

Buddhismus a aristotelská logika

Jiří Holba

I

Podle Aristotela je metafyzika druhem vědy, která zkoumá jsoucno jako jsoucno (*to on hé on*) a to, co mu o sobě náleží (*ta hyparchonta*). Aristotelés se domnívá, že člověk je schopen zkoumat celkovou strukturu skutečnosti, tj. skutečnost jako takovou. Protože všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po vědění, jak říká Aristotelés na úplném počátku *Metafyziky*, touha porozumět je popoháněna zkoumat, proč je svět takový, jaký je, tj. zkoumat jsoucno jako jsoucno. Ačkoli jsoucno se vypovídá mnoha způsoby, všechny odkazují k jednomu počátku, k podstatě (*úsia*). Některé věci jsou podstatami (*archai*), jiné jsou jejich vlastnostmi, další cestami k podstatám apod. Veškeré jsoucno je tedy buď podstatou, nebo se k ní vztahuje či je na ní závislé, takže zkoumání jsoucna je zkoumáním podstat, které Aristotelés nazývá první filosofií a pozdější komentátoři „metafyzikou“ neboli tím, co je *za (meta)* zkoumáním přírody (*fysis*).

V prvních dvou kapitolách *Metafyziky* Aristotelés píše, že úkolem filosofa, jenž zkoumá veškeré jsoucno (*pása hé úsiá*), je rovněž zkoumání počátků dokazování. V následujících kapitolách pak ustavuje dvě hlavní logické zásady metafyziky, „princip sporu“ a „princip vyloučeného třetího“. Přirozeným počátkem všech ostatních axiomů je podle Aristotela princip sporu, který říká, že „totéž nemůže zároveň (*hama*) náležet (*hyparchein*) a nenáležet témuž a v témž vztahu. Jiná určení, jež je snad třeba připojit, abychom unikli logickým námitkám, je nutno pokládat za připojená“. Aristotelés kritizuje logiku Hérakleitových „říčních“ výroků typu „do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme“ (zlomek B 49a), z nichž vyvozuje, že Hérakleitos tvrdí, že všechno je a není a tak činí vše pravdou. Aristotelés uvádí, že takový názor není možný, protože podle principu sporu, jenž je principem jsoucna, není možné dokázat, aby něco zároveň bylo a nebylo. Aristotelés se nepokouší princip sporu dokázat, neboť důkaz o všem není možný, protože by to vedlo k nekonečnému regresi. Aristotelovi však nejde ani o karteziánskou jistotu, které bychom dosáhli tím, že bychom princip sporu reflektovali v mysli a tak poznali jeho pravdu. Chce pouze sdělit, že princip sporu, jenž proniká myšlení i skutečnost a je mu vše podřízeno, je nejjistější ze všech principů. Jeho zkoumání a obhajování má v *Metafyzice* stěžejní úlohu, protože princip sporu je nezbytnou podmínkou pro možnost racionálního myšlení a jazyka. Jeho pravdivost musí být předpokládána při veškerém usuzování, zejména při deduktivním. Dalším důležitým Aristotelovým axiomem je princip vyloučeného třetího, jenž říká, že mezi členy protikladu nemůže být nic středního, neboť každý z nich je nutno buď tvrdit (*fanai*) nebo popírat (*apofanai*). To znamená, že jsou-li A a B kontradiktorní pojmy, tj. navzájem se vylučující, pak pro každou věc platí, že je buď A, nebo B, tedy např. bílý versus ne-bílý. Aristotelés popírá Anaxagorovo tvrzení, že mezi protikladnými členy něco existuje, neboť pak by bylo vše klamné, protože je-li vše smícháno, není směs ani dobrá, ani nedobrá a tudíž o ní nelze říct nic pravdivého. Aristotelés napadá i Prótagorův relativismus, podle něhož je člověk mírou všech věcí, protože z toho vyplývá, že věci jsou pravdivé i nepravdivé, neboť mnozí lidé mají opačné názory a domnívají se, že se mýlí ti, kteří nemají stejné mínění jako oni. Protiklady nemohou být zároveň pravdivé i mylné, proto jeden z nich musí být nutně pravdivý.

Aristotelův princip sporu vyvolává zajímavé otázky i v současné filosofii, např. co se týče našich přesvědčení, vztahu mezi myšlením, jazykem a světem či statutem transcendentálních argumentů. Podle hlasatelů tzv. dialetheismu („přijímání dvojí pravdy“, *aletheia*) existují některé skutečné protiklady, takže Aristotelův princip sporu je logicky chybný. Dialetheisté tvrdí, že mohou existovat některé výroky, které mohou být zároveň

pravdivé i nepravdivé, tj. že kontradikce (*dialetheie*) skutečně existují. Spoluzakladatelem termínu *dialetheismus* a hlavním propagátorem tohoto velmi málo rozšířeného a ostře kritizovaného směru je australský filosof a logik G. Priest, který spolu s americkým filosofem J. Garfieldem také tvrdí, že logika buddhistického filosofa školy *madhjamaka* („střední cesta“) je *dialetheická* a *parakonzistentní* (viz níže). *Dialetheismus* bývá spojován s *parakonzistentními* logikami, u nichž oproti klasické logice neplatí princip exploze či „logické anarchie“, tzn. že z kontradikce nelze odvodit cokoli, tedy neplatí *ex contradictione sequitur quodlibet*. *Parakonzistentní* logiky jsou logiky čtyřhodnotové, v nichž se hovoří o tzv. překrytí pravdivostních hodnot (*truth-value gluts*), neboť kromě dvou standardních hodnot *pravda*, *nepravda*, máme i hodnoty *pravda a nepravda* a *ani pravda, ani nepravda*.

II

Protože se o buddhistické „logice“ počínaje Dignágou (480–540) a Dharmakírtim (cca 600–670), kteří jsou považováni za zakladatele „buddhistické logiky“ či „buddhistické epistemologie“, nedá říct, že by se nějakým podstatnějším způsobem odlišovala od logiky západní, zaměřím se na období dřívější, a to na logiku Nágárdžuny, buddhistického mnicha a filosofa (cca 2. st. n. l.), „zakladatele“ školy *madhjamaka* („střední cesta“). Základní otázkou je, zda filosofové *madhjamaky* či autoři textů o dokonalém poznání (*pradžňápáramitá*), na jejichž myšlení *madhjamaka* podle buddhistické tradice navazuje a které jsou někdy považovány za *parakonzistentní*, používají nějakou formu deviantní logiky či zda jejich logika popírá základní aristotelské teoremy jako je např. princip sporu, zákon vyloučeného třetího či zákon dvojí negace, jak se někteří badatelé z řad filosofů a buddhologů domnívají.

Odpovědi na tuto velmi obtížnou otázku se pochopitelně dosti liší. Například Conze, který se *pradžňápáramitami* zabýval 40 let, tvrdí, že tyto texty jsou mysticky paradoxní. Podle jeho názoru se všichni buddhisté od Aristotelovy logiky v základních bodech odchylují, člověk se v buddhistických textech dostává do prostoru protikladů a absurdna a porušování logických zákonů je jen malou cenou, která se musí zaplatit za duchovní svobodu. Avšak Ruegg a Williams, jedni z největších znalců *madhjamaky*, mají názor zcela opačný. Podle Williamse pro Nágárdžunu tyto texty žádný princip sporu neruší, protože princip sporu je hlavním principem jeho filosofie. Většina Nágárdžunových argumentů a pravděpodobně všechny by nemohla být platná, jestliže bychom zrušili princip sporu, neboť si ho přímo vyžadují a bez něj by ani nemohly fungovat. Podobně to vidí i Ruegg, podle něhož názor, že buddhističtí filosofové neznají nebo odmítají princip sporu a vyloučeného třetího, nelze udržet v případě Nágárdžuny a jeho školy, neboť právě na nich stojí celá jejich logická argumentace. Ruegg ale uznává, že paradoxní a antithetické formulace v *pradžňápáramitových* textech, které škola *madhjamaka* ráda používala, nejsou nijak vzácné, i když v Nágárdžunově hlavním díle *Múlamadhjamaka-káriká (Kořenné pojednání o střední cestě, dále jen MMK)* se podle něho tyto paradoxy neobjevují.

Čatuškóti či „tetralemma“ se v buddhismu poprvé objevuje v diskusích o otázkách, zda Buddha existuje po smrti, zda svět má časový konec apod. Vždy se postupuje tak, aby se vyčerpaly všechny myslitelné pozice. Klade se tedy otázka, zda Buddha po smrti (1) je, (2) není, (3) je i není, nebo (4) ani je, ani není. Buddha však na tyto otázky odmítal odpovídat, protože je nelze vyložit ani užitečně, ani smysluplně, neboť jejich případné zodpovězení nemá žádný smysl z hlediska pokroku na cestě k vysvobození ze strastného koloběhu existencí (*sansára*). *Čatuškóti* patří v buddhistické filosofii k obtížnějším problémům, protože jeho použití v argumentaci není okamžitě jasné a jednotné. Někdy je vybrána jenom jedna „správná“ pozice, někdy jsou všechny čtyři pozice popřeny, jindy tvrzeny. V *madhjamace* ale bývají většinou všechny čtyři pozice popřeny absolutně (*prasadžja-pratišédha*). Je tomu tak například i v analýze příčinnosti v *MMK* 1.1, kde Nágárdžuna praví: „Nikde a nikdy nebyly

nalezeny nějaké věci, které by vznikly ze sebe, z jiného, z obého [ze sebe a z jiného] nebo bez příčiny.“ Tento výrok však neznamená, že Nágárdžuna hlásá nihilismus, byť z něho byl často obviňován. Nágárdžuna ve svém nesubstančním modelu tvrdí, že neexistují žádné věci, které by byly obdařeny nezávislou a neměnnou vlastní bytností (*svabháva*), neboť vše vzniká a zaniká v závislosti na svých příčinách a podmínkách. Proto je podle Nágárdžuny v posledku všechno prázdné (*śúnja*) neboli bez vlastní bytnosti (*nihsvabháva*), ustavené jen konvenčně a v závislosti. Žádná nejvyšší, subsistentní skutečnost v posledku neexistuje.

Jako jasné porušení pravidla sporu či přímo paradox nám na první pohled připadne slavný verš Árijadévy (cca 3. st. n. l.), Nágárdžunova přímého žáka, jenž zní takto: „Odkazuje se k existenci, neexistenci, [zároveň] k existenci i neexistenci, a ani k jednomu [tj. ani k existenci, ani k neexistenci]. Není tomu tak, že vše se podle choroby stává tím, co se nazývá lékem?“ Jak ale naznačuje druhá polovina verše, Árijadéva obrací pozornost k tomu, že v Buddhově učení je třeba všechny odkazy k existenci, neexistenci, zároveň existenci i neexistenci a ani existenci, ani neexistenci, chápat jako „léky“ užívané podle povahy chybného připoutání k nihilismu či k eternalismu, které je v jednom každém případě nutno léčit, protože právě připoutání je podle buddhistů jednou z hlavních věcí lidského utrpení. Stěží lze tedy tento verš označit za paradoxní či dialetheistický. Jiný příklad týkající se existence duše neboli Já (*átman*): Na jedné straně bylo vytvořeno označení „Já“, na druhé se učilo „ne-Já“, buddhové také učili, „[že není] ani Já, ani ne-Já“. (*MMK* 18.8). Ani zde se však nedá hovořit o porušení principu sporu, neboť dané výroky se nevztahují k přesně k téže věci a ve stejném ohledu, jak Aristotelův princip sporu vyžaduje. Čandrakírthiho komentář totiž uvádí, že se zde objevují tři přístupy podle různých typů žáků. První dva typy žáků dostávají léky proti „chorobám“ nihilismu (nábor, že Já neexistuje ani jako konvenční označení osoby), eternalismu (nábor, že Já existuje jako stálý a nepomíjející subjekt), zatímco nejvyšší typ žáků přijímá učení, že ani jeden z protikladných názorů neplatí, protože pojem Já je v posledku pouhé konvenční označení pro psychofyzický soubor stále se měnících a pomíjejících pěti skupin (tělesnost, vnímání, pocíťování, mentální formace jako je vůle atd. a vědomí), které podle buddhismu vytvářejí osobnost.

Podle Ruegga logické zkoumání *čatuškóti* badateli prokázalo, že madhjamaka uznávala princip sporu a vyloučeného třetího a že jejich logické zkoumání je na nich vskutku založeno. Nicméně se toto bádání příliš soustředilo na logickou strukturu *čatuškóti* a zanedbávalo to, o co madhjamace v posledku šlo. Například chápat Nágárdžunu především jako dialektiku je podle Ruegga nedorozumění. Popřením všech čtyř možných pozic na základě principů sporu a vyloučeného třetího nezbyvá už žádná „třetí“ či jiná pozice, ke které by se mohlo diskursivně myšlení připoutávat. Tím zaniká pojmové bujení (*prapañca*), které je z pohledu madhjamaky škodlivé, a nastává utišení mysli vedoucí k nirváně.

Garfield a Priest (dále jen G&P) zastávají ve svém článku *Nágárdžuna a hranice myšlení* vehementně názor, že logika madhjamaky je parakonzistentní a dialetheická. Domnívají se, že při mapování hranic myšlení dochází ke kontradikci, protože samotné hranice jsou kontradiktorické a tedy kontradiktorická musí být i každá teorie těchto hranic. K této hraniční kontradikci podle nich dochází i Nágárdžuna a na rozdíl od západních filosofů, s výjimkou Hegela, Kanta a Wittgensteina, ji přijímá. Podle jejich interpretace Nágárdžuna v *MMK* objevuje, zkoumá a přijímá skutečné kontradikce, které na hranicích myšlení vyvstávají. Například v *MMK* 22.11 Nágárdžuna říká: „Nemá se tvrdit ‚prázdný‘, nemá se tvrdit ‚neprázdný‘; nemá se tvrdit ani oboje zároveň, nemá se tvrdit ani neobojí [tj. ani prázdný, ani neprázdný], užívají se pouze konvenčně.“ Podle G&P zde Nágárdžuna zkoumá hranice vyjádřitelnosti a kontradiktorickou situaci na těchto hranicích v okamžiku, kdy zaujímáme poslední perspektivu. G&P tvrdí, že druhá věta vyjasňuje, co lze říct pouze konvenčně, nikoli z poslední perspektivy, tedy z hlediska, které přesahuje konvenční či nominální úroveň skutečnosti. Z poslední perspektivy se nedá říci vůbec nic, ani to, že jsou

věci prázdné, ani to popřít. Vlastně se nedá říct ani to, že se nedá nic říct. Ale to jsme právě učinili a tak charakterizovali poslední perspektivu, což ale nelze. Tím pádem se ale podle G&P pohybujeme na samotné hranici kontradikce. Na základě této a podobných pasáží z *MMK* G&P docházejí k závěru, že základem Nágárdžunovy filosofie je paradox, že „poslední pravdou je to, že žádná poslední pravda neexistuje“. G&P uznávají, že konvenční svět, byť i nominální, není podle Nágárdžuny zamořen kontradikcemi. Jestliže je Nágárdžuna někdy používá, racionálně je obhajuje a využívá ke zdůvodňování a analýze. Základem Nágárdžunovy nauky je teze, že vše je prázdné. Protože ale poslední pravdy jsou pravdy o tom, jak se věci v posledku mají, tak když je vše prázdné, žádná poslední skutečnost neexistuje a neexistují ani žádné poslední pravdy. Avšak Nágárdžuna nemlčí a něco nám sděluje, byť je to nauka, že je vše prázdné. Sděluje nám tedy něco o tom, jak se věci ve skutečnosti mají. Jak uvádějí G&P, tak v posledku poslední pravdy existují, neboť pravda, že neexistuje žádná poslední skutečnost, je sama pravdou o poslední skutečnosti, a je to tedy poslední pravda! To je podle G&P Nágárdžunova první hraniční kontradikce a Nágárdžuna vyslovuje nevyslovitelné, podobně jako Wittgenstein v *Traktátu*.

Druhým Nágárdžunovým paradoxem je paradox ontologický, protože když je vše prázdné, je v posledku podstatou věcí prázdnota. Takže podstatu věcí v posledku mají i nemají. Tyto kontradikce jsou podle G&P nevyhnutelné, jakmile nahlédneme prázdnotu jako nepřítomnost jakékoli určité charakteristiky. Zatímco paradox vyjádřitelnosti se na Západě objevuje v pracích Wittgensteina, Heideggera a Derridy a je podobný paradoxům jako je např. paradox lháře, ontologický paradox coby „paradox nágárdžunovský“, jenž je s paradoxem vyjádřitelnosti neodlučitelně spjat, nemá podle G&P nikde ve světě obdoby.

Podle T. Tillemanse se však místo navrhováním forem parakonzistencí a dialetheismu dají podobné argumenty vysvětlit pomocí dvou pravd, konvenční a poslední. Tillemans píše, že se buddhisté nedomnívali, že skutečnost zahrnuje kontradikce, a tak paradoxní pasáže, které G&P citují a interpretují jako paradoxní, podle jeho názoru ztrácejí význam. Problém interpretace rané madhjamaky a pradžňápáramitových textů se dá velmi dobře předvést na jedné formulaci ze slavné *Diamantová sútry* (cca 3.-4. st. n. l.). „O čem, ó Vznešený, hovořil Buddha jako o nahromadění zásluh, o tom řekl, že to není nahromadění zásluh. Proto Buddha říká ‚nahromadění zásluh‘.“ Tato formule „ x není x , proto je x “ se v *Diamantové sútre* mnohokrát opakuje a týká se základních pojmů buddhismu, jako je například buddhistická nauka, buddhovské charakteristiky, Buddhy apod. Podle největšího znalce pradžňápáramit Conzeho tato zvláštní formule vyjadřuje to, že každý z hlavních buddhistických pojmů je ekvivalentní svému protikladu. Tato fráze je zde prý použita proto, aby naznačila paradoxní, neprůkazný a nelogický vztah mezi tím, co předchází, a tím, co následuje. Jasně ukazuje protiklad, který existuje mezi esoterickou pravdou a pouhým mluvením, mezi pravým stavem věcí a slovy, ve kterých je tento stav vyjádřen. To je podle Conzeho logické poselství sútry. Tato pasáž se však dá podle učení madhjamaky interpretovat zcela jednoduše bez jakýchkoli kontradikcí, silných i slabých, pomocí schématu dvou pravd, jak to dělá např. buddhistický filosof Kamalašíla (740–795), když komentuje § 10 *Diamantové sútry* o existenci buddhovských polí či rájů. Podobně by to vyjádřil i Tibeťan Congkhapa (1357–1419), zakladatel školy Gelug, který by oproti Kamalašilovi přidal explicitně přímo do textu designátor „v posledku“ (*don dam par*), tj. z pohledu nejvyšší pravdy, vztahující se k afirmativním a negativním výrokům. Tedy: hromada zásluh (x) není hromadou zásluh ($\neg x$), protože nemá vlastní bytnost (*svabháva*), tj. neexistuje jako samo-sebou-jsoucí neboli zcela nezávisle, neboť je plně závislá na svých příčinách a podmínkách. Z pohledu nejvyšší pravdy je hromada zásluh prázdná, a proto neexistuje. Hromada zásluh, která je v posledku prázdná, však jako důležitý buddhistický termín existuje konvenčně coby základ pro buddhistickou praxi, „proto Buddha říká ‚nahromadění zásluh‘“ (x). Při této klasické madhjamakové interpretaci tak mizí veškeré kontradikce.

Tillemans připouští, že logika obsažená v pradžňápáramitových sútrách a v rané madhjamace může být náchylnější k paradoxům nebo parakonzistenci, než je tomu v pozdější rozvinuté buddhistické logice; je tedy možné číst pradžňápáramity nejjednoduším a nejpřirozenějším způsobem tak, jako by ony víceméně zdánlivé rozpory skutečně obsahovaly. Není třeba používat explicitní či implicitní konstanty či další zdůvodňování, abychom parakonzistence a kontradikce vysvětlili. Možná je třeba popřít, že hromada zásluh existuje, neboť je prázdná, a zároveň ze světských důvodů našeho žitého světa přijmout její existenci. I když se tento přístup nedá v žádném případě vztáhnout na celou buddhistickou logiku, je možné v případě pradžňápáramit a rané madhjamaky připustit slabou verzi parakonzistence či dialetheismu, tj. přijetí pravdy výroku ϕ v jednom bodě, a přijetí výroku $\neg\phi$ v bodě jiném, avšak nikoli silnou, jak tvrdí G&P. Nágárdžunova logika může být považována za parakonzistentní nebo slabě dialetheickou pouze v dobře definovaných oblastech, v nichž funguje i logika klasická. Může být aplikována i tehdy, když Nágárdžuna systematicky hovoří negativně o posledním statutu věcí, tj. např. v tetralemma o prázdnotě všech věcí. Parakonzistentní logika a slabý či silný dialetheismus však nemůže figurovat v diskusích o čistě konvenčních záležitostech nebo když Nágárdžuna používá argumenty *ad absurdum*, aby ukázal nekonzistentnost názorů protivníků.

Tillemans upozorňuje na velmi významnou podobnost mezi parakonzistencí a slabým dialetheismem u Nágárdžuny a v pradžňápáramitách a tím, co například Rescher a Brandom rozvinuli v knize *The Logic of Inconsistency* nebo současnými teoriemi parakonzistentní logiky, které inicioval polský logik Stanisław Jaśkowski, jenž jako jeden z prvních logiků spolu se svým učitelem Janem Łukasiewiczem zpochybnil status metafyzických a logických verzí Aristotelova principu sporu. Tyto „nekonjuktivní“ přístupy k parakonzistenci nedovolují postup od předpokladů ϕ , $\neg\phi$, k jejich konjunkci $\phi \wedge \neg\phi$. To znamená, že nám umožňují tvrdit, že ϕ i $\neg\phi$ jsou pravdivé (slabá kontradikce), bez toho, aby přijaly za pravdivý výrok $\phi \wedge \neg\phi$ (silná kontradikce).

Závěr

Poměrně běžně se setkáme s názorem, že buddhisté vůbec nic takového jako logiku nemají, popřípadě že aristotelickou logiku nepřijímají nebo že jsou dokonce proti ní, neboť jejich vyjadřování je obecně intuitivní, paradoxní, mystické apod. Vezmeme-li si ale např. „logiku“ založenou Dignágou a Dharmakírtim, tak ta se od západní logiky v zásadě neodlišuje, byť samozřejmě používá jinou terminologii či postupy. Trochu jiná situace je u Nágárdžuny, rané madhjamaky a *pradžňápáramit*, kde se názory badatelů poměrně silně odlišují. Jeden názor (např. Conze, D. T. Suzuki) říká, že jejich logika princip sporu nepřijímá, protože je mystická, a paradoxní. S tím však nesouhlasí např. Williams a Ruegg, podle nichž je princip sporu hlavním principem buddhistické filosofie a základem veškeré argumentace, byť se např. v pradžňápáramitách a rané madhjamace paradoxní a antithetické formulace objevují. Silnou verzi parakonzistentní logiky nacházejí u Nágárdžuny proponenti dialetheismu Priest a Garfield, podle nichž se Nágárdžuna pohybuje na samotných hranicích kontradikce, a skutečné kontradikce, které zde vyvstávají, přijímá. Oproti tomuto názoru Tillemans připouští v případě pradžňápáramit a rané madhjamaky pouze slabé kontradikce, nikoli silné. Je otázkou, zda by Aristotelés tuto slabou verzi parakonzistentní logiky u Nágárdžuny a rané madhjamaky přijal. Jinou možností ovšem je považovat buddhistické paradoxy a kontradikce za pouze zdánlivé, protože se dají se vyřešit pomocí klasické buddhistické teorie o dvou pravdách, které mohou jeden výrok potvrdit z jednoho hlediska a z druhého ho popřít, čímž aristotelický princip sporu neporušují. V každém případě ukazují tyto záležitosti bohatost a hloubku buddhistického myšlení a jsou tak interpretačně mimořádně zajímavé i pro současnou filosofii.