


Kako misliti vpricho neizrekljivega? O tetralemi v *māhāyanski* dialektiki

Andrej Ule

Univerza v Ljubljani

andrej.ule@guest.arnes.si

 © 2022 Andrej Ule

Povzetek. Govorim o mejnih primerih, ko se naš govor in misel soočita s svojima inherentnima mejama, namreč z neizrekljivim. Za primere vzamem budistične razprave, predvsem pri ključnem *mahāyānskem* avtorju Nāgārjuni. Razpravljam o njegovi uporabi t. i. tetraleme (*caṭuṣkoṭi*), tj. zaporedja štirih na videz protislovnih si trditev, in o njenem razumevanju. Nāgārjuna uporablja tako pozitivno kot negativno verzijo tetraleme, včasih se nakaže tudi verzija s petimi členi. Menim, da poskusi logične rekonstrukcije tetraleme s sredstvi sodobne logike ne dajejo pravih rezultatov, kajti tetralema je v osnovi argumentacija, ki teži k molčečemu uvidu v praznino, torej k preseganju vsake nadaljnje argumentacije. Gre za uresničevanje enotnosti v razliki med »poslednjo« in »konvencionalno« resnico. Na koncu nakažem še določeno analogijo med Nāgārjunino dialektiko praznine in Wittgensteinovo terapevtsko jezikovno analitiko.

Ključne besede: neizrekljivo, dialektika praznine, tetralema, dve resnici, analiza jezika

How To Think in Front of the Unspeakable? On the Tetralemma in the Māhāyana Dialectic

Abstract. I talk about borderline cases where our speech and thought confront their inherent boundaries, namely the unspeakable. I take Buddhist discourses as examples, especially with the key Mahāyāna author Nāgārjuna. I discuss its use of tetralemma (*caṭuṣkoṭi*), i.e. sequences of four seemingly contradictory statements and on its understanding. Nāgārjuna uses both a positive and a negative version of the tetralemma; sometimes a five-article version is also suggested. I believe that attempts to logically reconstruct the tetralemma by means of modern logic do not give the right results, because the tetralemma is basically an argument that tends to tacit insight into emptiness, that is, to go beyond any further argumentation. It is about realizing unity in difference between the 'final' and the 'conventional' truth. Finally,

I indicate an analogy between Nāgārjuna's dialectics of emptiness and Wittgenstein's therapeutic analytic of language.

Key Words: unspeakable, dialectics of emptiness, tetralemma, two truths, analysis of language

Govoril bom o tem, kako je možno smiselno razpravljati o tem, kar je onstran vseh razprav, in to na primerih iz budistične filozofije, namreč o uporabi t. i. tetraleme v razpravah o praznini v *mahāyānski* dialektiki. Gre za način govora, ki ga najdemo že pri Budi, kadar odgovarja na vprašanja o naravi sveta, *nirvāne* ali samega sebe kot Bude (Budnega, Razsvetljenega). V paliju napisani *Agivacchagotta Sutti* Buda odgovarja na številna vprašanja o svetu, o telesu in duši, pa tudi svojem »posmrtnem« bivanju v nirvani. Buda npr. zavrže domneve: da je svet večen; da ni večen; da je večen in ni večen; in tudi da ni niti večen niti nevečen. Podobno zapored zavrže vse možnosti: da bo po smrti bival dalje; da po smrti ne bo bival dalje; da po smrti bo in ne bo bival dalje; ter da po smrti niti bo niti ne bo bival dalje. Buda je spraševalca (učenca Vaccho) spravil dozdevno ob »vse logične možnosti« razprave, ni mu prepustil nobene »luknje«, v katero bi lahko vtaknil kako predstavo o načinu bivanja v nirvani (Buddha 1923, 163–164). Seveda se Vaccha čudi tej Budovi zadržanosti in ga vpraša, zakaj se vzdržuje *kakršnih koli* določnih odgovorov na svoja vprašanja. Buda odgovarja, da bi vsak določni odgovor pomenil njegovo zapletanje v meglo mnenj in nazorov, ki le podaljšujejo trajanje samsare in bolečine v svetu in ne vodi k rešitvi, torej k nirvani. Zgroženi Vaccha vpraša še: »Ali ima gospod Gotama sploh kak nazor?« Gotama odgovori (str. 164): »Nazor, Vaccha, to je Popolni presegel. Popolni, Vaccha, vendar vidi: To je oblika, to je nastanek oblike, to je konec Forme [...] (podobno še za občutke, zaznave, oblikovanja, zavedanje). Zato pravim, da je Popolni s opuščanjem vseh mnenj in domnev, vseh nagnjenj k jznosti in mojosti [...] brezpogojno osvobojen.«

V nadaljevanju še reče Buda, ko odgovarja na Vacchovo pritoževanje, da je zdaj povsem zmeden glede Budovih besed in naukov: »Vaccha, globok je ta nauk, težko razumljiv, težko spoznaven, tih, visok, nedosegljiv tuhtanju, vendar je razumljiv modrim.« (Buddha 1923, 164) Buda v nadaljevanju primerja nemožnost odgovorov na vprašanja, kot so, kam gre Popolni po smrti, z nemožnostjo odgovorov na vprašanje, kam gre ogenj potem, ko ugasne. Takšna vprašanja se zdijo nesmiselna, skupaj z vsemi možnimi odgovori nanje. Buda je, skratka, presegel vse oblike, občutke, zaznave, vse oblike zavesti, presegel jih je skupaj z njihovimi ko-

reni v *samsāri*, zato mu preostaja le molk glede vseh mnenj in nazorov.

Takšno ravnanje Bude se zdi v nasprotju z vso »zdravo logiko«, kot jo poznamo na Zahodu vsaj od Aristotela dalje. V skladu z načelom o izključitvi tretjega in načelom neprotislovnosti bi pač morali najti »primeren« odgovor na navedena vprašanja, ne pa, da zavržemo vsako možnost spraševanja in odgovorov nanje. Budovo zavračanje vseh možnih logičnih variant odgovorov na vprašanja, ali »A je B«, je kasneje dobilo sanskrtski naziv *catuṣkoṭi* oziroma »štirikotje«, latinsko »tetralema«. Res pa je tudi, da podobne »strategije« v reševanju metafizičnih vprašanj najdemo tudi drugod v stari Indiji, ne le pri budistih, npr. pri stari sankhiji, pri jainistih, tako da gre verjetno za neko starodavno strategijo (Raju 1954, 694–695). Konec koncev že znameniti vedski »neti-neti«, ne to ne ono, s katerim upanišadski modrec označuje neopredeljivi brahman (sebstvo), predstavlja nekakšno mikrotetralema, kajti vsaj implicitno zavrača sleherno pozitivno ali negativno opredelitev brahmana.

Uporaba tetraleme se je v indijski filozofski tradiciji razširila zlasti v budizmu, konkretno v t.i. *mahāyānskem* budizmu (budizem »velike poti«), ki je nekako od začetka n. št. nastopal kot nekakšno posodobljenje budizma in kot preseganje ter oplemenitenje tradicionalnih budističnih šol, podcenjevalno označevanih kot *hināyāna* (mala pot). V okviru *māhāyanskega* budizma je odločilno vlogo pri afirmaciji tetraleme predstavljal filozof Nagārjuna (domnevno v 4. stol. n. št.), zlasti njegovo glavno delo *Mūlamadhyamaka-kārikā* oziroma *Temeljni verzji o srednji poti*. To delo predstavlja temelj vodilne *māhāyanske* šole *madhyamaka* oziroma srednje poti. Ta izraz se naslanja na temeljno Budovo »učenje« hojo po »srednji poti« med ekstremi, kot so npr. vezanost na svet ali njegovo zavračanje, verovanje v kako večno prabit ali nihilizem itd. Nagārjunin v verzih napisani tekst koncizno in včasih kriptično govori o »praznosti« vsega, pri tem pa samo praznost praviloma opisuje prav s pomočjo različnih tetralem.

Nagārjuna uporablja »pozitivno« in »negativno« verzijo tetraleme. Prva pozna zaporedje:

- A je B,
- A ni B,
- A je B in A ni B,
- A ni niti B niti ne-B.

Tako npr. v svoji *Kariki* piše (Nagārjuna 2018, 18, verz 8):

Vse je resnično,

vse je neresnično,
vse je resnično in neresnično,
vse je niti resnično niti neresnično.
To je Budov nauk.

Pogosto uporabi »negativno« obliko tetraleme, namreč obliko:

Ni res, da A je B,
ni res, da A ni B,
ni res, da A je B, in da A ni B,
ni res, da A ni niti B niti da A ni ne-B.

Tako npr. v 25. poglavju v več verzih razpravlja o naravi *nirvāne* in zapored dokazuje, da ni res, da je *nirvāna* kaj obstoječega, da ni res, da je kaj neobstoječega, da ni res, da je oboje, tj. nekaj obstoječega in nekaj neobstoječega, pa tudi, da ni res, da ni niti nekaj obstoječega niti neobstoječega. Podobne dokaze podaja tudi o tem, ali Buda po svoji smrti obstaja ali ne obstaja. V 27. poglavju podobno razpravlja še o tem, ali sebstvo obstaja skozi prisvajanje ali skozi neprisvajanje, pa o tem, ali je v človeku kaj večnega oziroma neskončnega ali ne, pa o tem, ali je svet končen ali neskončen ipd.

Včasih uporabljaja še bolj izostreno obliko tetraleme, kot npr. tedaj, ko govori o tem, kako naj govorimo o praznini (Nāgārjuna 2018, 22, verz 11):

Ne govori torej, niti da je prazno, niti da ni prazno,
niti da je oboje, niti da ni nič od tega. Ko pravimo, da je
nekaj prazno, počnemo to zgolj zaradi poduka.

Vidimo, da tu Nāgārjuna seže še preko negativne tetraleme, kajti pravi, da naj ne govorimo (trdimo) nič od njej, to pa pomeni le molk. Lahko bi rekli, da gre tu za primer »pentaleme«, tj. petčlenskega argumenta, pri čemer bi bil peti člen izjava »In niti vse to ne drži«, kar meri na nemožnost oziroma nesmisel nadaljnjega izjavljanja.

Zato se v naslednji kitici (22, verz 12) pojavi virtualni »nevednež«, ki se sprašuje, kako je tedaj z izjavami, ki se sicer nahajajo v različnih primerih pozitivne tetraleme, npr. izjave o večnosti ali nevečnosti Bude, o končnosti ali neskončnosti sveta itd.

Kako naj se torej izjave, da je večno, da ni večno
(in preostanek tetraleme), nanašajo na spokojnega [tj. na preminulega Budo]?
In kako naj se izjave, da je končno, da ni končno
(in preostanek tetraleme), nanašajo na spokojnega?

Nāgārjunin odgovor je konec koncev ta, da le tisti, ki je osvobojen pojmov o »lastni naravi«, npr. o svojem jazu, sebstvu itd. lahko razume Budo in izjave, navedene v raznih tetralemah, kajti le ta ve oziroma bolje vidi, da so vse te izjave prazne

Vsi tisti, ki skušajo popredmetiti Budo, čeprav je onstran popredmetenja in neomajan, so zaslepljeni od popredmetenja in ne vidijo *tathāgate*.¹ [22, verz 15]

Kar je lastna narava *tathāgate*, je lastna narava tega sveta.
In ker je *tathāgata* brez lastne narave, je tudi svet brez nje. [22, verz 16]

V zadnjem verzu Nāgārjuna spet implicitno uporablja negativno tetraleme, kajti gre za to, če sta Buda in svet brez lastne narave, potem ne moremo govoriti niti o tem, da Buda ali svet »je« niti o tem, da »ni«, pa tudi o nobeni logični kombinaciji obeh ne. Biti »brez lastne narave« je za Nāgārjuno očitno nekaj drugega kot npr. neobstoj, kajti v tem primeru bi lahko tako o Budi kot o svetu dejali, da pač »ne obstajata«.

No, Nāgārjuna je v zadnjem verzu svojega dela podal tako rekoč finale tega razmišljanja (27, verz 30):

Priklanjam se Gautami, ki ga je navdalo samo sočutje,
da je učil resnični nauk zavoljo opustitve vseh nazorov.

Skratka, govor o praznini nima namena, da bi nas učil kakega nauka o nečem pozitivnem (npr. kaki vrhunski biti) ali negativnem (npr. o ničju), temveč je le sredstvo, ki nam lahko pomaga seči *prek* vseh nazorov, vseh naukov, vseh pojmovanj. Šele tedaj, ko »preostane« le ta nepredmetni in nepojmovni uvid, lahko razumemo Nāgārjunine (in prav tako Budove) tetraleme.

Zato je razpravljanje o tem, v čem je logični smisel budistične (pa verjetno tudi vse druge) uporabe tetraleme, pravzaprav zgrešeno, saj poskuša pojmovno-logično »opredeliti« *seganje* čez vse pojmovno in tudi čez vse logično.

Nesmisel tovrstnega prizadevanja se lepo vidi iz poskusov pojmovno-logične določitve tetralem. Tu takoj naletimo na množico težav in očitnih protislovij. Če npr. stavek »A je B« zapišemo kot stavčno variabla p , stavek »A ni B« pa kot stavčno variabla $\neg p$, potem lahko štiri kote pozitivne tetraleme prikažemo kot: p , $\neg p$, $p \wedge \neg p$ (konjunkcija), $\neg(p \vee \neg p)$ oziroma

¹ Tj. Bude, dobesedno »Tako prišlega«.

niti p niti $\sim p$ (t. i. Peirceova funkcija). Štiri kote negativne tetraleme pa lahko predstavimo kot negacije prej navedenih izrazov, torej kot $\sim p$, p , $\sim(p \wedge \sim p)$, kar je logično ekvivalentno $\sim p \vee p$, ter $\sim(p \vee \sim p)$, kar je ekvivalentno $p \vee \sim p$.

Če kdo izjavlja vse štiri primere pozitivne tetraleme, potem je s stališča klasične stavčne logike vsaj dvakratno v protislovju, najprej zato, ker trdi p in $\sim p$, drugič pa zato, ker sta tretji in četrti kot sama sebi protislovnata.

Podobno velja za negativno tetralemo, tudi tam imamo več kontradikcij. Skratka, zdi se, da je logičnih nemožnosti, da ne rečemo nesmislov, več kot dovolj, da bi lahko vse skupaj vrgli v koš in pozabili na tetraleme kot nekakšno vzhodnjaško čudaštvo, ki lahko navdušuje le kake *newage-ovske* navdušence za indijsko »modrost«. Vprašanje je torej, kako v tetralemi kljub videzu absurda videti nek logično smiselno »sestav« stavkov. Ne bom tajil, če rečem, da je še danes večinsko gledanje sodobnih logikov in zlasti analitičnih filozofov na tetralemo (in sploh na indijsko logiko) precej podobno prej navedenemu podcenjujočemu »pogledu«.

Na velike, lahko bi dejali nerazrešljive, težave kažejo tudi dosedanji poskusi neprotislovne »logične interpretacije« tetralem. Teh je cela vrsta. Dober pregled podaja Priest (2018) v svoji knjigi o budistični metafiziki in budistični tetralemi. Vsi ti poskusi so bolj ali manj neposrečeni ali le delno posrečeni, npr., morda se lahko znebijo očitnih protislovij, toda zaidejo v logično prazne izraze. Priest ponuja tudi svoj poskus logičnega tolmačenja oziroma, bolje, logičnega reševanja zadreg s tetralemo, in sicer s tem, da privzame štiri oz. pogojno pet semantičnih oziroma, bolje, logičnih vrednosti stavkov, namreč resnično (t), neresnično (f), resnično – neresnično (b), niti resnično niti neresnično (n). To je poteza t. i. *parakonsistentne* oziroma *dialeteične* logike (kar je njegov izraz, tj. »dvojno-resničnostna« logika), ki jo Priest sicer že dolgo zagovarja. Osnova tovrstnih logik je, da v določenih primerih dopuščajo na pogled protislovne trditve, ne da bi to vodilo v logično enakovrednost kakršnih koli stavkov. Dialetična logika je logika, ki v nekaterih primerih dopušča obstoj dveh ali več resničnostnih vrednosti hkrati.

Priest s svojo logično rekonstrukcijo na razmeroma preprost način »reši« logične težave s tetralemami, tudi tiste s skrajno verzijo negacije vseh pozitivnih in vseh negativnih »kotov«, ki nastopa npr. pri Nāgārjuni, vendar se mi zdi ta rešitev nekako »prepeceni«, zgreši namreč Nāgārjunin globlji poduk o neizogibnosti preseganja vseh stališč, tez in pojmov, saj ga spreminja v neke vrste logično igro s stavki. Poleg tega ni prav nič jasno, kaj, razen morda verbalne preformulacije stavkov, pomenijo logične

vrednosti, kot so »resnično – neresnično«, »niti resnično niti neresnično« in »prazno« (niti vse to ne). Pozitivno tetralema, kot so npr. svet je večen, svet ni večen, svet je večen in svet ni večen, svet ni niti večen niti nevečen, spremenimo npr. v zaporedje izjav:

Resnično je, da svet je večen,
neresnično je, da svet ni večen,
resnično – neresnično je, da svet je večen in svet ni večen,
niti resnično niti neresnično ni, da svet ni niti večen niti ni večen.

Kako bi potem izgledala ustrezna negativna tetralema? Poprej moramo uvesti še logične vrednosti negacij oziroma kontrastnih vrednosti k vrednostim t , f , b in n . Priest jih določi takole (gl. Priest 2018, 25–26):

$\sim t = f$, $\sim f = t$, $\sim b = b$, $\sim n = n$.

V tem primeru v primeru negativne tetraleme bi dobili stavke:

Ne: Svet je večen,
ne: Svet ni večen,
ne: Svet je večen in svet ni večen,
Nne: Svet ni niti večen niti nevečen.

To spet lahko spremenimo v naslednje logično predelane stavke:

Neresnično je, da svet je večen,
resnično je, da svet ni večen,
resnično – neresnično je, da svet je večen in svet ni večen,
niti resnično niti neresnično ni, da svet ni niti večen niti ni večen.

No, v primeru še višje tetraleme, ki zanika tudi vse »negativne« člene tetraleme, uvede Priest še eno logično vrednost, »prazno« (e), ki naj bi ustrezala prav zanikanju, oziroma, bolje, gesti preseganja vseh (pozitivnih ali negativnih) izjav glede sveta. To vrednost je uvedel v svojem (in Garfieldovem) sestavku o logiki zena (Priest in Garfield 2009). Ta naj bi ustrezala Budovemu molku glede tega, kako je ali ni s svetom (in podobno glede vseh drugih metafizičnih izjav). Seveda je negacija »praznega« tudi prazno, tj. $\sim e = e$ (Priest in Garfield 2009, 77). Na ta način seveda na pogled elegantno logično rekonstruiramo tudi najzahtevnejše in najparadoksalnejše tetraleme. Na kratko rečeno, Priestova »rešitev« problema tetraleme je v tem, da se z uvedbo novih resničnostnih (še bolje, »neresničnostnih«) vrednosti na ravni semantičnega formalizma »reši« nevarnosti odkritih protislovij oziroma nesmislov, vendar moramo ob tem »pogoltniti« uvedbo več semantičnih vrednosti med resnico in neresnico (b –

obojno, n – nevtralnino in e – prazno), ne da bi bili zanje podane kakšne nadaljnje utemeljitve.

Priest se je moral pri natančnejši izpeljavi svoje rekonstrukcije tetralem opreti še na razlikovanje med dvema vrstama negacije, namreč med »notranjo« negacijo tipa »A nima lastnosti B« in »zunanjo« negacijo tipa »Ni res, da A je B«. To razlikovanje je bilo znano tudi indijskim logikom že pred Nāgārjuno. Vse izjave o praznini česar koli že so praviloma primeri zunanjih negacij. Prehodi od pozitivnih k negativnim tetralemam so prav tako primeri uporabe zunanjih negacij. To pomeni, da so prej navedena pravila o spreminjanju logičnih vrednosti stavkov vsled negacije pravila zunanje negacije. Zdi se mi, da je tu Priest podcenil radikalnost najvišje oblike tetraleme, kjer nastopi še peti »kot«, verbalno izražen v frazi »in tudi vse to ne« (kot v zgoraj navedenem Nāgārjuninem 11. verz 22. poglavja). Mislim, da ta negacija presega vsaj običajno zunanjo negacijo, saj »ovrže« sleherni kontekst razprave in kaže na preseganje vseh semantično-logičnih kontekstov govora in mišljenja. Zato je to bolj videz negacije kot pa kaka dejanska logična operacija.

Pri Priestu gre pravzaprav za uporabo logike relevance (ki prav tako pozna štiri semantične vrednosti). Zdi se, da je Priest menil, da za običajno tetralemo štiri koti resnice izčrpajo vse možnosti, obenem pa so med seboj izključujoči, torej gre za uvedbo štirivrednostne logike. No, že sam Priest je opazil, da razširjena tetralema terja še eno semantično vrednost (»prazno«). Vendar je vprašanje, če bi Nāgārjuna to domnevno sprejel, prej bi dejali, da ne, kajti peti kot ni nek dodatek k štirim kotom običajne tetraleme, temveč predstavlja skok na novo miselno (in jezikovno) raven, ki presega vso »sfero« običajnega govora in mišljenja.

To pravim tudi zato, ker pri Nāgārjuni najdemo še veliko zahtevnejše primere vsaj navideznih protislovnosti, kot so izrecne tetraleme. Med njimi se mi zdi filozofsko in duhovno najpomembnejša njegova obravnava *nirvāne* kot prav tako prazne, kot je »vse ostalo«.

To se zdi v nasprotju z Budovimi in drugimi budističnimi izjavami o tem, da je *nirvāna* neka realnost onkraj in izven vse *sāmsare*, tj. sveta splošne medsebojne pogojenosti in s tem trpljenja. Vendar Nāgārjuna v 25. poglavju svojega dela o srednji poti temu vsaj dozdevno nasprotuje z izrecnim dokazovanjem praznosti *nirvāne* in končno celo njene nerazličnosti od *sāmsare*. Moram opozoriti, da za Nāgārjuno praznina pomeni soodvisno porajanje, brez predpostavke kake samobitnosti (Nāgārjuna 2018, 24, verz 18).

Nāgārjuna najprej dokazuje, da *nirvāna* ni nič obstoječega, saj je vse

obstoječe spremenljivo in odvisno od drugega, a tudi ni nič neobstoječega, ker tudi to ni neodvisno od obstoječega, torej je zopet nekaj minljivega. Toda, če je *nirvāna* nekaj obstoječega in nekaj neobstoječega, bi bila osvoboditev (od *sāmsare*) nekaj obstoječega in neobstoječega hkrati, tega pa Nāgārjuna ne sprejema (24, verz 11). Torej morda *nirvāna* ni niti kaj obstoječega niti kaj neobstoječega, se dalje sprašuje Nāgārjuna. Podobno sledi tudi za Budo, da po smrti niti obstaja, niti ne obstaja, niti obstaja in obstaja hkrati in tudi niti obstaja niti ne obstaja (25, verz 18). Potem sledi »preskok«, kajti Nāgārjuna nenadoma ugotavlja, da med *sāmsaro* in *nirvāno* ni nobene razlike, meja ene je tudi meja druge. Vendar pa Nāgārjuna obenem trdi nekaj še presenetljivejšega (25, verz 9):

Kar se, kadar je odvisno in pogojeno, poraja in premineva,
prav to se, kadar ni odvisno in pogojeno, imenuje *nirvāna*.

Torej, *nirvāna* je kljub svoji praznosti in nerazličnosti od *sāmsare* vendarle tudi neodvisna in nepogojena. To ni preprosto primer tetraleme, temveč odkrit paradoks. Vendar morda ni tako, namreč, če upoštevamo Nāgārjunin »nauk« o dveh resnicah, tj. konvencionalni in poslednji (24, verz 8).

Vendar Nāgārjuna obenem pravi, da poslednja resnica poteka vzporedno s konvencionalno (24, verz 10), lahko bi dejali, da »poteka« skozi njo. To pomeni, da moramo tudi paradokсне izjave, kot je npr. zgoraj navedena o hkratni odvisnosti in neodvisnosti *nirvāne*, »gledati« skozi očala sočasnosti poslednje in konvencionalne resnice. Podobno velja za izjavo o nerazličnosti *nirvāne* in *sāmsare*. V tem primeru predpostavljam, da lahko globljo, tj. nirvanično, resničnost uvidimo le tedaj, če svojo »nerazličnost« od *implicitne celote sāmsare* (u)vidimo kot *nirvāno*. Tedaj nas doleti sočasno izkustvo vsesplošne odvisnosti in pogojenosti, ko doživljamo mešanice radosti in bolečine pogojenega, odvisnega, minljivega bivanja v *sāmsari*, vendar se nas dotika tudi dojem o *implicitni celoti sāmsare* kot neodvisni in nepogojeni, torej bivanje v *nirvāni*. Seveda je tudi ta sočasnost pogojenega in nepogojenega obenem pogojena (od vsega, kar se dogaja v *sāmsari*) in nepogojena, namreč kot implicitna celota *sāmsare*. O implicitni celoti govorim zato, ker vsaka eksplicitna celota predstavlja neko dejansko obstoječe, to pa po Nāgārjuni pomeni (običajno) minljivost, kar pa za *nirvāno* ne velja. Implicitne celote *sāmsare* in njene nerazličnosti z *nirvāno* ni mogoče izreči ali misliti, vsaka izreka in misel se neizogibno iztečeta v protislovje, v paradoks, tako da sta dejansko negotovor in nemišl. Poslednja resnica ustreza Budovemu globokemu nauku,

ki je prisoten v njegovem molku, konvencionalna resnica pa ustreza Budovemu nauku, ki nam domnevno govori to in ono. V tem smislu lahko razumemo tudi zadnji verz razprave o *nirvāni* (25, verz 24):

Ugasnitev vsega spoznavanja in popredmetenja vodi v blaženost (blagodejnost).

Buda ni nikoli in nikjer učil nobenega nauka.

V podobno smer teče tudi odgovor nekega japonskega mojstra zena na učenčevo vprašanje, ali je Buda vezan s karmo. Njegov odgovor je bil, da je Buda enak karmi vseh bitij, ali bolje, on ni različen od nje (Katz 1974, 26). Vendar se te nêrazličnosti ne sme in ne da spremeniti v kako božansko bit, npr. v kako »vladanje« nad celoto karme ipd. Ne, to je podobnejše dovršenemu *bodhisattvi*, tj. bitju, ki ne stremi k kaki »svoji« odrešitvi v *nirvāni*, temveč stremi k odrešitvi vseh živih (in čutečih) bitij od *vezi* karme. Buda je *eno s karmo* vseh bitij, a nikakor ni vezan z njo ali nanjo, kajti ni neka druga bitnost ali osebnost poleg karme – je sama *praznina karme*. Povsem dovolj je, če uvidimo naravo in obseg praznine, tj. soodvisnega porajanja. Prav to je odrešenje, ali kot pravi Nāgārjuna (24, verz 40):

Kdor vidi soodvisno porajanje, vidi naslednje:

trpljenje, nastanek, preminutje in pot.

Če se povrnem k vprašanju, kaj tedaj pomeni tetralema, smo pred vprašanjem, kako lahko smiselno govorimo o neizgovorljivem. Zdi se, da je en možen odgovor ta, da obmolkujemo. Tako je pogosto počel tudi Buda sam. Zato si je tudi »prislužil« naziv »molčeči modrec iz plemena Shakyā« (*Shakyamūni*). Vendar tako Buda sam kot tudi njegovi nasledniki, predvsem pa Nāgārjuna ponujajo še eno možnost, namreč uporabo »primerne« paradoksa, npr. v obliki tetraleme. To niso počeli zato, da bi ljudi z njimi zmedli ali se pokazali modre, temveč da bi sebe in druge pritegnili v sočasno prisotnost neizrekljive *resničnosti* in izrekljive *vednosti*. Vsi zenovski *koani* npr. »govore« o tem, pravzaprav nič ne govore, ampak *kažejo*.

No, v tej točki imamo vsaj eno »zahodno« primerjavo, namreč Wittgensteina, a bolj poznega kot zgodnjega. Kajti zgodnji Wittgenstein v *Traktatu* je bil po mojem mnenju še premočno pod vtisom dualizma, pravzaprav nasprotja med *izrekanjem* smisla in *kazanjem* neizrekljivih pogojev smisla v vsakem stavku. To je primerljivo s tradicionalnim budizmom, kjer dominira nasprotje med *sāmsaro* in *nirvāno*, ki je obenem tudi njuna sopripadnost.

Pozni Wittgenstein je s svojo »terapevtsko« naravnano analizo jezika (namreč naravnano v preseganje jezikovnih iluzij in metafizičnih zavajanj z jezikom) to »pozicijo« presegel v nedualnosti izrekanja - kazanja kot neločljivega od udejanjanja neke *življenjske oblike* (Wittgenstein 1984, §241). Življenjske oblike so nekaj, kar nam je preprosto dano, kar moramo privzeti (str. 572), če želimo kar koli reči, storiti pa tudi molčati.² Strinjam se z ugotovitvijo Anne Boncompagni v njeni analizi pojma življenjskih oblik pri Wittgensteinu, da življenjske oblike niso kak temelj, temveč so ozadje (angl. *background*) našega delovanja, govora in mišljenja (Boncompagni 2011, 458). Ozadje je nekaj, s čimer so povezana naša dejanja ter besede in z ozirom nanj se tudi konstituirajo. Ozadje imamo vedno okrog nas, vendar ga ne moremo preseči in ga tudi ne moremo postaviti v ospredje, kajti to bi pomenilo njegovo izgubo (str. 458) Podobno tudi *nirvāna* oziroma točneje praznina *nirvāne* pri Nāgārjuni ni kak temelj biti in življenja, temveč je prej od življenja neoddeljivo ozadje, pravzaprav je implicitna duhovna celota praznine, ki omogoča konstitucijo življenj, vedenj in dejanj, njihov karmični preplet, vendar uvid v to ozadje predstavlja možnost osvoboditve od boleče teže karme. Podobno po Wittgensteinu uvid v prepletenost naših govornih dejanj z življenjsko obliko predstavlja možnost osvoboditve od jezikovnih in konceptualnih iluzij ter zavajanj.

Literatura

- Boncompagni, Anna. 2011. »From the Ground to the Background: Form of Life as 'the Given' in Wittgenstein.« *Logic and Philosophy of Science* 9 (1): 451–460.
- Buddha. 1923. *Suttapitaka: Buch der buddhistischen Urschriften*. Prev. Paul Dahlke. Mittlere Sammlung 3. Berlin: Neubuddhistischer.
- Katz, N. 1974. »Note: Dependent Origination, Free Will, and Moral Responsibility.« *Bulletin of Tibetology* 11 (1): 24–26.
- Nāgārjuna. 2018. *Temeljni verzi o srednji poti*. Prevod Ana Bajželj, Sebastjan Vörös in Gašper Kvartič. Ljubljana: KUD Logos.

² Več o možnih povezavah med Nāgārjunino paradokšno dialektiko in Wittgensteinovo paradokšno analitiko jezika sem pisal v spisu »Razumni govor in mistični molk« (2013), ki je izšel v tematski številki revije *Poligrafi* z naslovom »Mistika in misel«. Sestavek sklenem z mislijo (str. 90): »Kar nam preostane na poti jezika, je vztrajno usmerjanje govora in molka v stran od njunih utečenih poti, v stran od strastne vezanosti govora in samopredstavitev subjekta, na vladanje nad predmeti, mislimi in željami, v stran od prav tako strastne vezanosti molka na odsotnost, umik, nemoč. Namesto utečenih poti jezika se tiho razvija posluš za to, *kako je biti govoreč, kako je biti molčeč*. In kdaj pa kdaj se nam približa spoznanje, da je prav to *resnični govor* in *resnični molk*.«

- Priest, Graham. 2018. *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuṣkoṭi*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, Graham, in Jay Garfield. 2009. »Mountains Are Just Mountains.« *V Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, ur. Mario D'Amato, Jay L. Garfield in Tom J. F. Tillemans, 71–82. Oxford: Oxford University Press.
- Raju, Poola T. 1954. »The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy.« *Review of Metaphysics* 7 (4): 694–713.
- Ule, Andrej. 2013. »Razumni govor in mistični molk.« *Poligrafi* 18 (71–72): 67–91. Koper: Annales.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.