

Nágárdžuna a hranice myšlení

Jay Garfield a Graham Priest

Znáš-li podstatu jedné věci, znáš podstatu všech věcí.

Khensur Yeshe Thubten

„Co vzniká v závislosti,
to jsme nazvali prázdnotou.
To, jsouc závislým označením,
je samo střední cestou.“¹

(MMK 24,18)

Nágárdžuna je, pokud jde o interpretaci, jistě jedním z nejobtížnějších filosofů napříč tradicemi. Jeho texty jsou hutné a kryptické. Nezálekejte se ani paradoxu či zjevného rozporu. Svě oponenty jasně nepojmenovává. V komentátorských tradicích, navazujících na jeho texty, se proplétají různé interpretace jeho názorů. Nágárdžunovu vlivu ve světě mahájánového buddhismu nicméně nemůže konkurovat nejen žádný jiný filosof této tradice, ale v jejím rámci nemá takový vliv ani žádný jednotlivý filosof západní. Míra, v níž je brán vážně tolika význačnými čínskými, tibetskými, korejskými, japonskými i vietnamskými filosofy, a v poslední době i mnoha filosofy západními, už sama o sobě ukazuje, že je opodstatněné věnovat jeho textům pozornost. A i kdyby nebyl tak titánskou postavou z hlediska historie, tuto pozornost by ospravedlnily hloubka a půvab jeho myšlenek i střízlivá krása jeho filosofické poezie. I když Nágárdžuna může leckoho vyvádět z míry či rozčilovat a přestože se jeho texty mohou zpočátku vzpírat výkladu, u každého, kdo s jeho myšlenkami stráví nějaký čas, se nevyhnutelně zrodí hluboký respekt k tomuto filosofickému mistrovi.

¹ Citace z Nágárdžuny byly přeloženy z anglického překladu Garfield & Priest, místy upraveno podle originálu vydavatelem. – Pozn. vyd.

Jedním z důvodů, proč Nágárdžuna mnoho z těch, kdo se s jeho texty setkávají, tak máte, je to, že se na jedné straně zdá být ochotný smířovat s rozpory, zatímco na druhé straně používá klasické argumenty založené na *reductio*, z nichž vyplývá, že uznává zákon sporu. Jiným důvodem je jeho zdánlivá ochota podřezávat větve, na které sedí. Tvrdí, že existují dvě pravdy a že jsou pravdou jedinou; že cokoli existuje i neexistuje; že nic není ani existující, ani neexistující; že odmítá všechny filosofické názory včetně svých vlastních; že nic netvrdí. A zdá se, že tohle všechno myslí vážně. Dát tomu všemu nějaký smysl je často obtížné. Někteří jeho interpreti tak skutečně podléhají svůdnému pokušení číst ho prostě jako mystika nebo jako iracionalistu svého druhu. Důležité však je, že žádná z podstatných komentátorských tradic v Asii, jakkoli se mohou rozcházet v jiných ohledech, ho takto nevidí.² Tento postoj je společný i většině nedávných vědeckých studií, ačkoli se jejich interpretace mohou opět rozcházet v jiných ohledech. Na to, aby byl prostě vyřizen jako mystik, se Nágárdžuna příliš opírá o rigorózní analytické argumenty.

Nás zde nezajímá ani historie, ani systematický výklad či zhodnocení nějakého z Nágárdžunových děl. Zajímá nás namísto toho možnost, že Nágárdžuna, podobně jako mnoho filosofů na Západě a samozřejmě mnoho jeho buddhistických následovníků – možná kvůli jeho vlivu – objevuje a zkoumá skutečné kontradikce vyvstávající na hranicích myšlení. Je-li tomu vskutku tak, vysvětlilo by to obě strany onoho interpretačního napětí, které jsme právě zmínili: Nágárdžuna se může zdát být iracionalistou – jak západním filosofům, tak svým kritikům ze školy njája, kteří vidí konsistenci jako nutnou podmínku racionality – v tom, že přijímá některé rozpory. Avšak pro ty z nás, kdo sdílejí dialetheické pochopení pro možnost skutečných kontradikcí vyvolávajících racionální souhlas, nebude jeho uznávání takových rozporů *podrývat*, ale naopak *potvrzovat* dojem, že je to ve skutečnosti vysoce racionální myslitel.³

² Výjimkou může být Gorampa v Tibetu ve 14. století, protože ten v *Nge-dön rabsal* (*Nges don rab gsal*) argumentuje, že Nágárdžuna považuje veškeré myšlení a veškeré pojmové vytváření za nutně zcela nepravdivé a zavádějící. I Gorampa však souhlasí s tím, že Nágárdžuna dokládá tento závěr argumenty (a to dokonce platnými).

³ Tillemans bere Nágárdžunovo upřímné přijetí kontradikcí za možný doklad toho, že pro to, co je vposled (ultimate), přijímá parakonsistentní

Zajímá nás i možnost, že tyto kontradikce jsou strukturálně analogické kontradikcím, které vyvstávají v západní tradici. Objevování paralel mezi Nágárdžunovým myšlením a myšlením jiných hraničářů parakonsistence, jakými jsou Kant a Hegel či Heidegger a Derrida, může západním filosofům jistě pomoci lépe pochopit Nágárdžunův projekt, nebo být alespoň filosofickou kuriozitou. My se však domníváme, že můžeme nabídnout více než to: pokusíme se ukázat, že ač jsou Nágárdžunovy rozpory strukturálně podobné těm, které nacházíme i na Západě, Nágárdžuna předkládá paradox na Západě dosud neznámý. Budeme se snažit ukázat, že tento paradox s sebou nese nový vhled do ontologie a do našeho kognitivního přístupu k světu. Nágárdžunu bychom tedy měli číst nikoli proto, že se skrze něj utvrzujeme v tom, co už víme, ale proto, že se od něj můžeme učit.

Na místě je ještě několik předběžných poznámek. V tomto článku nebudeme hájit ani ono čtení Nágárdžunových textů, o které se zde opíráme, ani průkaznost dialetheické logiky, ani to, že na hranicích myšlení se objevují skutečné kontradikce spadající pod *Schéma uzavření*. Tyto názory načrtneme jen stručně, ne proto, že bychom toto stanovisko považovali za samozřejmé, ale proto, že každý z nás obhajoval svou vlastní část těchto východisek na jiných místech. Tento článek bude o tom, jak dát Nágárdžunu dohromady s dialetheismem. A nakonec je třeba říci, že netvrdíme, že Nágárdžuna sám měl explicitní názory na logiku nebo na hranice myšlení. Domníváme se však, že pokud je skutečně měl, pak to byly názory, které se chystáme načrtnout. Nejde nám tedy o historii textů, ale o racionální rekonstrukci.

Uzavření a hranice myšlení

V Traktátu se Wittgenstein pouští do vymezení toho, co může být myšleno. V předmluvě píše:

„Kniha chce tedy vytyčit myšlení hranici, anebo spíše – nikoli myšlení, nýbrž výrazu myšlenek: neboť abychom vytyčili myšlení hranici, museli bychom moci myslit obě strany této hranice (museli

logiku, zatímco pro říši konvenčního zůstává u té klasické. Domníváme se, že v tom má pravdu. Viz T. Tillemans, *Is Buddhist Logic Non-classical or Deviant?*

bychom moci myslet to, co myslit nelze). Tato hranice se může vést tedy jen v jazyku a to, co leží za touto hranicí, je pouze nesmysl.“⁴

I když tento problém reformulujeme pomocí jazyka, stále směřujeme ke kontradikci. Konkrétně jde o to, že tento výklad toho, co může být řečeno, má za důsledek, že nemůže být vyřčen ani on sám, ani další jemu podobné věci. Máme tedy slavný předposlední výrok Traktátu:

„Moje věty objasňují tím, že je ten, kdo mi rozumí, rozpozná nakonec jako nesmyslné, vystoupí-li – po nich – nad ně. (Musí takříkajíc odhodit žebřík poté, co po něm vystoupil nahoru.)“⁵

Wittgensteinova nesnáz je vážná. Nic na tom, že žebřík odkopneme *poté*, co jsme po něm vylezli: jeho příčky byly nesmyslné, *už když* jsme na ně stoupali. Jak jsme se tedy na ně mohli úspěšně stavět? A pokud jsme nemohli, z jakého důvodu máme teď souhlasit s tím, že všechna ta užitečná filosofie nedávala od počátku smysl? Tato nesnáz se však netýká pouze jeho. Zcela obecně platným rysem teorií, které se snaží charakterizovat meze našich kognitivních schopností myslet, popisovat či chápat, je to, že nakonec implikují svou vlastní nemožnost být myšleny, popsány či pochopeny. Přitom se však zdá, že myšleny, popsány či pochopeny být mohou. K čemu by jinak tyto teorie byly?

Tak například když Sextos ve svém Nárýsu pyrrhónismu říká, že není možné tvrdit nic o věcech za jevy, zdá se, že právě takovou věc tvrdí; a když argumentuje, že žádné tvrzení není opodstatněné, musí se to vztahovat i na jeho vlastní tvrzení. Když Kant říká, že o noumenální říši není možné nic vědět ani na ni není možné aplikovat naše kategorie, zdá se, že dělá právě to, co dělat nejde. Když se Russell snaží vyřešit paradoxy spočívající v odkazování k sobě samému tak, že tvrdí, že nelze kvantifikovat přes *všechny* objekty, dělá právě to. A v tomto výčtu bychom mohli pokračovat. Kdokoli zlehčuje filosofické tradice Východu kvůli jejich údajnému koketování s paradoxem, bude se muset snažit uspokojivě vysvětlit i pořádný kus filosofie západní.

Samozřejmě že filosofové, o nichž jsme právě hovořili, si byli této situace dobře vědomi a všichni se pokoušeli činit opatření, jak se vyhnout kontradikci. Prokazatelně však nebyli úspěšní. A co je ještě

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, str. 7.

⁵ Tamt., § 6,54, str. 169.

překvapivější, zdá se, že takové pokusy charakteristicky ústí do dalších instancí téže kontradikce, jíž se snaží vyhnout. Výživnou porci takových příkladů poskytuje současná literatura kolem paradoxu lháře.⁶

Proč se tedy tento překvapivý vzorec objevuje znovu a znovu? Nejjednodušší odpovědí je, že když lidé mapující hranice myšlení dospějí ke kontradikci, je to právě proto, že kontradiktorické jsou samy tyto hranice. Takže kontradiktorická nutně bude každá teorie těchto hranic, která se byť jen blíží přiměřenosti. Opakovaná střetnutí s hraničními kontradikcemi jsou tak nejlepším východiskem pro argumentaci usilující o vysvětlení povahy samotných těchto hranic. (Nejedná se pouze o tento argument. I ty další se však opírají o specifické rysy jednotlivých hranic.)⁷

Kontradikce vznikající na hranicích myšlení mají obecně dvojdielnou strukturu. První částí je argument ukazující, že určitý názor, obvykle na povahu příslušné hranice, tuto hranici překračuje (nemůže být chápán, popisován atd.). To je *Transcendence*. Druhým je argument ukazující, že tento názor je v mezích této hranice – *Uzávěr*. Tento argument je často praktický, založený na faktu, že Uzávěr je předveden samotným aktem teoretizování o této hranici. Oba dohromady však v každém případě popisují strukturu, kterou lze příhodně označit jako *uzavření*; je tu nějaká totalita, Ω , a nějaký předmět, o , takový, že o současně patří i nepatří do Ω .

Při bližším rozboru se ukazuje, že uzavření má podrobnější strukturu. V nejjednodušším případě vypadá takto: Uzavření se objevuje v souvislosti s operátorem, δ , který, je-li aplikován na jakoukoli vhodnou podmnožinu Ω , dává *nový* objekt, který patří do Ω (to jest takový, který není v této výchozí podmnožině, ale je v Ω). Takže mluvíme-li například o množinách ordinálů, aplikace δ nám může dát nejmenší ordinál, který do dané množiny nepatří. Mluvíme-li o množině entit, které byly myšleny, může nám δ dát entitu, která dosud myšlena nebyla. Hraniční kontradikce vyvstává,

⁶ O tom, jakou roli hraje tento jev v teoriích Kripkeho, Gupty a Herzbergera, viz 1. kap. v G. Priest, *Contradiction*; pokud jde o teorii Barwise a Etchemendyho, viz G. Priest, *Another Disguise of the Same Fundamental Problems*, str. 60–90; a pokud jde o McGeeho, viz tamt.

⁷ Podrobnější diskuse v G. Priest, *Contradictions*, a též, *Beyond the Limits of Thought*.

když se δ aplikuje na samu totalitu Ω . Pak nám totiž aplikace δ dá objekt, který patří i nepatří do Ω : nejmenší ordinál větší než všechny ordinály, nebo nemyšlený objekt.

Toto všechno je katalogizováno v knize *Beyond the Limits of Thought* (Za hranicemi myšlení).⁸ Katalog hraničních kontradikcí, který je tam uveden, však není vyčerpávající. Konkrétně se opírá pouze o západní filosofii. V této kapitole přidáme ke zmíněnému seznamu kontradikce na hranicích myšlení objevené Nágárdžunou. Jak uvidíme, také ony spadají pod onen známý vzorec. Fakt, že pod něj spadají, ačkoli pocházejí z tak odlišné tradice, ukazuje, že tento vzorec není tak lokální, jak by si člověk mohl myslet. To by nás však nemělo překvapovat: jsou-li meze myšlení skutečně kontradiktorické, pak by se tak měly jevit jak na východ, tak na západ od Eufratu.

Jedna z věcí, která však Nágárdžunu od filosofů, o nichž jsme se až dosud zmiňovali, odlišuje, je to, že se nepokouší této hraniční kontradikci *vyhnout*. Jasně ji vidí a přijímá ji. (V západní tradici to kromě Hegela a jeho následovníků udělalo jen málo filosofů.) Nágárdžuna navíc, jak se zdá, připadl na hraniční kontradikci, která není na Západě známá a která naznačuje jistá pozoruhodná propojení mezi ontologickými a sémantickými kontradikcemi.

Konvenční a poslední skutečnost

Středobodem Nágárdžunova myšlení je jeho nauka o dvou skutečnostech. Podle Nágárdžuny existuje jednak konvenční skutečnost, a jednak poslední skutečnost. V tomto smyslu existují i dvě pravdy: konvenční pravda, pravda o konvenční skutečnosti; a poslední pravda, pravda o poslední skutečnosti jako takové.⁹ Z tohoto důvodu bývají diskuse Nágárdžunových názorů často formulovány s odkazem na dvě pravdy spíše než na dvě skutečnosti.

Tím, co je konvenčně pravdivé, jsou pravdy týkající se empirického světa. Nágárdžuna tuto třídu pravd obecně nazývá *sanvrtisatja* nebo příležitostně *vjavahárasatja*. Ten první výraz vysvětluje Nágárdžunův

⁸ Viz pozn. 7.

⁹ Důvod pro kvalifikaci *jako takové* vyjde na světlo za okamžik. Ukáže se, že konvenční skutečnost a poslední skutečnost jsou v jistém smyslu tímtež.

komentátor Čandrakírti jako víceznačný. V prvním smyslu, jemuž nejlépe odpovídá český překlad „konvenční pravda (skutečnost)“ (*tha snyad bden pa*), značí tři různé věci: na jedné straně může znamenat „obyčejný“ či „každodenní“. V tomto smyslu je konvenční pravda takovou pravdou, které budeme běžně přisvědčovat, je to pravda selského rozumu vylepšovaná dobrou vědou. Druhým z těchto tří významů je „pravda dohodou“. V tomto smyslu zakládá rozhodnutí, že se v Austrálii bude jezdit nalevo, konvenční pravdu o správné straně silnice. Jiné rozhodnutí ve Spojených státech zakládá jinou pravdu. Konvenční pravda je v tomto smyslu často relativní. (Čandrakírti argumentuje, že relativní je ve skutečnosti i v prvním smyslu – je relativní vzhledem k našim smyslovým orgánům, pojmovému schématu atd. V tomto ohledu by se shodl s takovými pyrrhónskými skeptiky, jako byl Sextos.) Posledním ze smyslů v tomto balíčku je „nominální pravda“. Být pravdivý v tomto smyslu znamená být pravdivý v důsledku určité jazykové konvence. Takže například fakt, že v angličtině jsou *shoes* a *boots* dvě různé věci, avšak případy jednoho a téhož druhu, v tibetštině *lham*, činí z jejich příslušnosti ke stejnému či k různým druhům nominální záležitost. My, mluvčí angličtiny (i češtiny), považujeme jak vrabce, tak vrány za příslušníky jediného přírodního nadřazeného druhu, *pták*. Rodilí mluvčí tibetštiny rozlišují mezi *ča* (pták plné velikosti) a *ča'u* (jeho menší příbuzný). I zde se skrývá v pozadí relativita pravdivosti.

Avšak tyto tři smysly se sdružují do jedné skupiny, proti níž stojí ještě další principiální význam slova *sanvrti*. Může totiž znamenat také „skrývající“, „zamlžující“, „matoucí“. V tomto smyslu, příhodně zachyceném tibetským *kündzob denpa* (*kun rdzob bden pa*), doslova „převlečená pravda“, je *sanvrtisatja* něčím, co pravdu nebo její pravou povahu zakrývá, nebo, jak bývá někdy v tradici poznamenáváno, je něčím, co je za pravdu považováno zamlženou či oklamanou myslí. Madhjamaková tradice tuto víceznačnost po vzoru Čandrakírtiho využívá tvůrčím způsobem a například poznamenává, že to, co tyto pravdy zakrývají, je právě skutečnost, že jsou jen konvenční (v kterémkoli ze smyslů nastíněných výše), nebo že zamlžená mysl je zamlžená právě v tom, že nesprávně chápe roli konvence v konstituci pravdy a tak dále.

Tato lexikografie nám poskytuje přípravu pro průzkum Nágárdžuna rozlišení mezi konvenční pravdou (skutečností) a poslední pravdou

(skutečností) a mezi konvenční a poslední perspektivou – různými postoji ke světu, které Nágárdžuna rozlišuje, zaujímanými obyčejnými *versus* probuzenými bytostmi. Termín *konvenční* tak budeme chápat spolu s tímto souborem konotací, které jsou všechny v Nágárdžunově přístupu přítomné. Až se však dostaneme k jádru našeho zkoumání, bude nás nejvíc zajímat pojem poslední pravdy či skutečnosti (*paramārthasatya*), dosl. „pravda o nejvyšším významu“ či „pravda o nejvyšším předmětu“. Tu můžeme vymezit negativně jako způsob, jakým jsou věci, když je vidíme nezávisle na konvenci, či pozitivně jako způsob, jakým jsou, jsou-li chápány zcela probuzenou bytostí, která si neplete to, co je ve skutečnosti konvenční, s tím, co patří k samé podstatě věcí.

Co je podle Nágárdžuny poslední pravdou/skutečností? Abychom to pochopili, musíme porozumět pojmu prázdnoty, která pro Nágárdžunu rozhodně *není* neexistencí, ale naopak vzájemně závislou existencí. Aby mělo něco esenci (*svabhāva; rang bzhin*), musí to být tím, čím to je, v sobě a o sobě, nezávisle na všech ostatních věcech. (Z toho mimochodem plyne, že věci, které jsou esenciálně takové a takové, jsou takové věčně, protože kdyby takovými začaly nebo přestaly být, pak by to, že jsou tak a tak, záviselo na jiných věcech, jako je čas.) Být prázdny pak znamená právě nemít žádnou esenci v tomto smyslu.

Nejdůležitější poslední pravdou je podle Nágárdžuny to, že vše je prázdné. Podstatná část *MMK* ve skutečnosti sestává z širokého souboru argumentů ukazujících, že cokoli, co by někdo mohl považovat za esenci, ve skutečnosti žádnou esencí není – že nic žádnou esenci ani nezávislou identitu nemá. Tyto argumenty jsou zajímavé a různorodé, ale my se zde do nich pouštět nebudeme. Jen pro představu, jeden velice obecný argument se nachází v 5. kapitole *MMK*. Tady Nágárdžuna argumentuje, že žádné prostorové vlastnosti (a analogicky vůbec žádné vlastnosti) předmětu nemohou být esenciální. Bylo by totiž absurdní předpokládat, že by prostorová poloha předmětu mohla existovat bez tohoto předmětu samotného, nebo naopak, že by předmět mohl být bez takové polohy. Takže poloha a předmět jsou vzájemně závislé:

„Z toho plyne, že neexistuje charakterizovaný předmět, ani žádná existující charakteristika.“ (*MMK* 5,4ab)