

Katja Utroša

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Osnovne kategorije indijske filozofske smeri *nyāya*

Članek opredeljuje tri kategorije in njihove podteme klasične hindujske filozofske smeri (*darśana*) *nyāya*, in sicer sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), člene sklepanja (*avayava*) in posredni dokaz (*tarka*), kot jih definira Nyāya-sūtra ter komentira Vātsyāyana v delu Nyāya-bhāṣya, s čimer izpostavlja osrednje epistemološke in logične pojme smeri v začetnem obdobju njenega razvoja. Članek izhaja iz definicije pravilne razprave (*vāda*), kot jo postavi Nyāya-sūtra, ki določa štiri sredstva pravilnega spoznanja, pet členov sklepanja in posredni dokaz kot sestavine pravilnega razpravljanja in argumentiranja. Članek pokaže na empiristično osnovo epistemologije in logike *nyāya*, ki izhaja iz zaznavanja in zahteva navajanje primerov.

Ključne besede: *nyāya*, Nyāya-sūtra, indijska filozofija, indijska logika, indijska epistemologija

1. Uvod: o *nyāyi*

Obdobje intelektualnega razcveta, ki je sledilo uveljavitvi budizma in jainizma na indijski podcelini (5. st. pr. n. št.), je omogočilo razvoj tudi filozofskim sistemom, ki so priznavali avtoriteto Ved. Hindujskim filozofskim šolam, ki so se razvile v tem obdobju, pravimo *darśana*. Filozofski napor zgodnjih hindujcev navkljub tradiciji spekulativnega mišljenja, ki črpa veljavo v nadnaravnem in razodetem, v tem času prepozna in poudari pomen razumskih argumentov, ki temeljijo na vsakdanjem življenju in izkustvu (Radakriṣṇan, 1965: 19). Vsak analitičen poskus urejanja nepovezanih pojmov v logično povezano celoto se je imenoval *darśana* (*Ibid.*: 20). Poznamo več staroindijskih *darśan*, nekateri avtorji jih naštejejo tudi do šestnajst, vendar se je šest izmed njih uveljavilo kot najpomembnejših. Združujemo jih v pare, čeprav je vsaka izmed njih tudi samostojna smer: *nyāya* (logika) in *vaiśeṣika* (filozofija narave); *sāṃkhya* (veda o človeku na kozmoloških osnovah) in joga (praktična filozofija); ter *mīmāṃsā* (eksegetska semantična analiza vedskih tekstov) in *vedānta* (metafizika) (Veljačić, 1978: 43).

Beseda *nyāya* ima širok pomenski spekter; v sanskrtu pomeni tako pravilo, standard, aksiom, princip, metoda, logični dokaz ali zaključek, silogizem, logika, kot tudi odločitev, sodba, pravda, pravi način, pravilnost in primernost (Macdonell, 1893: 148; Milčinski, 2003: 64). Andrej Ule (2004: 4) izraz *nyāya* prevaja kot metoda, pravilo, miselni zakon in dokazni postopek, ter pripomni, da se pomen pojma *nyāya* spogleduje s pomenom pojma *lógos* v zahodni filozofski tradiciji¹. Sarvepali Radakrišnan opredeli izraz *nyāya* kot »tisto, s čigar pomočjo razum prispe do nekega zaključka« (Radakrišnan 1965: 38). Tista izmed *darśan*, ki se primarno ukvarja z metodološkimi pravili in epistemološkimi vprašanji, je privzela besedo *nyāya* v svoje ime in postala znana kot *darśana nyāya*, kot avtoriteta na področju logike in pravilnega razpravljanja, čeprav njena vsebina sega tudi na druga področja, k metafizičnim in eshatološkim temam, kot sta nauk o duši ali sebstvu (*ātman*) ter nauk o osvoboditvi (*apavarga*). Izraz *nyāya* ima tako dvojni pomen. Pomeni tako racionalnost na splošno, kot tudi filozofsko smer, ki se prvenstveno ukvarja z vprašanji, povezanimi z racionalnostjo (podobno kot *lógos* in logika). Kljub temu pa *darśana nyāya* nima monopola nad logičnimi in epistemološkimi temami v staroindijski filozofiji, saj so se z njimi ukvarjale (skoraj) vse smeri; polemični sogovorniki *naiyāyik*, filozofov smeri *nyāya*, so bili predvsem budistični logiki.

Nyāya-sūtra velja za prvo in temeljno besedilo *nyāye*. Standardno izdajo sestavlja pet poglavij (oziroma knjig), izmed katerih je osnovno prvo poglavje, ki skupaj s petim poglavjem tvori najstarejši sloj besedila. Tradicija avtorstvo suter pripisuje (pol-mitskemu) Gautami, vendar izsledki sodobnih raziskav kažejo, da je Nyāya-sūtra sestavljena iz več slojev, ki izvirajo iz različnih časovnih obdobj. Čas nastanka jedra nauka sega v 4. in 3. st. pr. n. št., čas prvih kodifikacij v 1. in 2. st. n. št., interpolacije v besedilo pa konec 9. st. n. št. (delno) zaustavi Vācaspati Miśra I.

V prvem in petem poglavju Nyāya-sūtre korenini nauk o pravilnem razpravljanju, ki predstavlja osnovo logike *nyāye*. Začetna faza razvoja smeri, ki jo razumemo kot sistematiziran nauk o razpravljanju (*vāda-śāstra*), še ni filozofski sistem, ampak spisek logičnih in teoretskih kategorij, ki se nanašajo na regulacijo razprav (Matilal, 1977: 76). Preostala tri poglavja zbirke, ki so poznejšega datuma, umeščamo v filozofski sklop besedila. Skupaj s komentarji obravnavajo številne tematike, polemizirajo s konkurenčnimi filozofskimi šolami, kot so *sāṃkhya*, *vedānta* in *mīmāṃsā* ter budistični smeri *mādhyamika* in *yogācāra*, vsebujejo pa po mnenju nekaterih strokovnjakov tudi interpolacije (o *samādhiju*).

¹ Beseda *lógos* je starogrškega izvora in ima več pomenov, glavni so: govor, misel, smisel, nauk, razum, veda, nauk, bistvo, zakon in načelo (Sruk, 1995: 190).

Nyāya-bhāṣya je prvi ohranjeni komentar *nyāye* in edino znano delo avtorja Vātsyāyane, ki je deloval v 4. st. n. št. V klasični kanon zgodnje *nyāye* sodijo še komentatorji Uddyotakara z delom Nyāya-vārttika (6.–7. st. n. št.), Vācaspati Miśra I. z delom Nyāyavārttika-tātparyatīkā (9.–10. st. n. št.) in Udayana z delom Tātparyapariśuddhi (10.–11. st. n. št.). V 14. st. n. št. komentator Gaṅgeśa prenovi nauk *nyāye* in šola postane znana kot nova *nyāya* (*navya-nyāya*). V 20. stoletju se nova *nyāya* poistoveti z logičnim pozitivizmom in je poleg smeri *vedānta* edina izmed *darśan*, ki se je ohranila do danes.

Leta 1944 Javaharlal Nehru (1956: 207) komentira visoki ugled, ki ga uživa nauk *nyāye* v klasičnem hindujskem učniku: »Načela, na katerih je zgrajena logika te Njaje, so sprejeli tudi vsi drugi indijski filozofski sistemi, in kot nekakšen pripomoček za duhovno disciplino so poučevali Njajo po indijskih šolah in univerzah v vsem starem in srednjem veku prav do sedanje dobe. V novodobnih indijskih šolah so jo zavrgli, uče pa jo še vedno povsod tam, kjer poučujejo sanskrt po starem. V njej niso videli samo nujne priprave na študij filozofije, temveč tudi urjenje duha, potrebno vsakemu izobražencu. Njaja ima v stari indijski vzgoji vsaj tako važno mesto, kakor ga uživata Aristotelova logika v šolanju svoječasnega Evropejca.«

1.1. Kategorije in predmeti pravnega spoznanja

Glavne teme ali kategorije (*padārtha*), ki jih obravnava *nyāya*, so našteje na začetku prvega poglavja v sutri i. 1.1². Prvo poglavje sicer vsebuje enainšestdeset suter.

sutra i. 1.1: Spoznanje prave narave sredstev pravnega spoznanja (*pramāṇa*), predmetov pravnega spoznanja (*prameya*),

dvoma (*saṁśaya*), motiva (*prayojana*), potrditvenega primera (*dṛṣṭānta*), doktrine (*siddhānta*), členov sklepanja (*avayava*), posrednega dokaza (*taraka*), dokaza (*nirṇaya*),

pravilne razprave (*vāda*), sofistike (*jalpa*), prerekanja (*vitaṇḍā*), napačnih razlogov (*hetvābhāsa*), zavajanja (*chala*), kazuistike³ (*jāti*) in poraza (*nigrahasthāna*) je koristno (*niḥśreyasa*).⁴

² Notacija povzeta po izdaji suter *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, 1982. Na prvem mestu rimsko število z malimi tiskanimi črkami označuje poglavja (*adhyāya*), prva arabska številka označuje podpoglavja (*āhnika*) in druga arabska številka označuje suto; i. 1.1 tako označuje prvo suto prvega podpoglavja prvega poglavja *Nyāya-sūtre*.

³ Kazuistika je razreševanje, pojasnjevanje posameznega dejstva z analognim dejstvom; v *nyāyi* ima slabšalen pomen in predstavlja navajanje nepomembnih, površinskih ali plitvih podobnosti in nepodobnosti med predmeti (i. 2.18).

Sanskrtski izraz za kategorijo je *padārtha* – beseda *pada* pomeni 'ime' in beseda *artha* pomeni 'predmet'; izraz *padārtha* potemtakem pomeni 'ime predmeta'. Spisek kategorij v sutri i. 1.1 lahko beremo kot imensko kazalo glavnih tem ali predmetov smeri *nyāya*, ki se primarno navezujejo na pravila in terminologijo filozofskega razpravljanja, a deloma segajo tudi k epistemologiji in metafiziki. Prvo poglavje po vrsti definira vseh šestnajst kategorij in kjer je potrebno, našteje in definira njihove podteme. Vātsyāyana poudari, da je vseh šestnajst kategorij tematsko enako pomembnih (NB i. 1.1⁵).

Jonardon Ganeri (2001: 12–13) vsebino prvega poglavja razčleni na tri tematske sklope. Prvi sklop predstavlja epistemologijo (*pramāṇa*) in metafiziko (*prameya*) sistema *nyāya*, ki sta tesno povezani. Sredstva pravilnega spoznanja so veljavni epistemološki načini, predmeti pravilnega spoznanja pa (metafizični) predmeti sveta, ki jih spoznavamo s *pramāṇami*. Vātsyāyana definira *nyāyo* kot preučevanje predmetnega sveta s sredstvi pravilnega spoznanja (Gangopadhyaya, 1982: 4; NB i. 1.1). Drugi sklop opredeli teorijo racionalnosti (*ānvīkṣiki*) in vključuje dvom, motiv, potrditveni primer, člene sklepanja, doktrino, posredni dokaz in dokaz. Tretji sklop definira ključne pojme teorije razpravljanja in vsebuje kategorije pravilnega razpravljanja, sofistike, prerekanja, napačnih razlogov, zavajanja, kazuistike in poraza. Osrednji tematski sklopi *nyāye* so tako epistemologija z metafiziko, teorija racionalnega spoznanja in teorija razpravljanja.

Zaključek sutre i. 1.1, ki zagotavlja, da je spoznanje šestnajstih kategorij koristno (*niḥśreyasa*⁶), pogosto primerjamo z zaključkom sutre i. 1.2, ki obljublja osvoboditev (*apavarga*) in pravi:

i. 1.2: Ko zaustavimo vsakega izmed členov v verigi: trpljenje (*duḥkha*), rojstvo (*janma*), aktivnost (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*) in lažno znanje (*mithyajñāna*) dosežemo osvoboditev (*apavarga*). Zaustavitev člena, ki sledi, zaustavi člen, ki je neposredno pred njim.

Sutra i. 1.2 postavlja soteriološki vzročni odnos med petimi členi verige, ki izhajajo drug iz drugega v določenem vrstnem redu: lažno znanje je vzrok škodi, škoda je vzrok aktivnosti, aktivnost je vzrok rojstva in rojstvo je vzrok trpljenja. V skladu s soteriološkim naukom *nyāye* zaustavitev vsakega izmed členov predstavlja duhovno pot, ki vodi h končni osvoboditvi (*apavarga*) sebstva. *Prameya apavarga* podrobneje definira sutra i. 1.22 kot popolno prenehanje trpljenja. Sutra i.

⁴ Prevodi suter po *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, 1982 in *Nyāya-sūtras of Gauṭama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārṭika of Uddyotakara, The. Vol. I–IV*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.

⁵ NB = *Nyāya-bhāṣya*; NB i. 1.1 označuje komentar *Nyāya-bhāṣye* k prvi sutri prvega podpoglavja prvega poglavja *Nyāya-sūtre*.

⁶ Izraz *niḥśreyasa* v prevodu pomeni 'gotovo koristno' (ang. *definitely beneficial*, skt. *niścitaṃ śreyah*) (Gangopadhyaya v Chattopadhyaya, 1982: lxiii); Gangopadhyaya ga prevaja z latinskim izrazom *summum bonum* (najvišje dobro) (Gangopadhyaya, 1982: 3; NB i. 1.1).

1.2 pove, da v kolikor želimo zaustaviti trpljenje in doseči končno osvoboditev, moramo začeti pri ukinjanju lažnega znanja.

Haraprasad Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: lxi–lxii) trdi, da filozofski nauk zbirke korenini v sutri i. 1.2, pri čemer je ključen nauk o osvoboditvi, ki se razlikuje od bolj sekularnih ambicij sutre i. 1.1. Kategorije operirajo z vsebinami, ki se primarno navezujejo na javno debatiranje in logiko, medtem ko je sporočilo sutre i. 1.2 obteženo z »metafizičnimi zavezami« (Chattopadhyaya, 1982: lx). Zastavlja se vprašanje, čemu potrebuje priročnik o pravilnem razpravljanju, ki ga naznani sutra i. 1.1, soteriologijo, ki jo ponuja sutra i. 1.2. Komentatorji predlagajo raznolike oblike sprave med sutro i. 1.1 in sutro 1.2, med njimi Vātsyāyana in Vācaspati Miśra I., vendar po Sastriju ostajajo pri tem neuspešni. Zato kot razlago predloži idejo, da je sutra i. 1.2 interpolacija (ali naknadni sloj) v izvorno jedro nauka *nyāye*, in sicer s strani nekoga, ki je želel osnovne smernice nauka *nyāye* dopolniti z bolj »filozofskimi poglavji« (Sastri v Chattopadhyaya, 1982: lxi). Sastri zaradi poudarka na trpljenju sklepa, da gre za budistični vstavek.

Vātsyāyanova rešitev problema je, da postavi enačaj med '*niḥśreyasa*' in '*apavarga*', pri čemer Debiprasad Chattopadhyaya (1982: lxii; NB i. 1.1) opozarja, da je substitucija teh dveh pojmov v kontekstu indijskih filozofij pogost trend, zato lahko spregledamo problematičnost njunega enačenja *a priori*. *Niḥśreyasa* ne pomeni nujno izrednega (*alaukika*) stanja, kot je *apavarga*; *niḥśreyasa* ima širši pomen in se deli na dvoje: na *drṣṭa niḥśreyasa* ali običajne koristi, kot so na primer girlande, in na *adrṣṭa niḥśreyasa* ali izredne koristi, kot je *apavarga* (Gangopadhyaya v Chattopadhyaya, 1982: lxiii). Sutra i. 1.1 meri na običajne koristi, ki so predmet racionalnega spoznanja (*anvīkṣikī*), medtem ko sutra i. 1.2 tematizira izredne koristi, ki so predmet duhovne in religijske vede o sebstvu (*ātma-vidyā*).

Osnovna metafizična kategorija smeri *nyāya* je nauk o dvanajstih predmetih pravilnega spoznanja (*prameya*); čeprav Vātsyāyana pripomni, da je predmetov sveta pravzaprav neskončno veliko. Predmeti pravilnega spoznanja so naštet v sutri i. 1.9:

i. 1.9: Predmeti pravilnega spoznanja (*prameya*) so: sebstvo (*ātman*), telo (*śarīra*), čutila (*indriya*), čutni predmeti (*artha*), intelekt (*buddhi*), notranji čut (*manas*), napor (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*), ponovno rojstvo (*pretyabhāva*), rezultat (*phala*), trpljenje (*duḥkha*) in osvoboditev (*apavarga*).

Na spisku dvanajstih predmetov pravilnega spoznanja je pet predmetov, ki so sestavni del soteriološke verige sutre i. 1.2: napor (*pravṛtti*), škoda (*doṣa*), rojstvo (*pretyabhāva*, *janma*), trpljenje (*duḥkha*) in osvoboditev (*apavarga*). Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: lxi–lxii) trdi, da je teh pet predmetov, ki jih najdemo tudi v sutri i. 1.2, naknadno pripisanih na spisek predmetov pravilnega spoznanja in da so prav tako interpolacija v izvorni bolj sekularni nauk *nyāye*. Izvorni metafizični tematski poudarek *nyāye* naj bi torej bil na sebstvu, telesu, čutilih, čutnih predmetih, intelektu in notranjemu čutu. Izmed šestih predmetov, ki jih srečamo v sutri i.

1.2, na spisku predmetov pravilnega spoznanja sutre i. 1.9 manjka lažno znanje (*mithyajñāna*). Zastavlja se vprašanje, ali lahko postavimo vzporednico tudi med lažnim znanjem in *phalo* kot predmetom pravilnega spoznanja, ki je opredeljen kot posledica napora (*pravṛtti*) in škode (*doṣa*) (i. 1.2), s čimer bi dobili popolno preslikavo soteriološke verige sutre i. 1.2 v sutro i. 1.9.

1.2. Pravilno in nepravilno razpravljanje

Indijska kultura beleži več tisočletno tradicijo filozofskega razpravljanja, iz katere se je razvila tudi staroindijska logika. Na podlagi vzporejanja razlikovanja dobre in slabe, pravilne in nepravilne, veljavne in neveljavne razprave ter razlikovanja med veljavnim in neveljavnim argumentiranjem lahko odkrivamo logične principe, na katerih so zasnovana pravila razpravljanja, ki jih priznava smer *nyāya*.

Že predbudistična Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad govori o kralju Janaki, ki je prirejal razprave vidcev in svečenikov, ki se jih tudi sam udeleževal, v 6.–5. st. pr. n. št., tj. v času Bude, Mahāvīre ter drugih asketov in verskih reformatorjev pa metoda razpravljanja postane izjemno razširjena (Matilal, 1998: 31). V 3. in 2. st. pr. n. št. se od razpravljalcev pričakuje, da so izobraženi v tehnikah razpravljanja, pojavijo se prve teorije o vrstah in strukturi razprav ter prvi priročniki ali učbeniki o tehnikah razpravljanja (*Ibid.*: 32). Najstarejša plast Nyāya-sūtre – prvo in peto poglavje – velja za najbolj sistematiziran tovrstni priročnik, pri čemer lahko izpostavimo tudi sorodna dela drugih filozofskih smeri, kot je budistično besedilo Kathāvatthu (2.–1. st. pr. n. št.), ki je del theravādske Abhidhamma-piṭake.

Prvo poglavje Nyāya-sūtre navede tri vrste razprav (*kathā*) kot kategorije *vāda*, *jalpa* in *vitaṇḍā*. Izmed treh le *vāda* ustreza vzoru pravilne razprave. Definira jo sutra i. 2.1:

i. 2.1: *Vāda* je soočenje teze in protiteze, kjer pri dokazovanju teze in ovržbi protiteze pravilno uporabljamo sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), postavljamo hipoteze (*tarka*) in sledimo petim členom sklepanja (*avayava*), pri čemer ne zaidemo v protislovje s sprejetimi doktrinami (*siddhānta*).

Pravilna razprava temelji na uporabi sredstev pravilnega spoznanja, petih členov sklepanja in hipoteze ali posrednega dokaza (*tarka*), na uporabi epistemoloških sredstev različnih napetosti, ki omogočajo ali pa (zgolj) vodijo k spoznanju.

Nepravilni obliki razpravljanja predstavljata vrsti razprave *jalpa* in *vitaṇḍā*. Razpravljanje vrste *jalpa* lahko razumemo kot sofistiko v slabšalnem pomenu, ki namerno sabotira, ne razume argumentov ali izpelje napačne zaključke. *Jalpa* vodi k porazu v razpravi, kot pove sutra i. 2.2:

i. 2.2: Sofistika (*jalpa*) je podobna pravilnemu razpravljanju (*vāda*), vendar se od njega razlikuje, ker pri dokazovanju teze in ovržbi protiteze zavaja (*chala*) ter navaja neveljavne podobnosti in nepodobnosti med *probansom* in *probandumom* (*jāti*), kar vodi k porazu (*nigrahasthāna*) razpravljavca.

Četudi *jalpa* vodi k porazu ali zavrnitvi teze, se drži norme, kjer diskurz poteka med tezo in protitezo, razprava vrste *vitāṇḍā*, ki se prav tako zaključi s porazom v razpravi, pa opusti to normo. Sogovornik ne postavi lastne teze in razpravljanje postane prerekanje (*vitāṇḍā*), kot pove sutra i. 2.3:

i. 2.3: Razprava vrste *jalpa* se izrodi v prerekanje (*vitāṇḍā*), ko nasprotnik ne postavi lastne teze.

Ključni pojmi ali značilnosti nepravilne razprave so zavajanje (*chala*), kazuistika (*jāti*) in poraz (*nigrahasthāna*). Zavajanje prepoznamo, ko razpravljavac namerno potvarja pomen nasprotnikovih argumentov (i. 2.10). *Jāti* kot kazuistika je nava-janje neveljavnih podobnosti med *probansom* in *probandumom* (i. 2.18). *Nigrahasthāna* je poraz razpravljavca, ko ta ne razume argumenta ali zaide v protislovje (i. 2.19).

Prvo poglavje se zaključi s sutro i. 2.20, ki pove, da poznamo več vrst *jātijev* in *nigrahasthān*, a jih ne našteje. Šele zadnje, peto poglavje zbirke, ki našteje in definira štiriindvajset vrst *jātijev* ter dvaindvajset vrst *nigrahasthān*, nadaljuje tam, kjer se konča prvo poglavje. Sastri (v Chattopadhyaya, 1982: xxvii–xxviii) izpostavi nekatera neskladja med razumevanjem *jātija* v prvem in *jātija* v petem poglavju, kakor tudi med opredelitvami *nigrahasthān* znotraj petega poglavja, na podlagi česar sklepa, da sta prvo in peto poglavje delo vsaj treh različnih avtorjev.

2. Sredstva pravilnega spoznanja (*pramāṇa*)

Osrednji epistemološki pojem staroindijske filozofije, glede katerega se izrekajo (skoraj) vse staroindijske smeri, je pojem *pramāṇe*, ki označuje različna sredstva ali načine pravilnega spoznanja. Predlaganih prevodov za besedo *pramāṇa* je več; pomeni lahko sredstvo, orodje, metoda, vir ali pot pravilnega spoznanja. Poudarek je na orodnem, na instrumentalnem pomenu besede. Različne smeri priznavajo različno število sredstev pravilnega spoznanja in jih tudi drugače razlagajo – vsem pa je skupna neka oblika epistemološkega empirizma in ontološkega realizma. Staroindijski skeptiki, kot sta Jayaraśi in Nāgārjuna, eden od glavnih predstavnikov budistične šole *mādhyamika*, se teoriji sredstev pravilnega spoznanja zoperstavljajo, s čimer izprašujejo možnost gotovega spoznanja na sploh.

Nyāya priznava štiri sredstva pravilnega spoznanja: zaznavanje, sklepanje, primerjanje in pričevanje. Našteje jih sutra i. 1.3:

i. 1.3: *Pramāṇe* so štiri – zaznavanje (*pratyakṣa*), sklepanje (*anumāna*), primerjanje (*upamāna*) in pričevanje (*śabda*).

Prvo poglavje našteje (*uddeśa*) in definira (*lakṣaṇa*) vsa štiri sredstva pravilnega spoznanja, vendar jih podrobneje preiskujeta (*parīkṣā*) šele drugo poglavje, ki zagovarja teorijo sredstev pravilnega spoznanja pred kritiko budista Nāgārjune, in mestoma četrto poglavje.

Paradoks Nyāya-sūtre, ki ga izpostavlja Chattopadhyaya (1982: xlix–liv), je, da sutre pojma *pramāṇe* ne definirajo, čeprav ta predstavlja osrednji pojem sistema. Ena od možnih razlag za to je, da je pomen *pramāṇe* razložen z etimološko analizo⁷ te besede, a kot opozarja Chattopadhyaya (*Ibid.*: li–lii), je etimološka analiza, ki jo ponuja Vātsyāyana, pravzaprav arbitrarna. Etimološka razlaga kot taka ne more veljati kot definicija znotraj filozofskega sistema ali jo povsem nadomestiti. Chattopadhyaya (*Ibid.*) meni, da se je pomanjkljivosti etimoloških razlag zavedal tudi Vātsyāyana ter zagovarja idejo, da Vātsyāyana v prvi povedi Bhāṣye zapolni vrzel Nyāya-sūtre in ponudi opredelitev pojma *pramāṇe*, ki jo lahko pojmuje kot prvo definicijo tega pojma v okviru razvoja *nyāye*.

V prevodih se prva poved Bhāṣye nekoliko razlikuje, vendar lahko iz Vātsyāyanove definicije sredstva pravilnega spoznanja izpostavimo dve ključni točki, ki se med seboj nerazdružljivo prepletata:

- 1) *pramāṇe* so vselej nespremenljivo povezane s predmeti in
- 2) le spoznanju predmetov s *pramāṇami* sledi informirano dejanje, ki se izrazi kot naklonjenost, nenaklonjenost ali enakodušnost do predmeta (NB i. 1.1).

Prva točka postavi nujno in trajno epistemološko vez med sredstvi pravilnega spoznanja in predmeti, kar predstavlja osnovni obrazec realizma smeri *nyāya*. Z vodo, ki je predmet pravilnega spoznanja, lahko na primer pogasimo ogenj, se z njo odžejamo ali se v njej okopamo. Zaznavanje vode, ki je posledica privida, je v tem smislu neuporabno, saj je takšno zaznavanje vode napačno, ker ne predstavlja

⁷ Staroindijski filozofi pogosto vpeljujejo pojme v razprave na podlagi etimoloških analiz. Etimološka analiza, ki ji sledi tudi Vātsyāyana, pokaže, da je beseda *pramāṇa* sestavljena iz treh členov: predpone 'pra', korena 'mā' in pripone 'lyut' (Chattopadhyaya, 1982: li; NB i. 1.3). Koren 'mā' in predpona 'pra' tvorita skupni koren 'pra√mā-', ki pomeni »izmeriti (*to measure out*)« (Potter, 1977: 155), več besed; na primer besede *pramā*, ki pomeni »resnično spoznanje« (Bajželj, 2013: 157), »resnica« (Uršič, 1987: 206), »pravilno vedeti/znati (*to know rightly*)« (Chattopadhyaya, 1982: li) ali »resnična sodba (*true judgment*)« (Potter, 1977: 155). Beseda *pramā* se razlikuje od besede *apramā*, ki pomeni »neresnična sodba (*untrue judgment*)« (Potter, 1977: 154). Besedo *pramāṇa* tvorimo še s pripono 'lyut', ki je v »orodniku (*instrumental verbal affix, karaṇa*)«, kar je bistveno, ker sklon pripone določi pomensko obliko besede *pramāṇa*, ki tako pridobi pomen orodja in sredstva pravilnega merjenja, presojanja ali spoznavanja (Jhā, 1999: 101; NB i. 1.3).

resničnega predmeta – gre za videz, iluzijo vode, ki jo vzpostavlja »psevdo-pramāṇa (*pramāṇābhāsa*)« (Chattopadhyaya, 1982: liii).

Druga točka podčrta vez med pravilnim spoznanjem (spoznanjem s *pramāṇami*) in informiranim dejanjem, s čimer utemelji prakso kot kriterij pravilnosti spoznanja. Vātsyāyana pravi, da so le predmeti spoznani s sredstvi pravilnega spoznanja uporabni pri plodnih in učinkovitih dejanjih (NB i. 1.1). S sredstvi pravilnega spoznanja razločimo med realnimi in iluzornimi predmeti, med resnico in videzom na podlagi učinkovitosti spoznanega predmeta. Predmet se mora izkazati kot uporaben v izkustvenem smislu in služiti svojemu praktičnemu namenu.

2.1. Zaznavanje (*pratyakṣa*)

Zaznavanje (*pratyakṣa*) je najširše sprejeto sredstvo pravilnega spoznanja v staro-indijski epistemologiji in sodi v domeno čutno-izkustvenega spoznavanja. V besedi *pratyakṣa* je beseda *akṣa*, ki pomeni čutilo; sicer Gautama uporablja besedo *indriya*, ko govori o čutilih (i. 1.12). Beseda *pratyakṣa* pomeni tako rezultat zaznavanja (zaznavo) kakor tudi proces ali operacijo, ki vodi k temu rezultatu (zaznavanje) (Radakriṣṇan, 1965: 42).

Zaznavanje kot sredstvo pravilnega spoznanja priznavajo skoraj vse smeri indijske filozofije, čeprav ga ne razumejo vse enako. Nyāya-sūtra v tretjem poglavju polemizira s teorijo zaznavanja *sāṃkhya*, ki temelji na pojmi *puruṣa* (individualna zavest) in *prakṛti* (prasnov), pri čemer *naiyāyike* zagovarjajo, da je snovnih čutil pet, da so specializirani in narejeni iz petih materialnih elementov. Zaznavanje znotraj smeri *nyāya* sprva pomeni le čutno zaznavanje, vendar sčasoma pridobi pomen vsakršnega neposrednega spoznavanja s čutili ali brez njih (Radakriṣṇan, 1965: 42).

Zaznavanje je priznано kot najpomembnejše epistemološko sredstvo, na katerem so utemeljena preostala tri sredstva pravilnega spoznanja *nyāye*. Vātsyāyana poudari, da predmet spoznan z zaznavanjem (izkustvom), ne potrebuje dodatne potrditve (NB i. 1.3). Epistemološki ključ je v neposrednosti, ki jo omogoča zaznavanje, ta je merilo njegove zanesljivosti, ker beleži najvišjo stopnjo gotovosti za spoznavajočega.

Zaznavanje definira sutra i. 1.4, ki opredeli štiri kriterije, ki jim mora zadostiti pravilno zaznavanje:

- i. 1.4: Zaznavanje (*pratyakṣa*) je pravilno spoznanje, ko je rezultat neposrednega stika med čutilom in predmetom, ki ni pogojen z jezikom, je nespremenljiv in je natančno določen.

Prvi kriterij pravilnega zaznavanja je neposredni stik med čutili in predmeti (kar predstavlja osnovo *nyāyinega* empirizma in realizma). Bhāṣya tretjega poglavja pravi, da je zaznavanje 'malih in velikih predmetov' posledica neposrednega stika med 'svetlobnimi žarki, ki sevajo iz oči' (*raśmi*), in zunanji predmeti, kot v

primeru žarkov svetilke in osvetljenih predmetov (Gangopadhyaya, 1982; NB iii. 1.34). 'Žarkov, ki sevajo iz oči' ne moremo zaznati, na njihov obstoj (zgolj) sklepamo na podlagi fenomena obstrukcije (zaprtih oči, zidu), ki prepreči stik med žarki in zunanji predmeti (Jhā, 1999: NB iii. 1.34).

Vātsyāyanova analogija med delovanjem oči in delovanjem svetilke meri na idejo, da predmetni svet ni projekcija zaznavne funkcije na svet. Čutila zgolj osvetlijo oziroma pokažejo predmete v svetu, ki so tam neodvisno od spoznavajočega. Sutra iii. 1.36 podčrta, da obstajajo tudi tisti predmeti, ki jih ne moremo zaznati, na primer 'žarki, ki sevajo iz oči', spodnji sloji zemljine skorje ali druga stran lune. Na takšne predmete lahko sklepamo; tudi sklepanje (*pramāṇa anumāna*) kot pravilno epistemološko sredstvo pokaže na predmete zunanjega sveta, tudi na tiste, ki čutilom niso dostopni⁸.

Sutra i. 1.9 uvršča čutila (*indriya*) med predmete pravilnega spoznanja (*prameya*). Nyāya-sūtra upošteva pet standardnih čutil – nos, jezik, oči, koža, ušesa –, ki jih uvršča med snovna čutila. Teorija petih čutil temelji na kozmologiji, ki uči, da je materialni svet sestavljen iz petih elementov (*bhūta*), ki so: zemlja (*prthivī*), voda (*ap*), ogenj (*tejas*), zrak (*vāyu*) in prazen prostor (*ākāśa*) (i. 1.13). Lastnosti materialnega sveta, ki jih čutila zaznavajo kot vonj, okus, barvo, dotik in zvok, so čutni predmeti (i. 1.14). Vsako čutilo je specializirano za določeno lastnost materialnega sveta in je pretežno sestavljeno iz tistega elementa, ki ga zaznava. Nos in voh povezujemo z zemljo, jezik in okus z vodo, oči in vid z ognjem, koža in dotik z zrakom ter ušesa in sluh z *ākāśo*.

Posebno mesto znotraj staroindijskih epistemologij zaznavanja zavzema pojem notranjega čuta (*manas*). Pri vsaki čutni zaznavi je soudeležen tudi notranji čut, ki »posreduje med zavestjo o sebi in čutili« (Radakrišnan, 1965: 44), med sebstvom in čutili. Nyāya-sūtra uvršča notranji čut med predmete pravilnega spoznanja (*prameya*). Definira ga sutra i. 1.16, ki pravi, da je notranji čut odsotnost simultanih zaznav. Fraza 'odsotnost simultanih zaznav' pomeni, da ne zaznavamo vseh predmetov hkrati, četudi so čutila v stiku z ustreznimi dražljaji. Če smo globoko zatopljeni v delo, ne slišimo vetra v krošnjah – takšna selekcija je znak notranjega čuta (Radakrišnan, 1965: 44). Notranji čut ima tudi pomen pozornosti (Milčinski 2003, 58). V trenutku, ko se vzpostavi stik med čutilom in predmetom, notranji čut s »svetlobno hitrostjo prispe do čutila« (Radakrišnan, 1965: 44), vendar je lahko v stiku le z enim čutilom naenkrat, zato ga Radakrišnan primerja z atomom. Atomski notranji čut za razliko od vseobsegajočega, ki bi bil lahko v stiku z več predmeti hkrati, pojasnjuje tudi »zaporedni značaj naših čutnih izkustev« (*Ibid.*).

Z notranjim čutom zaznavamo tudi »notranja stanja čustev, želj in spoznanj« (*Ibid.*), notranje predmete, ki so tradicionalnemu naboru snovnih petih čutil nedo-

⁸ Glej sklepanje vrste *sāmānyatodrṣṭa* (2.2).

stopni. Vātsyāyana razume notranji čut kot nesnovno čutilo⁹, ki lahko zaznava vse predmete, ne da bi bil obdarjen s tistimi lastnostmi, ki jih zaznava (NB i. 1.4). Z uvrstitvijo notranjega čuta med čutila, Vātsyāyana razširi množico predmetov zaznavnega (objektivnega) sveta, ki tako ne vključuje le predmetov zunanjega sveta (vrči, girlande), ampak vključuje tudi predmete notranjega sveta (čustva, želje, spoznanja). Realizem smeri *nyāya* je specifičen zaradi mesta, ki ga v njegovi epistemologiji zavzema notranji čut, s čimer ukinja tradicionalno ločnico med objektivnim in subjektivnim, pri kateri so objektivni predmeti zgolj tisti, ki pripadajo zunanjemu svetu. Kot pojasnjuje Radakrišnan (1965: 44–45): »Razlika med notranjim in zunanjim ni enaka razliki med subjektivnim in objektivnim, ker je želja, da pišemo po papirju toliko predmet neposrednega zaznavanja kot sam papir.« Vātsyāyana kot primer zaznavanja navede tudi jogijsko meditacijo, kjer jogi neposredno zazna sebstvo (NB i. 1.3).

Drugi kriterij zaznavanja v sutri i. 1.4 pravi, da pravilno zaznavanje predmetov ni pogojeno z jezikom oziroma z jezikovnimi reprezentacijami predmetov, s čimer začrta načelno razliko med predmeti čutno-zaznavnega sveta (drevo) in jezikovnimi predmeti (beseda »drevo«). Zaznavanje je unikatna spoznavna zmožnost, ki jo opredeljuje le stik med čutilom in predmetom. Na podlagi tega stika, ki ni odvisen od jezika (ali pismenosti spoznavajočega), Vātsyāyana trdi, da imajo zaznave deteta in odraslega človeka to skupno lastnost, da so v temelju enakovredne (NB 1.4). Oba vidita isto drevo, čeprav le odrasli pozna besedo zanj.

Tretji in četrti kriterij definicije zaznavanja zavarujeta *naiyāyike* pred naivnim realizmom, tj. pred tem, da bi vsakršen stik med čutilom in predmetom razumeli kot pravilno spoznavanje. Tretji kriterij pravi, da mora biti pravilno zaznavanje nespremenljivo povezano s predmetom, s čimer iz območja pravilnega zaznavanja izključi optične iluzije, kot je fatamorgana. Zaznavanje vode kot fatamorgane ni v skladu s standardnim zaznavanjem vode kot nosilke lastnosti, ki jih potrjujejo preostala čutila. Tudi četrti kriterij precizira obseg pravilnega zaznavanja in pravi, da mora biti zaznavanje natančno. Nejasne ali dvoumne zaznave, kot je zaznava oblaka v daljavi, za katerega ne moremo določiti, ali je oblak iz prahu ali je iz dima, ne prišteva med pravilne zaznave.

⁹ Kot nekakšen »šesti čut«.

2.2. Sklepanje (*anumāna*)

Pramāṇa anumāna tematizira spoznanje nespremenljivega (epistemološko recipročnega) razmerja med *probansom* (tistim, kar dokazuje) in *probandumom* (tistim, kar dokazujemo); tematizira spoznanje med vzrokom ali razlogom in posledico, med predmetom in njegovimi lastnostmi.

Sklepanje (*anumāna*) je sredstvo pravilnega spoznanja, ki sledi zaznavanju, kot preberemo v sutri i. 1.5:

i. 1.5: Sledi sklepanje (*anumāna*), ki je osnovano na predhodnem zaznavanju (*pratyakṣa*), in ki je treh vrst: *pūrvavat*, *śeṣavat* in *sāmānyatodṛṣṭa*.

Četudi je *pramāṇa anumāna* kot nauk o sklepanju tematsko blizu logiki v zahodnem pomenu, se od nje konceptualno razlikuje, ker *pramāṇa anumāna*, kot pove sutra i. 1.5, ni povsem odvezana od zaznavanja. Vātsyāyana opredeli sklepanje kot uporabo preverjenih *probansov* (*linga*) pri spoznavanju predmeta kot *probanduma* (Gangopadhyaya, 1982: 12; NB i. 1.3). Sklepanje temelji na »dokazovanju s pomočjo splošno priznanega oziroma potrjenega razloga« (Uršič, 1987: 207), ki ga najzanesljiveje potrdimo prav z zaznavanjem. Merilo resničnosti vzročnega razmerja, ki je lahko predmet sklepanja, ostaja neposredno zaznavanje odnosa med *probansom* in *probandumom*, med vzrokom in posledico, četudi se sklepanje lahko nanaša na stvari, ki jih ne moremo neposredno zaznati (premikanje sonca, 'žarki, ki sevajo iz oči'). Prednost sklepanja pred zaznavanjem je, da zaznavanje velja le za en čas (sedanjost), sklepanje pa velja za vse tri čase (preteklost, sedanjost, prihodnost) (NB i. 1.5). S sklepanjem lahko razlagamo preteklost in napovedujemo prihodnost, kar na neposredno izkustvo vezano zaznavanje ne omogoča.

Ključno vlogo pri utemeljitvi epistemološke veljavnosti sklepanja poleg zaznavanja zavzema tudi spomin (*smṛti*). Vātsyāyana poudari, da je predpogoj pravilnega sklepanja predhodno zaznavanje nespremenljivega odnosa med vzrokom in posledico, ki smo si ga tudi zapomnili, s poudarkom na zaznavanju in pomnjenju vzroka (*Ibid.*). Na podlagi zaznavanja in spominjanja povezave med vzrokom in posledico, ki mora biti nespremenljiva, lahko sklepamo na vzrok iz posledice, četudi vzroka ob neki priložnosti neposredno ne zaznavamo.

Aristotelska paradigma temelji na logični strukturi, na silogizmu, ki uporablja spremenljivke in daje pravilne ali formalno veljavne sklepe, ki veljajo ne glede na vsebino premis. Zgodnji *naiyāyike* vztrajajo pri z izkustvom preverjenih premis, zato lahko kot končni cilj *nyāye* razumemo pridobivanje resničnih sklepov iz resničnih premis. Potter (1977: 183) opozarja, da bi shemo sklepanja, ki vsebuje neresnične premise, kot je 'vsi prašiči imajo krila', *naiyāyike* označili za navidezni argument (*nyāyābhāsa*), ki je narobe oblikovan in nesprejemljiv, ker se za njegovo vsebino že vnaprej ve, da je napačna v svetu, ki ga lahko (empirično) preverimo.

2.2.1. Dve različici treh vrst sklepanja v Nyāya-bhāṣyī

Sutra i. 1.5 našteje tri vrste sklepanja, ki se imenujejo *pūrvavat*, *śeṣavat* in *sāmānyatodṛṣṭa*. Vātsyāyana ponudi dve različni razlagi (I. krajša in II. daljša razlaga) treh vrst sklepanja. Hermann Jacobi (v Chattopadhyaya, 1982: xxxii–xxxiii) opozarja, da alternativni razlagi enakih terminov morda nakazujeta na spor ali neenotnost med *naiyāyikami* v času Vātsyāyane glede normativne razlage treh vrst sklepanja in Gautamovih suter na splošno. Velja opaziti tudi to, da si pri ilustraciji posameznih vrst sklepanja Vātsyāyana pogosto sposodi primere povezane s smerjo *vaiśeṣika*.

I. krajša razlaga

a) **Pūrvavat** je sklepanje iz vzroka na posledico, kot v primeru, ko vidimo oblake in sklepamo, da bo deževalo (NB i. 1.5).

b) **Śeṣavat** je sklepanje iz posledice na vzrok, kot v primeru, ko opazimo, da je tok reke hitrejši in struga bolj napolnjena, ter sklepamo, da je deževalo (*Ibid.*).

c) Sklepanje vrste **sāmānyatodṛṣṭa** velja, ko je razmerje med vzrokom in posledico nezaznavno, kot v primeru premikanja sonca (*Ibid.*). Na podlagi posameznih primerov, ko opazimo predmet na drugem mestu kot prej in ugotovimo, da se je predmet premaknil, lahko sklepamo, da se sonce premika, čeprav premikanja sonca ne moremo neposredno zaznati.

Jhā (1999: 153) nakaže, da gre pri *sāmānyatodṛṣṭi* za vrsto sklepanja, ki temelji na posplošitvi ali generalizaciji iz opaženih primerov, kjer na podlagi opaženih primerov sklepamo, da je tako tudi v drugih podobnih primerih.

II. daljša razlaga

a) Sklepanje vrste *pūrvavat*

Pūrvavat je vrsta sklepanja, ki temelji na predhodni zaznavi nespremenljivega razmerja med dvema predmetoma, ki smo si ga zapomnili (NB i. 1.5). Beseda *pūrva* pomeni 'prej' ali 'predhodno', na podlagi česar Jhā (1999: 154) imenuje sklepanje vrste *pūrvavat* 'sklepanje po predhodni zaznavi'. Nespremenljiva zveza med dvema predmetoma, ki smo jo zaznali in si jo tudi zapomnili, omogoča sklepanje iz enega predmeta na drugi predmet, tudi ko enega izmed obeh predmetov neposredno ne zaznavamo, kot v primeru sklepanja iz dima na ogenj (NB i. 1.5). Sklepanje iz dima na ogenj (ali iz ognja na dim) omogoča predhodno zaznavanje razmerja med ognjem in dimom, na primer pri netenju ognja v kuhinji.

Sklepanje *pūrvavat* v daljši razlagi združuje sklepanje *pūrvavat* (sklepanje iz vzroka na posledico) in sklepanje *śeṣavat* (sklepanje iz posledice na vzrok) iz prve krajše razlage. Govori o nespremenljivem odnosu med dvema predmetoma,

med vzrokom in posledico, na katerem temelji pravilnost sklepanja. Nespremenljivo, zaznano in zapomnjeno razmerje med vzrokom in posledico omogoča veljavno sklepanje iz vzroka na posledico, kakor tudi iz posledice na vzrok, četudi enega izmed obeh členov razmerja neposredno ne zaznavamo.

b) Sklepanje vrste *śeṣavat*

Beseda *śeṣavat* pomeni 'preostanek' (skt. *pariśeṣa*, ang. *reminder*, *residual*), zato to vrsto sklepanja imenujemo tudi sklepanje po eliminaciji. Pri sklepanju vrste *śeṣavat* predmetu odrečemo nekatere lastnosti, nekatere pa mu pripišemo (*Ibid.*). Vātsyāyana sklepanje po eliminaciji ponazori z umetelnim primerom iz staroindijske metafizike, ki uvrsti zvok v eno izmed šestih kategorij (*padārtha*), ki jih našteva zgodnja *vaiśeṣika*.¹⁰ S sklepanjem po eliminaciji pokaže, da je zvok atribut (*guṇa*), potem ko z argumenti eliminira preostalih pet kategorij (*dravya*, *karman*, *sāmānya*, *viśeṣa*, *samavāya*).

c) Sklepanje vrste *sāmānyatodṛṣṭa*

Sāmānyatodṛṣṭa je vrsta sklepanja, ki velja, ko je razmerje med *probansom* in *probandumom* nezaznavno (*Ibid.*). Na nezaznavni *probandum* sklepamo na podlagi podobnosti *probansa* z drugimi predmeti, kot v primeru sklepanja na obstoj sebstva na podlagi zaznavanja želje¹¹.

Bhāṣya sklepanje vrste *sāmānyatodṛṣṭa* ponazori s primerom, ki temelji na metafiziki, kot jo pozna *vaiśeṣika* (*Ibid.*). Željo tako kot *vaiśeṣika* uvrsti med attribute. Nadaljuje, da atributi vedno deležijo v substancah, kar sovpada z *vaiśeṣiko*, ki uči, da atributi ne morejo obstajati neodvisno od substanc. Na podlagi sorodnosti med željo in drugimi atributi sklepa, da mora tudi želja deležiti v substanci. Substanca, v kateri deleži želja, je sebstvo. Na podlagi poznanega razmerja, ki velja med atributi in substancami, lahko sklepamo na razmerje med željo in sebstvom, četudi je le-to (običajno) nezaznavno ali neopazno.

V kontekstu sklepanja *sāmānyatodṛṣṭa* je želja *probans*, ki dokazuje sebstvo kot *probandum*. Sklepanje je mogoče, ker lahko na neopaženi *probandum* sklepamo na podlagi »podobnosti *probansa* z nečim drugim«, kot se izrazi Vātsyāyana (*Ibid.*). Na sebstvo lahko sklepamo, ker ima želja podobne lastnosti kot drugi atributi, namreč, da deleži v substancah.

¹⁰ Šest *padārth*, ki jih priznava *vaiśeṣika*, je: substanca (*dravya*), atribut (*guṇa*), gibanje/dejanje (*karman*), občost (skt. *sāmānya*, ang. *universal*, *generality*), partikularnost (*viśeṣa*) in inherenca (*samavāya*) (NB i. 1.5; Gangopadhyaya, 1982: 18; Jhā, 1999: 154). Poznejši avtorji *vaiśeṣike* so k šesterici prišteli še sedmo kategorijo neobstoja (*abhāva*).

¹¹ Sebstvo, ki je eden izmed predmetov pravilnega spoznanja (*prameya*) *nyāye*, podrobneje opredeli sutra i. 1.10, ki pravi: »Želja (*icchā*), odpor (*dveṣa*), napor (*prayatna*), ugodje (*sukha*), bolečina (*duḥkha*) in spoznanje (*jñāna*) so znaki (*liṅga*) sebstva«.

2.3. Primerjanje (*upamāna*)

Nyāya-sūtra definira *upamāno* v sutri i. 1.6, ki pravi:

i. 1.6: Primerjanje (*upamāna*) je sredstvo pravilnega spoznanja predmeta, ki izvira iz podobnosti predmeta z drugim že znanim predmetom.

Primerjanje je pravilno spoznanje predmeta, ki temelji na prepoznavanju podobnosti med predmetom, ki bi ga radi spoznali, in dobro poznanim predmetom kot takrat, ko rečemo, da je govedo vrste tur¹² (*gavaya*) podobno kravi (NB i. 1.3; NB i. 1.6).

Zastavlja se vprašanje, ali je v tem primeru primerjanje samostojno spoznavno sredstvo, ker lahko razliko med turom in kravo spoznamo že zgolj na osnovi zaznavanja (NB i. 1.6). Vātsyāyana stopi v bran primerjanju kot samostojnemu sredstvu pravilnega spoznanja in doda, da je po Gautami funkcija primerjanja pravzaprav posredovanje znanja o relaciji med imenom predmeta in predmetom. S propozicijo 'tur je podoben kravi' lahko oseba, ki z zaznavanjem ugotovi, da je neka žival podobna kravi, spozna, da se žival, ki je podobna kravi, imenuje tur.

Vātsyāyana navede še en primer primerjanja, pri katerem se opre na nabiranje zdravilnih zelišč. Pravi: ko nabiralec spozna, da je *mudgaparṇī* podoben *mudgi*, *māṣaparṇī* pa *māṣi*, lahko razloči med zdravilnima rastlinama ter hkrati tudi spozna pravilna poimenovanja za rastlini (*Ibid.*).¹³ Če nabiralec pozna razliko med *mudgo* in *māṣo*, lahko razloči tudi med *mudgaparṇī* in *māṣaparṇī*, četudi ju poprej še ni videl. Vātsyāyana poudari, da se primerjanje mnogokrat izkaže kot uporabno v vsakodnevem življenju.

Primerjanje med sredstva pravilnega spoznanja prištevajo tri smeri hindujske filozofije – *nyāya*, *mīmāṃsā* po Kumārili in Prabhākari ter pozna *vedānta*.

2.4 Pričevanje (*śabda*)

Beseda *śabda* pomeni zvok, glas, ton, nota in hrup, kot tudi beseda, ime in naziv (Macdonell 1929). Pomenski poudarek je na zvočnosti. *Śabda* v kontekstu sredstev pravilnega spoznanja označuje verodostojnost govorne besede, s poudarkom na verodostojnosti govorca. V ortodoksnih sistemih *pramāṇa śabda* vedno vključuje tudi avtoriteto Ved; spomnimo, da je vedsko izročilo izrazito ustno.

V prvem poglavju *pramāṇo* pričevanja opredeli sutra i. 1.7, ki se glasi:

i. 1.7: Pričevanje (*śabda*) je trditev verodostojne osebe (*āpta*).

¹² Tur je vrsta velikega divjega goveda brez kožne gube (podbradka), ki je po zunanjih in drugih značilnostih podobno kravam, ki so udomačena vrsta goveda.

¹³ *Mudgaparṇī* (*Vigna trilobata*) in *māṣaparṇī* (*Teramnus labialis*) sta rastlini ajurvedske medicine. *Mudga* in *māṣa* sta verjetno stročnici *Vigna radiata* in *Vigna mungo* uporabni v vsakodnevni prehrani.

Vātsyāyana poudari, da je verodostojna oseba oziroma zaupanja vreden tisti, ki ima neposredno spoznanje o predmetu in ki želi svoje spoznanje tudi deliti z drugimi (NB i. 1.7). Definicija verodostojne osebe, ki temelji na afirmaciji neposrednosti spoznanja, ne zajema nujno le tradicionalnih avtoritet, kot so vidci (*r̥ṣi*) in plemstvo (*ārya*), temveč vsakogar, ki ima neposredno spoznanje o nečem. Vātsyāyana zavrača trditev, da je zaupanja vreden lahko zgolj tisti, ki je moder in plemenit, temveč poudarja, da so v določenih situacijah zaupanja vredni tudi tatovi in barbari, v kolikor so neposredno seznanjeni s predmetom (Jhā, 1999: 200; NB i. 1.7). V ospredju je ponovno neposrednost spoznanja in s tem zaznavanje kot epistemološko najzanesljivejše sredstvo pravilnega spoznanja, na podlagi česar lahko Vātsyāyana (implicitno) izpraša tudi (samoumevno) avtoriteto tradicionalnih pozicij moči, kot jih zasedata razreda plemstva in verskih voditeljev.

V drugem poglavju Vātsyāyana navede še eno lastnost, ki jo mora imeti verodostojna oseba; pravi, da mora biti sočutna do vseh živih bitij (NB ii. 1.68). Sočutnost razume kot zmožnost razumeti stisko nevednih in pripravljenost posredovati resnične informacije ali nasvete drugim.

Pričevanje priznavajo vse hindujske šole z izjemo *vaiśeṣike*, ki priznava le zaznavanje in sklepanje, vendar se teorije o pričevanju med hindujskimi sistemi prav tako razlikujejo, na primer med smermi *vedānta*, *mīmāṃsā* in *nyāya* (Radakriṣṇan, 1965: 383).

3. 0 nyāyi: pet členov sklepanja (*avayava*)

Logični nauk *nyāye* temelji v shemi petih členov sklepanja (*avayava*), ki so jo v 19. stoletju prvi evropski raziskovalci indijske logike poimenovali »indijski silogizem«. Sodobne raziskave kažejo, da pet členov sklepanja ne tvori silogizma in da jih ne moremo zrcalno preslikati v okvire aristotelske logike. Boljše rešitve ponuja sodobna simbolna logika; na primer Stanisław Schayer (2001: 106) shemo petih členov sklepanja razdeli na pravilo substitucije in pravilo separacije (osamitve, izključitve) naravne dedukcije. Izraz »indijski silogizem« se mestoma še uporablja, vendar s pripoznanjem, da gre za termin, ki je zaznamovan s prostorom svojega nastanka.

Kategorijo *avayava* opredeli sutra i. 1.32, ki našteje vseh pet členov sklepanja v pravilnem vrstnem redu:

i. 1.32: Členi sklepanja (*avayava*) so: teza (*pratijñā*), razlog / vzrok (*hetu*), primer (*udāharaṇa*), aplikacija (*upanaya*) in sklep (*nigamana*).

Šolski primer, ki se v literaturi o staroindijski logiki uporablja za analizo petih členov sklepanja, je primer o ognju na gori, ki ustreza tradicionalnemu didaktičnemu prikazu indijskega silogizma, kot so ga razvili orientalisti v 19. stoletju in prevzeli zgodovinarji staroindijske logike 20. stoletja (Shema 1).

<i>avayava</i>	člen sklepanja	Primer
<i>pratijñā</i>	teza, <i>probandum</i>	Na gori je ogenj.
<i>hetu</i>	razlog ali vzrok, <i>pro-bans</i>	Ker se vidi dim.
<i>udāharaṇa</i>	primer (+ <i>obči odnos</i>)	Kjer se vidi dim, tam je tudi ogenj, kot na primer v kuhinji.
<i>upanaya</i>	aplikacija	Tako je na tej gori.
<i>nigamana</i>	sklep	Na gori je ogenj, ker se vidi dim.

Shema 1: Pet členov sklepanja (pet *avayava*) s šolskim primerom 'o ognju na gori'.

Vendar se primera petih členov sklepanja v takšni obliki ne poslužujeta niti Gautama niti Vātsyāyana. Gautama na tem mestu ne uporablja primerov. Vātsyāyana navede dva primera, ki ju moramo brati skupaj: pozitivni in negativni primer o minljivosti zvoka¹⁴ (NB i. 1.39; Shema 2). Težava šolske sheme je, da prikaže le pozitivno (ali homogeno) različico veljavnega sklepanja, ker navede le pozitivni primer: 'kjer se vidi dim, tam je ogenj, kot na primer v kuhinji'. Za razumevanje strukture petih členov sklepanja moramo upoštevati še negativno (ali heteronomno) različico primera, ki se v svoji standardni različici glasi: 'kjer ni dima, ni ognja, kot na primer na jezeru'.

	Pozitivni primer	Negativni primer
<i>teza</i>	Zvok ni večn.	Zvok ni večn.
<i>razlog</i>	Ker je ustvarjen.	Ker je ustvarjen.
<i>primer</i>	Vrč je ustvarjen in ni večn.	Sebstvo ni ustvarjeno in je večno.
<i>aplikacija</i>	Zvok je ustvarjen.	Zvok ni ne ustvarjen.
<i>sklep</i>	Zvok ni večn, ker je ustvarjen.	Zvok ni večn, ker je ustvarjen.

Shema 2: Okrajšana različica Vātsyāyanovega standardnega primera 'o minljivosti zvoka'.

¹⁴ Polemika o naravi zvoka je klasični filozofski spor med *mīmāṃsakami* in *naiyāyikami* (Potter, 1977: 13; Colebrooke, 2001: 42). *Mīmāṃsake* zagovarjajo tezo, da je zvok večna substanca, ki se manifestira kot besede in hrup, na podlagi česar utemeljujejo večnost in avtoriteto Ved (Potter, 1977: 14). *Naiyāyike* zagovarjajo protitezo, kot prikazujeta primera, da zvok ni večn kot sebstvo, ampak je ustvarjen kot vrči in drugi takšni predmeti.

Razlog za uveljavitev šolskega primera o ognju in dimu lahko iščemo tudi v tem, da operira s predmeti empiričnega sveta in izraža fizikalno nujnost. Primer o minljivosti zvoka govori o atributih sebstva, ki je kategorija metafizike, ter potemtakem izraža metafizično razmerje in nujnost, pri čemer velja upoštevati, da zgodnji *naiyāyike* niso razlikovali med prvim in drugim.

Nauk o petih členih sklepanja ni izvorni avtorski prispevek *nyāye* k staroindijski teoriji racionalnosti, vendar so *naiyāyike* starejše sloje nauka o členih sklepanja iz različnih virov razdelali in razvili do te mere, da so se uveljavili kot avtoriteta na področju teorije sklepanja med staroindijskimi filozofskimi smermi. Eno prvih pisnih omemb petih členov najdemo v delu Caraka-saṃhitā (1. st. n. št.), ki ni priročnik o razpravljanju, temveč medicinsko besedilo (Matilal, 1998: 38–39).¹⁵ Matilal meni, da so v luči pomembnosti, ki ga je v staroindijski kulturi uživalo razpravljanje, v zbirke tematsko različnih besedil pogosto vstavljali poglavja o pravilnem razpravljanju; tako Caraka-saṃhitā verjetno beleži še nek starejši sloj nauka o petih členih sklepanja.

Staroindijska logika pozna tudi sheme z več ali manj členov sklepanja, kot jih naštevata Caraka-saṃhitā in sūtra i. 1.32. Bhāṣya navaja primer (neimenovanih) staroindijskih logikov, ki k osnovni petici prištevajo dodatnih pet členov. Ti so vedoželjnost (*jijñāsā*), dvom (*saṃśaya*), zaupanje v verodostojnost *pramāṇ* (*śakya-prāpti*), motiv (*prayojana*) in razkropitev dvoma (*saṃśaya-vyudāsa*) (Gangopadhyaya, 1982: 39; NB i. 1.32). Iz besedila ni mogoče zagotovo razbrati, na katero tradicijo se v tem odlomku sklicuje Vātsyāyana. Matilal (1977: 82) domneva, da meri na *sāṃkhyino* delo Yukti-dīpikā. Spisek desetih členov sklepanja najdemo tudi pri jainistu Bhadrabāhuju (4.–3. st. pr. n. št.), pri čemer Jhā opozarja, da se Bhadrabāhujova desетка ne prekriva z razširjenim spiskom členov sklepanja, ki ga ovrže Vātsyāyana (Bochenski, 2001: 125–126; Jhā, 1999: 356; NB i. 1.32). Bochenski (2001: 125) ugotavlja, da je shema petih členov sklepanja verjetno izšla iz shem, ki so vsebovale po deset členov sklepanja.

Uršič (1987: 209) poudari, da so sheme desetih členov močno odvisne od vsebine (intenzije) sklepanja, na podlagi česar jih težko pojmujejo kot formo sklepanja. Podobno trdi Vātsyāyana, ko argumentira, da dodatnih pet členov ne omogoča in ne privede do pravilnega spoznanja, ker nimajo dokazne moči (niso resnicotvorni) (NB i. 1.32). Dodatnih pet členov, ki jih zavrne Vātsyāyana, sodi k propedeutiki sklepanja, k pripravam na sklepanje, ne k neposrednemu logičnemu dokazovanju teze (Potter, 1977: 244; NB i. 1.32). Dodatni členi so uporabni pri oblikovanju tez in protitez ter pri razvijanju debate (NB i. 1.32). Navezujejo se na širši spoznavoslovni lok, ki ne zajema le sklepanja in dokazovanja. V tem kontekstu lahko trdimo, da je Gautaminih pet členov logičnih, ne epistemoloških, kot so epistemološki fenomeni dvoma, vedoželjnosti, zaupanja in motiva. V Nyāya-sūtri sta dvom

¹⁵ Caraka je staroindijski zdravnik, ki je bistveno prispeval k razvoju ajurvede.

(*saṃśaya*) in motiv (*prayojana*) samostojni kategoriji, ki sta prepoznani kot predpogoja za sklepanje (*nyāya*).

Budistični logiki smeri *yogācāra* (Dignāga) so spisek členov sklepanja skrčili na tri člene; izpustili so aplikacijo (*upanaya*) in sklep (*nigamana*). Pri tem je Dignāga prvi zarisal razloček med sklepanjem zase (*svārtham*, *svārtha-anumāna*) in sklepanjem za druge (*parārtham*, *parārtha-anumāna*) (Bochenski, 2001: 134; Schayer, 2001: 103; Ule, 1987: 35). Budistično sklepanje zase je skrženo na tri člene, sklepanje za druge ostaja sestavljeno iz petih klasičnih členov (Bochenski, 2001: 134). Schayer (2001: 103) enači *svārtha-anumāno* s procesom razmišljanja in *parārtha-anumāno* z lingvistično formuliranim sklepom za druge, pri čemer pripomni, da nobena izmed teh dveh vrst sklepanja ni prosta epistemoloških in metafizičnih spekulacij, kot bi od njiju terjala zahodna logika.

3.1. Pregled petih členov sklepanja

Nauk o petih členih sklepanja sodi v logični sklop *nyāye*, vendar do neke mere ostaja vpet v epistemologijo, ki temelji na nauku o *pramāṇah*. Vātsyāyana poudari, da je v popolno oblikovanih petih členih sklepanja prisotnih več sredstev pravičnega spoznanja, ki »sodelujejo pri doseganju cilja« (Gangopadhyaya, 1982: 439; NB i. 1.39), tj. pri doseganju spoznanja. Teza (*pratijñā*) temelji na pričevanju (*pramāṇa śabda*); vzrok ali razlog (*hetu*) temelji na sklepanju (*pramāṇa anumāna*); primer (*udāharaṇa*) temelji na zaznavanju (*pramāṇa pratyakṣa*); in aplikacija (*upanaya*) temelji na primerjanju (*pramāṇa upamāna*). Sklep (*nigamana*) demonstrira zmožnost vseh členov sklepanja (in sredstev pravičnega spoznanja), da se združijo v en osrednji stavek (Gangopadhyaya, 1982: 6; NB i. 1.1).

a) Pratijñā: teza

i. 1.33: Teza (*pratijñā*) navede *probandum*, ki naj bo dokazan (*sādhya-nirdeśa*).

Pratijñā je izjava ali teza, na primer stavek 'na gori je ogenj' ali stavek 'zvon ni večni', ki navede subjekt (gora, zvok), ki naj bo dokazan kot opredeljen s tistim predikatom (oganj, večnost), ki naj bo spoznan ali dokazan. Navede razmerje med subjektom (*pakṣa*) in predikatom (*sādhya*), po katerem določen subjekt opredeljuje določen predikat kot tisto, kar naj bo dokazano s shemo petih členov sklepanja.

b) Hetu: vzrok ali razlog

i. 1.34: Razlog ali vzrok (*hetu*) nazorno pokaže na enakost med tezo (*pratijñā*) in primerom (*udāharaṇa*);

i. 1.35: ali na neenakost med tezo (*pratijñā*) in primerom (*udāharaṇa*).

Vātsyāyana ponazori sutro i. 1.34 s stavkom 'zvon ni večni, ker je ustvarjen', ki ga moramo brati skupaj s tretjim členom sklepanja (*avayava udāharaṇa*), ki v svoji pozitivni različici pravi, da 'ustvarjene stvari, kot so vrči, niso večne'.

Vātsyāyana primerja lastnosti zvoka in lastnosti vrčev ter med njimi ugotovi podobnost.

Vātsyāyana ponazori sutro i. 1.35 z negativnim primerom 'zvek ni večn, ker je ustvarjen' in doda tretji člen sklepanja v njegovi negativni različici: »karkoli ni proizvedeno, je večn, na primer substance, kot je sebstvo« (Gangopadhyaya, 1982: 41; NB i. 1.36). Vātsyāyana ugotovi nepodobnost med lastnostmi zvoka in lastnostmi sebstva, ki ga prepozna kot večn substanc.

Hetu – 'ker je ustvarjen' – ostaja enak tako pri pozitivnem primeru kot pri negativnem primeru. Pól primera določa odnos med lastnostmi subjekta teze (zvok ni večn) ter subjektov pozitivnega in negativnega tretjega člena (vrč ni večn; sebstvo je večn). Pri pozitivnem primeru, ki ga imenujemo tudi homogeni primer, zvoku pripišemo lastnost minljivosti, ker deli skupne lastnosti z drugimi ustvarjenimi predmeti, kot so vrči. Pri negativnem primeru zvoku pripišemo lastnost minljivosti, ker ne deli skupnih lastnosti z drugimi večnimi predmeti kot na primer s sebstvom, zato negativni primer imenujemo tudi heteronomni primer. Pri heteronomnem primeru sebstvu pripišemo lastnost večnosti, ki je nasprotna minljivosti. Lastnosti pozitivnega in negativnega primera, vrčev in sebstva sta kontradiktorni.

c) Udāharaṇa: primer (in obči odnos)

i. 1.36: Primer (*udāharaṇa*) je splošno sprejeto dejstvo (*dṛṣṭānta*), ki ima enake lastnosti, kot jih ima subjekt teze (*pratijñā*);

i. 1.37: ali splošno sprejeto dejstvo, ki nima enakih lastnosti, kot jih ima subjekt teze.

Primer (*avayava udāharaṇa*), ki temelji na najpomembnejšem sredstvu pravilnega spoznanja, na zaznavanju, navede splošno sprejeto in potrjeno dejstvo, ki ima enak ali neenak odnos med subjektom in predikatom kot teza (*pratijñā*). Tretji člen pri sklepanju o ne-večnosti zvoka pri homogenem primeru pokaže na enakost med lastnostmi zvoka in vrčev, pri heteronomnem primeru pa pokaže na neenakost med lastnostmi zvoka in sebstva.

Pravilni primer ima (vsaj) dve lastnosti, ki si jih deli s subjektom teze; eno izmed lastnosti subjekta teze dokazujemo, drugo poznamo (Jhā, 1999: 425). Pri homogeni različici dokazujemo, da ima zvok lastnost ustvarjenosti na podlagi poznavanja tega, da imajo vrči lastnosti ustvarjenosti in ne-večnosti. Pri heteronomni različici dokazujemo, da zvok nima lastnosti večnosti na podlagi poznavanja tega, da ima sebstvo lastnosti ne-ustvarjenosti in večnosti.

Tretji člen je požel veliko zanimanja pri zahodnih logikih in je ključen za razumevanje polemik, ki so se razvile pri razumevanju indijskega silogizma skozi prizmo aristotelske logike. Prvi analitiki indijske logike so ugotovili, da *udāharaṇa* strukturno ustreza višji premisi (*praemissa maior*), ki navede obči odnos v aristo-

telskemu silogizmu, kar jih je spodbudilo k spraševanju o tem, ali tudi *udāharāṇa* vsebuje obči odnos (*vyāpti*), in če ga, na kakšen način je izražen.

Homogeni primer lahko razčlenimo na dvojce: na 'zvok ni večen, ker je tako kot lončena posoda ustvarjen' in na »tihi« obči odnos 'vse, kar je ustvarjeno, ni večno'. Za tretji člen se zdi, da vsaj implicitno navede obči odnos, vsekakor pa eksplisitno vztraja pri navedbi konkretnega pozitivnega in negativnega primera (implicitnega) 'občega odnosa', ki ga lahko (empirično) preverimo.

Korak v konkretno je znotraj Aristotelove logike rodov in vrst prepovedan. Višja premisa kategorično ne navaja konkretnih primerov, ampak od njih abstrahira, na podlagi česar si zagotavlja splošnost in nujnost, ki sta merilo formalne logične resničnosti in veljavnosti. Aristotelska logika označuje posamezno z uporabo spremenljivk. Shema petih členov nas zato postavlja pred vprašanje, na kakšen način je veljavna. Po aristotelškem prepričanju veljavnost sklepanja izhaja iz generalizacije, iz občega zakona, na podlagi katerega sklepamo na posledice, na posamezno – takšno je tradicionalno pojmovanje dedukcije. *Naiyāyike* vztrajajo na konkretnih primerih in so tako s shemo petih členov bližje formi sklepanja s posameznega na posamezno, kar jih po mnenju nekaterih približa indukciji in kritiki dedukcije, kot ju na primer poznamo pri Johnu Stuartu Millu.

Gautama in Vātsyāyana sheme petih členov sklepanja najverjetneje nista razumela kot vključujoče obči zakon na način, kot ga pojmuje aristotelska logika. Pojem *vyāpti*, ki pomeni prežemanje (*pervasion*) in se enači z občim odnosom, mestoma tudi z zakonom, se je v indijski logiki uveljavil šele v 7. st. n. št., najprej pri jainistu Pātrasvāminu in *mīmāṃsaki* Kumārili (Bochenski, 2001: 140). *Vyāpti* v kontekstu primera o ognju na gori pomeni, da se dim in ogenj 'prežemata' oziroma da sta dim in ogenj nerazdružljivo povezana.

d) Upanaya: aplikacija

i. 1.38: Aplikacija (*upanaya*) zatrdi tezo (*pratijñā*) kot enako ali neenako primeru (*udāharāṇa*).

Avayava upanaya naveže tretji člen sklepanja na tezo sklepanja. *Upanaya* pri homogeni različici primera pove, da ima zvok, ki je subjekt teze, enake lastnosti kot vrči, ki so subjekt primera, tj. da je ustvarjen in minljiv. *Upanaya* pri heteronomni različici primera pove, da subjekt teze (zvok) ni podoben subjektu primera (sebstvu).

e) Nigamana: sklep

i. 1.39: Sklep zatrdi tezo (*pratijñā*) na podlagi razloga ali vzroka (*hetu*).

Nigamana združi člene sklepanja in sredstva pravilnega spoznanja v pravilni sklep ter pokaže na povezanost med njimi, ki bi sicer ostala neznana (NB i. 1.39). Vātsyāyana razume sklep kot konvergenco teze, vzroka / razloga, primera in apli-

kacije v koherentno enoto, pri čemer konvergenca členov pomeni, da so ti učinkoviti in medsebojno odvisni (Gangopadhyaya, 1982: 45; NB i. 1.39).

4. Posredni dokaz (*tarka*)

Posredni dokaz (*tarka*) je osma kategorija *nyāye*. Opredeli ga sutra i. 1.40:

i. 1.40: Ko 'prava narava' predmeta ni povsem znana, uporabimo argument, ki nakaže 'pravo naravo' predmeta (in nezaželenost ali absurdnost protiarmenta).

Pri posrednem dokazu vrste *tarka* izhajamo iz dvoma, ki se poraja, ko smo soočeni z dvema različnima (oziroma kontradiktornima) trditvama o lastnostih predmeta, ki ga želimo podrobneje spoznati in določiti njegovo 'pravo naravo', bistvo ali specifične lastnosti. Pri *tarki* soočimo tezo in protitezo o lastnostih predmeta in sprejmemo tisto, ki jo lahko bolje podkrepimo z argumentiranimi razlogi (NB i. 1.40). Proces, ki se začne z dvomom in nadaljuje s *tarko*, se zaključi z dokazom (*nirṇaya*), ki je deveta kategorija *nyāye* in pomeni določitev lastnosti predmeta, o katerih se nam je porajal dvom, s postavitvijo teze in ovržbo protiteze. Kategorija *nirṇaya* nima enakega epistemološkega statusa kot *nigamana*, ki je sklepni člen sheme petih členov sklepanja.

V kolikor razpolagamo z dvema kontradiktornima izjavama, v skladu s *tertium non datur* sprejetje ene izmed njih postavi drugo kot nemožno ali absurdno, kar približa *tarko* posrednemu dokazu, znanemu kot *reductio ad absurdum* (Matilal, 1991: 79).

Vātsyāyana *tarko* ponazori s primerom dveh kontradiktornih izjav o lastnostih sebstva, pri čemer želi določiti, ali je sebstvo večno, ali pa ima svoj začetek, kar bi pomenilo, da je ustvarjeno. Na osnovi ideje o krogotoku vnovičnih rojstev, ki temelji na ideji karme in možnosti končne osvoboditve, dokazuje tezo, da je sebstvo večno. Karma in osvoboditev sta mogoči le, v kolikor sebstvo prehaja iz telesa v telo, kar omogoča, da je deležno učinkov svojih preteklih dejanj. Tovrstna 'mobilnost' sebstva ni združljiva z idejo, da ima sebstvo svoj začetek (in konec), ki tako kot ideja postane nezaželena oziroma absurdna.

Čeprav je posredni dokaz sprejet kot postopek pravilne razprave in ustreza normi racionalnega, Vātsyāyana opozarja, da *tarka* ne omogoča enako gotovega spoznanja kot sredstva pravilnega spoznanja, temveč služi zgolj kot njihova podpora in usmerjevalec (NB i. 1.40). Posredni dokaz ne dokaže teze ali protiteze, pomaga ju zgolj oblikovati in zagovarjati. Pri posrednem dokazu argumenta ni potrebno podkrepiti z empiričnim evidencami, zaradi česar posredni dokaz v skladu z empirističnimi zavezami epistemologije *naiyāyik* ne more imeti enakega statusa kot sredstva pravilnega spoznanja ali pet členov sklepanja, ki svojo veljavo črpajo iz empirično preverljivih primerov (Matilal, 1991: 79). Nekateri zato *tarko* razu-

mejo kot hipotezo, ki jo dokažemo šele z empiričnim spoznanjem, ki ga omogočajo sredstva pravilnega spoznanja. To, da *naiyāyike tarke* ne prištevajo med sredstva pravilnega spoznanja, je deležno kritike predvsem pri zgodnjih in modernih jainistih (*Ibid.*).

5. Zaključek

Filozofski sistem staroindijske racionalistične smeri *nyāya* se je razvil iz priročnikov za razpravljanje, ki sestavljajo pomemben del izobrazbe in literature staroindijskih učenjakov, od katerih se je zahtevalo, da so poučeni v različnih tehnikah razpravljanja. Iz klasifikacij pravilnih in nepravilnih postopkov v razpravi, ki jih vzporejamo z artikulacijo razlike med pravilnim in nepravilnim argumentiranjem, se je razvila staroindijska logika. Izmed ortodoksnih hindujskih smeri se je *nyāya* uveljavila kot avtoriteta na področju pravilnega razpravljanja in argumentiranja, kar izpričujejo tudi njene temeljne kategorije, čeprav nauk *nyāye* sega tudi k drugim temam. Najpomembnejša izmed njih je teorija sredstev pravilnega spoznanja (*pramāṇa*), ki tvori epistemologijo *nyāye*. *Nyāya-sūtra* vsebuje tudi nauk o osvoboditvi (*apavarga*), ki ga nekateri zaradi njegovih metafizičnih zavez razumejo kot interpolacijo v izvirno sekularno jedro nauka.

Šele Vācaspati Miśra I. z zagovorom boga kot avtorja razodetih Ved, s čimer utemeljuje večvrednost brahmanskih doktrin nad deli budistov in jainistov, ki beležijo izvor v človeku, izpelje teistično osnovo nauka zgodnje *nyāye* (Chattopadhyaya, 1982: xxxiv–xxxv). *Nyāya-sūtra* in *Bhāṣya* ne preiskujeta razmerja med bogom in Vedami, zato Chattopadhyaya, indijski marksistični filozof, ki je napisal uvodno študijo k Gangopadhyayovem prevodu *Nyāya-sūtre*, v kateri podčrta sekularno jedro nauka *nyāye*, trdi, da Vācaspatijev teizem predstavlja pomemben vsebinski dodatek k originalnemu jedru nauka, kar je potrebno upoštevati tudi pri vrednotenju nepristranskosti Vācaspatijeve kodifikacije sistema.

Nyāya-sūtra zastavi svojo definicijo razprave (*vāda*), ki vodi k pravilnemu spoznanju in jo lahko razumemo kot osnovni obrazec pravilnega postopanja v racionalnem diskurzu, na kategorijah sredstev pravilnega spoznanja, shemi petih členov sklepanja in posrednem dokazu; na epistemoloških in logičnih kategorijah. Identificira tudi nepravilne oblike razpravljanja, pri čemer je najnižje prerekanje, kjer razprava ne poteka med artikulirano tezo in protitezo, siceršnjim izhodiščem filozofske razprave. Nepravilne oblike razpravljanja zaznamujejo tudi triki, zavažanja in navidezni argumenti; peto poglavje, ki bi ga veljalo podrobneje preučiti, ponuja (filigranski) spisek štiriindvajsetih vrst neveljavnih analogij (*jāti*) in dva-indvajset vrst porazov v debati.

Sredstva pravilnega spoznanja so temeljni staroindijski epistemološki pojmi, ki jih *nyāya* razume kot neposredno navezane na predmetni svet, s poudarkom na praksi oziroma izkustvu kot končnemu arbitru pravilnega spoznanja. *Nyāya* pri-

znava štiri sredstva pravilnega spoznanja – zaznavanje, sklepanje, primerjanje in pričevanje –, izmed katerih ima zaznavanje najvišjo stopnjo epistemološke gotovosti na podlagi neposrednosti spoznanja, ki ga omogoča. Kot se pri svoji razlagi zaznavanja izrazi Ule (2001: 229): »Prav prisotnost predmeta zaznave ob aktu zaznavanja je izjemna prednost zaznave pred drugimi izvori spoznanja, je tisto, kar jo napravi za *spoznavni vir par excellence*.« Po Vātsyāyani pravilno zaznavanje ne potrebuje dodatne verifikacije – z zaznavanjem se epistemološka pot, ki se prične s pričevanjem ter nadaljuje s sklepanjem, zaključi (NB i. 1.3).

Definicija zaznavanja v sutri i. 1.4 opredeli zaznavanje kot neposredni stik med čutilom in predmetom, ki ni pogojen z jezikom, je nespremenljiv ter je natančno določen. Prvi kriterij utrdi realizem *nyāye* z razumevanjem zaznavanja kot 'razsvetljevanja' predmetnega sveta; pri čemer Vātsyāyana, ko prišteje notranji čut med čutila, razširi množico spoznavnih predmetov s predmeti notranjega sveta, kot so čustva, želje in spoznanja. Drugi kriterij definira zaznavanje kot samostojno spoznavno operacijo, ki ni odvisna od jezika, k čemur lahko dodamo, da ni odvisna niti od starosti, izobrazbe ali družbenega statusa zaznavajočega. Vātsyāyana postavi enačaj med zaznavanjem otroka in odraslega človeka; postavi pa tudi enačaj med pričevanjem različnih družbenih skupin, v kolikor so neposredno seznanjene z nekim predmetom. Tretji in četrti kriterij precizirata pravilno zaznavanje z določili nespremenljivosti in natančnosti; pravilno zaznavanje je jasno določeno in konsistentno skozi čas, lastnosti zaznanega predmeta pa potrjujejo različna čutila. Vātsyāyana opredeli videnje privida kot nepravilno zaznavanje, ker ga ne potrjuje izkustvo drugih čutil.

Četudi zaznavanje zavzema privilegirano mesto znotraj *nyāyine* epistemologije, je vsako izmed štirih sredstev pravilnega spoznanja izvirna in samostojna spoznavna zmožnost. Prednost sklepanja pred zaznavanjem je, da omogoča spoznanje tudi tistih predmetov, ki so zaznavanju nedostopni.

Sklepanje kot sredstvo pravilnega spoznanja tematizira spoznanje odnosa med dvema predmetoma, ki ga lahko razumemo kot odnos med vzrokom in posledico. *Nyāya-sūtra* izpostavi vrsti sklepanj *pūrvavat* in *śeṣavat*, ki ju na podlagi Vātsyāyanovih primerov lahko interpretiramo kot dedukcijo in indukcijo klasične logike, kot sklepanji iz vzroka na posledico (*pūrvavat*) ter obratno iz posledice na vzrok (*śeṣavat*). Vendar ostaja vprašanje, na kakšen način so *naiyāyike* pojmovali vzročnost (v različnih časovnih obdobjih); podobno kot starogrški ali novoveški filozofi tudi *naiyāyike* niso razlikovali med vzroki in razlogi, med redom stvari in redom idej, kot je to značilno za sodobno epistemologijo in logiko. Zgodnji *naiyāyike* zaradi poudarka na zaznavanju neresničnih premis ne dopuščajo kot legitimnih členov sklepanja in ostajajo dosledni empiristi; tudi pri sklepanju so naperjeni na izkustveni svet, na vzročne odnose, ki jih razumejo kot nespremenljivo in izkustveno preverljivo 'prežemanje' (*vyāpti*) med dvema predmetoma spoznanja.

Z vztrajanjem na izkustvenem nadaljujejo tudi pri petih členih sklepanja, ki sami po sebi niso sredstvo pravilnega spoznanja, a veljajo za legitimno postopanje v argumentirani razpravi, pri čemer so ključnega pomena tudi sredstva pravilnega spoznanja. Med zahodnimi raziskovalci staroindijske logike je največ zanimanja požel tretji člen, tj. primer (*udāharaṇa*), ki navaja preverljivo enak odnos med subjektom in predikatom, kot je tisti, ki ga želimo dokazati. Zaradi vztrajanja na navajanju primerov se shema petih členov sklepanja konceptualno razlikuje od aristotelskega silogizma, ki temelji na klasični dedukciji in abstrahira od konkretnega. Zastavlja se vprašanje, na kakšen način tretji člen vsebuje obči odnos, ki ga implicitno izraža. Nekateri menijo, da je pet členov sklepanja blizu Millovemu pojmovanju indukcije, ki veljavnost občih odnosov izpeljuje iz mnoštva posamičnih primerov.

Tretji element definicije pravilne razprave je posredni dokaz, ki je priznan kot veljavno postopanje v razpravi, čeprav je odvezan od izkustvene verifikacije pravilnosti svojih zaključkov. Zaradi tega ne nosi enake epistemološke veljave kot sredstva pravilnega spoznanja ali pet členov sklepanja, ampak služi zgolj kot njihov usmerjevalec. Kategorija *nirṇaya* kot sklep posrednega dokazovanja nima enakega epistemološkega statusa kot *nigamana*, tj. sklepni člen sheme petih členov sklepanja, kar ponovno podčrta izkustveno osnovo pravilnega spoznanja, ki ga utemeljuje *nyāya*.

V staroindijski tradiciji velja razpravljanje za prednostno obliko racionalnosti. Nyāyina definicija pravilne razprave je osnovana na epistemoloških in logičnih kategorijah, pri čemer je sredstvom pravilnega spoznanja in shemi petih členov sklepanja, ki temeljita na izkustvu, priznana višja epistemološka vrednost kot posrednemu dokazu, ki temelji zgolj na pravilni argumentaciji brez izkustvene potrditve. Po tem se paradigma staroindijske logike tudi razlikuje od evropske, ki že od Aristotela naprej abstrahira od izkustva. Po mnenju nekaterih je logika *nyāye* bližje induktivnim metodam, ki temeljijo na izkustvu in primerih, in je torej bližje metodam znanosti. Šele pogled v obdobje nove *nyāye* in k budističnim logikom ponudi vprašanja v navezavi na razvoj formalizacije logičnih zakonov indijske paradigme, ki bi jo veljalo preučiti s stališča opuščanja primera v shemah členov sklepanja in razvoja pojma *vyāpti*.

Za epistemologijo *nyāye* lahko konec koncev trdimo, da je vse spoznanje oblika razširjene zaznave, ker je spoznanje predmet notranjega čuta, tj. stika uma oziroma zavesti s predmetom. Takšna optika se razlikuje od tiste, ki pravi, da je spoznanje nekaj načelno različnega od zaznave, da na primer sodi v čisto miselno domeno. Posredno nas napetost med spoznavanjem kot zaznavanjem in čistim mišljenjem opomni na pomen skeptične misli, na primer budistične, ki postavlja pod vprašaj obe poziciji in išče vmesno pot med njima.

Main Categories of the Indian Philosophical School Nyāya

The paper defines the three categories (together with their respective sub-themes) of the classical Hindu school of philosophy (*darsana*) *nyāya*, namely the instruments of valid knowledge (*pramāṇa*), factors of inference (*avayava*), and hypothetical reasoning (*tarka*), as they are defined in the Nyāya-sūtra and explained by Vātsyāyana in his work Nyāya-bhāṣya. By this, it highlights the main epistemological and logical concepts of the school in the early stage of its development. The starting point is the definition of a correct discussion (*vāda*) as defined by the Nyāya-sūtra that determines four instruments of valid knowledge, five factors of inference, and hypothetical reasoning as components of a valid debate and argumentation. The paper points to the empirical basis of the epistemology and logic of *nyāya* that stems from perception and requires the use of examples.

Keywords: *nyāya*, Nyāya-sūtra, Indian philosophy, Indian logic, Indian epistemology

Literatura

Bajželj, A. (2013). »Na kraju spoznavanja: premislek o naravi izrednih spoznavnih načinov v indijskih filozofijah«. V Vörös, S. (ur.), *Mistika in misel, Poligrafi*, 18 (71/72), str. 157–176.

Bochenski, I. M. (2001). »The Indian Variety of Logic (1956)«. V Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 117–150.

Chattopadhyaya, D. (1982). »Introduction«. V Gangopadhyaya, M. (ur.), *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*, Calcutta: Indian Studies, str. xxv–xc.

Colebrooke, H. T. (2001). »The Philosophy of the Hindus: On the Nyāya and Vaiśeṣika Systems (1824)«. Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 26–58.

Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. London, New York: Routledge.

Gangopadhyaya, M. (1982). *Nyāya: Gautama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*. Calcutta: Indian Studies.

Jhā, G. (1999). *Nyāya-sūtras of Gauṭama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara, The Vol. I–IV*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Macdonell, A. A. (1893). *A Sanskrit-English dictionary: being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Longmans, Green.

Dostopno na: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/> [Zadnji dostop 23. 11. 2018]

Macdonell, A. A. (1929). A practical Sanskrit dictionary with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout. London: Oxford University Press.

Dostopno na: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/macdonell/> [Zadnji dostop 23. 11. 2018]

Matilal, B. K. (1977). *Nyāya-Vaiśeṣika*. V Gonda, J. (ur.), *A History of Indian Literature, Vol. VI.*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, str. 53–126.

Matilal, B. K. (1991). *Perception*. New York: Oxford University Press.

Matilal, B. K. (1998). *The Character of Logic in India*. Ganeri, J. in Heeraman, T. (ur.), Albany: State University of New York Press.

Milčinski, M. (2003). *Mali slovar azijskih filozofij*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Nehru, D. (1956). *Odkritje Indije*. Ljubljana: DZS.

Potter, K. H. (1977). »Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika«. V Potter, K. H. (ur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 1–208.

Radakrišnan, S. (1965). *Indijska filozofija, II. knjiga*. Beograd: Nolit.

Schayer, S. (2001). »On the Method of Research into Nyāya (1932–3)«. V Ganeri, J. (ur.), *Indian Logic: A Reader*, Richmond, Surrey: Curzon, str. 102–109.

Sruk, V. (1995). *Filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ule, A. (2001). *Logos spoznanja*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Ule, A. (2004). »O budistični logiki«. *Azijske in afriške študije*, 8 (3), str. 1–25.

Ule, A. (1987). »O savremeni interpretaciji budističke logike«. *Kulture Istoka: časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka*, 4 (14), str. 34–39.

Uršič, M. (1987). »Logični sklep anumana v indijskem sistemu nyaya in primerjava z grško logiko«. V Uršič, M., *Matrice logosa*, Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 301–319.

Veljačić, Č. (1978). *Razmeđa azijskih filozofija, II. knjiga*. Zagreb: Liber.

