Skoro istnieje taka] niezgodność (*vaiśamikatva*), powinienes podać szczególną rację (*viśeṣa-betu*) dla tego [stanu, tzn. dla faktu zachodzenia tej niezgodności].

[Zarzut drugi]

3. *mā śabdavad ity etat syāt te buddhir na caitad upapannam /
śabdena hy atra satā bhaviṣyato vāraṇaṃ tasya //*

Jeśli myślisz, że [stwierdzenie] to jest jak [stwierdzenie]: „Nie wydawaj głosu”, to nie jest to uprawnione (*upapanna*), bowiem w tym przypadku głos istniejąc, powstrzymuje inny głos, który ma powstać.

4. *pratiṣedha-pratiṣedho 'py evam iti mataṁ bhavet tad asad eva /
evam tava pratijñā lakṣaṇato dūṣyate na mama //*

Jeśli sądzisz, że to samo odnosi się także do negacji (*pratiṣedha*) negacji, to jest to nieprawdą. Tym sposobem twoja teza, że względu na jej własną cechę (*lakṣaṇa*), zostaje podważona, a nie moja.

[Zarzut trzeci]

5. *pratyakṣeṇa hi tāvad yady upalabhya vinivartayasi bhāvān /
tan nāsti pratyakṣaṁ bhāvā yenopalabhyante //*

Jeśli przeczysz [istnieniu] rzeczy, mimo uchwytowania ich na drodze percepcji (*pratyakṣa*), to owa percepcja, dzięki której uchwytujesz rzeczy, nie istnieje.

6. *anumānaṁ pratyuktaṁ pratyakṣeṇāgamopamāne ca /
anumānāgama-sādhyā ye 'rthā drṣṭānta-sādhyāś ca //*

Jeśli odrzuca się percepcję, obalone zostaje wnioskowanie (*anumāna*), autorytatywny przekaz (*āgama*) oraz porównanie (*upamāna*), jak również [istnienie] rzeczy (*artha*) dowodzonych przez wnioskowanie, autorytatywny przekaz i przykład (*drṣṭānta*).

[Zarzut czwarty]

7. *kuśalānāṁ dharmāvasthā-vidaś ca manyante /
kuśalaṁ janāḥ svabhāvaṁ śeṣeṣv apy eṣa viniyogaḥ //*

Ludzie znający stan rzeczy sądzą, że samobyt dobrych rzeczy jest dobry (*kuśala*). To samo stosuje się także do reszty [rzeczy].

8. *nairyāṇika-svabhāvo dharmā nairyāṇikāś ca ye teṣāṁ /
dharmāvasthoktānāṁ evaṁ anairyāṇikādīnāṁ //*

Rzeczy, o których wspomniano w związku ze stanem rzeczy, jak te, które sprzyjają wyzwoleniu, mają [więc] samobyt sprzyjający wyzwoleniu. Podob-

nie rzeczy niesprzyjające wyzwoleniu [mają samobytn niesprzyjający wyzwoleniu] itd.

[Zarzut piąty]

9. *yadi ca na bhavet svabhāvo dharmāṇāṃ niḥsvabhāva ity evam /
nāmāpi bhaven naivam nāma hi nirvastukaṃ nāsti //*

Gdyby samobytn (*svabhāva*) rzeczy nie istniał, to tym samym nie istniałaby także nazwa „brak samobytn” (*niḥsvabhāva*), nazwa bowiem nie istnieje bez przedmiotu (*nirvastuka*) [który oznacza].

10. *atha vidyate svabhāvaḥ sa ca dharmāṇāṃ na vidyate tasmāt /
dharmair vinā svabhāvaḥ sa yasya tad yuktam upadeṣṭum //*

Lecz jeśli samobytn istnieje i nie jest on samobytnem rzeczy (*dharmā*), wtedy samobytn pozostaje bez rzeczy. Należy wyjaśnić, do czego on przynależy.

[Zarzut szósty]

11. *sata eva pratiṣedho nāsti ghaṭo geḥa ity ayaṃ yasmāt /
dr̥ṣṭaḥ pratiṣedho 'yaṃ sataḥ svabhāvasya te tasmāt //*

Ponieważ negacja (*pratiṣedha*) może odnosić się tylko do czegoś istniejącego realnie (*sat*), [jak w zdaniu] „W domu nie ma dzbana”, dlatego twoją negację należy traktować jako negację istniejącego samobytnu.

12. *atha nāsti sa svabhāvaḥ kiṃ nu pratiṣidhyate tvayānena /
vacanenarte vacanāt pratiṣedhaḥ sidhyate hy asataḥ //*

Lecz jeśli samobytn nie istnieje, co tedy negujesz tym stwierdzeniem? Przecież negacja tego, co nie istnieje, zostaje wykazana bez słów.

[Zarzut siódmy]

13. *bālānāṃ iva mithyā mṛga-tr̥ṣṇāyāṃ yathā-jala-grāhaḥ /
evaṃ mithyā-grāhaḥ syāt te pratiṣedhyato hy asataḥ //*

Tak jak naiwni ludzie (*bāla*) błędnie biorą miraż za wodę, tak ty błędnie byś [to] ujmował, gdybyś negował to, co nie istnieje.

14. *nanv evaṁ saty asti grāho grāhyaṁ ca tad-grahītā ca /
pratiṣedhaḥ pratiṣedhyaṁ pratiṣeddhā ceti śatkaṁ tat //*

W ten sposób zatem będzie istnieć następujących sześć [elementów]: ujmowanie (*grāha*), przedmiot ujmowania (*grāhya*), ujmujący (*grahītṛ*) oraz negacja (*pratiṣedha*), rzecz negowana (*pratiṣedhya*) i negujący (*pratiṣeddhṛ*).

15. *atha naivāsti grāho naiva grāhyaṁ na ca grahītāraḥ /
pratiṣedhaḥ pratiṣedhyaṁ pratiṣeddhāro nanu na santi //*

Lecz jeśli nie istnieje ujmowanie, przedmiot ujmowania oraz ujmujący, to wtedy, oczywiście, nie istnieją negacja, rzecz negowana oraz negujący.

16. *pratiṣedhaḥ pratiṣedhyaṁ pratiṣeddhāraś ca yady uta na santi /
siddhā hi sarva-bhāvās teṣāṁ eva svabhāvaś ca //*

Jeżeli nie istnieje negacja, rzecz negowana oraz negujący, wówczas dowiedzione (*siddha*) [będzie] istnienie wszelkich rzeczy oraz ich samobytu.

[Zarzut ósmy]

17. *hetoś ca te na siddhir naiḥsvābhāvyāt kuto hi te hetuḥ /
nirhetukasya siddhir na copapannāsya te 'rthasya //*

Nie można dowieść twojej racji (*hetu*). Doprawdy, skąd [weźmiesz] swą rację, skoro nie ma samobytu. Zatem uzyskany przez ciebie wniosek, nieposiadając racji, nie może być udowodniony.

18. *yadi cāhetuḥ siddhiḥ svabhāva-vinivartanasya te bhavati /
svābhāvyaśyāstitvaṁ mamāpi nirhetukaṁ siddham //*

Gdyby twoją [tezę] negującą samobyt można było udowodnić bez racji, wówczas również można by udowodnić bez racji moje [twierdzenie] o istnieniu samobytu.

19. *atha hetor astitvaṁ bhāvāsvābhāvyam ity anupapannam /
lokeṣu niḥsvabhāvo na hi kaś cana vidyate bhāvaḥ //*

Lecz [twierdzenie], że istnienie racji [polega na] braku samobytu rzeczy, jest nieuprawnione, nie ma bowiem w świecie rzeczy pozbawionej samobytu.

[Zarzut dziewiąty]

20. *pūrvam cet pratiṣedhaḥ paścāt pratiṣedhyam ity anupapannam /
paścāc cānupapanno yugapac ca yataḥ svabhāvaḥ san //*

Nieuprawnione jest [twierdzenie], że negacja pojawia się jako pierwsza, a za nią dopiero negowana rzecz, ani że po [rzeczy], ani że równocześnie. Dlatego samobyty istnieją.

[Odparcie krytyki]

[Odparcie zarzutu pierwszego]

21. *hetu-pratyaya-sāmagryāṁ ca pṛthak cāpi mad-vaco na yadi /
nanu śūnyatvaṁ siddhaṁ bhāvānām asvabhāvatvāt //*

Jeśli moje stwierdzenie (*vaca*) nie [istnieje] w zespole (*sāmagrī*) przyczyn (*hetu*) i warunków (*pratyaya*) ani niezależnie od nich, to czyż pustka (*śūnyatva*) nie zostaje dowiedziona ze względu na niesubstancjalność (*asvabhāvatva*) rzeczy?

22. *yaś ca pratītya-bhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā /
yaś pratītya-bhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam //*

Istnienie zależne (*pratītya*) jest tym, co nazywane jest pustką (*śūnyatā*) rzeczy, rzecz bowiem, która istnieje zależnie, pozbawiona jest samobytu (*asvabhāvatva*).

23. *nirmitako nirmitakaṁ māyā-puruṣaḥ svamāyayā sṛṣṭam /
pratiṣedhayeta yadvat pratiṣedho 'yaṁ tathaiva syāt //*

Tak jak sztuczny magik mógłby sprzeciwić się innemu sztucznemu [magikowi], którego, z kolei, to on powołał do istnienia własnymi czarami, tak właśnie będzie i z tą negacją.

24. *na svābhāvikam etad vākyaṁ tasmān na vādabānir me /
nāsti ca vaiśamikatvaṁ viśeṣa-hetuś ca na nigadyaḥ //*

Twierdzenie to nie posiada samobytu, dlatego nie zachodzi tu odrzucenie mego stanowiska. Nie istnieje żadna niezgodność i nie ma potrzeby podawania żadnej szczególnej racji.

[Odparcie zarzutu drugiego]

25. *mā śabdavad iti nāyaṁ dṛṣṭānto yas tvayā samārabdhah /
śabdena hi tac chabdasya vāraṇaṁ naivam etac ca //*

Podany przez ciebie przykład, mianowicie: „Nie wydawaj głosu”, jest nie-trafny, głos bowiem zostaje tutaj powstrzymany głosem, a zatem [przypadek] ten nie jest tego samego rodzaju [co mój].

26. *naiḥsvābhāvānāṁ cen naiḥsvābhāvyaena vāraṇaṁ yadi hi /
naiḥsvābhāvya-nivṛttau svābhāvyaṁ hi prasiddhaṁ syāt //*

Jeśli bowiem to, co nie posiada samobytu, zostałoby odparte przez to, co samobytu nie posiada, wówczas wraz z odrzuceniem braku samobytu obu [tych członów] istnienie samobytu zostałoby dowiedzione (*prasiddha*).

27. *atha vā nirmītakāyāṁ yathā strīyāṁ strīyam ity asad-grāham /
nirmītakah pratihanyāt kasya cid evaṁ bhaved etat //*

Jednakże byłoby to tak, jak gdyby czyjeś błędne przekonanie: „To jest [prawdziwa] kobieta”, odnoszące się do kobiety stworzonej czarami, zostało rozwiane przez kogoś, kto również został stworzony czarami.

28. *atha vā sādhyā-samo 'yaṁ hetur na hi vidyate dhvaneḥ sattā /
saṁvyavahāraṁ ca vayaṁ nānabhyupagāmya kathayāmaḥ //*

Z drugiej strony jednak (*atha vā*) racja (*hetu*) ta [tj. przykład] jest identyczna [tzn. również nie posiada samobytu] z twierdzeniem, które należy udowodnić (*sādhyasama*), głos bowiem nie posiada realnego istnienia, a my nie [po-trafimy] mówić, nie odnosząc się do codziennej praktyki (*saṁvyavahāra*).

29. *yadi kā cana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ /
nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ //*

Gdybym głosił jakąś tezę (*pratijñā*), wtedy popełniałbym błąd (*doṣa*). Jednakże nie posiadam żadnej własnej tezy, dlatego nie popełniam błędu.

[Odparcie zarzutu trzeciego]

30. *yadi kiṃ cid upalabheyam pravartayeyam nivartayeyam vā /
pratyakṣādibhir arthais tad-abhāvān me 'nupālabhāḥ //*

Gdybym coś uchwytywał dzięki percepcji itd., wówczas stwierdzałbym to lub temu przeczył. Ponieważ jednak te rzeczy [tzn. kryteria i przedmioty poznawane] nie istnieją, krytyka ta nie odnosi się do mnie.

31. *yadi ca pramāṇatas te teṣāṃ teṣāṃ prasiddhir arthānām /
teṣāṃ punaḥ prasiddhiṃ brūhi katharṇi te pramāṇānām //*

Jeśli według ciebie [istnienie] takich to a takich rzeczy zostaje wykazane poprzez kryteria poznawcze (*pramāṇa*), to powiedz, jak z kolei według ciebie należy dowieść [istnienia] tych kryteriów.

32. *anyair yadi pramāṇaiḥ pramāṇa-siddhir bhavet tad anavasthā /
nādeḥ siddhis tatrāsti naiva madhyasya nāntasya //*

Jeśli kryteria poznawcze byłyby dowodzone poprzez inne kryteria poznawcze, mielibyśmy wówczas nieskończony ciąg (*anavasthā*) [kryteriów]. Nie istniałby wtedy dowód ani początkowego, ani środkowego, ani końcowego [kryterium].

33. *teṣāṃ atha pramāṇair vinā prasiddhir vibhīyate vādaḥ /
vaiśamikatvaṃ tasmin viśeṣa-betoś ca vaktavyaḥ //*

Z kolei, jeśli [istnienie] tamtych [kryteriów poznawczych] zostaje wykazane bez [odwołania się do] kryteriów, to musisz porzucić swoją argumentację (*vāda*). Istnieje w niej niezgodność i należy podać szczególną rację dla [tego stanu, tzn. dla faktu zachodzenia tej niezgodności].

34. *viśamopanyāso 'yam na hy ātmānaṃ prakāśayaty agniḥ /
na hi tasyānupalabdhir dr̥ṣṭā tamasīva kumbhasya //*

Jest to wadliwy argument (*upanyāsa*). Ogień nie oświecla bowiem samego siebie. Niepostrzeganie go nie jest traktowane jak niepostrzeganie dzbaną w ciemności.

35. *yadi ca svātmānam ayaṁ tvad-vacanena prakāśayaty agniḥ /
param iva nanv ātmānaṁ svaṁ paridhākṣyaty api butāśaḥ //*

Jeśli, jak stwierdzasz, ogień oświećla sam siebie, to z pewnością ogień spali też sam siebie, tak jak spala inne rzeczy.

36. *yadi ca svaparātmānau tvad-vacanena prakāśayaty agniḥ /
pracchādayiṣyati tamaḥ svaparātmānau butāśa iva //*

Jeśli, jak stwierdzasz, ogień oświećla siebie i inne rzeczy, to ciemność, tak jak ogień, będzie skrywać siebie i inne rzeczy.

37. *nāsti tamaś ca jvalane yatra ca tiṣṭhati parātmani jvalanaḥ /
kurute katham prakāśaṁ sa hi prakāśo 'ndhakāra-vadhaḥ //*

Ciemność nie istnieje ani w ogniu, ani w czymkolwiek innym, w czym tkwi ogień. Jak on zatem może oświećlać? Przecież oświećlanie stanowi niszczenie ciemności.

38. *utpadyamāna eva prakāśayaty agnir ity asad-vādaḥ /
utpadyamāna eva prāpnoti tamo na hi butāśaḥ //*

Argument (*vāda*), że „ogień oświećla po prostu w trakcie powstawania” jest błędny, w trakcie powstawania bowiem ogień nie styka się z ciemnością.

39. *aprāpto 'pi jvalano yadi vā punar andhakāram upahanyāt /
sarveṣu loka-dhātuṣu tamo 'yam iha saṁsthito hanyāt //*

Jeśli jednak ogień niszczyłby ciemność, mimo że nie stykałby się z nią, wówczas ogień ten, pozostając tutaj, zniszczyłby ciemność we wszystkich sferach świata.

40. *yadi svataś ca pramāṇa-siddhir anapekṣya tava prameyāṇi /
bhavati pramāṇa-siddhir na parāpekṣā svataḥ siddhiḥ //*

Jeśli kryteria poznawcze (*pramāṇa*) ustalają się samoistnie, to ich ustalenie (*siddhi*) odbywa się, według ciebie, niezależnie od przedmiotów poznania pewnego (*prameya*). Zatem owo samo-ustalenie (*svataḥ siddhi*) nie jest zależne od czegoś innego.

41. *anapekṣya hi prameyān arthān yadi te pramāṇa-siddhir iti /
na bhavanti kasya cid evam imāni tāni pramāṇāni //*

Jeśli wszakże, według ciebie, kryteria poznawcze zostają ustalone niezależnie od przedmiotów poznania pewnego, to tym sposobem kryteria te nie będą kryteriami czegokolwiek.

42. *atha matam apekṣya siddhis teṣām ity atra bhavati ko doṣaḥ /
siddhasya sādhanam syān nāsiddho 'pekṣate hy anyat //*

Jeśli zaś uważasz, że zostają one ustalone zależnie [od owych przedmiotów], to jakież w tym tkwi błąd? Otóż będzie to ustalenie tego, co już ustalone, gdyż to, co jeszcze nieustalone, nie zależy od czegokolwiek innego.

43. *sidhyanti hi prameyāṇy apekṣya yadi sarvathā pramāṇāni /
bhavati prameya-siddhir nāpekṣyaiva pramāṇāni //*

W każdym razie, jeśli kryteria poznawcze zostają ustalone zależnie od przedmiotów poznania pewnego, to ustalenie przedmiotów następuje niezależnie od kryteriów.

44. *yadi ca prameya-siddhir nāpekṣyaiva bhavati pramāṇāni /
kim te pramāṇa-siddhyā tāni yad-arthaṁ prasiddhaṁ tat //*

Jeśli ustalenie przedmiotów następuje niezależnie od kryteriów, co osiągniesz przez ustalenie kryteriów? Przecież to, co stanowi ich cel, jest już ustalone.

45. *atha tu pramāṇa-siddhir bhavaty apekṣyaiva te prameyāni /
vyatyaya evaṁ sati te dhravaṁ pramāṇa-prameyāṇām //*

Z drugiej strony (*atha*), jeśli według ciebie ustalenie kryteriów następuje zależnie od przedmiotów, to w ten sposób z całą pewnością zachodzi zamiana [funkcji] między kryteriami i przedmiotami.

46. *atha te pramāṇa-siddhyā prameya-siddhiḥ prameya-siddhyā ca /
bhavati pramāṇa-siddhir nāsty ubhayasyāpi te siddhiḥ //*

Z kolei, jeśli według ciebie ustalenie przedmiotów następuje dzięki ustaleniu kryteriów, a ustalenie kryteriów – dzięki ustaleniu przedmiotów, wówczas żadne z nich nie zostaną ustalone.

47. *sidhyanti hi pramāṇair yadi prameyāṇi tāni tair eva /
sādhyaṇi ca prameyais tāni katham sādhaṇiṣyanti //*

Doprawdy, jeśli przedmioty byłyby ustalane przez kryteria, a te miałyby być ustalane przez przedmioty, to jak one [kryteria] je ustalają?

48. *sidhyanti ca prameyair yadi pramāṇāni tāni tair eva /
sādhyaṇi ca pramāṇais tāni katham sādhaṇiṣyanti //*

A jeśli kryteria ustalane byłyby przez przedmioty, te zaś miałyby być ustalone przez kryteria, to jak one [przedmioty] je ustalają?

49. *pitṛa yady utpādyah putro yadi tena caiva putreṇa /
utpādyah sa yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kam //*

Jeśli syn poczęty jest przez ojca, a ojciec ten poczęty jest przez tego właśnie syna, to powiedz, kto kogo tutaj poczyną?

50. *kaś ca pitā kaḥ putras tatra tvaṁ brūhi tāv ubhāv api ca /
pitṛ-putra-lakṣaṇa-dharau yato bhavati no 'tra saṁdehaḥ //*

Powiedz, kto tutaj jest ojcem, a kto synem. Przecież oni obaj posiadają cechę ojca i syna. Dlatego wyrażamy wątplenie odnośnie do tej kwestii.

51. *naiva svataḥ prasiddhir na parasparataḥ paraḥpramāṇair vā /
na bhavati na ca prameyair na cāpy akasmāt pramāṇānām //*

Kryteria nie ustalają się samoistnie ani wzajemnie. Nie są ustalane przez inne kryteria, ani przez przedmioty, ani przypadkowo.

[Odparcie zarzutu czwartego]

52. *kuśalānām dharmāṇām dharmāvasthāvīdo bruvīran yat /
kuśalam svabhāvam evaṁ pravibhāgenābhidheyaḥ syāt //*

Gdyby ludzie znający stan rzeczy mówili, że samobyt rzeczy dobrych jest dobry, to tym sposobem przedmiot oznaczenia (*abhidheya*) [tj. samobyt] byłby [uchwytny tylko] poprzez rozróżnienie (*pravibhāga*).

53. *yadi ca pratītya kuśalaḥ svabhāva utpadyate sa kuśalānām /
dharmāṇām parabhāvaḥ svabhāva evaṁ katharī bhavati //*

Jeśli dobry samobyt powstaje zależnie (*pratītya*) [od czegoś innego], to jest innobytem (*parabhāva*) dobrych rzeczy. Jak tedy może istnieć samobyt?

54. *atha na pratītya kiṁ cit svabhāva utpadyate sa kuśalānām /
dharmāṇām evaṁ syād vāso na brahma-caryasya //*

Lecz jeśli ów samobyt dobrych rzeczy powstaje niezależnie od czegokolwiek, to tym sposobem praktykowanie religijnego życia (*brahma-carya*) nie będzie [miało sensu].

55. *nādharmo dharmo vā sarīvyavahārāś ca laukikā na syuḥ /
nityāś ca sasvabhāvāḥ syur nityatvād ahetumataḥ //*

Nie byłoby ani zasługi (*dharmo*), ani winy (*adharma*), ani zwykłych codziennych praktyk (*sarīvyavahāra*). Rzeczy posiadające samobyt byłyby wieczne (*nitya*), to bowiem, co nie posiada przyczyny, jest wieczne.

56. *evam akuśaleṣv avyākṛteṣu nairyāṇikādiṣu ca doṣaḥ /
tasmāt sarvaṁ saṁskṛtaṁ asaṁskṛtaṁ te bhavaty eva //*

Identyczna wada ujawnia się również odnoście do rzeczy złych (*akuśala*), nieokreślonych (*avyākṛta*), sprzyjających wyzwoleniu (*nairyāṇika*) itd. Tak więc, według ciebie, wszystko to, co jest uwarunkowane (*saṁskṛta*), istnieje jako nieuwarunkowane (*asaṁskṛta*).

[Odparcie zarzutu piątego]

57. *yaḥ sad-bhūtaṁ nāmātra brūyāt sasvabhāva ity evam /
bhavatā prativaktavyo nāma brūmaś ca na vayaṁ sat //*

Ten, kto głosiłby, że nazwa (*nāman*) istnieje realnie, spotkałby się z twoją odpowiedzią, że posiada ona samobyt (*svabhāva*). Lecz my nie głosimy, że nazwa istnieje realnie (*sat*).

58. *nāmāśad iti ca yad idam tat kiṁ nu sato bhavaty utāpy asataḥ /
yadi hi sato yad asato dvidhāpi te hīyate vādaḥ //*

Czy zatem owa nazwa (*nāman*) „niebyt” (*asat*) jest nazwą rzeczy istniejącej czy nieistniejącej? W obu przypadkach, czy to jako nazwa rzeczy istniejącej, czy też nieistniejącej, twoje stanowisko zostaje odrzucone.

59. *sarveṣāṃ bhāvānāṃ śūnyatvaṃ copapāditāṃ pūrvam /
sa upālambhas tasmād bhavaty ayaṃ cāpratijñāyāḥ //*

Ponieważ wykazano już pustkę (*śūnyatva*) wszystkich rzeczy, krytyka ta okazuje się krytyką czegoś, co nie jest tezą.

60. *atha vidyate svabhāvaḥ sa ca dharmānāṃ na vidyata itīdam /
āśaṅkitaṃ yad uktaṃ bhavaty anāśaṅkitaṃ tac ca //*

Z kolei podniesiony [przez ciebie] zarzut, że „istnieje samobyty i nie jest on samobytem rzeczy (*dharma*)”, nie jest żadnym zarzutem.

[Odparcie zarzutu szóstego]

61. *sata eva pratiṣedho yadi śūnyatvaṃ nanu prasiddham idam /
pratiṣedhayate hi bhavān bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvaṃ //*

Jeśli negacja (*pratiṣedha*) może odnosić się tylko do czegoś istniejącego realnie (*sat*), to czyż nie dowodzi to pustki (*śūnyatva*)? Przecież negujesz bezsubstancjalność (*niḥsvabhāvatva*) rzeczy istniejących.

62. *pratiṣedhayase 'tha tvaṃ śūnyatvaṃ tac ca nāsti śūnyatvaṃ /
pratiṣedhaḥ sata iti te nanv eṣa vibhīyate vādaḥ //*

Z drugiej strony, jeśli negujesz pustkę (*śūnyatva*), a pustka ta nie istnieje, to czyż twój argument (*vāda*), że „negacja może odnosić się [tylko] do czegoś istniejącego realnie”, nie zostaje odrzucony?

63. *pratiṣedhayāmi nāhaṃ kiṃ cit pratiṣedhyam asti na ca kiṃ cit /
tasmāt pratiṣedhayasīty adhilaya eṣa tvayā kriyate //*

Ja nie neguję niczego, nie istnieje też nic, co można by zanegować, dlatego czynisz mi [bezpodstawny] zarzut [mówiąc]: „ty negujesz”.

64. *yac cāharte vacanād asataḥ pratiṣedha-vacana-siddhir iti /
atra jñāpayate vāg asat iti tan na pratinibhanti //*

Co się tyczy twego oświadczenia, że „stwierdzenie negacji tego, co nie istnieje, zostaje wykazane bez słów”. W tym przypadku mowa powiadamia (*jñāpayate*) o nieistnieniu [rzeczy], nie niszczy (*pratinibanti*) jej [jednak, tzn. nie unicestwia jej].

[Odparcie zarzutu siódmego]

65. *mrga-trṣṇā-drṣṭānte yaḥ punar uktas tvayā mahānś carcaḥ /
tatrāpi nirṇayaṁ śṛṇu yathā sa drṣṭānta upapannaḥ //*

Co się zaś tyczy ważnej debaty wywołanej przez ciebie przykładem mirażu. Wysłuchaj [naszego] wniosku także co do tego, w jaki sposób przykład ten stał się prawomocny.

66. *sa yadi svabhāvataḥ syād grāho na syāt pratītya sambhūtaḥ /
yaś ca pratītya bhavati grāho nanu śūnyatā saiva //*

Jeśli ujmowanie (*grāha*) to istniałoby samo przez się (*svabhāvataḥ*) [tak by istniało, gdyby obdarzone było samobytem], nie mogłoby powstać w zależności (*pratītya*) [od czegoś innego]. Czyż ujmowanie, które powstaje w zależności, nie jest samą tą pustką (*śūnyatā*)?

67. *yadi ca svabhāvataḥ syād grāhaḥ kaś tam nivartayed grāham /
śeṣeṣv apy eṣa vidhis tasmād eṣo 'nupālambhaḥ //*

Jeśli ujmowanie istniałoby samo przez się, kto mógłby to ujmowanie usunąć? Formuła ta stosuje się także do pozostałych [elementów]. Dlatego nie stanowi to żadnej krytyki.

[Odparcie zarzutu ósmego]

68. *etena hetv-abbhāvaḥ pratyuktaḥ pūrvam eva sa samatvāt /
mrga-trṣṇā-drṣṭānta-vyāvṛtti-vidhau ya uktāḥ prak //*

Tym sposobem, ze względu na pełną analogię (*samatvāt*) z tym, co zostało powiedziane wcześniej w odniesieniu do metody odrzucania przykładu mirażu, obalony został [zarzut] nieistnienia racji (*hetu*).

[Odparcie zarzutu dziewiątego]

69. *yaś traikālye hetuḥ pratyuktaḥ pūrvam eva sa samatvāt /
traikālya-pratibetuś ca śūnyatā-vādinām prāptaḥ //*

To, co stanowi rację (*hetu*) [umożliwiającą pojawienie się negacji] w trzech czasach, także jest już odparte ze względu na pełną analogię z powyższym. Zaś racja przecząca trzem czasom zachowuje ważność dla głoszących koncepcję pustki (*śūnyatā-vādin*).

70. *prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanti tasya sarvārthāḥ /
prabhavati na tasya kiṃ cin na prabhavati śūnyatā yasya //*

Kim kieruje ta pustka (*śūnyatā*), tym kierują wszystkie rzeczy [tzn. współzależne powstawanie, cztery szlachetne prawdy, zasługa itd.]. Nic nie kieruje tym, kim pustka nie kieruje.

*

* *

71. *yaḥ śūnyatām pratītya-samutpādaṃ madhyamām pratīpadam ca /
ekārtham nijagāda praṇamāmi tam apratima-buddham //*

Kłaniam się przed tym niezrównanym Buddą, który ogłosił, że pustka (*śūnyatā*), współzależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*) oraz środkowa droga (*madhyamā pratīpad*) są tym samym (*ekārtha*).

iti kṛtir iyaṃ ācārya-nāgārjuna-pādānām //

Tak oto kończy się to dzieło Czcigodnego Mistrza Nagardżuny.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Madhjamaka

Āryadeva [Arjadewa]

Catuḥśataka

- Lang K., [1983], *Āryadeva's Catuḥśataka...*, jn. [Redakcja i przekład].
- Sonam R., [1994], *Yogic Deeds...*, jn. [Przekład].

Hasta-vāla-nāma-prakarana-vṛtti

- Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness...*, jn. [Redakcja i przekład].

Bhāvaviveka [Bhawawiveka]

Prajñā-pradīpa

- Ames W.L., [1993], *Bhāvaviveka's 'Prajñāpradīpa'. A Translation of Chapter One, 'Examination of Causal Conditions' (Pratyaya), Part One*, JIP 21, s. 209-259. [Przekład].
- Ames W.L., [1994], *Bhāvaviveka's 'Prajñāpradīpa'. A Translation of Chapter One, 'Examination of Causal Conditions' (Pratyaya), Part Two*, JIP 22, s. 93-135. [Przekład].
- Ames W.L., [1995], *Bhāvaviveka's 'Prajñāpradīpa'. A Translation of Chapter Two, 'Examination of the Traversed, the Untraversed, and that which is being Traversed'*, JIP 23, s. 295-365. [Przekład].
- Kajiyama Y., [1963], *Bhāvaviveka's 'Prajñāpradīpa' (1 Kapitel)*, WZKSO 7, s. 37-62. [Przekład].

Candrakīrti [Czandrakīrti]

Madhyamakāvatāra

- Huntington C.W., [1992], *The Emptiness...*, jn. [Przekład].

- La Vallée Poussin L. de, [1912], *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, St. Petersburg. [Redakcja].

Prasanna-padā

- La Vallée Poussin L. de, zob. jak MMK. [Redakcja].
- Sprung M., [1979], *Lucid...*, jn. [Przekład].
- Stcherbatsky Th., [1923], *The Central Conception...*, jn. [Przekład rozdz. 1 i 25].
- Vaidya P.L., zob. jak MMK. [Redakcja].

Nāgārjuna [Nagardżuna]

Catuḥ-stava

- Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana...*, jn. [Redakcja i przekład hymnów *Lokātīta-stava* i *Acintya-stava*].
- Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness...*, jn. [Przekład].
- Tucci G., [1932], *Two Hymns of the Catuḥstava of Nāgārjuna*, JRAS, s. 309-325. [Przedruk w:] Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness...*, jn. [Redakcja i przekład hymnów *Nirāupamya-stava* i *Paramārtha-stava*].

Mūla-madhyamaka-kārikā

- Bocking B., [1995], *Nāgārjuna...*, jn. [Przekład].
- Garfield J.L., [1995], *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's 'Mūlamadhyamakakārikā'*, Oxford University Press, Oxford. [Przekład].
- Inada K.K., [1970], *Nāgārjuna...*, jn. [Przekład].
- Jong J.W. de, [1977], *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre, Madras. [Redakcja].
- Kalupahana D.J., [1986], *Nāgārjuna...*, jn. [Przekład].
- La Vallée Poussin L. de, [1903], *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St. Petersburg. [Redakcja].
- McCagney N., [1997], *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland. [Przekład].
- Pandeya R.C., Manju, [1991], *Nāgārjuna's Philosophy...*, jn. [Przekład].
- Streng F.J., [1967], *Emptiness...*, jn. [Przekład].
- Vaidya P.L., [1960], *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the Commentary. Prasannapadā by Candrakīrti*, Mithila Institute, Darbhanga. [Redakcja]. [Przedruk MMK w:] Pandeya R.C., Manju, [1991], *Nāgārjuna's Philosophy...*, jn.

Ratnāvalī

- Hahn M., [1982], *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Bonn. [Redakcja].
- Hopkins J., [1984], *The Precious Garland and the Song of Four Mindfulness*, [w:] *The Buddhism of Tibet...*, jn. [Przekład].

Suḥṛl-lekha

- Jampal L. i in., [1978], *Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra*, Motilal Banarsidass, Delhi. [Przekład].

Śūnyatā-saptati

- Komito D.R., [1987], *Nāgārjuna's...*, jn. [Przekład].

- Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana...*, jn. [Redakcja i przekład].
 - Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness...*, jn. [Przekład].
- Vaidalya-prakarana*
- Tola F., Dragonetti C., [1995a], *Nāgārjuna's Refutation...*, jn. [Redakcja i przekład].
- Vigraha-vyāvartanī*
- Bhattacharya K., [1990], *The Dialectical...*, jn. [Przekład].
 - Johnston E.H., Kunst A., [1948-1951], *Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna*, „Mélanges chinois et bouddhiques” 9, s. 99-152. [Redakcja]. [Przedruk w:] Bhattacharya K., [1990], *The Dialectical...*, jn.
 - Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana...*, jn. [Redakcja].
 - Pandeya R.C., Manju, [1991], *Nāgārjuna's Philosophy...*, jn. [Przekład].
 - Streng F.J., [1967], *Emptiness...*, jn. [Przekład].
 - Wood T.E., [1994], *Nāgārjuniana...*, jn. [Przekład].
- Vyavahāra-siddhi*
- Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana...*, jn. [Redakcja i przekład fragmentów].
- Yukti-ṣaṣṭika*
- Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana...*, jn. [Redakcja i przekład].
 - Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness...*, jn. [Przekład].

Dodatkowa buddyjska literatura źródłowa

Āṅguttara-nikāya

- *Āṅguttara-nikāya*, [1885-1900], red. R. Morris, E. Hardy, Pali Text Society, London. [Redakcja].
- *The Book of Gradual Sayings*, [1932-1936], tłum. F.L. Woodward, E.M. Hare, Pali Text Society, London. [Przekład].

Anuruddha

Abhidhammattha-saṅgaha

- *Compendium of Philosophy*, [1910], tłum. Shwe Zan Aung, Pali Text Society, London. [Przekład].
- *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha*, [1993], tłum. Mahāthera Nārada, red. Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society, Kandy (rep. BPS Pariyatti Editions 2000). [Tekst w pali i przekład].

Dīgha-nikāya

- *Dialogues of the Buddha*, [1899-1921], tłum. T.W. Rhys Davids, C.A.F. Rhys Davids, Pali Text Society, London. [Przekład].
- *Dīgha-nikāya*, [1889-1910], red. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, Pali Text Society, London. [Redakcja].

- *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, [1995], tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston. [Przekład].

Majjhima-nikāya

- *Majjhima-nikāya*, [1888-1902], red. V. Trenckner, R. Chalmers, Pali Text Society, London. [Redakcja].
- *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, [1995], tłum. Bhikkhu Nāṇamoli, przekład zredagował i przejrzał Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston. [Przekład].
- *Middle Length Sayings*, [1954-1959], tłum. I.B. Horner, Pali Text Society, London. [Przekład].

Saṃyutta-nikāya

- *The Book of the Kindred Sayings*, [1917-1930], tłum. C.A.F. Rhys Davids, F.L. Woodward, Pali Text Society, London. [Przekład].
- *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, [2000], tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Boston. [Przekład].
- *Saṃyutta-nikāya*, [1884-1904], red. M.L. Feer, Pali Text Society, London. [Redakcja].

Vasubandhu [Wasubandhu]

Abhidharma-kośa-bhāṣya

- *Abhidharmakośabhāṣyam*, [1975], red. P. Pradhan, K.P. Jayaswal, Research Institute, Patna. [Redakcja].
- *Abhidharma Kośa Bhāṣyam*, [1988-1990], tłum. na francuski L. de La Vallée Poussin, tłum. na angielski L.M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley. [Przekład].

Dodatkowa niebuddyjska literatura źródłowa

Akṣapāda Gautama [Akszapada Gautama]

Nyāya-sūtra

- *Nyāya-darśana with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, [1936], red. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarkatirtha, Calcutta. [Redakcja].
- *The Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*, [1912-1918], tłum. Gaṅgānātha Jhā, Calcutta [reprint: Motilal Barnsidas Publishers, Delhi 1984]. [Przekład].

Bādarāyaṇa [Badarajana]

Brahma-sūtra

- *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, [1965], tłum. Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta. [Tekst i przekład].

- *Brahma-Sūtras Śrī-Bhāṣa with text, English rendering, Comments according Śrī Bhāṣya of Śrī Rāmānuja, and Index*, [1998], cz. I Swami Vireswarananda, cz. II Swami Adidevananda, Advaita Ashrama, Calcutta. [Redakcja i przekład].
- *The Vedānta-sūtras with the Commentary by Rāmānuja*, [1904], tłum. G. Thibaut, The Clarendon Press, Oxford. [Przekład].

Bhagavad-gītā

- *The Bhagavadgītā with an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, [1956], tłum. i oprac. S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London (wyd. IV). [Tekst i przekład].
- *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, [1988], tłum. J. Sachse, Ossolineum, Wrocław. [Przekład].

Īśvarakṛṣṇa [Īśwarakriszna]

Sāṅkhya-kārikā

- Īśwarakriszna, *Sankhjakarika*, [2002], tłum. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 81-98. [Przekład].
- Larson G.J., [1979], *Classical Sāṅkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi. [Tekst i przekład].

Patañjali [Patańdzali]

Yoga-sūtra

- Cyboran L., [1986], *Klasyczna...*, jn. [Tekst i przekład].

Śaṅkara [Śaṅkara]

Brahma-sūtra-bhāṣya

- *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, [1965], tłum. Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta. [Przekład].

Tattva-bodha

- *Poznanie istoty rzeczy. Poznanie ducha*, [b.r.w.], tłum. M. Kudelska, Miniatura, Kraków [Przekład].

Upaniṣad

- *Māṇḍūkyaopaniṣad*, [1996], tłum. B. Śliwczyńska, SI 3, s. 130-134. [Tekst i przekład].
- *The Principal Upaniṣads*, [1953], edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin Ltd, London. [Redakcja i przekład].
- *Upaniszady*, [1998], tłum. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków. Wydanie II uzupełnione: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004. [Przekład].

Vātsyāyana [Watsjajana]*Nyāya-bhāṣya*

- *The Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*, [1912-1918], tłum. Gaṅgānātha Jhā, Calcutta [reprint: Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1984]. [Przekład].

Vyāsa [Wjasa]*Yoga-bhāṣya*

- Cyboran L., [1986], *Klasyczna...*, jn. [Przekład].

Literatura ogólna

- Albert K., [1991], *O platońskim pojęciu filozofii*, tłum. J. Drewnowski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Ames W.L., [1982], *The Notion of svabhāva in the Thought of Candrakīrti*, JIP 10, s. 161-177.
- Ames W.L., [1988], *The Soteriological Purpose of Nāgārjuna's Philosophy. A Study of Chapter Twenty-Three of the Mūla-madhyamaka-kārikās*, JIABS 11, s. 7-20.
- Anderson T., [1985], *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, PEW 35, s. 157-169.
- Anzelm z Canterbury, [1992], *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa.
- Arystoteles, [1956], *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
- Arystoteles, [1984], *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Balcerowicz P., [1995a], *Formal Analysis of catuṣkoṭi—A Buddhist Anticipation of Multiple-Valued Logic?*, [w:] *International Conference on Sanskrit and Related Studies*, red. C. Galewicz i in., The Enigma Press, Cracow, s. 27-43.
- Balcerowicz P., [1995b], *Śāṅkarasvāmin. Nyāya-praveśa – 'Wprowadzenie w logikę'*, SI 2, s. 39-87.
- Bapat P.V., [1975], *Vohāra. Vyābhāra. Vyavahāra*, [w:] *Sanskrit and Indological Studies*, red. R.N. Dandekar i in., Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, s. 27-33.
- Barnhart M.G., [1994], *Śūnyatā, Textualism, and Incommensurability*, PEW 44, s. 647-658.
- Betty L.S., [1983], *Nāgārjuna's Masterpiece—Logical, Mystical, Both, or Neither?*, PEW 33, s. 123-138.
- Betty L.S., [1984], *Is Nāgārjuna a Philosopher? Response to Professor Loy*, PEW 34, s. 447-450.
- Bharadwaja V.K., [1984], *Rationality, Argumentation and Embarrassment. A Study of Four Logical Alternatives (catuṣkoṭi) in Buddhist Logic*, PEW 34, s. 303-319.
- Bhattacharya A.R., [1956], *Brahman of Śāṅkara and Śūnyatā of Mādhyamikas*, IHQ 32, s. 270-285.

- Bhattacharya K., [1977], *On the Relationship between Nāgārjuna's 'Vigrahavyāvartanī' and 'Nyāyasūtra-s'*, JIES 5, s. 265-273.
- Bhattacharya K., [1990], *The Dialectical Method of Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Bhattacharya K.C., [1956], *Studies in Philosophy*, t. 1, Progressive Publishers, Calcutta.
- Bhattacharyya (Chakrabarti) B., [1979], *The Concept of Existence and Nāgārjuna's Doctrine of śūnyatā*, JIP 7, s. 335-344.
- Biderman S., [1981], *The Sceptic's Dilemma. An Indian Version*, JIP 9, s. 39-48.
- Biderman S., [1989], *Scepticism and Religion. On the Interpretation of Nāgārjuna*, [w:] *Indian Philosophy of Religion*, red. R. W. Perrett, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 61-74.
- Bocking B., [1995], *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, The Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Bronkhorst J., [1985], *Nāgārjuna and the Naiyāyikas*, JIP 13, s. 107-132.
- The Buddhism of Tibet. Combined Volume*, [1984], George Allen and Unwin, London (I wyd. 1975).
- Bugault G., [1983], *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, JIP 11, s. 7-76.
- Bugault G., [2000], *The Immunity of śūnyatā. Is It Possible to Understand Madhyamakakārikās*, 4,8-9, JIP 28, s. 385-397.
- Burton D., [1999], *Emptiness Appraised. A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*, Curzon Press, Richmond.
- Cardona G., [1967], *Negations in Pāṇinian Rules*, „Language” 43, s. 34-56.
- Chakravarti S.S., [1980], *The Mādhyamika catuṣkoṭi or Tetralemma*, JIP 8, s. 303-306.
- Chakravarti S.S., [1982], *The Philosophy of Non-Involvement of the Mādhyamikas*, JIP 10, s. 397-403.
- Chatalian G., [1972], *A Study of R.H. Robinson's 'Early Mādhyamika in India and China'*, JIP 1, s. 311-340.
- Chi R.S.Y., [1974], *Topics on Being and Logical Reasoning*, PEW 24, s. 293-300.
- Chmielewski J., [1981], *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, SS 11, s. 21-106.
- Conze E., [1953], *The Ontology of the Prajñāpāramitā*, PEW 3, s. 117-129.
- Conze E., [1962], *Buddhist Thought in India*, George Allen and Unwin, London.
- Conze E., [1995], *A Short History of Buddhism*, Oneworld Publications, Oxford (rep.).
- Crittenden Ch., [1981], *Everyday Reality as Fiction—A Mādhyamika Interpretation*, JIP 9, s. 323-333.
- Cyboran L., [1986], *Klasyczna joga indyjska*, PWN, Warszawa.
- Czeżowski T., [1949], *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Dargyay L., [1984], *The Twelve Deeds of the Buddha—A Controversial Hymn Ascribed to Nāgārjuna*, TJ 9, nr 2, s. 3-12.

- Daye D.D., [1975], *Major Schools of the Mahāyāna. Mādhyamika*, [w:] *Buddhism. A Modern Perspective*, red. Ch.S. Prebish, The Pennsylvania State University Press, University Park-London, s. 76-96.
- Dąbmska I., 1948, *W sprawie tzw. nazw pustych*, PF 44, s. 77-81.
- Della Santina P., [1986], *The Madhyamaka and Modern Western Philosophy*, PEW 36, s. 41-54.
- Della Santina P., [1987], *The Madhyamaka Philosophy*, JIP 15, s. 173-185.
- Della Santina P., [1995], *Madhyamaka Schools in India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Dialectic*, [1967], [w:] *The Encyclopedia of Philosophy*, red. P. Edwards, Macmillan Press, New York-London 1967, t. I.
- Diogenes Laertios, [1988], *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, PAN, Warszawa.
- Domański J., [1978], 'Scholastyczne' i 'humanistyczne' pojęcie filozofii, SM 19, z. 1.
- Domański J., [1996], *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Eckel M.D., [1978], *Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language*, PEW 28, s. 323-337.
- Edgerton F., [1929], *The Mīmāṃsā nyāya prakāśa*, Yale University Press, New Haven.
- Edgerton F., [1993], *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Eliade M., [1984], *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, PWN, Warszawa.
- Epiktet, [1961], *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa.
- Fatone V., [1991], *The Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Frauwallner E., [1990], *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, PWN, Warszawa.
- Gabriel L., [1990], *Wprowadzenie do myśli indyjskiej*, [w:] Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, tłum. L. Żylicz, PWN, Warszawa.
- Gadamer H.-G., [1993], *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków.
- Galloway B., [1989], *Some Logical Issues in Madhyamaka Thought*, JIP 17, s. 1-35.
- Garfield J.L., [1990], *Epocze and śūnyatā. Skepticism East and West*, PEW 40, s. 285-307.
- Garfield J.L., [1994], *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness. Why Did Nāgārjuna Start with Causation?*, PEW 44, s. 219-250.
- Garfield J.L., [1996], *Emptiness and Positionlessness. Do the Mādhyamika Relinquish All Views?*, JIPR 1, s. 1-34.
- Garfield J.L., [2001], *Nāgārjuna's Theory of Causality. Implications Sacred and Profane*, PEW 51, s. 507-524.
- Garfield J.L., Priest G., [2003], *Nāgārjuna and the Limits of Thought*, PEW 53, s. 3-21.
- Gawroński A., [1985], *Podręcznik sanskrytu*, RW KUL, Lublin (wyd. II).
- Ghose R., [1987], *The Dialectics of Nāgārjuna*, Vohra Publishers, Allahabad.

- Gombrich R.F., [1990], *How the Mahāyāna Began*, [w:] *The Buddhist Forum*, red. T. Skorupski, t. 1., SOAS, London, s. 21-30.
- Gomez L.O., [1976], *Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon*, PEW 26, s. 137-165.
- Gonda J., [1959], *Four Studies in the Language of the Veda*, Mouton Publishers, The Hague.
- Govinda A., [1991], *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Graff P., [1980], *Fenomenologia jako inicjacja*, „Humanitas” 3, s. 49-62.
- Grodziński E., [1969], *Język, metajęzyk, rzeczywistość*, PWN, Warszawa.
- Grodziński E., [1981], *Zarys teorii nonsensu*, Ossolineum, Wrocław.
- Grodziński E., [1989], *Filozoficzne podstawy logiki wielowartościowej*, PWN, Warszawa.
- Gudmunsen Ch., [1977], *Wittgenstein and Buddhism*, Macmillan Press, London-Basingstoke.
- Gunaratne R.D., [1980], *The Logical Form of catuṣkoṭi. A New Solution*, PEW 30, s. 211-239.
- Gunaratne R.D., [1986], *Understanding Nāgārjuna's catuṣkoṭi*, PEW 36, s. 213-234.
- Guthrie W.K.C., [1996], *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Hadot P., [1992], *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Halbfass W., [1988], *India and Europe. An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass W., [1990], *Kultura wysoka i niska w Europie i gdzie indziej*, [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo 1985*, red. K. Michalski, t. 2, Warszawa.
- Halbfass W., [1991], *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass W., [1993], *On Being and What There Is*, Indian Books Centre, Delhi.
- Harris I.Ch., [1991], *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, E. J. Brill, Leiden.
- Hayes R.P., [1988], *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hayes R.P., [1994], *Nāgārjuna's Appeal*, JIP 22, s. 299-378.
- Hiriyanna M., [1970], *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London.
- Hoffman F.J., [1975-1977], *On Nāgārjuna. Common Sense, Nonsense, and Sense*, MW 50, s. 115-119.
- Hopkins J., [1983], *Meditation on Emptiness*, Wisdom Publications, London.
- Huntington C.W., [1992], *The Emptiness of Emptiness*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Inada K.K., [1970], *Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, The Hokuseido Press, Tokyo.
- Indie w Warszawie. Tom upamiętniający 50-lecie powojennej historii indologii na Uniwersytecie Warszawskim (2003/2004)*, red. D. Stasik, A. Trynkowska, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2006.

- Ingalls D.H.H., [1951], *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Ingarden R. [1974], *Wstęp do fenomenologii*, PWN, Warszawa.
- Ingarden R., [1987], *Spór o istnienie świata*, PWN, Warszawa (wyd. III).
- Jakubczak K., [1997], *Funkcja pozytywnego języka w negatywnej filozofii madhjamaki*, [w:] *Zrozumieć Wschód*, red. Ł. Trzeciński, K. Jakubczak, Aureus, Kraków, s. 105-114.
- Jakubczak K., [2001], *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 207-244.
- Jan Yün-hua, [1970], *Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography*, HR 10/2, s. 139-155.
- Jayatilke K.N., [1967], *The Logic of Four Alternatives*, PEW 17, s. 69-83.
- Jayatilke K.N., [1980], *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Joachimowicz L., [1972], *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jones R.H., [1978], *The Nature and Function of Nāgārjuna's Arguments*, PEW 28, s. 489-502.
- Jong J.W. de, [1949], *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, E.J. Brill, Leiden.
- Jong J.W. de, [1972a], *Emptiness*, JIP 2, s. 7-15.
- Jong J.W. de, [1972b], *The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School*, JIP 2, s. 1-6.
- Jong J.W. de, [1974], *The Study of Buddhism. Problems and Perspectives*, SIAAC 4, s. 13-26.
- Kajiyama Y., [1973], *Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy*, WZKSO 17, s. 161-175.
- Kajiyama Y., [1991], *On the Authorship of the Upāyaśraddhā*, [w:] *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, red. E. Steinkellner, Wien, s. 107-117.
- Kalupahana D.J., [1979], *The Early Buddhist Notion of the Middle Path*, EB 12, s. 30-48.
- Kalupahana D.J., [1986], *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, Albany.
- Kania I., [1999], *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyzmickich*, Oficyna Literacka, Kraków.
- Kant I., [1986], *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, PWN, Warszawa.
- Karambelkar V.W., [1952], *The Problem of Nāgārjuna*, JIH 30, nr 1, s. 21-33.
- Kern H., [1974], *Manual of Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (I wyd. Strasburg 1898).
- Kesarcodi-Watson I., [1978], *Are There Real Things? Borrowings from Nāgārjuna*, JIP 5, s. 371-383.
- Kijewska A., [1994], *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, RW KUL, Lublin.
- King R., [1989], *Śūnyatā and Ajāti. Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda*, JIP 17, s. 385-405.

- King W.L., [1970], *Śūnyatā as a Master-Symbol*, „Numen” 17, s. 95-104.
- Komito D.R., [1987], *Nāgārjuna's Seventy Stanzas. A Buddhist Psychology of Emptiness*, Snow Lion Publications, Ithaca.
- Kotarbiński T., [1985], *Wykłady z dziejów logiki*, PWN, Warszawa (wyd. II).
- Kraszewski Z., [1975], *Logika. Nauka rozumowania*, PWN, Warszawa 1975.
- Kristeva J., [1969], *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Editions du Seuil, Paris.
- Krokiewicz A., [1966], *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sekstusa*, PAX, Warszawa.
- Krońska I., [1985], *Sokrates*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kunst A., [1957], *The Concept of the Principle of Excluded Middle in Buddhism*, RO 21, s. 141-147.
- Kutasowa I.M., [1961], *Kommentarij k pierwoj gławie traktata Nagardżuny „Mułamad-ch'jamaka-karika”*, „Kratkije Soobsczenija Instituta Narodow Azii” 57, s. 60-70.
- Kutasowa I.M., [1962], *Filosophija Nagardżuny*, [w:] *Obszczestwienno-politiceskaja i filo-sofskaja mysl Indii*, Moskwa, s. 216-244.
- Kuzminski A., [2008], *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lexington Books, Lanham.
- Lamotte E., [1984], *Mahāyāna Buddhism*, [w:] *The World of Buddhism*, red. W. Bechert, R. Gombrich, Thames and Hudson, London, s. 90-93.
- Lang K., [1986], *Āryadeva's Catuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Larson G.J., [1979], *Classical Sāṃkhya*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- La Vallée Poussin L. de, [1924], *Notes on (1) Śūnyatā and (2) the Middle Path*, IHQ 4, s. 161-168.
- La Vallée Poussin L. de, [1933], *The Mādhyamikas and the Tathatā*, IHQ 9, s. 30-31.
- Lindtner Ch., [1981], *Atiśa's Introduction to the Two Truths, and Its Sources*, JIP 9, s. 161-214.
- Lindtner Ch., [1990], *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Lindtner Ch., [1993], *Nāgārjuna and the Problem of Precanonical Buddhism*, SR 26, s. 9-22.
- Lopez D.S. Jr, [1987], *A Study of Svātantrika*, Snow Lion Publications, Ithaca.
- Loy D., [1984], *How Not to Criticize Nāgārjuna. A Response to L. Stafford Betty*, PEW 34, s. 437-445.
- Loy D., [1983], *The Difference Between Saṃsāra and Nirvāṇa*, PEW 33, s. 355-365.
- Łukasiewicz J., [1987], *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa (wyd. II).
- Mabbett I., [1995], *Nāgārjuna and Deconstruction*, PEW 45, s. 203-225.
- Mabbett I., [1996], *Is There a Devadatta in the House? Nāgārjuna's Vigrabhavyāvartanī and the Liar Paradox*, JIP 24, s. 295-320.
- Mabbett I., [1998], *The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited*, JAOS 118/3, s. 332-346.
- MacDonald A., [2007], *Revisiting the Mūlamadhyamakakārikā. Text-Critical Proposals and Problems*, SIPB 14/3, s. 25-55.

- Mādhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*, [1985], red. Samdhong Rinpoche, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath (rep.).
- Mahāthera, Paravahera Vajirañña, [1962], *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, M.D. Gunasena & Co., Colombo.
- Mała encyklopedia logiki*, [1988], red. W. Marciszewski, Ossolineum, Wrocław.
- Matilal B.K., [1968], *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Matilal B.K., [1971], *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton Publishers, The Hague-Paris.
- Matilal B.K., [1977], *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, Clarendon Press, Oxford.
- Matilal B.K., [1985], *Scepticism and Mysticism*, JAOS 105, s. 479-484.
- Matilal B.K., [1986], *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Matilal B.K., [1992], *Is prasaṅga a Form of Deconstruction?*, JIP 20, s. 345-362.
- Matilal B.K., [2002], *Mind, Language and World*, red. J. Ganeri, Oxford University Press, New Delhi.
- May J., [1959], *Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Adrien-Maisonneuve, Paris.
- May J., [1978], *On Mādhyamika Philosophy*, JIP 6, s. 233-241.
- McEvilley T., [1982], *Pyrrhonism and Mādhyamika*, PEW 32, s. 3-35.
- Mejor M., [1980], *Buddyzm*, KAW, Warszawa (II wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001).
- Mjall L., [1965], *Nulewoj put'*, [w:] „Σημειωτική. Trudy po znakovym sistemam” 2, s. 89-191.
- Murti T.R.V., [1960], *The Central Philosophy of Buddhism*, George Allen and Unwin, London (I wyd. 1955).
- Murty K.S., [1983], *Nagarjuna*, National Book Trust, New Delhi (rep.).
- Nagao G., [1989], *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- Nagao G., [1991], *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies*, State University of New York Press, Albany.
- Nakamura H., [1958], *Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic*, JIBS 7, s. 1-21.
- Nakamura H., [1996], *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Ñāṇananda, Bhikkhu, [1976], *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- Narain H., [1963], *Śūnyavāda. A Reinterpretation*, PEW 13, s. 311-338.
- Nayak G.C., [1979], *The Mādhyamika Attack on Essentialism. A Critical Appraisal*, PEW 29, s. 477-490.
- Ng Yu-kwan, [1987], *The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic*, JIP 15, s. 363-384.

- Obermiller E., [1933], *A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā*, IHQ 9, s. 170-187.
- Oetke C., [1990], *On Some Non-Formal Aspects of the Proofs of the Madhyamakakārikās*, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, red. D.S. Ruegg, L. Schmithausen, E.J. Brill, Leiden, s. 91-109.
- Oetke C., [1991], *Remarks on the Interpretation of Nāgārjuna's Philosophy*, JIP 19, s. 315-323.
- Oldenberg H., [1994], *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków.
- Pandeya R.C., [1977a], *Contradiction, Assertion and Statement*, [w:] tenże, *Indian Studies in Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, s. 166-175.
- Pandeya R.C. [1977b], *The Logic of Catuskoṭi and Indescribability*, [w:] tenże, *Indian Studies in Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, s. 89-103.
- Pandeya R.C., Manju, [1991], *Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity*, Eastern Book Linkers, Delhi.
- Panikkar R., [1966], *The „Crisis” of Mādhyamika and Indian Philosophy Today*, PEW 16, s. 117-131.
- Patel K., [1992], *The Problem of Conceptual Transcendence in Buddhism*, [w:] *Buddhist Studies. Present and Future*, red. A.W.P. Gurugé, The Permanent Delegation of Sri Lanka to UNESCO, Paris, s. 42-45.
- Pathak S.K., [1954], *Life of Nāgārjuna*, IHQ 30, nr 1, s. 93-95.
- Perrett R.W., [1984], *Self-Refutation in Indian Philosophy*, JIP 12, s. 237-263.
- Perry B.M., [1997], *Early Nyāya and Hindu Orthodoxy. Ānvīkṣī and adbhikāra*, [w:] *Beyond Orientalism*, red. E. Franco, K. Preisendanz, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, s. 449-470.
- The Philosophy of Grammarians*, [1990], [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 5, red. H.G. Coward, K. Kunjunni Raja, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Pike K.L., [1954-1960], *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton Publishers, The Hague.
- Platon, [1959], *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Platon, [1988], *Fedon*, [w:] *Uczta...*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Platon, [1990], *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictw Akme, Warszawa (rep.).
- Platon, [1991a], *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Recto, Warszawa (rep.).
- Platon, [1991b], *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa.
- Plotyn, [1959], *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa.
- Porębska M., Suchoń W., [1990], *Elementy logiki formalnej*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, [1973], red. M. Sprung, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht-Boston.
- Puhakka K., Puligandla R., [1973-1975], *Nagarjuna and Maya*, MW 48-49, s. 68-73.
- Raju P.T., [1954], *The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy*, RM 7, s. 694-713.
- Raju P.T., [1992], *The Philosophical Traditions of India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

- Ramanan K. Venkata, [1993], *Nāgārjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (I wyd. Vermont & Tokyo 1966).
- Randle H.N., [1976], *Indian Logic in the Early Schools*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi (I wyd. Oxford 1930).
- Reale G., [1993], *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin.
- Regamey K., [1935-1937], *Filozofia buddyjska*, „Z” t. 4 (1935/1936), nr 8, 10, 12, 13, 14; t. 5 (1936/37), nr 8, 9, 10, 12, 16, 17; t. 6 (1937), nr 2, 3-4, 5.
- Regamey K., [1938], *Three Chapters from the Samādhiraśasūtra*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa.
- Regner L., [1995], *Logika*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
- Rhys Davids T.W., [1912], *Buddyzm*, tłum. S.F. Michalski, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa-Kraków.
- Richards G., [1978], *Śūnyatā. Objective Referent or Via Negativa*, RS 14, s. 251-260.
- Robinson R.H., [1957], *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*, PEW 6, s. 291-308.
- Robinson R.H., [1969], Rec. z K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, PEW 19, s. 69-81.
- Robinson R.H., [1972], *Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?*, PEW 22, s. 325-331.
- Robinson R.H., [1978], *Early Mādhyamika in India and China*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (I wyd. Madison 1967).
- Ruegg D.S., [1977], *The Uses of the Four Positions of the catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*, JIP 5, s. 1-71.
- Ruegg D.S., [1978], *Mathematical and Linguistic Models in Indian Thought. The Case of Zero and Śūnyatā*, WZKSO 22, s. 171-181.
- Ruegg D.S., [1981], *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Ruegg D.S., [1983], *On the Thesis and Assertion in the Madhyamaka/dBu ma*, [w:] *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, red. E. Steinkellner, H. Tauscher, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien Wien, s. 205-241.
- Ruegg D.S., [1986], *Does the Mādhyamika Have a Thesis and Philosophical Position?*, [w:] *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, red. B.K. Matilal, R.D. Evans, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 229-237.
- Ruegg D.S., [1995], *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism*, JIABS 18, s. 145-181.
- Ruegg D.S., [2000], *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part 1: Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien.
- Sady W., [1993], *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Daimonion, Lublin.
- Sady W., [1995], *Wprowadzenie*, [w:] Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 7-57.

- Sagal P.T., [1992], *Nagarjuna's Paradox*, APQ 29, s. 79-85.
- Sasaki G.H., [1992], *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (wyd. II).
- Sastri N.A., [1950], *Nāgārjuna and Satkāryavāda of the Sāṃkhya*, SIS 4, s. 47-50.
- Schayer S., [1931], *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, PAU, Kraków.
- Schayer S., [1935], *Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas*, OL 7, s. 402-415.
- Schayer S., [1988], *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*, PWN, Warszawa.
- Schopenhauer A., [1983], *Erstyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, tłum. B. i Ł. Kornarscy, Wydawnictwo Literackie, Kraków (wyd. III).
- Sen Gupta A., [1969], *Classical Sāṃkhya. A Critical Study*, The United Press, Patna.
- Sekstus Empiryk, [1970], *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa.
- Sextus Empiryk, [1998], *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa (I wyd. Kraków 1931).
- Sharma T.R., [1989], *Doctrine of Svabhāva in Buddhist and Non-Buddhist Philosophical Systems*, [w:] *Amalā Prajñā. Aspects of Buddhist Studies (Professor P.V. Bapat Felicitation Volume)*, red. N.H. Samtani, H.S. Prasad, Sri Satguru Publications, Delhi, s. 363-370.
- Shaw J.L., [1978], *Negation and the Buddhist Theory of Meaning*, JIP 6, s. 59-77.
- Siderits M., [1980-1981], *The Madhyamaka Critique of Epistemology*, JIP 8 (1980), s. 307-335, i 9 (1981), s. 121-160.
- Siderits M., [1988], *Nāgārjuna as Anti-Realist*, JIP 16, s. 311-325.
- Siderits M., [2004], *Causation and Emptiness in Early Madhyamaka*, JIP 32, s. 393-419.
- Słownik języka polskiego PWN*, [1981], red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa.
- Sonam R., [1994], *Yogic Deeds of Bodhisattvas. Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred*, Snow Lion Publications, Ithaca.
- Spivak G.Ch., [1976], *Introduction*, [w:] Derrida J., *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Sprung M., [1978a], *Being and the Middle Way*, [w:] *The Question of Being. East-West Perspectives*, red. M. Sprung, Pennsylvania State University Press, University Park, s. 127-139.
- Sprung M., [1978b], *Non-Cognitive Language in Mādhyamika Buddhism*, [w:] *Buddhist Thought and Asian Civilization*, red. L.S. Kawamura, K. Scott, Dharma Press, Emeryville, s. 43-53.
- Sprung M., [1979], *Lucid Exposition of the Middle Way*, Prajñā Press, Boulder.
- Szrednicki J., [1962], *Pojęcie znaczenia w późniejszej filozofii Ludwika Wittgensteina*, SL 13, s. 249-264.
- Staal J.F., [1962], *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. A Comparative Study*, BSOAS 25, s. 52-71.
- Staal J.F., [1973], *The Concept of pakṣa in Indian Logic*, JIP 2, s. 156-166.
- Staal J.F., [1975], *Exploring Mysticism*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

- Stanosz B., [1985], *Wprowadzenie do logiki formalnej*, PWN, Warszawa.
- Stcherbatsky Th., [1923], *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, Royal Asiatic Society, London.
- Stcherbatsky Th., [1989], *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (I wyd. Leningrad 1927).
- Streng F.J., [1967], *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville.
- Streng F.J., [1971], *The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy*, JIP 1, s. 262-271.
- Streng F.J., [1978], *The Process of Ultimate Transformation in Nāgārjuna's Mādhyamika*, EB 11, s. 12-32.
- Stróżewski W., [1964], *Z problematyki negacji*, [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, red. I. Dąmbska i in., PWN, Warszawa-Kraków, s. 85-103.
- Stróżewski W., [1983], *Dialektyka twórczości*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Stróżewski W., [1994], *Trzy modele historii dialektyki*, [w:] *tenże, Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 121-156.
- Środa K., [1992], *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*, PF(NS) I, nr 2, s. 59-71.
- Tachikawa M., [1979], *A Logical Analysis of the 'Mūlamadhyamakakārikā'*, [w:] *Sanskrit and Indian Studies*, red. M. Nagatomi i in., D. Reidel Publishing Co., Dordrecht-Boston-London, s. 159-181.
- Tachikawa M., [1997], *An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Thurman R.A.F., [1980], *Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem*, PEW 30, s. 321-337.
- Tokarz F., [1990], *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, t. 1, TN KUL, Lublin.
- Tola F., Dragonetti C., [1981], *Nāgārjuna's Conception of 'voidness' (śūnyatā)*, JIP 9, s. 273-282.
- Tola F., Dragonetti C., [1995a], *Nāgārjuna's Refutation of Logic (nyāya). Vaidalya-prakarana*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Tola F., Dragonetti C., [1995b], *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Toporow W.N., [1972], *Madch'jamiki i eleaty. Nieskolko paralelej*, [w:] *Indijskaja kultura i buddyzm*, red. Ł.Sz. Fridman, Moskwa, s. 51-68.
- Trzciński Ł., [1989], *Kategoria „pustki” w tradycji madhjamika buddyizmu mahajana*, SR 21.
- Tuck A.P., [1990], *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, Oxford.
- Verdu A., [1985], *Early Buddhist Philosophy in the Light of the Four Noble Truths*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Waldo I., [1975, 1978], *Nāgārjuna and Analytic Philosophy*, PEW 25 (1975), s. 281-290, i 28 (1978) s. 287-298.
- Walleser M., [1923], *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, AM (Leipzig), s. 421-455.

- Walser J., [2008], *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (I wyd. Columbia University Press 2005).
- Warder A.K., [1971], *The Concept of a Concept*, JIP 1, s. 181-196.
- Warder A.K., [1997], *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (rep.).
- Wayman A., [1958], *The Rules of Debate According to Asaṅga*, JAOS 78, s. 29-40.
- Wayman A., [1969], *Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism*, JAOS 89, s. 141-152.
- Wayman A., [1977], *Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?*, PEW 27, s. 3-21.
- Wayman A., [1996], *The Secret of Nāgārjuna's Position on Dependent Origination and Śūnyatā*, [w:] *Indo-Tibetan Mādhyamika Studies*, Tibet House, New Delhi, s. 82-109.
- Westerhoff J., [2009], *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Wezler A., [1984], *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyuhātva of the Cikitsāśāstra and the 'Four Noble Truths' of the Buddha*, IT 12, s. 289-337.
- Williams P., [1980], *Some Aspects of Language and Construction in the Madhyamaka*, JIP 8, s. 1-45.
- Williams P., [1981], *On the Abhidharma Ontology*, JIP 9, s. 227-257.
- Williams P., [1984], *Review Article. Ch. Lindtner (1982) 'Nagarjuniana'*, JIP 12, s. 73-104.
- Williams P., [1989], *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, Routledge, London-New York.
- Williams P., [1991], *On the Interpretation of Madhyamaka Thought*, JIP 19, s. 191-218.
- Wittgenstein L., [1972], *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.
- Wittgenstein L., [1995], *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Wittgenstein L., [1997], *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.
- Wood T.E., [1994], *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Zalewski A., [1995], *Fenomenologia jako terapia filozoficzna*, „Principia” 13-14, s. 129-162.
- Zilberman D.B., [1988], *The Birth of Meaning on Hindu Thought*, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht.
- Ziółkowski A.M., [1989], *Filozofia Rene Descartes'a*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Zuber R., [1971], *O negacji*, SF 5, s. 231-233.

Indeks osobowy

- A
- Abhajakaragupta (Abhayākaragupta) 43
- Albert Karl 16
- Ames William Longstreet 76
- Anzelm z Canterbury, św. 18
- Anuruddha (Anuruddha) 150
- Anuruddha II 150
- Arczata (Arcaṭa) 79
- Arjadewa (Āryadeva) 42-44, 114, 139, 151, 168, 182
- Arystoteles 34, 37, 72, 87, 119-120, 123, 129-130, 185
- Asanga (Asaṅga) 60
- Atisia (Atīśa) 43-44
- Awalokitawrata (Avalokitavrata) 43, 161
- B
- Badarajana (Bādarāyaṇa) 32, 188
- Balcerowicz Piotr 61, 92-93, 101, 114-115, 122
- Bapat Purushottama Vishvanath 143
- Baran Bogdan 49
- Baranowski Bolesław 30
- Bechert Heinz 39
- Bernard z Clairvaux, św. 18
- Bhartrihari (Bhartṛhari) 44, 146
- Bhattacharya Kamaleswar 62, 196
- Bhattacharya Krishna Chandra 30
- Bhawawiweka (Bhāvaviveka) 42-43, 76, 82-83, 161, 173
- Biderman Shlomo 180, 196
- Bodhibhadra (Bodhibhadra) 43
- Boole George 92
- Bronkhorst Johannes 30
- Brouwer Luitzen Egbertus Jan 124
- Budda (Buddha) 28-29, 60, 65, 74, 86-91, 93, 108, 117, 128, 145, 152, 162, 165, 177, 181
- Buddhapalita (Buddhapālita) 43, 173
- Bugault Guy 58, 69-70, 123, 127-130, 179
- Burton David 123, 156, 180, 195, 200-201
- C
- Cardona George 78, 80
- Chakravarti Sitansu Sekhar 96, 117-118
- Chi Richard Hu See-Yee 169
- Chmielewski Janusz 75, 136-137, 175
- Congkhapa (tsong kha pa) 198
- Conze Edward 39-40
- Czandrakirti (Candrakīrti) 42-43, 62, 76, 83, 90, 102-103, 109, 118, 141, 151, 156, 161, 164, 166-167, 173-174, 198
- Czeżowski Tadeusz 116

D

Dandekar Ramchandra Narayan 143
 Dargyay Lobsang 41
 Daye Douglas Dunsmore 181
 Dąmbska Izydora 133
 Della Santina Peter 63, 162
 Derrida Jacques 25-26, 45, 50
 Deussen Paul 37
 Dewadatta (Devadatta) 138
 Dharmakīrti (Dharmakīrti) 44
 Dignaga (Dignāga) 43-44
 Diogenes Laertios 17
 Dipankaraśrīdhniana (Dīpāmkaraśrījñāna);
zob. Atisia
 Domański Juliusz 16, 18-19, 35
 Domański Piotr 17
 Dragonetti Carmen 147, 151
 Drewnowski Jerzy 16
 Džaimini (Jaimini) 32
 Džajananda (Jayānanda) 43
 Džnianagarbha (Jñānagarbha) 43

E

Eckel Malcolm David 135
 Eckhart Mistrz 17-18
 Edgerton Franklin 77, 143
 Edwards Paul 59
 Eliade Mircea 30
 Epiktet 17
 Epikur 17
 Eriugena Jan Szkot 17
 Evans Robert D. 141, 197

F

Feyerabend Paul Karl 50
 Fichte Johann Gottlieb 19
 Fink Eugen 24
 Franco Eli 30
 Frauwallner Erich 26, 29-30

G

Gabriel Leo 26
 Gadamer Hans-Georg 49-50

Galewicz Cezary 92

Galloway Brian 79, 84, 92, 110, 116, 127
 Ganeri Jonardon 196
 Gawroński Andrzej 109, 161
 Ghose Ramendranath 58
 Gombrich Richard Francis 39-40
 Gonda Jan 74
 Govinda Anagarika 150
 Graff Piotr 24
 Grodziński Eugeniusz 78, 85, 102, 129
 Gromska Daniela 34
 Gudmunsen Chris 143
 Gunaratne R. D. 92, 107
 Gurugé Ananda W. P. 118
 Guthrie William Keith Chambers 35

H

Hadot Pierre 17, 19
 Halbfass Wilhelm 27, 29, 31, 38, 48-52,
 60
 Haribhadra (Haribhadra) 43
 Hayes Richard P. 131, 175, 196
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 19-20
 Heidegger Martin 25
 Hiriyantha Mysore 38
 Hopkins Jeffrey 48
 Huntington C. W., Jr 45, 47, 50, 142-
 -143
 Husserl Edmund 24

I

Inada Kenneth K. 89-90, 195-196
 Ingalls Daniel Henry Holmes 81
 Ingarden Roman 24, 80
 Iśwarakrīṣṇa (Īśvarakṛṣṇa) 30

J

Jakubczak Krzysztof 166
 Jan od Krzyża, św. 37
 Jan Yün-hua 40
 Jaska (Yāska) 146
 Jayatilleke Kulatissa Nanda 60, 73, 87, 92-
 -93, 98, 100, 106-108, 117

- Joachimowicz Leon 17, 87
 Jong Jan Willem de 9, 45, 47, 163, 174
- K
 Kajiyama Yuichi 60, 79, 83
 Kalupahana David J. 40, 58, 70-71, 90-91, 152, 161
 Kamalasila (Kamalaśīla) 43
 Kanada (Kaṇāda) 31
 Kania Ireneusz 39
 Kant Immanuel 80
 Karambelkar Vinayak Waman 40
 Kartezjusz (Descartes René) 19
 Kawecka Małgorzata 23
 Kedrub Gelegbelsang (mkhas grub dge legs dpal bzang) 198
 Kierkegaard Søren 20-21
 Kijewska Agnieszka 17
 Konfucjusz 50
 Konorska Łucja 61
 Konorski Bolesław 61
 Kotarbiński Tadeusz 119, 129
 Kraszewski Zygmunt 78, 98, 102, 129, 159
 Kristeva Julia 113
 Krokiewicz Adam 17
 Krońska Irena 16
 Kudelska Marta 32, 169
 Kunst Arnold 124
- L
 La Vallée Poussin Louis de 9
 Lamotte Étienne 39
 Larson Gerald James 30
 Leeuw Gerardus van der 49
 Leśniak Kazimierz 34
 Lévy-Bruhl Lucien 51
 Lindtner Christian 9, 41-42, 44, 48, 60, 63, 68, 196
 Lopez Donald Sewell, Jr 141
- Ł
 Łukasiewicz Jan 115, 120
- M
 Mabbett Ian W. 40, 138, 141-142
 MacDonald Anne 9
 Mahāthera Paravahera Vajirañña 29
 Marciszewski Witold 102
 Masson-Oursel Paul 50-51
 Matilal Bimal Krishna 60, 75, 81, 85, 102, 116, 118, 134, 141, 147, 180, 196-197, 201
 May Jacques 142
 Mejor Marek 29
 Menoikeus 17
 Michalski Franciszek 39
 Michalski Krzysztof 60
 Mjall Linnart 113
 Morgan Augustus de 107, 109, 114
 Müller Max 50
 Murti Tirupattur Ramaseshayyer Venkatachala 57, 124, 163, 180, 196
 Murty Kotta Satchidananda 40
- N
 Nagardżuna (Nāgārjuna) 9, 38-46, 53, 57-58, 60-66, 68-76, 82-84, 86-87, 89-91, 95-96, 98, 100-101, 103-113, 117-133, 135-145, 147-149, 152-155, 157-169, 173-191, 195-202
 Nagatomi Masatoshi 106
 Nakamura Hajime 39-40, 72, 92, 107-108, 113
 Nāṇananda, Bhikkhu 161
 Ng Yu-kwan 96
- O
 Oetke Claus 47
 Oldenberg Hermann 39
- P
 Pakszilaswamin Watsajana (Pakṣilasvāmin Vātsyāyana) 31
 Pandeya Ram Chandra 114, 117, 124-125
 Panini (Pāṇini) 44, 146
 Patañdzali (Patañjali) 29, 44, 77, 146, 188

- Patel Kartikeya C. 118-119
 Pathak Suniti Kumar 40
 Pawelec Andrzej 35
 Perrett Roy W. 137, 180, 196
 Perry Bruce Millard 30
 Pike Kenneth Lee 49
 Platon 16-17, 36-37, 61, 93, 185
 Plotyn 17, 19-20
 Połębska Małgorzata 93
 Pradžniakaramati (Prajñākaramati) 87, 157
 Prasad Hari Shankar 174
 Prebish Charles S. 181
 Preisendanz Karin 30
- R
- Rahulabhadra (Rāhulabhadra) 42
 Raju Poolla Tirupati 27, 96-98, 101
 Ramaczandra (Rāmacandra) 78
 Ramanan K. Venkata 148, 151
 Randle Herbert Niel 72
 Reale Giovanni 16, 27
 Regner Leopold 95
 Rhys Davids Thomas William 39
 Robinson Richard H. 58, 72-73, 92-93, 98-101, 106-108, 110, 123, 131, 169, 179
 Rorty Richard McKay 50
 Ruegg David Seyfard 41-42, 46-49, 60, 84, 87, 90, 101-103, 105, 109, 114, 116, 123, 126-127, 141-142, 169, 196, 198-199
 Russell Bertrand 15
- S
- Sady Wojciech 21, 23-24
 Samtani Narayan Hemandas 174
 Sañdzaja (Sañjaya) 87
 Sartre Jean Paul 21
 Sasaki Genjun H. 143
 Schayer Stanisław 26, 29, 39, 48, 50-51, 57, 72, 82, 91-95, 107-108, 110, 114, 135, 147, 150, 153, 160, 163, 173-174, 180, 196
 Schlegel, bracia 37
 Schopenhauer Arthur 20, 37, 61
 Schröder Ernst 92
 Searl John 117
 Sextus Empiricus, także Sekstus Empiryk, Sextus Empiryk 17
 Sen Gupta Anima 30
 Sharma T. R. 174
 Shaw Jaysankar Lal 85
 Siankara (Śaṅkara) 32, 97-98
 Siantarakszita (Śāntarakṣita) 43
 Siantidewa (Śāntideva) 11, 43, 126, 157
 Siwek Paweł 61
 Skorupski Tadeusz 39
 Sokrates 16-17, 50, 61, 93
 Spinoza Baruch (de Spinoza Baruch) 19
 Spivak Gayatri Chakravorty 26
 Sprung Mervin 40
 Srzednicki Jan
 Staal Johan Frederik (Frits) 74, 81, 92, 101-102, 116, 123-126, 169
 Stanosz Barbara 116
 Stasik Danuta 195
 Stcherbatsky Theodor 155, 163
 Steinkellner Ernst 60, 141, 196
 Strawson Peter Frederick 21, 125
 Streng Frederick John 89-90, 143, 161
 Stróżewski Władysław 58-59, 80
 Suchoń Wojciech 93
 Szymczak Mieczysław 33
- Ś
- Śliwczyńska Bożena 169
 Śrīgupta (Śrīgupta) 43
 Środa Krzysztof 24
- T
- Tachikawa Musashi 106, 110-112
 Tauscher Helmut 141, 197
 Tokarz Franciszek 29
 Tola Fernando 147, 151
 Tomasz z Akwinu, św. 18
 Trynkowska Anna 195

Trzciński Łukasz 166
Tuck Andrew P. 45, 195

U

Uddjotakara (Uddyotakara) 30-31

V

Vaidya Parasurama Lakshmana 9

W

Walentukiewicz Wiesław 23
Wallaser Max 40
Warder Anthony Kennedy 40, 151
Wasubandhu (Vasubandhu) 155, 174
Wayman Alex 40, 60, 72-74, 116
Westerhoff Jan 174
Wezler Albrecht 29
Williams Paul 39-41, 62, 141, 145-147,
149-151, 153-154, 156-158, 161-162,
197

Wittgenstein Ludwig 15, 21-24, 37, 45,
50, 143, 145-146, 185

Witthala (Viṭṭhala) 78

Wjasa (Vyāsa) 29, 31

Włodarczyk Tadeusz 18

Wolniewicz Bogusław 22-23

Wood Thomas E. 148

Z

Zalewski Andrzej 25

Zieliński Edward Iwo 16

Zilberman David B. 146

Ziółkowski Andrzej Michał 19

Zuber R. 101

Ż

Żylicz Leon 26

Indeks rzeczowy

Indeks obejmuje wyłącznie istotne wystąpienia
kluczowych terminów w ich znaczeniu technicznym

A

abhidharma 44

abhidharmy zwolennik – abhidharmi-
ka 62-63, 123, 154

algebra Boole’a 92

analiza 22-23, 30, 46, 49, 53-54, 58-59,
60, 62, 93, 97, 105, 109, 149, 151,
153, 164, 169, 174, 189, 190

bezpośrednia 53-54

„emiczna” 49

„etyczna” 49

etymologiczna (diachroniczna) 53

formalna a. struktury tekstu 53

formalno-logiczna 53, 73

głównych wykładni i interpretacji tek-
stu 53-54

kontekstualna (synchroniczna) 53

porównawcza (diachroniczna) 53-54

pośrednia 53-54

struktury narracyjnej 53

struktury semantycznej tekstu 53, 82

wewnętrzna 53

zewnętrzna 53

anihilacjonizm 128, 141-142, 204; *por.*
unicestwienie

atman (*ātman*) 32, 102-103, 140, 148,
183, 187

autorytatywny przekaz (*āgama*) 208

awersja (*dveṣa*) 31, 140

B

błąd (*doṣa*) 144, 197, 212, 215, 217

brahman (*brahman*) 32, 168-169, 183,
187

brak samobytu (*niḥsvabhāva*) 69, 133-136,
138, 144, 147-148, 153, 176-177, 181,
189, 209, 211-212; *por.* samobyt

byt (*sat*, *bhāva*) 25, 68, 74-75, 82-83, 88,
102-103, 106, 111-113, 120-123, 125,
127-128, 132-136, 139-141, 149, 151,
163, 165, 169, 173-178, 187, 203-204,
207-211, 217-218; *por.* istnienie; *por.*
niebyt; *por.* zmiana bytu

absolutny, Absolut 22, 32, 163, 174,
179, 187, 189, 191

nominalny (*prajñapti-sat*) 149-154,
155, 157, 163, 174, 184

substancjalny (*dravya-sat*) 141, 149,
151, 157, 163, 167, 177-178, 183-184,
198

C

cecha (*lakṣaṇa*) 149, 164, 174, 208, 216

cierpienie (*duḥkha*) 20, 26, 28-31, 156,
176, 187

- codzienna praktyka (*saṃvyavahāra*, *vyavahāra*) 123, 138, 142-145, 148, 151, 162-167, 212, 217
- czternaście kwestii pozostawionych bez odpowiedzi (*avyākṛta-vastūni*) 29, 87, 117, 128
- cztery szlachetne prawdy (*catvāry ārya-satyāni*) 28-29, 220
- D
- dekonstrukcja 25-26
- desygnat (*abhidheya*) 102, 127, 147-150, 153, 157-159, 167, 189, 216; *por.* oznaczenie
- dharma (*dharmā*); *zob.* natura rzeczy; *zob. także* podstawa rzeczy
- d. jako cnota, powinność, zasługa 30-31, 33, 144
- d. jako dobra (prawdziwa) nauka (prawo [*sad-dharma*]) 27, 117, 132, 162, 165, 181, 197
- d. jako ostateczny czynnik rzeczywistości 89, 133, 149-150, 154-155, 157, 160, 165, 174, 177, 201, 208-209, 216-218
- etymologiczne znaczenie d. 27
- dialektyka 17, 46, 57-61, 66, 68-71, 147, 165, 188, 190, 195
- w filozofii Platona i Plotyna 17
- doktryna, stanowisko filozoficzne (*siddhānta*, *vāda*) 27, 141, 184, 188, 195, 211-212, 217-218
- droga (*marga*) 176
- droga środka (*madhyamā pratipad*) 91, 128, 177, 184, 198, 220
- dychotomia (dychotomizacja) pojęciowa (*vikalpa*) 158-161, 164, 183; *por.* parikalpa
- dysputa (debata) filozoficzna w Indiach 60-62
- dyskurs (*vāda*) 31, 60-61, 140
- d. jako roztrząsanie (*vitandā*) 60-61
- spór (*jalpa*) 31, 60-61
- E
- epoché* 24, 46, 48-49, 51-52, 186, 198
- eternalizm 128, 141-142, 204; *por.* trwanie
- F
- filologia 46-47, 50-51, 186
- filozofia 15-26, 33-38, 46, 57, 77, 82, 85, 140-141, 185-187
- f. jako krytyka 36
- f. jako praktyka 35-36
- f. jako spekulacja 35
- porównawcza 50-52
- sposób rozumienia f. w Indiach 26-33, 41, 183, 188
- terapii 37
- związek f. z religią 16-18, 20-21, 26-28
- G
- głoszący koncepcję pustki (*śūnyatā-vādin*) 141, 220
- I
- iluzja (*māyā*) 32, 76, 133, 181, 191
- innobyty (*parabhāva*) 68, 70, 74, 105-106, 121-122, 176-177, 203-204, 217; *por.* samobyty
- istnienie (*astitva*) 131, 159, 178, 204; *por.* byty
- J
- język 22-25, 36, 44, 131-164
- funkcja j.
- wg Nagardżuny 61-63, 135-164, 183-184, 187, 189, 191
- wg oponenta Nagardżuny 132-135, 189
- j. jako dźwięk (*śabda*) 132-134, 207-208, 212, 167
- j. jako mowa (*vāc*) 132, 138, 148, 219; *por.* codzienna praktyka
- joga (*yoga*) 27, 31-33
- szkoła jogi 29-30, 37

- K**
 kategoria (*padārtha*) 44, 60, 64
 koło hermeneutyczne 46, 48, 51-52, 186
 konwencja (*saṃvṛti*) 165, 167
 kryterium poznawcze (*pramāṇa*) 60, 67, 86, 122, 180, 199-201, 213
- L**
 leczenie 17-20, 33-34, 169, 183, 186, 189;
 por. terapia
 w filozofii Fichtego 19
 w filozofii Hegla 19-20
 w filozofii Kierkegaarda 20-21
 w filozofii Schopenhauera 20
- logika 71-131
 nazw 72, 91-92, 110; *por.* sylogistyka
 predykatów 91-94
 zbiorów 92, 95, 104, 111-112
 zdań 72, 91-92
- M**
 madhjamaka (*madhyamaka*) 39-44, 57-
 -62, 117, 140-141, 147, 149, 151, 154,
 159, 163, 173-174, 177-178, 181-184,
 187-191, 195-202
 prasāṅgika (*prāsaṅgika*) 43
 różne określenia m. 46, 195
 svātantrika (*svātantrika*) 43
 w interpretacji mistycznej 196
 w interpretacji ontologicznej 196-197,
 201
 w interpretacji sceptycznej 147, 180,
 191, 195-196, 199, 201-202
 mahājana (*mahāyāna*) 39-40, 44, 74, 185
 mądrość (*także* poznanie; *prajñā*) 15-17,
 29, 31
 medytacja (*bhāvanā*) 29, 31, 190
 metoda
 krytycznotekstowa 46-48, 186
 porównawcza oparta na podobieństwie
 46, 50-52, 186
 porównawcza oparta na różnicy 46,
 50-52, 186
 prozelityczna 46-48, 186
 zbijania (*prasaṅgā-pādana*) 43, 136
 milczenie 23, 164, 191
 mimansa (*mīmāṃsā*) 28, 32-33, 63, 77,
 81
 mistyka 18, 57
- N**
 natura (*prakṛti*) 29-30, 174, 204
 natura rzeczy (*dharmatā*) 123, 179
 nazwa (*nāman*) 64, 68, 79, 82, 93, 95,
 97, 101-102, 105, 127, 129, 133-135,
 147-151, 156-159, 167, 189, 198, 209,
 217-218; *por.* pojęcie
 negacja 64, 71; *por.* paradoks negacji
 implikująca wybór (ang. *choice nega-*
 tion) 77, 85
 n. a dialektyka 58, 74-86, 116-119
 n. jako odrzucenie 116-119, 248
 n. (*pratiśedha*) w myśli indyjskiej 74-
 -83, 134-136
 n. typu parjudasa (*paryudāsa-prati-*
 śedha) 76-82, 84-85, 97, 101, 116
 n. typu prasadžja (*prasajya-pratiśedha*)
 76-86, 96-97, 101-102, 116, 118-119,
 124, 126, 128
 przynazwowa 65, 77-78, 81-83, 86,
 92, 94-96, 98, 111
 przypredykatywna (przyorzeczeniowa)
 74, 77-78, 81-82, 86, 94-96, 111
 przyzdaniowa 77-78, 82, 92, 94-95
 wykluczająca (ang. *exclusion negation*)
 77, 85
 niebyt (*asat, abhāva*) 25, 68, 103, 111-112,
 120-121, 125-126, 138-139, 159, 168-
 -169, 173, 177, 179, 187, 204, 218;
 por. nieistnienie
 nieistnienie (*nāstitva*) 126, 131, 134, 138-
 -140, 142, 159, 178, 180, 183, 219;
 por. niebyt
 niesubstancjalność (*asvabhāvatva, niḥsvab-*
 hāvatva) 178, 189, 211, 218; *por.* brak
 samobytu

niewiedza (*avidyā*) 29-30, 32, 167, 176, 183, 191
 nirwana (*nirvāṇa*) 28, 120-121, 125-126, 148, 162, 176, 182-183; *por.* wyzwolenie
 njaja (*nyāya*) 30-31, 44, 60, 62-64, 72, 81, 134, 187, 189, 201

O

odpowiednik (*pratiyogin*) 134
 omroczenie (*moha*) 31
 oznaczenie (*abhidhāna*) 148, 157, 167; *por.* desygnat

P

paradoks negacji 83-84, 86, 119
 parikalpa (*parikalpa*) 158-159; *por.* dycho-
 tomia pojęciowa
 podprzeciwieństwo 96, 99
 podstawa rzeczy (*dharmā-dhātu*) 179
 pogląd (*dṛṣṭi*, *darśana*) 63, 91, 117, 128, 132, 140-142, 169, 181-182, 189, 197-199, 204; *por.* teza
 pojęcie (*saṃjñā*) 147, 155-157
 pojęciowe rozplenienie (*prapañca*) 75, 160-162, 164, 183
 postrzeganie, percepcja (*pratyakṣa*) 31, 86, 122, 134, 208, 213
 pouczenie (*anuśāsana*) 86, 88, 91
 poznanie (*jñāna*) 28, 32, 155, 176, 182
 błędne, fałszywe (*mithyā-jñāna*) 31, 183
 doskonałe (*saṃyag-darśana*) w szkole jogi 29
 natury rzeczy (*tattva-jñāna*) w szkole waisiesziki 31
 rozróżniające (*vijñāna*) w szkole san-
 khji 30
 pożądanie (*icchā*) 31, 140
 pragnienie (*rāga*) 29, 31, 140; *por.* żądza
 pradžniapti (*prajñapti*)
 p. jako przedmiot poznania 150, 153
 p. jako powiadamianie 88, 153

p. jako to, przez co przedmiot ma być poznany – słowo, określenie, synonim nazwy 150-153, 177, 198

prawda (*satya*)

koncepcja (teoria) dwóch p. 162-164, 188
 konwencjonalna (*saṃvṛti-satya*), co-
 dziennej praktyki (*vyavahāra-satyam*)
 68, 162-164, 166, 174, 178, 180, 188-
 -190
 ostateczna (*paramārtha-satya*) 68,
 162-166, 178-179, 181, 188-190

prawo

de Morgana 107, 109, 114
 niesprzeczności; *zob.* zasada nie-
 sprzeczności
 podwójnego przeczenia 96, 98
 redukcji do absurdu 75, 136, 158, 175
 wyłączonego środka; *zob.* zasada wyłączonego środka

przeciwieństwo 59, 95-99, 101-103, 106

przedmiot (*vastuka*) – synonim tego, co
 oznaczane (*artha*) 67, 122, 133, 146-
 -149, 161, 209, 213, 215

przemiana (*pariṇāma*) 178

przyczyna (*hetu*) 28, 32, 74, 88, 133, 135,
 144, 160, 176, 203, 211, 217; *por.*
 związek przyczynowo-skutkowy; *por.*
 teoria przyczynowości

przykład, analogia (*dṛṣṭānta*) 60, 165, 181,
 208, 219

pustka (*śūnyatā*, *śūnyatva*), 69, 76, 117,
 131-132, 135-139, 141, 144, 152,
 157, 161-165, 173, 177-184, 186-187,
 189-191, 197-199, 202, 211, 218-220;
por. głoszący koncepcję pustki

R

racja (*hetu*) 210, 212, 219-220
 szczególna (*viśeṣa-hetu*) 133, 207, 211-
 212

rzecz (*bhāva*, *artha*); *zob.* byt

S

samobyty (*svabhāva*) 64, 67-68, 70, 74-76, 105-106, 108, 122, 132-139, 141-142, 144, 148, 151, 153, 155, 164, 169, 173-182, 184, 189, 196-205, 207-212, 216-219; *por.* innobyty
brak s. (*niḥsvabhāva*) 69, 76, 133-136, 138, 141, 144, 147-148, 153, 169, 176-178, 181-182, 198, 207, 209-212
pusty pod względem s. (*svabhāva-śūnya*) 148, 178
różne znaczenia s. 173-176
sankhja (*sāṃkhya*) 30, 44, 187
sceptycyzm 46, 57, 87, 147, 180, 195-202
sprzeczność 75-76, 84, 90, 95-99, 101-103, 106, 123, 129, 159, 187; *por.* zasada niesprzeczności
stwierdzenie (*vacana, vaca*) 67, 132-133, 135, 138, 207, 209, 211, 219; *por.* twierdzenie; *por.* wypowiedź
sutry pradžniaparamity 40
sylogistyka 72
sylogizm Arystotelesa 72
sylogizm indyjski 72
sytuacja dialogiczna 62, 64-65, 69

Ś

środkowa droga (*madhyamā pratipad*);
zob. droga środka
świadomość (*vijñāna*) 154-155

T

takość (*tathatā*) 178-179
teoria (koncepcja) przyczynowości 177-178; *por.* związek przyczynowo-skutkowy
terapia 15, 33-34; *por.* leczenie
etyczna 34-35
poznawcza 34
soteryczna 34-35
t. a filozofia 33-37, 186-187
w filozofii chrześcijańskiej 17-18
w filozofii Derridy 25-26

w filozofii hellenistycznej 16-17
w filozofii indyjskiej 26-33
w filozofii Nagardżuny 165-169, 181-184, 190-191
w filozofii Platona 16-17
w filozofii Sokratesa 16
w filozofii Wittgensteina 21-23
w fenomenologii 24-25
tetralemat (*catus-koṭi*) 71-73, 86-119, 126, 129-130, 168-169, 186, 188-189
negatywna wersja t. 89, 107-109
pozytywna wersja t. 86, 89, 107-109
relacje między formułami t. 95-106
wg Raju 97-98
wg Robinsona 98-100
wg Ruegga 101-103
wg Staala 101
w nikajach 87
wewnętrzna struktura formuł t. 110-116
binegacja 110, 113-115
negacja koniunkcji 113-114
stała nieprawda 114-116
związki między formułami t. 106-110
alternatywa rozłączna 107-109
alternatywa zwykła (łączna) 107-110
koniunkcja 107, 110
teza (*pratijñā, pakṣa*) 63-64, 75-76, 82, 85, 139-140, 141, 153, 188, 196-197, 208, 212, 218; *por.* pogląd
końcowa (*uttarā pratijñā*) 64
pierwsza, poprzednia (*pūrvā pratijñā, pūrva-pakṣa*) 63-64, 188, 207
rozdzielenie dwóch znaczeń t. w madhjamace 141-142, 198-199
tożsamość (*ekatva*) 69, 71, 120, 125, 148, 157, 159, 175-176
trwanie (*śāśvata*) 145, 165, 205; *por.* eternalizm
twierdzenie (*vākya*) 67, 133, 207, 212; *por.* stwierdzenie

U

unicestwienie (*uccheda*) 179, 205; *por.* anihilacjonizm

W

waisieszika (*vaiśeṣika*) 31, 44, 189

warunek (*pratyaya*) 70, 74, 203, 211

wedanta (*vedānta*) 32-33, 189

widzenie – bezpośrednia naoczność (*darśana*) 176, 182-183

wnikliwa analiza – wgląd (*vipaśyanā*) 29, 190

wnioskowanie (*anumāna*) 208

niezależne (*svatantrānumāna*) 43

współzależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*) 75, 144, 160, 167, 177-178, 198, 211, 217, 219-220

wyciszanie – powściągnięcie zjawisk umysłu (*śamatha*) 29

wyobrażanie (*kalpanā*) – konstruowanie przedstawień umysłowych 157, 164

wypowiedź (*vacana*) 132-133, 135-136, 138, 188

wyzwolenie (*mokṣa*) 31-33, 120, 161

Z

zasada

niesprzeczności (ZNs) 87, 115, 119-131

miejsce ZNs w filozofii Nagardżuny 119-121, 130-131

wg Bugaulta 123

wg Robinsona 123

wg Ruegga 123

wg Staala 123

podwójnego przeczenia; *zob.* prawo podwójnego przeczenia

wyłączonego środka (ZWŚ) 115, 119-131

miejsce ZWŚ w filozofii Nagardżuny 121-122, 125, 130-131

wg Bugaulta 127-130

wg Gallowaya 127

wg Kunsta 124

wg Murtiego 124

wg Pandeyi 125

wg Ruegga 126-127

wg Staala 124-125

zdanie

jednostkowe 93, 95, 101-102

kategoryczne 92, 98-100, 102

przeciwnie 95-101

sprzeczne 95-102, 113; *por.* zasada niesprzeczności

zmiana bytu (*anyathā-bhāva*) 176-177, 204

znaczenie (*artha*) 145-149

dosłowne (*nītārtha*) 165

wymagające interpretacji (*neyārtha*) 165, 168

związek przyczynowo-skutkowy 144, 155, 159-160, 178, 200; *por.* teoria przyczynowości

Ż

żądza (*tṛṣṇā, rāga, lobha*) 28-29; *por.* pragnienie

Summary

Nāgārjuna's Madhyamaka: philosophy or therapy?

Nāgārjuna was a Buddhist philosopher living in India, in the second century CE. He gave rise to a philosophical school known later as Madhyamaka or the Middle Way School. My aim in this work was to give a reader the foundations for critical attitude towards multiplicity of opinions about Nāgārjuna's philosophy and, on the other hand, to elucidate a few questions which are notoriously presented in a vague way.

The first aim I carry when discussing the issue of an appropriate research method. The method to study Nāgārjuna's philosophy I propose is an eclectic one. Different cognitive perspectives are combined in it and treated as complementary rather than mutually excluding. To accomplish my second objective I consider the question of dialectical nature of Madhyamaka, the narrative structure of Nāgārjuna's texts, the function of tetralemma, and the theory of language, including linguistic realism, meaning, and reference, and also the conception of emptiness, or the way things are.

A general background for my research is reflection on two ideas: therapy and philosophy. Therapy is a procedure undertaken in order to cure, that is to attain some optimum condition conceived as a state of health. The value of therapy and its sense lies in its purpose. As soon as the purpose is accomplished, therapy becomes useless. That is why the notion of "therapy for therapy" seems to be meaningless. However, it is not the case when the notion of "philosophy" is concerned. If we accept that the ultimate aim of philosophy is knowledge, whatever kind of knowledge it may be, we have to admit that this aim does not transcend philosophy by no means. On the contrary, knowledge itself seems to be philosophy as such. Having revisited the relationship between philosophy and therapy we are inclined to state that philosophy cannot be legitimately defined as therapy unless it applies knowledge as a means to attain the aim that exceeds it. Such a "therapeutic" understanding of philosophy is typical of the Indian way of thinking. Contrary to Brahmanical philosophical schools Nāgārjuna rejects the existence of the absolute being, in all possible meanings, having fully accepted the therapeutic model of philosophy. That is why the Hindu thinkers accused Nāgārjuna of nihilism, and many modern scholars ascribe him utilitarian and pragmatic attitude to philosophy. Here, I argue against these views.

As regards the second view, I claim that Nāgārjuna stuck to the classical, or correspondence, theory of truth. For him liberation is not attained simply through changing the way of seeing things or through swapping one language game, the rules of which do not allow liberation, to another one which proclaims liberation. Liberation consists in changing a wrong way of seeing things to the correct one. The point is not so much to *change* the way of seeing but to see things *exactly* as they really are. According to Nāgārjuna things are empty (*śūnya*), i.e. unsubstantial and neither independent nor self-contained. The value of the statement that things are empty cannot be reduced to its propaganda strength because it is founded on the truth of this statement in the classical sense.

Regarding the accusation of nihilism I try to show that according to Madhyamaka the fundamental category of emptiness exceeds a distinction of being (*sat*) and non-being (*asat*). The accusation of nihilism makes sense only in the language which handles the idea of being as something solid, unchanging, and self-contained. However, for Nāgārjuna such a language belongs to the eternalistic philosophy which is unable to offer a plausible explanation of variability of reality without falling into self-contradiction.

In this book I argue for a view that Madhyamaka philosophy can be rightly described as a kind of dialectics. The quality of dialecticness reveals most clearly in three issues, viz. in the narrative structure of Nāgārjuna's texts, in the function and logical structure of the so-called tetralemma, and in the idea of two truths—the ultimate truth and conventional truth.

One of the means used by Nāgārjuna to criticize the opponent position is a tetralemma (*catuskoṭi*). Strictly speaking, the tetralemma is a specific logical structure which according to a Mādhyamika fixes the form of the possible statements on being. This structure consists of four formulas. Each of them captures one of the possible attitudes towards being: affirmative, negative, both affirmative and negative, and neither affirmative nor negative. Nāgārjuna rejects all four ways of describing being.

Nāgārjuna stands by a view holding that names refer to objects. Nevertheless, he rejects validity of a conviction that this fact involves the existence of any real, self-existent being having its own-nature. According to the founder of Madhyamaka there is no such being at all. Everything is intrinsically devoid of substance, or unsubstantial (*niḥsvabhāva*), and empty (*śūnya*) as far as the essence is concerned. The tetralemma articulates possibility of predication but only as long as we use language of presence or language of self-existence (**svabhāvatva*), i.e. the language which is grounded in the silent presupposition, acknowledged to be evident, that referentiality may only be explained within the framework of foundational ontology. The view of emptiness (*śūnyatā*) transcends the tetralemma structure in a very special way. So, the tetralemma serves as a cure for believing in inherent existence and cannot be applied while defining the concept of emptiness.

Madhyamaka dialectic character manifests most explicitly in the relationship between the two truths—conventional truth and ultimate truth. It is dialectic in the sense of a special movement of thought, i.e. moving in the process of thinking from the

conventional truth to the ultimate truth, and back from the ultimate truth to the conventional one. The ultimate truth of Madhyamaka is not ultimate in the sense of being self-defined or inherently qualified. According to Madhyamaka, the ultimate truth is always relative, or rather referred to the conventional truth.

Madhyamaka therapy consists in intensification and repetition of this thought movement from an object (conceptualization) through emptiness (its dissolution) to an object (conceptualization). Intensification undergoes during the course of meditation, commonly called insight meditation, in which the whole psycho-physical, including axiological, structure of a human being is involved. Starting with a particular concept, an adherent of Nāgārjuna's school, a Mādhyamika, discovers by means of meditative analysis that behind the particular concept there is neither particular essence nor particular substance. In this way a Mādhyamika grasps emptiness. However, while asking about emptiness he or she realizes that there is no emptiness behind the concepts, i.e. conceptualizations, or objects of everyday experience. Since the sphere of everyday experience is the only realm of existence accessible to a human being. From the Madhyamaka perspective the aim of therapy is not to reach some transcendent self-defined and self-grounded sphere of being, but to reconstruct your mind in such a way it ceases clinging to the experienced objects completely.

The experience of emptiness does not eliminate the subject-object structure of experience for the sake of mystical unity, which is ontologically grounded, neither it abolishes the referential function of language. Only the awakened ones can adequately tell what actually the experience of empty objects is and how it differs from the experience entangled in ignorance. Or, strictly speaking, only the awakened ones can be adequately silent about this matter. Yet, the noble silence of Madhyamaka, being the last 'word' of this philosophical school, is not sceptical abstention from determining what is true and what is false due to not being able to make a decision, or not even apophatic silence in the face of the absolute. This silence manifests or 'expresses' the state of mind in which there is nothing to say, after removing all clinging. As the later Madhyamaka philosophers acknowledge, the only reason why you return to language, having reached such a state, the state of liberation, is that your genuine attitude and practice were grounded in the bodhisattva vows—vows to help others.

KRZYSZTOF JAKUBCZAK – filozof, kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują ogólnie kulturę indo-buddyjską. W szczególności zajmuje go buddyjska filozofia, w tym tradycja madhjamaki – doktryna głosząca pustkę wszystkich rzeczy. Autor licznych artykułów i tekstów monograficznych poświęconych filozofii buddyjskiej.

Z recenzji wydawniczej prof. Krzysztofa Kosiora:

„Książka Krzysztofa Jakubczaka to pierwsza w Polsce w pełni profesjonalna monografia dotycząca dzieła Nagardżuny, indyjskiego myśliciela, założyciela tradycji madhjamaki, którego z racji osiągnięć zarówno faktycznych, jak i mniemanych zwolennicy mahajany czczą jako drugiego Buddę. Jej powstanie to fakt nie do przecenienia, gdyż w pracy tej zbiega się znaczący temat z solidnym wykonaniem. Czytelnik polski zyskuje okazję zapoznania się z dziełem buddyjskiego filozofa, który odnowił źródłowe posłanie Buddy, usuwając złoży intelektualnego dziedzictwa tradycji, współtworzonej przez myślicieli, u których skłonność do metafizycznej spekulacji przesłoniła cel religijny. Okazja jest cenna, bo osiągnięcia Nagardżuny wyklada ich znawca i czyni to w sposób nader instruktywny”.

Niniejsza książka inicjuje nową serię wydawniczą zatytułowaną STUDIA BUDDYJSKIE. Celem serii jest promowanie wysokich standardów badań naukowych buddyzmu, zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym. Mamy nadzieję, że realizując ten cel, STUDIA BUDDYJSKIE dostarczą polskiemu Czytelnikowi rzetelnej i wszechstronnej wiedzy o różnych aspektach myśli i kultury buddyjskiej.



www.akademicka.pl