

Logika és tapasztalás

A buddhista ismeretelmélet néhány kérdése

Témavezető:

Végh József

főiskolai adjunktus

Szerző:

Pörtl János

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest

OTDK 2013

Logika és tapasztalás

A buddhista ismeretelmélet néhány kérdése

Tartalomjegyzék

A kizárt harmadik elve	2
Az arisztotelészi logika kulcsa: a sémák módszere és az azonosság	3
Az ind érvelési módszer alapja: az öttagú szillogizmus	4
A Njájaszútra	5
A klasszikus logika és az indiai érvelés különbözősége	5
A buddhizmus sajátos metafizikai szemlélete	8
Ismeretelméleti problémák.....	10
Nyelvfilozófiai problémák	11
A „nem” értelmezése	12
Zárszó.....	14
Bibliográfia	16

Logika és tapasztalás

A buddhista ismeretelmélet néhány kérdése

A logikát a következtetés tudományának tartjuk. Ha van néhány premisszánk, azokból a teljes bizonyossággal lehet következtetni bizonyos konklúzióra. Az Arisztotelész munkásságára visszavezethető klasszikus logika alkalmazása esetén nem szükséges megfigyelnünk a világot, pusztán elmélkedéssel eldönthető, hogy a konklúzió fennáll, ha valahonnan tudjuk, hogy a premisszák igazak.

Az ókori indiai kultúrában látszatra nagyon hasonló érvelést alkalmaztak, mint amit a klasszikus logikából ismerünk. Ez alapján az a benyomásunk lehet, hogy az indiai tanításokat az európaiakhoz hasonlóan értelmezhetjük, hasonlóan állapíthatunk meg ki nem mondott konklúziókat. Írásomban rámutatok arra, hogy eme látszólagos hasonlóság mögött lényegesen eltérő ismeretelmélet, metafizika és nyelvfilozófia húzódhat, emiatt fenntartásokkal kell fogadnunk azokat a konklúziókat, melyeket a szöveg nem mond ki, és tapasztalattal nem igazoltunk. Ez különösen érvényes a buddhista iskolák tanításaira, melyek azt állítják, hogy a világról alkotott képünk illúzió, tehát tévesen látjuk a világot.

Dolgozatomban a njája logikai, ismeretelméleti rendszert mutatom be részletesebben, azon egyszerű oknál fogva, hogy erről maradt fenn olyan írás, mely az érvelés szerkezetét, általános szabályait ismerteti. Valószínűleg a különböző iskolák elfogadták ezeket, mivel csak a speciálisabb, nem a logikai, érveléstechnikai, hanem a filozófiai állításaival vitatkoztak. A buddhista iskolák nem fogalmaztak meg saját érvelési szabályokat, hanem átvették és alkalmazták azokat, ezért a njája érvelés tükrében vizsgálom a buddhista filozófiát.

A kizárt harmadik elve

A klasszikus logika szerint vannak olyan feltételpárok, melyek egyike igaz, akkor a másik csakis hamis lehet. Ha valamely állítás egy ilyen feltételből és annak ellentétes párjából is következik, akkor annak igazságában akkor is biztosak lehetünk, ha nem tudjuk, hogy az ellentétes feltételek melyike teljesül. Ez a kizárt harmadik – ahogy Arisztotelész nevezte, a kizárt középső – elvének következménye. A két szélsőség között nincs középút, nincs harmadik út.

A klasszikus logika legfontosabb alapelve a kétértékűség (dichotómia), a metafizikai alapja pedig az a szemlélet, hogy vannak tőlünk független tények. Nem lehet egy állítás egyszerre

igaz és hamis, másrészt pedig valamilyen igazságértéke van, vagy igaz, vagy hamis, és az igazságon és a hamisságon kívül más érték nincs.¹ A logika akkor alkalmazható a világ dolgaira sikeresen, ha a tények valahogy vannak, függetlenül attól, hogy ismerjük-e. A világról tett kijelentéseket a tények teszik igazzá, illetve bizonyos tények hiánya hamissá.²

Az arisztotelészi logika kulcsa: a sémák módszere és az azonosság

Arisztotelész³ a sémák vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, azokat szisztematikusan feltárva kereste azt, melyik séma vezet minden esetben helyes következtetésre. Az arisztotelészi logika szerint bármi is legyen az F, K és A (felső, közép- és alsó fogalom) helyébe írva, ha fennáll az, hogy minden F-re igaz, hogy K, és minden K-ra igaz, hogy A, akkor biztosak lehetünk benne, hogy minden F-re igaz, hogy A. A klasszikus logikában nem számít, mit írunk a sémabetűk helyére, hogy valóban igaz premisszákat kapjunk, a lényeg az, hogy ha a sémabetűk helyére írt szavakkal, kijelentésekkel a premisszák igazak, akkor a konklúzió is igaz. A premisszák igazságát a konklúzió megőrzi.

Arisztotelész számára nem volt kétséges, hogy a világ dolgai a tudatunktól függetlenül léteznek, és a nyelv – ha helyesen használjuk – pontosan megragadja ezeket. A *Kategóriák*ban éppen a nyelv felől rendszerezte a világ dolgait. A nyelv szerkezete megmutatja azt, hogy hogyan vannak a dolgok – ezt a szellemiséget tükrözi írása. Azt is egyértelműnek tartotta, hogy egy szubsztancia azonos korábbi önmagával, még ha közben változik is. „Például egy bizonyos ember – noha egy és ugyanaz – egyszer fehér, máskor fekete – egyszer meleg, máskor hideg – egyszer rossz, máskor jó.”⁴ Eszerint a szemlélet szerint a világ dolgai tőlünk függetlenül létező osztályokba tartoznak, ezeknek az osztályoknak éles határaik vannak, és

¹ Ruzsa I. (1997): *Bevezetés a modern logikába*. Osiris: 15

² Az ismert történet szerint a róka és a farkas elhatározza, hogy megveri a nyuszikát. El kell dönteniük, hogy miért, hiszen ok nélkül mégsem lenne korrekt. Megállapodnak, hogy ha van rajta sapka, akkor azért, ha nincs rajta sapka, akkor pedig azért. Tökéletes megoldásnak látszik, a nyuszika nem tud olyan feltételnek megfelelni, melynek következtében ne verjék meg. Ha a „van rajta sapka” igaz, akkor azért verik meg a nyuszikát, ha pedig ez hamis, akkor az ellentéte, a „nincs rajta sapka” igaz, és ennek igazsága eredményezi a verést. Vagy az tény, hogy van rajta sapka, vagy annak ellenkezője, de hogy aktuálisan melyik igaz, ezt nem kell tudnunk a konklúzió megállapításához. Hogy a kétértékűség mennyire természetes meggyőződésünk, mutatja, hogy milyen ritkán jut eszünkbe az, hogy nem mindig dönthető el egyértelműen, hogy valami sapka-e vagy sem, netán a róka és a farkas összevitatkozik azon, hogy az sapka-e vagy sem, és ezért nem verik meg.

³ Dolgozatomban többször hivatkozom Arisztotelészre, ez azonban nem azt jelenti, hogy Arisztotelész munkásságát elemeztem volna, sokkal inkább Arisztotelész nevével fémjelzett, hagyományára épülő szemlélettel hasonlítom össze a buddhista filozófiát, ismeretelméletet. Persze egységes buddhista filozófia nem létezik, irányadónak Dignága nevéhez köthető ismeretelméleti iskola nézeteit tekintetem. Azokban a kérdésekben, melyekben a buddhista iskolák nagy része hasonlóan vélekedik, ott „buddhista”, „Buddha tanítása” kifejezéseket használtam. Ezzel ki akartam fejezni azt, hogy a leírtak túlmutatnak Dignága filozófiáján, és más buddhista iskolák esetében is többnyire hasonló megállapításokat tehetünk.

⁴ Arisztotelész (1993): *Kategóriák*, Kossuth: 31

ezeket pontosan reprezentálják a szavaink. Nem fordulhat elő, hogy valami bele is tartozzon egy osztályba, és kívül is legyen rajta, vagy netán eldönthetetlen lenne a kérdés, legfeljebb az történhet meg, nem tudjuk a választ. Ez nagyban megkönnyíti a sémák használatát. Később látni fogjuk, hogy a buddhista gondolkodók nem fogadták el ezt az éles besorolhatóságot.

Az ind érvelési módszer alapja: az öttagú szillogizmus

Indiában az európaiaktól lényegesen különböző érvelési módszer alakult ki, melyet a njája filozófia alapján mutatok be. Ez volt az alapja a később kialakult indiai – és buddhista – iskolák érveléstechnikájának. A njája szerint a vitatkozó feleknek az öttagú szillogizmust kellett betartaniuk,⁵ ha ettől eltértek, eleve nem fogadták el az érvelésüket. Amennyiben saját maga meggyőzésére keresett valaki érveket, akkor elég volt háromtagú szillogizmust használni. Lényeges, hogy ez a szillogizmus arisztotelészi értelemben véve nem szillogizmus,⁶ a szakirodalomban mégis ez a szó terjedt el.

Az öttagú szillogizmus tagjai a propozíció, az indok, az illusztráció, az alkalmazás és a felidézés.⁷ A propozíció a bizonyítandó állítást jelenti, tehát azzal kezdődik a bizonyítás, hogy kimondjuk, mit akarunk bizonyítani. Ezt követi az indok, mely megalapozza az illusztrációhoz való hasonlóságát, majd példával illusztrálják azt. Lehetséges érvelni a különbözőséggel is, azaz az indok megalapozza az illusztrációtól való különbözőséget, ebben az esetben ellenpéldával történik az illusztrálás. Az illusztráció kiválasztásánál fontos, hogy nyilvánvaló legyen a hasonló jelleg, melyet „az átlagember és a tudós is egyaránt megért”.⁸ A háromtagú szillogizmus itt véget is ér, az öttagú szillogizmus további két tagja tulajdonképpen retorikai elem, ennek tulajdonítható a redundanciája. Az alkalmazás az indok megismétlése némi stilizálással, míg az felidézés lényegében a propozíció megismétlése, ahol az már nem bizonyítandó állításként, hanem bizonyított tételként szerepel. Az utolsó két elem összefűzi a tételt az indoklásával. (Azért van így, mert ...)

⁵ Njájaszútra I.I.32. Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): *A Soursbook in Indian Philosophy*, Princeton University Press: 362

⁶ Hasonló lenne, ha csak annyit adnánk meg, hogy terminusokból hogyan lehet arisztotelészi szillogizmust előállítani, mind a 64 lehetőséget beleértve, nem csak az érvényeseket, és a vita során döntenék el a felek, hogy a létrejött érvelést elfogadják vagy sem. Természetesen a njája érvelésben még így is korlátlan számú lehetőség van, hogy az öttagú struktúrát követik, lehetetlen lenne felsorolni, melyek az érvényes szerkezetek.

⁷ Ruzsa F. (2007): A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban. Beteg G. és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány*, Akadémiai: 249

⁸ Njájaszútra I.I.25. Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): *A Soursbook in Indian Philosophy*, Princeton University Press: 362

A Njájaszútra

A njája érvelés alapjait a már korábban idézett Njájaszútra foglalja össze. Szerzőjének Gótama Aksapádát tartja a hagyomány, aki Kr. e. 3. században élt. Módszerét kezdetben a buddhistákkal szembeni vitákban alkalmazták,⁹ később azonban több buddhista iskola is átvette az elemeit, és saját tanításához igazította azt.

A njája érvelést hitbeli kérdések megvitatására használták, nem az anyagi világ törvényeinek megvitatására. A Njájaszútra kiemeli, hogy a helyes megismerésre törekvés tárgyai lehetnek „a lélek, a test, az érzékszervek, az érzéktárgyak, a tudat, az elme, a cselekvés, a hiba, az újjászületés, a karma, a szenvedés, a megszabadulás”.¹⁰ A Njájaszútra öt könyvéből az első a helyes és a helytelen megismeréssel kapcsolatos fogalmakat magyarázza, a következő könyv a helyes megismerést tárgyalja. A harmadik könyv a lélektől az érzékszerveken át a tudat vizsgálatáig jut el, a negyedik könyv a lét és nemlét kérdését elemzi, majd az igaz tudás hasznát írja le. Az ötödik, egyben utolsó könyv a vitában ejtett hibákkal, a hibás érvelésekkel foglalkozik.

A megismerés módjai sorrendben „a megfigyelés, a következtetés, az összehasonlítás [analógia] és a [hiteles] szavak”.¹¹ Ezt Ruzsa Ferenc gondolatmenete alapján ismertetem.¹² Megfigyelés alatt – mely a legerősebb megismerési mód volt – nem csak észlelést, hanem meditációs felismerést is értettek. Egy éppen megfigyelt eseményből következtetni lehetett egy korábbira vagy egy későbbire, de egy éppen egyidejűre is. Ehhez az a korábbi tapasztalat kellett, hogy két esemény rendszeren együtt jár, vagy egyidejűleg, vagy egymást követően. Mivel nem zárható ki annak a lehetősége, hogy most valami miatt ez az együtt járás nem következik be, ahogy ők mondták, valami megakasztja azt, tévedhetünk a következtetés során, ezért a következtetést a közvetlen tapasztalatnál gyengébbnek tartották. Ezt követte a sorban az analógia, míg a leggyengébb a hiteles tanítótól hallott beszéd volt, melyet alá kellett vetni annak, hogy az előző három módszer valamelyike igazolja.

A klasszikus logika és az indiai érvelés különbsége

A klasszikus logikára épülő bizonyítástól azt várjuk, hogy az mindenki számára mindenkor elfogadható legyen, nem véletlenül vált a tudomány segédeszközzé. Leggyakrabban általános állításokból következtetünk újabb általános állításra. Az ind kultúrában viszont az

⁹ Brockington, J. L.: *A szent fonál* (ford.: Gáthy Vera), Genaral Press: 187

¹⁰ Njájaszútra I.I.9. Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): 360

¹¹ Njájaszútra I.I.3. Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): 360

¹² Ruzsa F. (2007): *A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban.*

érvelést két fél közötti vitában alkalmazták, jellemzően valamilyen vallási témában. A vitában részt vevő felek valamelyike vagy meggyőzte a másikat, vagy pedig a közönséget, illetve egy harmadik – vitában részt nem vevő – személy döntött arról, hogy az ő érvei jobbak. „A[z] [igazság] megállapítás[a] a kétség megszüntetése, a kérdés eldöntése a szemben álló felek meghallgatása által.”¹³ Bírósági tárgyalásokon – ahol a cél egy vita minél megnyugtatóbb lezárása – jelenleg is alkalmazzák ezt Indiában.

Az arisztotelészihez hasonló – a betűk helyére megfelelő állításokat írva minden helyzetre alkalmazható – logikai sémák hiányoznak az indiai érvelési technikából. Nem a logikai sémák szisztematikus feltárására helyezték a hangsúlyt, hanem arra, hogy a struktúrát milyen tartalommal lehet kitölteni, és az igazolni kívánt proposícióhoz megfelelő-e az indok és az illusztráció. Bár az indiai logikában is vannak hasonló struktúrájú érvelések, emiatt első ránézésre úgy tűnhet, ugyanazt ismerték fel az indusok, mit a görögök, azonban más nézőpontból közelítik meg érvelést: a kérdésük az volt, hogyan dönthetjük el egy állításról, hogy felhasználhatjuk-e egy következtetésre.

Az indiai hagyományban nem az igazság volt a kulcsfogalom, hanem a megismerés, a tudás. Amit tudunk, abból lehet következtetést levonni, amit nem tudunk, akkor sem használhatjuk fel az érvelésben, ha az egyébként valós tény. Sőt, olyan állításra sem hivatkozhatunk, melyet a másik nem tud, vagy pedig nem fogad el. Miként már említettem, az érvelésnek az átlagember számára is elfogadhatónak, megérthetőnek kellett lennie, nem lehetett olyan, amit csak a tudósok értenek meg. Nincs értelme azt mondanunk, hogy helyes következtetéssel igaz premisszákból igaz konklúzióra jutunk – ami a klasszikus logika alapelve. Jellemző az lehetett, hogy „ha elfogadod ezt, akkor el kell fogadnod azt is”. Sajátos következménye ennek az, hogy ugyanazok az érvek egyes vitatkozó felek között használhatóak, míg más vitatkozók esetében nem; ilyenkor további érvek szükségesek.

Az arisztotelészi deduktív érveléssel szemben az indiai módszer induktív érvelés. A njájában egy proposícióhoz az adott vitahelyzetben konstruálták meg az érvelést. Nem az volt az elsődleges cél, hogy olyan argumentációt találjanak, mely a vitát követően bárhol megállja a helyét – ez az európai szemlélet sajátossága, mégpedig hasznos sajátossága, mely elősegítette a tudomány és a technika felvirágzását. Arisztotelész – és sok más görög gondolkodó – úgy vélekedett, hogy a világnak tökéletes rendje van, viszont a tapasztalás nem tökéletes, ezért ezt a rendet elmélkedéssel tudjuk a legjobban megismerni, az elmélkedés

Beteg G. és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*, Akadémiai: 243-245

eredménye pedig felülírhatja a tapasztalatot. Ennek következményének tekintették, hogy ha ismerjük a világot irányító törvényeket, azokból helyes következtetéssel bármely kérdés megválaszolásához eljuthatunk. Európában minden bizonnyal ma is sokan gondolkodnak így, sok tudós keresi a világot minden szempontból tökéletesen leíró egyenleteket.

Az indiai szemlélet – bár több különböző metafizikai állítást elfogadott – alapvetőnek tartotta a tapasztalatot. A megismeréssel kapcsolatos elmélkedés és az iskolák közötti viták arra irányultak, hogy milyen tapasztalatot lehet elfogadnunk, és hogyan kerüljük el a tévedést. A njája érvelésben kulcskérdés, mik lehetnek azok a premisszák, melyeket a vitapartner elfogad, és azokra mint ismert tényekre hivatkozva igazolni lehet a proposíciót. Csak az igaz állításoknak tulajdonítottak értelmet, a hamis állításokat értelmetlennek tekintették.

Következzen egy konkrét példa, mely látszatra a klasszikus logikai sémákba illő az érvelés.

„(1) Minden, ami készített, az mulandó, mint a fazék.

(2) A beszédhangok készítették.

(3) A beszédhangok mulandóak.”¹⁴

Az (1) állításban az „ami készített, az mulandó” metafizikai premisszának tűnhet, de nem az, hanem a fazék példájával mint tapasztalati ismerettel illusztrálja a szerző, ezért tartja az érvelés megalapozására alkalmasnak. Lehet, hogy csóváljuk a fejünket ezen a példán, gondolhatjuk, hogy ez olyan, mintha azt mondanánk, íme, egy fekete holló, tehát ami holló, az fekete, de ne feledjük, hogy a vitában ellenfél is volt. Ha ő nem találta megfelelőnek a példát, cáfolhatta azt, csupán keresnie kellett egy hollót, mely nem fekete. A (2) állítás – az indok – indirekt módon tartalmaz tapasztalatot, hogy a hangok keletkeznek, azaz készítették. Ezen tapasztalati tudás alapján vezetik le a (3) állítást – a proposíciót.

A njája rendszert nem is tekinti mindenki logikának. Ruzsa Ferenc mellett érvel, hogy a njája az érvelési szerkezetet nem vizsgálja, pedig napjainkban ez a feltétele, hogy valamit logikának nevezhessünk.¹⁵ A njája az érvényes tudást keresve a gyakorlati oldalra koncentrál, és csupán egyetlen sablont használ: két általános állításból következtet egy harmadikra. Fehér Judit a njáját logikának tartja, és rámutat,¹⁶ hogy a korábban idézett példa Arisztotelész

¹³ Njájaszútra I.I.41. Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): 363

¹⁴ Közli Fehér J.: Az indiai buddhista logika rövid áttekintése. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5-6.: 470, hasonló érvelés a Njájaszútrában is megtalálható, dialógus formájában

¹⁵ Ruzsa F. (2007): A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban. Beteg G. és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*, Akadémiai: 261-262

¹⁶ Fehér J. (1990): Az indiai buddhista logika rövid áttekintése. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5-6.: 469

Barbara szillogizmusának¹⁷ struktúrájába illik – ha abból a ’mint a fazék’ fordulatot elhagyjuk. Amikor pedig a két premissza egyike tagadó, a konklúzió is tagadó lesz; az indiaiak is felismerték, hogy ez visszavezethető az előbbire. Leginkább azon a jögon nevezhető logikának, hogy nem egy tőle elkölönült logikára épülő érveléstechnikáról van szó, hiszen a njáján kívül nincs logika. Maga a njája az, ami a következtetés szabályait keresi. Tartalmaz – mai terminológiával – logikai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai elemeket is, melyek nem különülnek el élesen egymástól.

Nem véletlenül hasonlít az érvelés az arisztotelészi szillogizmusra. Ugyanazt a problémát vizsgálja mindkettő: hogyan érvelünk a természetes nyelvet használva. Arisztotelész elvonatkoztat a nyelvtől, magát a struktúrát vizsgálja, ennek nyomán a klasszikus logikában szintaktikai szabályként is értelmezhetőek a szillogizmusok. A njája ezzel szemben tisztán szemantikai megközelítés, szemantika nélkül nem működik.

A buddhizmus sajátos metafizikai szemlélete

Buddha tanításaiban gyakori a njája érvelésben bemutatotthoz hasonló következtetés, illetve analógia, azonban a metafizikája különböző. Nem maradt fenn a Njajaszútrához hasonló írás, mely érvelésének módszereit ismertetné, de nincs okunk feltételezni, hogy alapvetően máshogy kellene értelmezni a beszédeiben fennmaradt érvelését. Már csak azért sem, mert a buddhista vitákban elfogadták a tapasztalatot, a következtetést és az analógiát, melyeket a njájából megismertünk. Különbség a metafizikában van: míg a njája filozófiája realista, alapvetően olyannak tartja a világot, ahogy azt tapasztaljuk, ezzel szemben a buddhizmus – legalább részben – antirealista.¹⁸ Buddha azt állítja, hogy téves énképzetünk van, és a világ jelenségeit is – lényegüket tekintve – tévesen látjuk; meg kell világosodni ahhoz, hogy ez a téves látásmód megszűnjön.¹⁹ A dolgozat szempontjából a buddhista metafizika azért érdekes, mert ez egy olyan nézetrendszer az indiai gondolkodásban, mely gyökeresen eltér a klasszikus logikával jól harmonizáló arisztotelészi világképtől.

¹⁷ A Barbara szillogizmus szerint ha

(1) minden A az B

(2) minden B az C

akkor

(3) minden A az C

tehát minden beszédhang készített, minden készített mulandó, tehát minden beszédhang mulandó.

¹⁸ A buddhista iskolák sokat vitatkoztak a njája képviselőivel, többek között éppen ezért, mivel a njája szerint a fogalmak a valódi világ entitásait jelölik, amit a buddhisták vitattak. Ez a vita azonban nem az érvelési struktúrát támadta. Ld. Brockington J. L. (2007): *A szent fonál* (ford.: Gáthy V.), 186.

¹⁹ Skilton, A. (1997): *A buddhizmus rövid története* (ford.: Agócs T.), Corvina: 25-28

A buddhizmusban – akárcsak a njájában – elsődleges megismerési mód a tapasztalat, Buddha is tapasztalat, elsősorban önmaga megfigyelése által érte el a megvilágosodást. Megfigyeléssel jutott el annak felismeréséhez, hogy minden mulandó, és van szenvedés, megfigyelésre visszavezethető tapasztalatból következtetett az éntelenségre.²⁰ Tanítása szerint a megvilágosodáshoz olyan tapasztalat vezet, melyet szavakkal, fogalmakkal nem lehet leírni – erről később még lesz szó.

A mulandóság nem azt jelenti, hogy egy ideig léteznek dolgok, majd elmúlnak, mint ahogy természetes meggyőződésünk alapján szokás gondolni. Arról van szó, hogy minden pillanatról pillanatra változik, semmi sem azonos korábbi önmagával. Nincs az, ami idővel el tudna múlni, hiszen minden pillanatban megszűnik, majd keletkezik valami más. Ha ez nagyon hasonlít a korábbi pillanatban létezőre, akkor – Buddha szerint tévesen – azonosnak gondoljuk vele. A buddhista szemléletben csak a jelen létezik, a múlt már nincs, a jövő még nincs, a jelenben csak emlékeink vannak a múltból. A tárgyaknak csak a tulajdonságait tapasztaljuk, nincs a tulajdonságok mögött valami szubsztanciális, ami hordozhatná az állandóságot, miközben a tulajdonságok változnak.²¹

Az éntelenség szemben állt azzal a korabeli indiai felfogással, mely szerint minden élőlénynek van egy örökkévaló lelke, mely életről életre vándorol, ez a lélek biztosítja az az újjászülető lény azonosságát a korábbi önmagával. A mulandóságról mondtak miatt nehéz is lett volna elfogadni a lélekről, hogy egy örök szubsztancia. Sőt, a mulandóság értelmében még az életünket sem kíséri végig egy ilyen lélek, Buddha tanítása szerint nincs, ami biztosítaná azt, hogy egy személy azonos legyen korábbi önmagával, bár a korábbi tettek következményeként – ez a karma – mégis olyan benyomásunk van, hogy azonosak vagyunk egy korábbi lényel. Elsőre ellentmondásosnak tűnhet, mely hosszabb kifejtéssel feloldható lenne, de erre nem teszek kísérletet, mivel nem ez a dolgozatom célja.

A buddhizmus nyelvfilozófiában is tükröződött az antirealizmus. A Kr. u. 6. sz.-ban élt Dignága foglalta össze a mérvadó megismerésről, az érvényes tudásról vallott nézeteket, mely az akkori buddhista irányzatok legtöbbszörének elfogadható volt. Nem tagadja a tudattól független tárgyak létét – ennyiben realista –, azonban vitatja, hogy konkrét létezőket szavakkal le tudjuk írni, fogalmakkal meg tudjuk ragadni. Amikor alkalmazunk egy tárgyra

²⁰ Ez a trilaksana, Buddha három legfontosabb felismerése.

²¹ Hasonló ez Berkeley gondolatmenetéhez, mely szerint a kockát nem érzékeljük, csak a tulajdonságait, és a tulajdonságokhoz kapcsoljuk a kocka ideáját. Ld. Berkeley, G. (1985): *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* (ford.: Fehér M.) 203

vagy jelenségre egy szót, akkor nem az adott tárgyat, hanem annak egy osztályát ragadtuk meg. Ezt általános jegyű tárgyaknak nevezte, szemben az önjegyű tárgyakkal, melyek egyedi létezők. Eltekintve attól, hogy a tárgy és az arisztotelészi szubsztancia nem feltétlenül fedik egymást, a felosztás pontosan az, mint ami Arisztotelész alkalmazott a másodlagos és elsődleges szubsztancia megkülönböztetésénél. Dignága szerint általános jegyű tárgyak nem léteznek, azokat a gondolkodásunk – tudatunk – hozza létre, egyszerűen így tudjuk látni a világot, és így tudunk beszélni is, mivel az önjegyű tárgyakat nem tudjuk megnevezni általános jegyű tárgyak nevei nélkül. Mondhatom egy konkrét létezőre, hogy „tehén”, de azt is, hogy „nagy testű állat”, vagy akár „tarka dolog”, egyik sem valóságos, mivel a valóságban nincs „tehénség” vagy „tarkaság”. Ez internalista szemlélet, szemben az arisztotelészi externalizmussal.

Arisztotelész logikájának metafizikai alapja realista, nyelvfilozófiája externalista: a világ dolgai valamilyen rendszer szerint fel vannak osztva. Ez a felosztás nem függ tőlünk, és a nyelv szavai pontosan ragadják meg a felosztást. Ehhez a metafizikához tökéletesen illik a deduktív érvelés. A világban rendszer van, ezt a rendszert kell megismernünk, és akkor következtetéssel mindent tudhatunk. Ha a tapasztalat ellentmondónak tűnik, akkor a tapasztalatban keressük a hibát, nem a következtetésben. A tudáshoz tökéletes az infallibilis²² igazolás módszere. A buddhizmus viszont ezt az osztályba sorolhatóságot nem fogadja el, ezért nincs is oka a tapasztalattal szemben a következtetést tekinteni elsődlegesnek, számára fontos a következtetést tapasztalattal ellenőrizni, hacsak lehet. Ezért van az analógiás érvelésnek – minden esendősége ellenére – hatékony magyarázóereje a buddhizmusban, hiszen amikor lehet, ellenőrzik az eredményt, és ilyenkor ki lehet szűrni a tévedést.

Ismeretelméleti problémák

A kereszténységben bizonyos istenérvek ismeretelméleti alapja, hogy van tévedhetetlen tudás, amit a Szentírás kimond, az biztosan igaz. A Szentírás megbízhatósága Isten tökéletes tudásán alapul, és azon premisszán, hogy Isten nem akarja megtéveszteni az embert. Az Írásból analitikusan – deduktív érveléssel – következtetünk, a klasszikus logika szabályai szerint. A keresztény teológia az infallibilis igazolhatóságot keresi.²³ Bár gyakran nehezen

²² Infallibilisen igazolt tudás az, amit nem kell tapasztalat útján ellenőrizni, a következtetés tévedhetetlensége garantálja a bizonyosságot. A fallibilizmus szerint a következtetés nem garantálhatja a tévedhetetlenséget, a következtetés konklúzióját össze kell vetni a tapasztalattal, azonban a tapasztalatunkban nem lehetünk biztosak, az is lehet tévedés forrása.

²³ Gondoljunk csak Anzelm ontológiai istenérvére, mely a logika eszközével próbálja levezetni, hogy nem lehetséges, hogy Isten ne létezzen, vagy a kalám-istenérvre, mely szintén a kijelentéslogika eszközeivel

értelmezhető, de tévedhetetlennek tartott premisszái vannak, ebből következtetéssel tévedhetetlenül tudhatónak tekinti a konklúzió igazságát.

A buddhizmusban nincs ilyen kitüntetett szerepe az írásoknak, nincs tévedhetetlen kinyilatkoztatás, sőt, maga Buddha vetette el a tanításokhoz való ragaszkodást a tutajhasonlatában. Ebben kiemelte, hogy a tanítóbeszédnek csupán eszközök, az eszközökből pedig mindenki kiválaszthatja a számára megfelelőt, és addig használja, ameddig szükséges. „A tutaj... átkelésre szolgál, nem megőrzésre való.”²⁴ – mondja, mely mondatban az átkelés a megvilágosodás metaforája. Eszköz továbbá arra is, hogy a tanítók átadják a tant. Bár a régebbi korokban közösen recitálták a szövegeket, az átadás mégsem a memorizálásra, hanem a megértésre, a tanítvány megtapasztaláshoz való elvezetésére irányult, ennek eszköze volt.

A buddhizmusban a tanítás arra való, hogy irányt mutasson a tanítványnak, elvezesse a tapasztaláshoz, illetve ahhoz, hogy könnyebben belásson számára fontos dolgokat. A njájában már láthattuk, hogy a hiteles tanítás a megismerés eszközei közül az utolsó helyen van, nem úgy, mint a kereszténységben. Végző soron a tapasztalás, a saját tapasztalás a döntő, ez az, ami végül vagy megerősíti, vagy felülírja az írásokat, a tanítók magyarázatait, és akár a következtetéssel, illetve analógiával szerzett tudást. A kizárólag tanítóbeszédéből – tapasztalat megerősítése nélkül – való következtetés sem erősebb, mint amit egy tanító mond. Amíg a tapasztalás nem erősíti meg, csak ideiglenesen fogadhatjuk el, mint egy munkahipotézist.

Nyelvfilozófiai problémák

A következtetéseknek nyelvfilozófiai korlátai is vannak. A fogalmaink a buddhista szemlélet szerint nem feleltethetők meg pontosan a létezőknek, akkor a nyelvünk mondatai sem írhatják le pontosan a valóságot. A buddhizmus tapasztalaton alapuló vallás, a fogalmakat tapasztalatokon alapulva kell értelmezni, a tapasztalatról pedig tudjuk – és a buddhisták is tudták – hogy időnként téved. A madhjamaka²⁵ bevezette a két igazság fogalmát, mely szerint van egy hétköznapi igazság, mely a tapasztalt valóságról szól, a

elemezhető. Ld. Davies, B. (1999): *Bevezetés a vallásfilozófiába* (ford.: Rakovszky Zs. és Vassányi M.), Kossuth, 69-98

²⁴ Példázat a kigyóról (MN. 22.) Vekerdí J. (ford.): *Buddha beszédei* 82

²⁵ A buddhizmus madhjamaka irányzatát Nágárdzsuna alapította Kr. u. 3. sz.-ban alapította meg, melynek nyelvfilozófiáját nagyban tükrözi Dignága néhány bekezdéssel feljebb ismerttetett filozófiája. Nágárdzsuna – Buddha legelső tanítását követve – megfogalmazta, hogy semmilyen jelenségnek sincs öntermészete, mivel minden jelenség más jelenségtől függően jön létre, ezt nevezte a jelenségek ürességének. A saját énünknek sincs több alapja, mint bármilyen más jelenségnek, nincs öntermészete, nem saját jogú létező, és ezt nem szoktuk észrevenni, ő ezt nevezte éntelenségnek.

mindennapi életben ez alapján igazodunk el, ez a gyakorlatban általában működik.²⁶ A másik a végső igazság, mely szerint van egy végső valóság, de ez fogalmakkal, szavakkal nem ragadható meg. Amit kimondunk, az nem a végső valóságról szól. Mondhatunk bármit a megvilágosodásról, az abszolútumról, azok a hétköznapi valóság szintjén értelmezhetőek. A végső valósághoz a tanítók szerint csak tapasztalással juthatunk el, de ez a tapasztalás nem mondható el. Még magunknak sem tudjuk szavakkal megfogalmazni, hiszen akkor már a hétköznapi valóság szintjére lépünk. Tekintettel arra, hogy a tanításokban csak hétköznapi igazságok fogalmazhatóak meg, melyek nem pontosak, magukban rejtik a tévedés lehetőségét, nem alapozhatnak meg tévedhetetlen konklúziót.

A megvilágosodásról való beszédnek az ad értelmet, mert van valami, amihez közel lehet jutni tanítások, útmutatások által. A tapasztalás nem fogja igazolni a tanítást, a tapasztalás a szavakon, fogalmakon túl van. A tapasztalás csak azt igazolhatja, hogy a tanítás jó irányt mutatott, a tanítás elvezetett bizonyos tapasztaláshoz. Nincs értelme arról beszélni, hogy a tanításokban leírt állítások igazak vagy hamisak. Ily módon annak sincs értelme, hogy olyan állításokat tegyünk a tanítások alapján, melyek nem tapasztalhatóak meg, és nem vezetnek semmilyen tapasztalathoz.

A „nem” értelmezése

Sántaraksita a Kr. u. 8. sz.-ban felismerte, hogy a tagadás többféle lehet. A szokásos értelmezés mellett, amikor valaminek a tagadásával annak ellenkezőjét állítjuk, lehetséges olyan tagadás is, mely nem határoz meg egyértelmű állítást,²⁷ csak annyit mond, hogy valami nem olyan, hogy ráillene egy bizonyos szó. Ha azt állítom, hogy a világ nem véges, nem kell azt is állítanom, hogy végtelen, lehetséges, hogy csak arra gondolok, amit véges alatt értek, az nem illik rá. Gondolhatom, hogy a végtelen sem illik rá, tehát nem végtelen. Nincs ebben ellentmondás, a véges és a végtelen szavakkal lehet a probléma. A fizikusok azt mondják, görbül a tér. Mit jelent akkor az egyenes vonalú mozgás? Ha olyan pályát értünk alatta, mely éppen úgy görbül, ahogy a tér, akkor az egyenes is lehet görbe. A világ nincs tekintettel arra, hogy milyen fogalmakat használunk, és milyen kategóriákat gondolunk el.

²⁶ Talán itt van a legnagyobb hasonlóság Arisztotelész által írtakkal, nevezetesen a dialektikus szillogizmussal. A hétköznapi életben valószínűleg igaz (közmegegyezés alapján elfogadott) premisszákból vonunk le konklúziót – ezt vizsgálja Arisztotelész a *Topikában*. A madhjamaka hétköznapi igazsága ilyen közmegegyezés alapján elfogadott igazság, mely hétköznapi szinten megfelelő. Mivel nem Arisztotelész munkásságáról szól a dolgozat, hanem a munkásságán alapuló klasszikus logika és a buddhista tanítások viszonyáról, az említett párhuzamot csak megemlítem. Ross, D. (1996): *Arisztotelész* (ford.: Steiger K.) 78-82

²⁷ Agócs T. (2002): *Buddhista ismeretelmélet*, A Tan Kapuja: 53

Az európai gondolkodás is szembesült azzal, hogy a fogalmaink időnként olyan állításokhoz vezetnek, melyek igazságértéke nem dönthető el egyértelműen. Gondoljunk csak a Russell-paradoxonra! Ha egy halmaz tartalmazza az összes olyan halmazt, mely nem tartalmazza önmagát, ez a halmaz vajon tartalmazza-e önmagát? Az sem lehetséges, hogy tartalmazza, és az sem, hogy nem tartalmazza. Viszont ha azt a halmazt nézzük, melynek elemei az önmagukat tartalmazó halmazok, az is lehetséges, hogy ez a halmaz nincs benne önmagában, és az is lehetséges, hogy benne van. A paradoxon oka a halmaz fogalmának naiv halmazelméleti értelmezésében keresendő. Hasonlót látunk a Gödel-tételnél is: ha egy axiómarendszer ellentmondás-mentes, akkor – végtelen sok elem esetében – van olyan állítás, mely nem vezethető le, és az ellenkezője sem.

A tetralemma – a szokásos kétértékű logikával ellentétben – négy igazságértéket enged meg. Egy állítás lehet igaz és nem hamis, lehet hamis és nem igaz, lehet igaz és hamis, és lehet nem igaz és nem hamis. Ezek az igazságértékek rendezett párokból állnak, úgy érthetjük azt, hogy igaz és hamis, hogy bizonyos értelemben igaz, más értelemben hamis. Ennek formalizálhatóságáról Graham Priest²⁸ ír tanulmányában, de minket a formalizálhatóság nem visz közelebb a célhoz, ha a klasszikus logika alkalmazását is fenntartással kezeljük. Párterápiában alkalmaznak napjainkban hasonló módszert, éppen az indiai hagyományra hivatkozva. Megnézik, melyek azok a kérdések, melyekről mindkét fél elfogadja, hogy kinek van igaza. Ezt követően azokat problémákra térnek rá, melyben eltérő a két fél álláspontja. Ez lehet amiatt, hogy mindkét félnek méltányolható igénye van, de azok nem teljesülhetnek egyszerre. Ekkor a maga szemszögéből nézve mindkettőnek igaza van. A konfliktusnak olyan oka is lehet, hogy mindkét fél méltánytalan igényrel lép fel a másikkal szemben, ekkor egyiknek sincs igaza.

Buddha látszólag hasonlóan járt el, de meghaladta a többértékűséget. Amikor megkérdezték tőle, hogy a világ véges vagy végtelen, úgy válaszolt, hogy sem véges, sem végtelen, sem véges és végtelen, sem nem véges és nem végtelen.²⁹ Ezt nevezi a buddhista irodalom csatuskótinak, melyet később Nágárdzsuna sűrűn alkalmazott tanításaiban. A viták célja nem az igazság megkeresése és szavakba foglalása, hanem eljutni bizonyos tapasztaláshoz. Az istenérvektől sem szokás azt várni, hogy meggyőzze a hitetlent Isten

²⁸ Priest, G.: The logic of Catuskoti. *Comparative Philosophy*. Volume 1, No. 2 (2010): 24-54

²⁹ Málunkjáputta szutta (MN. 63.) Vekardi J. (ford.): *Buddha beszédei*: 139

létezéséről, hanem arra szolgálnak, hogy pontosabban megértsük Isten mibenlétét, az Abszolútumot. A buddhista viták sem hittételek igazolására valók.

Zárszó

Nem volt céлом összehasonlítani Arisztotelész filozófiáját a buddhizmus világszemléletével, ezért mind az arisztotelészi, mind a buddhista felfogás kissé elnagyolt. Talán méltánytalan Arisztotelész gondolatait ennyire leegyszerűsíteni, de ez illusztrálja azt, hogy milyen hétköznapi szemléletből indultam ki. Azt feltételeztem, hogy ha logikáról van szó, akkor az európaiak jellemzően úgy gondolják, hogy vannak dolgok, melyek bizonyos időintervallumon belül léteznek, bár a tulajdonságaik változnak, azonosak maradnak önmagukkal addig, amíg meg nem semmisülnek, vagy át nem alakulnak valamilyen más entitássá. Azt is gondoljuk, hogy a világ dolgai tőlünk függetlenül „úgy vannak”, és szavaink és a létezők pontosan illeszkednek egymáshoz. Amikor két állításban ugyanaz a szó fordul elő, nem is gondolunk arra, hogy nem azonos dolgot jelöl a kettő. Ha mégsem ugyanazt jelöli, akkor döbbenünk meg, akkor gondoljuk azt, hogy valami nincs rendjén, erre épül a viccek egy része.

A buddhista irányzatok³⁰ gyökeresen eltérően vélekednek a világról, mint amit előző bekezdésben írtam. Nem fogadják el, hogy valami azonos lenne korábbi önmagával, nem fogadják el, hogy szavakkal jól le lehet írni a világot. Ismereteink legfontosabb forrásának a tapasztalatot tekintik, és nem fogadják el az infallibilis igazolhatóságot. Ennek az a következménye, hogy a klasszikus logika korlátozottan használható a tanítások értelmezésében, nem lehet a tanításokból tetszőlegesen kiválasztott állításokból mint premisszákból tisztán logikai eszközökkel konklúziókra következtetni. Ha fallibilizmus-infallibilizmus különbséget megértjük, akkor beláthatjuk, hogy önmagában a tanításokból történő következtetésnek nincs értéke tapasztalati megerősítés nélkül. Legjobb ezt a megerősítést tapasztalt mester irányítása alatt keresni, különben a tanítás lényege marad rejtve. Természetesen – éppen a fallibilizmus miatt – a tanítvány nem kaphat garanciát arra, hogy az általa választott mester el fogja vezetni azokhoz a tapasztalatokhoz, melyeket keres.

Minden mester más, a tanításuk is különböző (még akkor is, ha nagyon hasonlóknak tűnnek, de ennyire nem is szoktak hasonlítani). Nem ugyanazt tanítja minden mester, nem is ugyanoda vezetik a tanítványokat. Nincs olyan, hogy buddhizmus, ez csak egy összefoglaló megnevezés, ráadásul egy homályos megnevezés, azonban egy – végig a klasszikus logikán

³⁰ A buddhista irányzatok nagyon sokrétűek és egymástól egyes részeikben nagyon különbözőek lehetnek, de

alapuló érvelést követő – dolgozat megírásához használható volt.

A buddhizmusnak mind a metafizikája, mind az ismeretelmélete, nyelvfilozófiája különbözik az arisztotelianustól. Ez a különbség eredményezi azt, hogy a buddhista tanításokból az arisztotelészi logika alkalmazásával levont következtetések korlátozott érvényességűek.

ebben az írásban ezt nem tudtam részletezni, és jobb híján összevontan „buddhista” jelzővel illettem.

Bibliográfia

- Agócs T. (2002): *Buddhista ismeretelmélet*, A Tan Kapuja
- Arisztotelész (1993): *Kategóriák* (ford.: Rónafalvi Ö.), Kossuth
- Arisztotelész (1979): *Organon* (ford.: Rónafalvi Ö., Szabó M.), Akadémiai
- Altrichter F. (1993): *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*, Atlantisz
- Barnes, J. (1996): *Arisztotelész* (ford.: Király Zs.), Akadémiai
- Barrow J. D. (2005): *A semmi könyve* (ford.: Erdeős Zs.), Akkord
- Berkeley, G. (1985): *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* (ford.: Fehér M.), Gondolat
- Boros Gábor (2007., szerk.): *Filozófia*, Akadémiai
- Brockington, J. L. (2007): *A szent fonál* (ford.: Gáthy V.), General Press
- Davies, B. (1999): *Bevezetés a vallásfilozófiába* (ford.: Rakovszky Zs. és Vassányi M.), Kossuth
- Eliade, M. (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* (ford.: Saly N.), Osiris-Századvég
- Fehér J. (1997): A buddhista középút filozófiája. Budhapálitta: A középút alapverseinek magyarázata. Fehér J.: *Tibeti buddhista filozófia*, Balassi
- Fehér J. (1990): Az indiai buddhista logika rövid áttekintése. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1990/5-6. 463-471
- Fehér J. (1995): A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellenvetések megsemmisítése. Fehér J. (szerk.): *Buddhista logika*, Balassi
- Forrai G. (2002. szerk.): *Mikor igazolt egy hit?*, Osiris
- Frege, G. (2000): Logikai vizsgálódások. *Válogatott tanulmányok*, Osiris
- Garfield, J. L. (2002): *Empty Words*, Oxford University Press
- Garfield, J. L.–Priest, G. (2003): Nagarjuna and the Limits of Thought, *Philosophy East & West Volume 53, Number 1 January 2003* 1–21
- Gótama (1992): *A logika szövétnéke* (Ford.: Tenigl-Takács L.), Orient Press
- Grayling, A. C. (1997): *Filozófiai kalauz* (ford.: Ambrus G. és tsai), Akadémiai
- Hume, D. (1976): *Értekezés az emberi értelemről* (ford.: Bencze Gy.), Gondolat
- Kalupahaja D. J. (1976): *Buddhist Philosophy*, University Press of Hawaii, Honolulu
- Liptay L. (2005): *Az Abszolútum odisszeája a buddhizmusban*, Kalligram, Pozsony
- Margitay T. (2007): *Az érvelés mestersége*, Typotex
- Molnár K.–Pajor S. (2011): *India és Európa az érvelés külön útjain avagy az arisztotelészi logika és a Nyāya „logikai rendszer” összehasonlító elemzése*, publikálatlan OTDK dolgozat, előadva 2011.04.15. Budapest
- Nakamura, H. (1996): *Indian Buddhism*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi
- Priest, G. (2010): The logic of Catuskoti. *Comparative Philosophy*. Volume 1, No. 2 (2010): 24-54
- Quine, W. (2002): Arról, hogy mi van. Quine: *A tapasztalattól a tudományig* (ford.: Eszes B.), Osiris
- Radhakrishnan, S., Moore, Ch. A. (1989): *A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton University Press
- Read, S. (2001): *Bevezetés a logika filozófiájába* (ford.: Bánki D.), Kossuth

- Ross, D. (1996): *Arisztotelész* (ford.: Steiger K.), Osiris
- Ruzsa F. (2007): A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban. Beteg G. és tsai (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*, Akadémiai
- Ruzsa F. (1997): Buddhista „logika”. Négy Mahájána mester. *BUKSZ* 9. (1997/1): 29-43
- Ruzsa I. (1997): *Bevezetés a modern logikába*. Osiris
- Ruzsa I. (1984): *Klasszikus, modális és intenzionális logika*, Akadémiai
- Shields, C. (2008), *The Oxford Handbook on Aristotle*, Oxford University Press
- Skilton, A. (1997): *A buddhizmus rövid története* (ford.: Agócs T.), Corvina
- Tola, F.–Dragenotti, C. (1995): *On Voidness. A study of Nihilism*. Mortilal Banarsidass Publishers, Delhi
- Tőzsér J. (2009): *Metafizika*, Akadémiai
- Vekerdi J. (2004, ford.): *Buddha beszédei*, Helikon