

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. Nezáleží se ani paradoxu či zjevného rozporu. Své 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 *Nárysu 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 tímtéž.

komentátor Čandrakírty 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. (Čandrakírty 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 Čandrakírtyho 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 věci.

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)

Existence, o kterou tu jde, je samozřejmě poslední existence. Konvenční existenci předmětů a jejich vlastností Nágárdžuna nepopírá.

Za pomoci argumentů, jako je tento, Nágárdžuna ukazuje, že vše je prázdné, kontingentně závislé na jiných věcech – vzniklé v závislosti, jak je to často formulováno.

Ono vše zde však musíme brát velice vážně. Když Nágárdžuna tvrdí, že vše je prázdné, ono vše zahrnuje i samu prázdnotu. Prázdnota něčeho je sama závisle vznikající vlastností této věci. Prázdnota prázdnoty se zdá být jedním z ústředních tvrzení MMK.¹⁰ Nágárdžuna tomuto tématu věnuje podstatnou část 7. kapitoly. V této kapitole s pomocí některých složitějších argumentů MMK redukuje *ad absurdum* předpoklad, že závislé vznikání je samo (vposled) existující vlastností věcí. Tady se tímto argumentem nebudeme zabývat, jeho důsledky nás však budou zajímat.

Pro západní filosofy je velkým pokušením chápat Nágárdžunu kantovsky (jak to činí například Murti).¹¹ Prostě ztotožněme konvenční skutečnost s fenomenální říší a poslední skutečnost s říší noumenální, a máme to. Nágárdžuna to však takhle nemyslí. Prázdnota prázdnoty znamená, že poslední skutečnost si nemůžeme představovat jako *kantovskou* noumenální říší. Poslední skutečnost je stejně prázdná jako ta *konvenční*. Poslední skutečnost je tudíž skutečná jen konvenčně! Ony dvě různé skutečnosti jsou tedy totožné. Jak praví *Vimalakírtinirdéša-sútra*: „Říkat toto je konvenční a toto je poslední, je dualistické. Uvědomit si, že mezi konvenčním a posledním není žádný rozdíl, znamená vstoupit do *dharmových* dveří neduality.“ Nebo jak to slavněji formuluje *Sútra srdce*: „Forma je prázdná; prázdnota je forma; forma se neliší od prázdnoty; prázdnota se neliší od formy.“ Totožnost dvou pravd, například totožnost nirvány se *sansárou*, má pro Nágárdžunu zásadní důsledky i z hlediska osvobození.¹² Těmi se však zabývat nebudeme.

¹⁰ Viz např. 2. a 3. kap. knihy J. Garfield, *Empty Words*; též, *Fundamental Wisdom of Middle Way Nágárdžuna's Mūlamadhyamakakārikā*; též, *Western Idealism and Its Critics*; C. Huntington – G. Wangchen, *The Emptiness of Emptiness*; T. Kasulis, *Zen Action/Zen Persons*.

¹¹ T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism*.

¹² Toto nejpodstatnějším způsobem zastává zenová tradice, viz T. Kasulis, *Zen Action/Zen Persons*.

Nyní jsme téměř připraveni podívat se na první z Nágárdžunových hraničních kontradikcí.

Nágárdžuna a zákon sporu

Zůstává ještě jedna předběžná věc: Nágárdžunův přístup k zákonu sporu v oblasti konvenční pravdy. Obvinit totiž Nágárdžunu z iracionalismu či jen z extrémní formy dialetheismu, podle níž se to kontradikcemi všude jen hemží, znamená obvinit ho z přesvědčení, že v běžné konvenční říši jsou kontradikce pravdivé. Tento názor, i když je běžně zastáván,¹³ není správný. Ačkoli Nágárdžuna kontradikce přijímá, nejde o kontradikce, které by se týkaly konvenční skutečnosti jako takové.

K tomuto bodu můžeme dospět dvěma cestami: za prvé si můžeme všimnout, že Nágárdžuna sám nikdy netvrdí, že v této říši existují skutečné kontradikce (nebo opatrněji, že každé zdánlivé tvrzení kontradikce týkající se této domény se při rozboru ukáže být něčím jiným). Za druhé si můžeme všimnout, že Nágárdžuna považuje v této říši za klíčové argumenty typu *reductio*. Připusťme, že žádná z těchto strategií není hermeneuticky neproblematická. První se opírá o pečlivá a někdy diskutabilní čtení Nágárdžunovy dialektiky. S použitím několika příkladů budeme argumentovat, že toto čtení je správné. Taková čtení jsou navíc i v rámci kanonické tradice obhajována některými z největších znalců madhjamaky.

S druhou strategií jsou potíže, protože Nágárdžunovy argumenty jsou typicky zaměřeny *ad hominem* proti specifickým stanoviskům obhajovaným jeho protivníky, kteří všichni zákon sporu uznávají. Budeme-li argumentovat, že Nágárdžuna odmítá nějaké stanovisko, které oni hájí, s poukazem na sporné důsledky těch jejich stanovisek, která shledává nepřijatelnými, může iracionalistický interpret Nágárdžuny vždy odpovědět, že k tomu, aby tato argumentace byla úspěšná, stačí, aby byla vyvrácením *pro oponenta*. Tedy podle tohoto čtení by Nágárdžuna mohl být chápán tak, že pro něho samotného nejsou sporné důsledky problematické, čímž by dostal oponenta do úzkých jeho vlastními prostředky. A takové čtení je skutečně působivé. Takže máme-li dát naší argumentaci nějakou důkazní váhu, budeme

¹³ Viz např. R. H. Robinson, *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System*, str. 291–308, a T. Wood, *Nāgārjunian Disputations*.

muset ukázat, že v konkrétních případech Nágárdžuna *sám* odmítá kontradikci a *přijímá* konvenční tvrzení, z jehož negace tato kontradikce plyne. Takové příklady předložíme.

Uvažme nejprve tvrzení, že Nágárdžuna sám klidně tvrdí rozpory. Píše:

„Proto prostor není jsoucno, ani nejsoucno.

Není obdařený ani charakteristikou, ani není bez charakteristiky.

Totéž je pravda i o ostatních pěti prvcích.“ (MMK 5,7)

Mohli bychom tedy předpokládat, že podle jeho názoru mají prostor a ostatní základní prvky sporné vlastnosti (existence a neexistence, být charakterizován a nebýt charakterizován). Takové čtení je však možné, jen když člověk vytrhne tyto verše z kontextu (tak jak jsme to právě udělali my). Celá kapitola, ve které se nacházejí, je věnována problému zvěčňování – problému zacházení s prvky, jako by poskytovaly ontologický základ veškeré skutečnosti, tedy jako s esencemi. Jak ostatně dovozuje v bezprostředně následujícím verši:

„Blázni a zvěčňovatelé, kteří vnímají
existenci a neexistenci předmětů,
nevidí utišení zpředmětnění.“ (MMK 5,8)

Je tedy jasné, že Nágárdžuna *netvrdí*, že prostor a ony další prvky mají rozporné vlastnosti. Místo toho odmítá určitý rámeček, v němž hrají roli posledních základů, nebo roli posledních nositelů vlastností.

Navíc, ačkoli západní i nebuddhističtí indiští komentátoři zdůrazňují, že taková tvrzení jsou sporná, kontradikcemi nejsou ani zdánlivě, pokud se nepředpokládá jak zákon vyloučení třetího, tak to, že Nágárdžuna tento zákon uznává. Jinak nemůžeme žádným způsobem uniknout verši, který explicitně odmítá oba členy dvojice „prostor je jsoucno“ a „prostor je nejsoucno“, k tvrzení, že v důsledku toho, že oba dva odmítá, přijímá jejich negace, a tudíž tvrdí kontradikci. Je mnohem lepší číst Nágárdžunu tak, že zákon vyloučení třetího odmítá jen pro ten druh tvrzení, který jeho oponent činí, protože ten obsahuje to, co Nágárdžuna považuje za nepřípustnou ontologickou presupozici.¹⁴

¹⁴ J. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*.

Uvažme druhý příklad: ve své diskusi o skupinách (*skandha*), což je další kontext, v němž se snaží obejít se bez projektu fundamentální ontologie, Nágárdžuna píše:

„Tvrzení, že účinek a příčina jsou identické,
není přijatelné.
Tvrzení, že nejsou identické,
také není přijatelné.“ (MMK 4,6)

I toto je vytrženo z kontextu a za předpokladu zákona vyloučení třetího se zdá být prostě kontradikcí. A opět, kontext to všechno mění. Oponent v této kapitole argumentoval, že formu samu (materiální substanci) můžeme považovat za příčinu všech psychofyzických jevů. V předchozím verši ovšem Nágárdžuna svého oponenta nabádal, aby „přemýšlel o formě, ale / nevytvářel o ní žádné teorie (MMK 4,5cd).“ Pointou tohoto verše je právě to, že forma *per se* není přijatelným vysvětlením ani materiálního světa (to by bylo tvrzení bez důkazu), ani světa nemateriálního (to nevysvětluje psychofyzické vztahy). Nejde nám tady o to, zda má Nágárdžuna v těchto věcech pravdu, nebo ne. Chceme jen upozornit na to, že v případech, jako je tento, kde se může zdát, že Nágárdžuna tvrdí kontradikce, je tomu vždy tak, že pečlivé studium jeho textu toto přímočaré kontradiktorické čtení vyvrací. A když je navíc studujeme logicky obezřetně, pak tu máme v každém případě co dělat jen s odmítnutím zákona vyloučení třetího v určitých kontextech, a to je něco zcela jiného než odmítání konsistence.

Nyní obrátíme pozornost ke skutečnosti, že Nágárdžuna používá k tomu, aby vyvrátil stanoviska, která odmítá, argumenty typu *reductio*, to jest ukazuje, že alespoň v běžných konvenčních situacích je fakt, že nějaké tvrzení implikuje kontradikce, dobrým důvodem k jeho odmítnutí. V 15. kapitole MMK uvažuje o možnosti, že vysvětlit, co znamená existovat a co znamená mít určitou identitu, vyžaduje odvolání se na esenci (*svabhāva*). Dokáže však učinit závěr, že:

„Ti, kdo vidí esenci (*svabhāva*) a esenciální rozdíl (*parabhāva*),
a jsoucna a nejsoucna,
ti nevidí pravdu, kterou učil Buddha.“ (MMK 15,6)

A to právě z těch důvodů, že:

„Není-li tu žádná esence (*prakṛti*),¹⁵
co by se mohlo stát jiným?
Je-li tu esence (*prakṛti*),
co by se mohlo stát jiným?“ (MMK 15,9)

V tomto argumentu, v třetím a čtvrtém řádku – jejichž další podrobnosti stejně jako otázku jejich platnosti pro naše nynější účely pomíjíme, Nágárdžuna poznamenává, že výklad existence, změny a rozdílu, který se na esenci odvolává, vede ke sporu. Věci se totiž „stávají jinými“. To je ústřední tezí buddhistické nauky o nestálosti, kterou Nágárdžuna v textu obhajuje. Avšak je-li tomu tak, argumentuje, pak kdyby esence vysvětlovala jejich existenci, různost a změnu, musely by esenci zároveň mít, aby byla vysvětlena jejich existence, i nemít, protože esence jsou věčné. Protože toto je spor, esence je třeba odmítnout. A jak už jsme poznamenali, Nágárdžuna esence vskutku odmítá. To je ústřední motivací jeho textu.

V 17. kapitole, verš 23, Nágárdžuna reaguje na oponentovu tezi, že čin může být něčím nestvořeným, což je zoufalý pokus o záchranu představy, že činy mají esence. Odpovídá, že:

„Všechny konvence by pak
byly ve sporu, o tom není pochyb.
Bylo by nemožné vést rozlišení
mezi ctností a zlem.“ (MMK 17,24)

Opět nás zde nezajímají ani podrobnosti, ani platnost či neplatnost tohoto argumentu. Místo toho zdůrazněme, že pro Nágárdžunu jsou sporné důsledky stanovisek v běžné konvenční říši pro tato stanoviska fatální. Jako poslední příklad si uveďme Nágárdžunův závěr z 18. kapitoly:

„Cokoli přichází v bytí v závislosti na jiném,
není s touto věcí totožné, ani to od ní není odlišné.
Proto to není ani neexistující v čase, ani stálé.“ (MMK 18,10)

Zde si Nágárdžuna všímá toho, že tato kontradikce (ne-totožný/ne-odlišný) vyplývá z disjunkce „Jsoucnost je buď neexistující, nebo trvalé“,

¹⁵ Podle Čandrakírthiho komentáře k 15. kap. MMK je termín *prakṛti* synonymem *svabhávy*, který Garfield překládá výslovně jako esenci. – Pozn. vyd.

a proto uzavírá, že existující jevy jsou nestálé. Dospíváme tedy k závěru, že nejenže tomu není tak, že by Nágárdžuna klidně tvrdil kontradikce, ale že když je využívá, alespoň když probírá běžnou konvenční pravdu, činí tak v rámci argumentů typu *reductio*, jejichž pointou je obhájit negaci tvrzení, o nichž má za to, že z nich tyto kontradikce vyplývají.

V tomto stadiu tak činíme následující závěr: Nágárdžuna není iracionalista. Přijímá kánony racionální argumentace i kritiky. Není to mystik. Je přesvědčen, že argumentace založená na zdůvodňování může vést k odstraňování chyb a k dosažení poznání. Není však toho názoru, že by byl konvenční svět, jakkoli nominální může být, zamořen kontradikcemi.¹⁶ Tvrdí-li Nágárdžuna kontradikce, jejich smysl spočívá v něčem jiném: jsou racionálně obhájeny a slouží účelům zdůvodňování a analýzy.

Poslední pravdou je, že žádná poslední pravda neexistuje

Nyní jsme schopni prozkoumat Nágárdžunovu první hraniční kontradikci. Středobodem Nágárdžunovy madhjamaky čili filosofie „střední cesty“ je teze, že vše je prázdné. Tato teze má hluboké důsledky. Poslední pravdy jsou pravdy o poslední skutečnosti. Ale protože vše je prázdné, žádná poslední skutečnost neexistuje. Nejsou tedy ani žádné poslední pravdy. K témuž závěru se můžeme dopracovat i jinou cestou. Vyjádřit cokoli v jazyce znamená vyjádřit pravdu, která závisí na jazyce, takže to nemůže být vyjádřením způsobu, jakým jsou věci vposled. Všechny pravdy jsou tedy pouze konvenční. Nágárdžuna tento závěr vyhlašuje v následujících pasážích:

„Vítězní řekli,
že prázdnota je odstranění všech názorů.
Komu se totiž prázdnota stane názorem,
ten nedosáhne ničeho.“ (MMK 13,8)

„Klaním se před Gautamou,
jenž díky soucítění

¹⁶ Na druhé straně je bezpochyby pravda, že podle Nágárdžuny je mnoho našich preteoretických a filosofických koncepcí týkajících se světa skutečně nekoherencí poznamenáno. Učinit je koherentními je právě úkol MMK.

přednesl pravé učení,
které vede k odstranění všech názorů.“ (MMK 27,30)

Nágárdžuna tu neříká, že člověk se musí ponořit do naprostého mlčení. On sám to určitě neučinil! Názory, které člověk musí opustit, jsou názory na to, jakou povahu skutečnost vposled má. A nic takového jako povaha, kterou skutečnost vposled má, není. Právě tohle znamená názor, že všechny jevy jsou prázdné.

Může se zdát, že to ostatní už je prostě nevyslovitelné. A Nágárdžuna skutečně takto někdy interpretován bývá.¹⁷ Avšak i tohle by bylo příliš zjednodušené čtení. *Existují* poslední pravdy, MMK je jich plná. Nágárdžuna například říká:

„Protože neexistuje žádná věc,
vzniklá nezávisle,
proto neexistuje ani
neprázdná věc.“ (MMK 24,19)

Sděluje nám tím cosi o povaze, jakou vposled skutečnost má. Takže existují poslední pravdy. Nakonec to, že neexistuje žádná poslední skutečnost, je samo pravdou o poslední skutečnosti, a je to tedy poslední pravda! To je Nágárdžunova první hraniční kontradikce.

V tomto bodě je možné, chceme-li Nágárdžunu uchránit před (poslední) nekonsistencí, namítat různé věci. Uvažme dvě. Za prvé lze říci, že když se zdá, že Nágárdžuna tvrdí poslední pravdy, *ve skutečnosti* netvrdí nic. Jeho výpovědi mají nějakou jinou funkci. Tento bod lze dále rozvádět nejméně dvěma způsoby. Člověk může za prvé říci, že Nágárdžunovy řečové akty musejí být brány nikoli jako akty tvrzení, ale jako akty popírání. Je to, jako by vždy, když někdo jiný něco tvrdí o poslední skutečnosti, Nágárdžuna prostě říkal: „Ne!“ Tohle znamená interpretovat Nágárdžunu tak, jako by neochvějně putoval po *via negativa*. Anebo člověk může říci, že v těchto výpovědích Nágárdžuna neuskutečňuje vůbec žádné řečové akty, ale jen vyslovuje slova bez ilokuční síly. Stejným způsobem lze interpretovat Sexta, jako by ani on nikdy nečinil žádná tvrzení, jako by jen *vyslovoval* slova, která přiměla jeho oponenty, když je pochopili, aby své názory opustili.¹⁸

¹⁷ Viz Gorampa, *Nges don rab gsal*.

¹⁸ Tady se však nevyjadřujeme k žádným diskusím mezi interprety Sexta

I když tyto strategie mají něco do sebe (a některá čtení Bhávavivéký a Čandrakírthiho tyto komentátory vykládají tak, jako by Nágárdžunu četli právě takto), text nakonec nemůže toto čtení podpořit. V *MMK* je prostě příliš mnoho důležitých pasáží, o nichž nelze říci, že by v nich Nágárdžuna jen popíral to, co říkají jeho oponenti, nebo jen říkal věci, které je mají přimět se stáhnout, ale formuluje své vlastní pozitivní názory. Uvažme například ústřední verš *MMK*:

„Co vzniká v závislosti,
to jsme nazvali prázdnotou.
To, jsouc závislým označením,
je samo střední cestou.“ (*MMK* 24,18)

Nebo Nágárdžunovo tvrzení, že nirvána a *sansára* jsou totožné:

„Co je hranicí nirvány,
to je hranicí koloběhu znovuzrozování (*samsāra*).
Mezi nimi se nenachází ani sebemenší rozdíl,
ani ta nejjemnější věc.“ (*MMK* 25,20)

Tyto pasáže říkají, jak to je. Strategie, podle níž Nágárdžuna v relevantních pasážích textu nic netvrdí, se stává do jisté míry exegeticky přijatelnou díky faktu, že Nágárdžuna může být někdy interpretován tak, jako by takto sám popisoval své vlastní výroky. *Locus classicus* je *Vigrahavjāvartanī*, kde Nágárdžuna na námitku školy *njája* odpovídá, že tím, že tvrdí to, co tvrdí, odporuje svému vlastnímu tvrzení, že všechny věci jsou prázdné. Ve svém vlastním komentáři k verši 29 píše:

„Kdybych měl dokonce i jediný výrok, bylo by to právě tak, jak říkáš. Kdybych měl výrok s tou charakteristikou, jakou jsi popsal, stal bych se obětí této chyby, já však vůbec žádný výrok nemám. Jsou-li všechny jevy prázdné, utišené, zbavené esence (*prakṛti*), jak by mohl existovat nějaký výrok? Jak by mohla existovat nějaká charakteristika výroku? A jak by mohla existovat chyba, pocházející z charakteristiky výroku? Takže tvrzení ‚skrže charakteristiku svého výroku se stáváš obětí chyby‘ není pravdivé.“

ani k tomu, zda Sextos svou metodu takto charakterizuje správně.

Kontext a pozornost věnovaná struktuře tohoto argumentu zde zakládají podstatný hermeneutický rozdíl. Protivník ze školy njája neobvinil Nágárdžunu prostě z toho, že *něco tvrdí*, ale z toho, že se sebevyvracejícím způsobem zavazuje k existenci něčeho (propózič – *pratijñā*), co nezávisle na konvenci způsobuje pravdivost toho, co říká, neboť jinak by se musel vzdát nároku na pravdivost své vlastní teorie. Nágárdžuna ve své odpovědi nepopírá, že něco tvrdí. Jak by mohl *tohle* popřít? Místo toho *tvrdí*, že jeho užití slov ho nezavazuje k existenci žádných na konvenci nezávislých jevů (jako je prázdnota), k nimž tato slova odkazují. Co odmítá, je určitá sémantická teorie, kterou považuje za neslučitelnou s naukou o prázdnotě všech věcí, právě proto, že zavazuje k tvrzení, že věci mají podstaty.¹⁹ Vzpomeňme si tu v tomto kontextu na Wittgensteinovo odmítnutí teorie významu s jejími mimojazykovými fakty a propozicemi, kterou předložil v Traktátu, a na její nahrazení teorií významu jakožto užití ze Zkoumání. Dospějeme k závěru, že i ta nejslibnější textová evidence pro tento způsob ochraňování Nágárdžuny před nekonsistencí selhává.

Druhým způsobem, jímž bychom mohli Nágárdžunu chránit před nekonsistencí, je návrh, že jeho tvrzení, která vypadají jako konstatování poslední pravdy, konstatují přece jen pouze konvenční pravdu, a nikoli pravdu poslední. Tento návrh lze obhajovat poukazem na to, že tyto pravdy mohou být přece vyjádřeny, a vyvozením, že tedy *musjí* být konvenční, protože jinak by nebyly uchopitelné. Kdyby tomu tak bylo, pak říci, že neexistují žádné poslední pravdy, by bylo prostě *pravdivé*, a nikoli *nepravdivé*. Ale i toto čtení je těžko udržitelné. Poslední pravda není nic než způsob, kterým shledáváme, že věc je, když jsme provedli analýzu její povahy. Když například mádhjamika řekne, že nějaká věc je vposled prázdna, říká, že když tu věc při hledání její esence rozebereme, doslova „vyjdeme naprázdno“. Takový rozbor nikdy nepovede k něčemu, co bychom mohli považovat za esenci. Avšak jiný způsob, jak říci totéž, je říci, že výsledkem takového posledního rozboru je objev, že všechny věci jsou prázdny a že jinak ani být nemohou. To je tedy poslední pravda o nich. Zdůrazněme, že indicko-tibetská exegetická tradice je přes mnohé jiné bratrovražedné spory v tomto bodě zajedno.

¹⁹ Viz 3. kap. v J. Garfield, *Empty Words*.

Není tedy úniku. Nágárdžunův názor je kontradiktorický,²⁰ je to zjevně paradox vyjádřitelnosti. Nágárdžuna zdárně vyslovuje nevy-slovitelné, podobně jako Wittgenstein v Traktátu. Skutečnost můžeme myslet (a charakterizovat) jediné prostřednictvím jazyka, který je konvenční, takže zcela konvenční je i ontologie této skutečnosti. Z toho plyne, že konvenční předměty skutečnosti vposled (ne-konvenčně) neexistují. Plyne z toho i to, že nic, co o nich říkáme, není vposled pravda. Takže všechny věci jsou, pokud jde o existenci, vposled prázdné; to je vposled jejich podstata a to je poslední pravda o nich. Takže nelze myslet, že tuto podstatu mají; a to, že ji mají, nemůžeme ani říci. Ale to jsme právě učinili. Jak to formuloval Mark Siderits: „Poslední pravdou je to, že žádná poslední pravda neexistuje.“²¹

Pozitivní a negativní tetralemmata; konvenční a poslední perspektiva

Může být užitečné přistoupit k oné kontradikci na hranici vyjádřitelnosti, o kterou nám zde jde, z jiné strany, totiž skrze Nágárdžunovo neobvyklé užití jak pozitivního, tak negativního tvaru *čatuškóti* neboli klasického indického tetralemmatu. Klasická indická logika a rétorika považuje – na rozdíl od většiny západních logických tradic, které uvažují pouze o dvou logických pozicích, pravdě a nepravdě – jakýkoli výrok za vymezení nějakého logického prostoru, který zahrnuje čtyři možná stanoviska či „rohy“ (*koṭi*): výrok může být pravdivý (a nikoli nepravdivý); nepravdivý (a nikoli pravdivý); pravdivý i nepravdivý; ani pravdivý, ani nepravdivý. V důsledku toho, v typickém případě, rozděluje indická epistemologie a metafyzika, včetně epistemologie a metafyziky buddhistické, každý problémový prostor vymezený nějakou vlastností na čtyři, a nikoli dvě možnosti.²² Takže například Nágárdžuna

²⁰ Skutečnost, že jsou Nágárdžunovy názory nekonsistentní, samozřejmě – podle jeho vlastního ani podle našeho názoru – neznamená, že jsou *nekoherentní*.

²¹ Viz M. Siderits, *Thinking on Empty*, str. 231.

²² Vynikající obecné rozboru *čatuškóti* a její role v indické logice a epistemologii podávají R. Hayes, *Nāgārjuna's Appeal*, str. 299–378, a T. Tillemans, *Is Buddhist Logic Non-classical or Deviant?*

v MMK uvažuje o těchto možnostech: že pohyb je v pohybujícím se předmětu; že v pohybujícím se předmětu není; že pohyb jak je, tak není v pohybujícím se předmětu; a že tomu není ani tak, že je, ani tak, že není v pohybujícím se předmětu. Každou z těchto na první pohled logických možností je třeba rozebrat, než ji bude možné odmítnout.

Nágárdžuna používá jak pozitivní, tak negativní tetralemmata a pro rozlišení perspektiv na dvě pravdy využívá rozlišení v gramatickém způsobu. Pozitivní tetralemmata, jako je to následující, jsou tvrzena z konvenční perspektivy:

„Buddhové učili nauku o Já
i nauku o ne-Já,
stejně tak jako
nauku o ani já, ani ne-Já.“ (MMK 18,6)

Někdo tohle samozřejmě interpretuje jako podepření iracionalistické interpretace Nágárdžuny, vyvrácené v předchozí diskusi. Nehledáme-li však kontradiktorické čtení, můžeme nahlédnout, že Nágárdžuna prostě jen vysvětluje, jak v určitém případě pracuje metoda dvou pravd. Říká, že Já konvenčně existuje – ona konvenční Já, která vidíme jako přetrvávající ze dne na den, jako jsou Jay a Graham, existují. Avšak Já vposled neexistují. Existují konvenčně, ale současně jsou prázdná, a tak vposled neexistují – to je ve skutečnosti totéž. Tento verš tedy nezaznamenává ani nekonsistenci, ani neúplnost: místo toho tvrdí dvě pravdy a předvádí, že o obou i o jejich vztahu můžeme koherentně mluvit – samozřejmě z konvenční perspektivy.

Zajímavější jsou specificky nágárdžunovská negativní tetralemmata. Tady Nágárdžuna zkoumá hranice vyjádřitelnosti a kontradiktorickou situaci na těchto hranicích v okamžiku, kdy zaujímáme poslední perspektivu.

„Prázdný‘ by nemělo být tvrzeno,
,neprázdný‘ by nemělo být tvrzeno.
Ani oboje zároveň ani žádné z nich by nemělo být tvrzeno,
užívají se pouze nominálně.“ (MMK 22,11)

Poslední řádek vyjasňuje (stejně jako kontext v textu samotném), že Nágárdžuna probírá, co nelze říci z poslední perspektivy – z hlediska, jež přesahuje úroveň konvenčního. A tady se ukazuje, že říci se nedá *nic*, dokonce ani to, že všechny jevy jsou prázdné, ani negace

tohoto. Nemůžeme ani říci, že se nic nedá říci. Ale to jsme právě učinili. A tím jsme charakterizovali poslední perspektivu, což, je-li naše charakterizace správná, nelze.

Vztah mezi těmito dvěma druhy tetralemmatu dává také vzniknout kontradikci vyššího řádu: říkají totéž. Každé z nich úplně popisuje (i když z jiné strany) vztah mezi dvěma pravdami. Pozitivní tetralemma tvrdí, že konvenční jevy existují konvenčně, a z této perspektivy mohou být pravdivě charakterizovány, a že vposled neexistuje nic čili že nic nesplňuje žádný popis. Tím, že říká toto, nevyvrací nijak svou vlastní průkaznost a ve skutečnosti tvrdí a vysvětluje svou vlastní vyjádřitelnost. Negativní protějšek tvrdí totéž: že existence a charakterizace dávají smysl na konvenční úrovni a pouze na ní a že na poslední úrovni nic neexistuje ani nesplňuje žádný popis. Dělá-li však tohle, odporuje sám sobě: je-li to pravda, pak tvrdí svou vlastní netvrditelnost. Totožnost dvou na první pohled protichůdných pravd se překvapivě zrcadlí v opozici dvou na první pohled totožných tetralemmat.

Všechny věci mají jedinou podstatu, totiž žádnou podstatu

Prozkoumali jsme Nágárdžunovu verzi kontradikce týkající se hranic vyjádřitelnosti. Jak je však už asi jasné, v jejím základu leží jiná a fundamentálnější kontradikce, ontologická kontradikce týkající se samotné prázdnoty. Všechny věci, včetně prázdnoty samotné, jsou, jak jsme viděli, prázdné. Jak to Nágárdžuna vyjadřuje ve verši, který stojí v srdci *MMK*:

„Co vzniká v závislosti,
to jsme nazvali prázdnotou.
To, jsouc závislým označením,
je samo střední cestou.“ (*MMK* 24,18)

Takže protože všechny věci jsou prázdné, žádná věc nemá vposled žádnou podstatu; takto jsou charakterizovány věci z poslední perspektivy. Takže věci jsou vposled prázdné. Avšak prázdnota je, z definice, nepřítomnost jakékoli esence či základní podstaty. Podstata či esence je právě tím, co prázdné věci postrádají. Takže věci musejí vposled postrádat prázdnotu. Být vposled prázdny znamená postrádat

prázdnotu. Jinými slovy, prázdnota je povahou všech věcí; a z toho důvodu nemají věci žádnou podstatu, prázdnotu nevyjímaje. Jak to Nágárdžuna vyjadřuje ve svém autokomentáři k *Vigrahavjávartaní* pomocí řádků z *Aštasahasrikápradžňápáramitásútry*: „Kvůli své podstatě nejsou věci neměnná jsoucna. Jejich podstata není podstatou; je to jejich bezpodstatnost, která je jejich podstatou. Proto mají pouze jedinou podstatu, totiž žádnou podstatu...“

Nágárdžunovi jde o fundamentální ontologii a jeho závěrem je, že tato ontologie není možná. To je však fundamentálně-ontologický závěr – a to je paradox. Neexistuje žádný způsob, kterým by věci vposled byly, a toto onen způsob nepostihuje. Indicko-tibetská tradice nám tedy po vzoru *Vimalakírtinirdéśasútry* opakovaně radí, abychom se naučili „připustit, že věci jsou bez základu“. Prázdnota prázdnoty je fakt, že ani prázdnota vposled neexistuje, že také ona je závislá, konvenční, nominální a nakonec je to pouze každodennost všedního dne. Když pronikáme do hloubek bytí, ocitáme se zpět na povrchu věcí, a tak objevujeme, že pod těmito klamnými povrchy přece jen není nic. Navíc to, co je na nich klamné, je prostě fakt, že předpokládáme, že se pod nimi otevírají ontologické hloubky.

Opět zde existují způsoby, jak se lze pokoušet této ontologické kontradikci vyhnout. Jedním z nich je říci, že Nágárdžunovy výpovědi o prázdnotě vůbec nejsou tvrzeními. Tento tah jsme probírali v souvislosti s předchozí hraniční kontradikcí. Jiným způsobem v tomto kontextu je argumentovat, že i když Nágárdžuna tvrdí, že vše je prázdné, tato prázdnota musí být chápána, použijeme-li aristotelský žargon, jako akcident, a nikoli jako esence. A opět, i když tato exegetická strategie může vypadat do jisté míry rozumně, není udržitelná. Věci totiž nejsou prázdné jenom *náhodou*, jako jsou některé věci náhodou červené. Cílem argumentace *MMK* je ukázat, že žádná věc nemůže nebyť prázdná, že neexistuje žádný jiný způsob existence, jehož jsou věci schopny. A je-li prázdnota nutnou charakteristikou věcí, patří jim esenciálně – je součástí vlastní povahy jevů *per se*, jak to formuluje Čandrakírti ve svém komentáři k *MMK* 13.8:

„Jak se praví ve velké *Ratnakútasútre*: „Věci nejsou prázdné kvůli prázdnotě; být věcí znamená být prázdny. Věci nepostrádají definující vlastnost kvůli tomu, že jim žádnou vlastnost nelze přiřknout; být věcí znamená postrádat definující charakteristiku.“

Kdokoli chápe věci tímto způsobem, Kášjapo, dokonale rozumí vysvětlení, že vše je střední cestou.“

Být *znamená* být prázdným. To je to, co znamená být. Není to akcidentální vlastnost, je to podstata něčeho – jenže protože je to prázdné, žádnou podstatu to nemá.

Tento paradox má hluboký vztah k tomu prvnímu, který jsme probírali. Je na místě se ptát, jak to činili mnozí na obou stranách této planety, *proč* vlastně paradoxy vyjádřitelnosti vyvstávají. Může se zdát, že ta nejzřejmější vysvětlení jsou sémantické povahy a odvolávají se jen na povahu jazyka. Touto cestou by se mohl vydat například ten, kdo je zamilován do Tarského zacházení s pravdou ve formálním jazyce. Pak by mohl považovat hraniční paradoxy za ohraničení jazyka, za jeho nepřiměřenost skutečnosti, která sama musí být konsistentní a jejíž konsistence by se v *přiměřeném* jazyce odrazila. Nágárdžunův systém však k těmto paradoxům, a tedy i k jazyku, přistupuje zcela odlišně a nabízí jejich ontologické vysvětlení. Skutečnost nemá žádnou podstatu. Vposled není vůbec žádným způsobem, takže o ní nelze nic říci. Nepřítomnost esence tak indukuje nemožnost přiřknout jakoukoli charakteristiku. Avšak na druhé straně je prázdnota vposled podstatou věcí. A tento fakt může zakládat (poslední) pravdu, kterou jsme právě vyslovili. Paradoxní jazykové výpovědi vycházejí z kontradiktorní povahy skutečnosti.

Domníváme se, že Nágárdžunův ontologický pohled je příznačný pro madhjamaku; na Západě před Heideggerem je těžké nějakou paralelu najít.²³ Ale ani Heidegger nenásleduje Nágárdžunu až k jeho dramatickému trvání na totožnosti oněch dvou skutečností a znovunastolení autority konvenčního. Vyvrácení mýtu hloubky je možná největším Nágárdžunovým příspěvkem k západní filosofii.

Nágárdžuna a uzavření

„Všechno je skutečné, nebo neskutečné,
skutečné i neskutečné,
ani skutečné, ani neskutečné.
To je učení vznešeného Buddha.“ (MMK 18,8)

²³ O paradoxní povaze bytí u Heideggera viz 15. kap. v G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*.

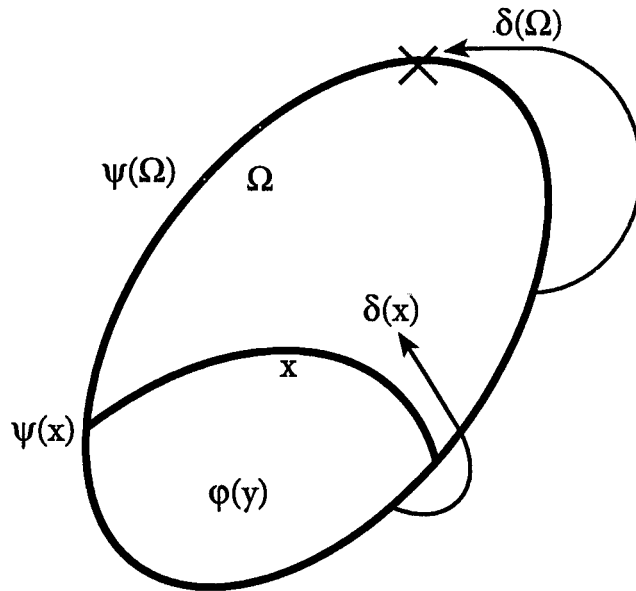
Středobodem Nágárdžunova chápání prázdnoty jako něčeho imanentního konvenčnímu světu je jeho nauka o prázdnotě prázdnoty. Ta, jak jsme viděli, je tím, co brání, aby se dvě pravdy zredukovaly na rozlišení zdání/skutečnost nebo fenomén/noumenon. Je však také tím, z čeho vznikají kontradikce charakteristické pro filosofii na hranicích. Dvě takové jsme viděli a viděli jsme rovněž, že jsou úzce propojeny. První je paradox vyjádřitelnosti: jazykové výrazy a konceptualizace mohou vyjadřovat pouze konvenční pravdu; poslední pravda je ta, která je nevyjádřitelná a která tyto meze transcenduje. Nemůže tedy být vyjádřena ani charakterizována. To jsme však právě udělali. Druhým je paradox ontologie: všechny jevy, argumentuje Nágárdžuna, jsou prázdné, a nemají tudíž vposled žádnou podstatu. Pak je však vposled podstatou věcí prázdnota. Takže podstatu vposled jak mají, tak nemají.

Je snad jasné, že tyto paradoxy obsahují Transcendenci. V prvním případě máme explicitní tvrzení, že poslední pravda transcenduje meze jazyka a myšlení. V druhém případě Nágárdžuna tvrdí, že povaha skutečnosti vposled transcenduje všechny podstaty. Že paradoxy zahrnují i Uzávěr, je také zřejmé. V prvním případě jsou tyto pravdy vyjádřeny, a jsou tedy v mezích vyjádřitelnosti; v druhém případě je podstata daná, a patří tedy k totalitě všech podstat.

Podívejme se nyní na Schéma uzavření, které jsme zavedli dříve, o něco podrobněji. Týká se vlastností, φ a ψ , a funkce, δ , splňujících následující podmínky:

- (1) Existuje $\Omega = \{x: \varphi(x)\}$ a platí, že $\varphi(\Omega)$.
- (2) Pro všechny $X \subseteq \Omega$ takové, že $\psi(X)$:
 - (i) $\neg\delta(X) \in X$ (Transcendence),
 - (ii) $\delta(X) \in \Omega$ (Uzávěr).

Aplikujeme-li δ na Ω , dostaneme $\delta(\Omega) \in \Omega$ a $\neg\delta(\Omega) \in \Omega$. Na obrázku si tuto situaci můžeme znázornit následovně:



V případě Nágárdžunovy ontologické kontradikce dostaneme uzavření tak, že vezmeme:

- „x je prázdné“ za $\varphi(x)$
- „X je množina věcí s nějakou společnou podstatou“ za $\psi(X)$
- „podstata věcí v X“ za $\delta(X)$.

Abychom nahlédli, že jde skutečně o uzavření, všimněme si nejprve, že $\psi(\Omega)$. Ω je totiž množina věcí, které mají tu povahu, že jsou prázdné. Nyní předpokládejme, že $X \subseteq \Omega$ a $\psi(X)$, to je, že X je množina věcí s nějakou společnou podstatou. Touto podstatou je $\delta(X)$ a $\delta(X) \in \Omega$, protože všechny věci jsou prázdné (Uzávěr). Z toho vyplývá, že $\delta(X)$ nemá žádnou podstatu. Takže $\neg \delta(X) \in X$, protože X je množina věcí s nějakou podstatou (Transcendence). Hraniční kontradikcí je to, že podstata všech věcí (Ω) – tj. prázdnota – jak je, tak není prázdná. Neboli slovy Nágárdžuny citujícího z *Aštasáhasrikápradžňá páramitá-sútry*: „Všechny věci mají jedinou podstatu, totiž žádnou podstatu.“

V případě Nágárdžunovy kontradikce vyjádřitelnosti se uzavření vytvoří, když vezmeme:

- „x je poslední pravda“ za $\delta(x)$
- „X je definovatelné“ za $\psi(X)$

„neexistuje nic, co by patřilo do D“, kde „D“ odkazuje k X, za $\delta(X)$.
(Je-li X definovatelné, pak takové D existuje.)

Abychom nahlédli, že jde o uzavření, všimněme si nejprve, že $\psi(\Omega)$.
{x: x je poslední pravda} totiž definuje Ω .

Nyní předpokládejme, že $X \subseteq \Omega$ a $\psi(X)$. Pak je $\delta(X)$ větou, která říká, že nic nepatří do X. Říkejme jí s. Je poslední pravdou, že žádné poslední pravdy neexistují, tj., že do Ω nic nepatří; a protože $X \subseteq \Omega$ je poslední pravdou, že nic nepatří ani do X. Takže s je poslední pravda: $s \in \Omega$ (Uzávěr). Pokud jde o Transcendenci, předpokládejme, že $s \in X$. Pak $s \in \Omega$ neboli s je poslední pravda, a tedy s je pravdivé, to jest v X nic není. Takže tomu není tak, že $s \in X$. Hraniční kontradikcí je to, že $\delta(\Omega)$; tvrzení, že žádné poslední pravdy neexistují, současně je i není poslední pravdou.

Takže Nágárdžunovy paradoxy jsou oba právě kontradikcemi uzavření. Tyto kontradikce jsou nevyhnutelné, jakmile nahlédneme prázdnotu tak, jak ji charakterizuje Nágárdžuna, tedy jako nepřítomnost jakékoli určité charakteristiky. Z toho však neplyne, že je Nágárdžuna iracionalista, přímočarý mystik nebo blázen; naopak, je ochoten jít právě tam, kam ho vede rozum: k transkistentnímu.

Nágárdžunův paradox a jiné, jemu podobné i nepodobné

To, že jsme předvedli, že dva Nágárdžunovy propojené hraniční paradoxy vyhovují schématu společnému mnoha dobře známým paradoxům západní filosofie (paradox lháře, paradox Mirimanoffův, Burali-Fortiův, Rusellův, paradox vědoucího, abychom jmenovali alespoň několik), činí Nágárdžunu kýmsi normálnějším. Takto se s ním setkáváme jako s jedním z dobře známých, uznávaných filosofů, jako s jejich souputníkem na hranicích epistemologie a metafyziky. Přídech iracionalismu a *laissez faire* mysticismu je tak jednou provždy zažehán. A za nestravitelného může být Nágárdžuna prohlášen jen tehdy, když totéž vztáhneme i na Kanta, Hegela, Wittgensteina a Heideggera.

Tento nástroj nám také umožňuje porovnat Nágárdžunovy názory s názory jeho západních kolegů a položit si otázku, co, pokud vůbec něco, je na jeho výsledcích význačného, zvláštního. Podle našeho názoru je to takto: paradox vyjádřitelnosti, jakkoli je zajímavý a důležitý

a jakkoli je zásadní pro Nágárdžunovu filosofii jazyka (stejně jako pro rozvoj mahájánové buddhistické filosofické praxe po celé střední a východní Asii), není unikátním Nágárdžunovým příspěvkem (i když on je možná prvním, kdo ho objevil a uvedl do praxe, což určitě není v historii filosofie nic bezvýznamného). Na Západě se opakovaně objevuje v pracích Wittgensteina, Heideggera a Derridy, abychom jmenovali alespoň některé, a sdílí strukturu s takovými paradoxy, jako je paradox lháře. Poznání, že Nágárdžuna tento vhled s mnoha západními filosofy sdílí, může motivovat studium Nágárdžuny na Západě, avšak nedokazuje, že má pro nás nějakou zvláštní hodnotu.

Na druhé straně ontologický paradox – který tímto křtíme na paradox Nágárdžunův –, jakkoli je, jak jsme viděli, s paradoxem vyjádřitelnosti úzce spjat, je význačný, a pokud víme, nemá jinde obdoby. Má-li Nágárdžuna ve své kritice esence pravdu, tedy je-li tomu tak, že žádná věc nemá fundamentální podstatu, pak se ukazuje, že všechny mají tutéž podstatu, totiž prázdnotu, a tudíž všechny tuto podstatu současně mají i nemají. To je přímý důsledek čistě negativního charakteru vlastnosti být prázdny, vlastnosti, kterou Nágárdžuna jako první plně vyznačuje a plně ukazuje její klíčovou roli pro filosofii. Nejdramatičtěji pak předvádí, že prázdnota prázdnoty připouští „kolaps“ rozlišení mezi dvěma pravdami, odhaluje prázdno jako prostě každodenní, a tak zachraňuje svou ontologii před naivním dualismem. Nágárdžuna ukazuje, že ona hluboká hraniční kontradikce, kterou objevil, neškodně spočívá v nitru všech věcí. Při překračování hranic konvenčního světa dochází k jakémusi přetočení, jaké vidíme u Möbiovy pásky, a my se do něj najednou vracíme, vědomi si nyní plně rozporu, na kterém spočívá.²⁴

Za komentáře k předchozím verzím této kapitoly děkujeme Paulu Harrisonovi, Megan Howeové a Kojimu Tanakovi. Za komentáře a otázky děkujeme i našim posluchačům na setkání Australské filosofické asociace a Australské společnosti pro asijskou a srovnávací filosofii v roce 2000, zvláště Peteru Forrestovi, Timu Oakleyovi a Johnu Powersovi.

²⁴ Kasulis správně poukazuje na to, jak způsobu, jímž Nágárdžuna vysvětluje to, jak nás tento obrat vrací do konvenčního světa, avšak s hlubším vhledem do jeho konvenční povahy, využívá velký zenový filosof Dógen ve svém výkladu velké smrti a jejího následného potvrzení všech věcí, viz T. Kasulis, *Zen Action/Zen Persons*.