

GIORGIO FANO

UNA DISCUSSIONE INDIANA

SULL' IDEALISMO ==

Estratto dalla "Rivista di Filosofia"

N.3, Luglio-Settembre 1928

Officine Tipo-Litografiche "I g a p"

Milano

UNA DISCUSSIONE INDIANA SULL'IDEALISMO (1)

La discussione che stiamo per esaminare mostra non solo che molti concetti e argomenti dell'idealismo moderno erano famigliari in India un millennio prima che nella filosofia europea; ma anche che le posizioni di pensiero si ripetono alle volte simili fino nelle immagini e nelle parole.

La tesi idealistica (o meglio quella del puro fenomenismo) è sostenuta dal buddista, e viene combattuta dal bramino che segue la filosofia del Vedanta.

Considerando questo episodio staccato dal resto, si potrebbe avere l'impressione che il pensiero buddista sia più vicino all'idealismo che non quello bramino, mentre è vero, se mai, l'opposto. Lo scopo del commentatore era quello di combattere tutte le dottrine che si scostano dall'ortodossia; nelle pagine precedenti egli aveva data una confutazione della dottrina buddista di indirizzo realistico (2), e ora egli si accinge a confutare quella

(1) Secondo il commentario di Sankara ai Brahmasutras II, 2, 28-32. Per ignoranza della lingua, ci siamo valse della traduzione tedesca del Deussen in "System des Vedanta" p.p. 261-269 (Lipsia 1920). Ci siamo limitati nelle nostre considerazioni a ciò che risulta dai Vedanta Sutrās, ripromettendoci di esaminare in seguito più diffusamente qualcuno degli interessanti problemi che ci presenta la filosofia indiana.

(2) Brahmasutras II, 2, 18-27.

di indirizzo idealistico.

La discussione si inizia con un discorso del buddista, di cui cerchiamo di ridare fedelmente il senso (1):

-1- Se nei testi - egli dice - si parla alle volte del mondo esterno come di qualche cosa di esistente in sè, ciò avviene per durezza cordis vestri come concessione fatta alla ingenuità filosofica di certi scolari. Ma non è questa la concezione di Buddha; anzi secondo la sua dottrina non esiste nient'altro che il mondo della nostra rappresentazione, e tutto questo agitarsi mondano: il conoscere, e le cose conosciute, le forme sensibili e le azioni, tutto ciò non è che qualche cosa di interiore, e non sarebbe possibile se non avesse il suo fondamento nell'intelletto nostro.

-2- Ma come si dimostra che al di là della rappresentazione non vi sono gli oggetti esterni? Lo si dimostra con ciò: che essi sono impossibili!

La ragione fondamentale per cui gli oggetti in sè sono inconcepibili, non è detta a questo punto ma viene accennata più in là, ed è questa: non è possibile separare l'oggetto dalla rappresentazione perchè l'atto conoscitivo include sempre necessariamente tutti e due i termini. Cioè: qualunque oggetto concepibile sarà sempre un oggetto della nostra conoscenza.

(1) Non vogliamo interrompere la nostra esposizione con troppe citazioni e note. Ma poichè sappiamo quanto in simile materia sia legittimo il sospetto che l'espositore abbia fatto violenza al testo mettendovi idee moderne, diamo in fondo al nostro saggio una traduzione letterale e indichiamo con numeri chiusi fra parentesi quadre i passi corrispondenti. E ciò non solo per dare un controllo al lettore, ma anche per invogliarlo a parteciparci la sua interpretazione quando la nostra sembri errata.

Qui invece l'idealista adduce l'argomento basato sulla divisibilità della materia, e prosegue: sono impossibili, perchè altrimenti i [-2-] corpi esterni, p. e. quelli solidi, dovrebbero essere o infinitamente piccoli, oppure un aggregato di infinitamente piccoli. Ora se fossero infinitamente piccoli non sarebbero percettibili; e non lo sarebbero nemmeno se fossero un aggregato, perchè un tutto formato di parti invisibili, non può essere visto.

Questo argomento va avvicinato, piuttosto che al dilemma zenoniano che esso ricorda, a ciò che il Berkeley dice sulla divisibilità della materia. Il problema - dice il filosofo irlandese - è insolubile e dà luogo a contraddizioni fin che si consideri la materia come qualcosa di esistente in sè, mentre si risolve facilmente se la si considera soltanto come oggetto della nostra rappresentazione.

Il filosofo indiano intende qualche cosa di analogo, tant'è vero che egli non dice "un corpo solido", ma: "ciò che la mia percezione deve limitare come corpo solido".

-3- Ora l'idealista prevede questa obiezione: la conoscenza è di sua natura qualche cosa di universale, ma se non vi sono oggetti esterni come avviene che noi percepiamo ora un oggetto e ora un altro? E risponde: la conoscenza è di sua natura qualche cosa di universale, ma essa si differenzia di volta in volta e si fa particolare concretandosi come questa e questa conoscenza determinata, p. e. come concetto della colonna, della parete ecc. Anche chi ammette l'esistenza in sè degli oggetti, deve pur ammettere che vi sono nella nostra mente tanti concetti, quanti sono gli oggetti che conosciamo: l'ipotesi realistica non ci dà dunque che un inutile duplicato. (In altre parole: una rappresentazione si di-

stingue dall'altra per certe note caratteristiche, e io mi rappresento questa colonna di marmo in un modo, e questa parete di mattoni in un altro. Le note distinguenti come il colore, la forma, la durezza, ecc. sono però sempre elementi conoscitivi. Le diverse rappresentazioni non si distinguono dunque l'una dall'altra per supposti elementi materiali, ma soltanto per elementi che riguardano la conoscenza).

Per mostrare che il percepire gli oggetti non è una prova che -4- questi oggetti esistano anche all'infuori della nostra percezione, il buddista ricorre all'esempio del sogno: anche nel sogno, nelle illusioni dei sensi, nei miraggi che si vedono nei deserti, la percezione si presenta nella forma di un oggetto percepito che sta di fronte al soggetto percipiente, eppure noi sappiamo che quell'oggetto non esiste all'infuori della percezione. Le percezioni della veglia non si distinguono da quelle del sogno nel fatto di essere percezioni, e però il dire che noi percepiamo un oggetto non è prova sufficiente per affermare che esso esiste in sé.

Il buddista insiste ancora a chiedersi: Ma se non esiste l'oggetto esterno, da che proviene la diversità delle percezioni?

Ma non si tratta di una semplice ripetizione perchè - come si vede dalla risposta - egli non considera qui soltanto la diversità ma anche il collegamento fra le percezioni.

-5- Infatti egli risponde: Nello svolgersi eterno dell'anima (attraverso le sue peregrinazioni) una rappresentazione è legata all'altra come causa ed effetto; l'una si svolge dall'altra come la pianta dal seme. Le rappresentazioni sono dunque diverse perchè provvengano da cause diverse. Ma questo reciproco legame, questa

concatenazione è qualcosa che riguarda i fenomeni, e non c'è alcun bisogno di cercarne la spiegazione nei supposti oggetti esterni. Del resto - egli conclude - il realista deve pur ammettere che anche gli oggetti che noi ci rappresentiamo nel sogno sono diversi (e - poteva aggiungere - in qualche modo connessi fra loro); da ciò ne segue che la diversità (e il collegamento) delle rappresentazioni determinate, non è prova sufficiente per l'esistenza di cose esteriori.

Era qui intraveduto il problema umano della connessione necessaria; problema che è posto, ma non certo risolto coi concetti dogmatici di Samsâra e Karma. (Samsâra significa: lo svolgimento dell'anima attraverso le sue peregrinazioni). Quei concetti hanno il merito di affermare che c'è una connessione necessaria fra le rappresentazioni, ma non spiegano la connessione nè la sua necessità.

Fin qui ha parlato il buddista. Nel riportare ora la risposta del bramino siamo umiliati dalla vacuità di molti suoi argomenti. E poichè tutta la discussione ci è riportata da un vedantista, è strano che egli abbia saputo riferire e dunque in qualche modo comprendere meglio gli argomenti dell'avversario che i suoi propri. Anche più strano se si consideri che la tesi realistica che egli sembra difendere è in aperta contraddizione con tutta la sua filosofia. Abbiamo qui un caso, per certi rispetti analogo a quello di Kant, quando egli assunse un atteggiamento anti-idealistico di fronte a Berkeley o di fronte a Fichte (1).

(1) Dato il carattere anonimo e collettivo della filosofia indiana, la cosa si spiega più facilmente ammettendo che uno dei redattori abbia riferito certe idee senza comprenderle, e abbia confuso fra di loro argomenti di ben diverso valore.

La debolezza degli argomenti coi quali il vedantista sostiene la realtà degli oggetti fuori della coscienza, potrebbe far credere che la sua filosofia sia inferiore a quella del buddismo. Secondo noi invece il buddismo ha qualche maggiore delicatezza e intimità morale, ma resta di gran lunga inferiore alle profonde intuizioni speculative dell'antico bramanesimo, come esso ci si presenta nelle Upanisciads e nei suoi commentatori. Se non ci si ferma alla prima apparenza, ciò risulterà anche dalla discussione che esaminiamo. Ma gioverà distinguere, nella replica del bramino, due ordini di argomenti:

1°) Quelli in sostegno della realtà oggettiva del mondo esterno, che non si scostano dalle trivialità del senso comune;

2°) Gli argomenti di tutt'altra levatura che l'idealismo trascendentale del bramino oppone al fenomenismo empirico del buddista. Grave torto del commentatore è di avere intrecciato e confuso questi due ordini di concetti.

-6- Cominciamo dai primi. Il Vedantista risponde: che non vi sieno cose esteriori non si può affermare. Perché? Perché esse vengono avvertite dalla nostra conoscenza. Si avverte, infatti, e percepisce l'oggetto esterno come colonna, parete, vaso, tessuto; e ciò che si avverte nella percezione non può non essere. Le tue parole mi fanno lo stesso effetto come quelle di uno che mangiando, e mentre gli si fa immediatamente sensibile la sazietà, dicesse: io non mangio e non divento sazio. Che valore può avere un simile discorso?

E il Buddista: - Ma io non affermo già di non percepire alcun oggetto; io affermo soltanto che non avverte niente che sia al di fuori della mia percezione.

Il Vedantista: - Certo. Questo tu affermi! Ma solo perchè ti manca il gancio alla proboscide (1) e non già con buoni argomenti!

Infatti l'appercezione stessa ci costringe ad ammettere degli -7- oggetti al di là di essa. Nessun uomo percepisce una colonna o una parete come pure percezioni, ma tutti al mondo percepiscono colonna o parete come oggetti esterni. E persino quelli che negano l'esistenza del mondo esteriore, la testimoniano, quando dicono: "La figura conosciuta, p.e. quella di una parete, appare come se fosse al di fuori". Ora costoro pretendono poi che il concetto di qualche cosa che sia esteriore alla nostra rappresentazione sia inconcepibile, e come dunque possono dire: "quella figura appare come se fosse esteriore"? Se l'esteriorità fosse inconcepibile, nessuno vi si riferirebbe con un paragone. E veramente nessun uomo direbbe: "il tale ha l'aspetto come se fosse il figliolo di una donna sterile".

L'argomento è ingenuo e insieme sofisticato, come lo sono spesso gli argomenti dei realisti di tutte le epoche e di tutti i continenti. Quello che c'è di vero è che l'espressione: "la parete appare come se fosse esteriore" non è appropriata. Perchè: o s'intende per esteriore una determinazione spaziale che riguarda gli oggetti del conoscere, e bisogna dire: la parete è esteriore (p.e. esteriore al mio corpo); oppure s'intende: esteriore alla coscienza e allora l'esteriorità è inconcepibile.

Dopo qualche altro argomento dello stesso genere, che possiamo omettere, il Vedantista accenna al seguente: la conoscenza vera è conforme al suo oggetto, ma ove si elimini l'oggetto, non

(1) Perchè sei senza guida e criterio. Gli elefanti vengono guidati coi ganci.

vi -8- potrebbe essere quella conformità. Ci spiace di non trovare nel testo più di questo accenno. Forse il bramino intendeva concludere : se si toglie ogni oggettività data nel mondo da conoscersi, si toglie pure ogni distinzione fra la verità (che è conformità del conoscere col suo oggetto) e l'errore. La verità non sarà mai vera, perchè manca l'oggetto esteriore a cui essa dovrebbe essere conforme; e l'errore non sarà mai falso, perchè non si potrà mai dire che un concetto non è conforme alla realtà data. Qui si doveva esaminare se non vi sia altra definizione della verità che non quella dell'adeguarsi dell'intelletto a una cosa esteriore. E' verissimo che, emilinata la cosa in sè, si afferma implicitamente l'infallibilità del pensiero e la negatività dell'errore. E il Vedantista avrebbe dovuto ricordarsi come nelle upanisciads si affermi che la somma realtà dell'assoluto soggetto è superiore ad ogni possibilità di peccato e di errore. Affermazione ascoltata anche allora con scandalo del senso comune.

Ma ritorniamo al testo.

In contrapposto all'idealista il quale aveva detto che non è -9- possibile separare l'oggetto dalla rappresentazione, perchè i due termini sono una cosa sola, il bramino dice: Non è possibile separarli ma non già perchè sieno identici, ma perchè l'uno (la conoscenza) è il mezzo e l'altro (l'oggetto) è ciò a cui si perviene con quel mezzo. (Egli accusa cioè l'idealista di fare un ragionamento di questo genere: non si può comperare il cibo che per mezzo del denaro, dunque il denaro e il cibo sono la stessa cosa. Ma la verità è che se davvero la merce non si può concepire senza denaro, nè il denaro senza la merce, quei concetti devono essere identici, o meglio: devono essere due termini astratti di una identica relazione).

Veramente non si comprende come il Vedantista possa separare qui il mezzo e la cosa mediata, mentre il suo è propriamente il sistema dell'identità, ed i suoi testi non si stancano di ripetere che il prodotto è il produttore, che la causa e l'effetto sono identici.

Alla tesi dell'idealista per cui la diversità degli oggetti si spiega con una diversità di elementi conoscitivi, il bramino oppone la tesi contraria: se non esistessero gli oggetti in sé, non si comprenderebbe per qual ragione io mi rappresenti ora un vaso, ora -10- un tessuto ecc. La diversità dipende dagli oggetti e non dalla rappresentazione. Rappresentazione è tanto quella del vaso, quanto quella del tessuto; e la diversità consiste nell'oggetto, cioè nel molteplice; così quando distingue delle vacche di diversi colori, la distinzione è resa possibile dai colori che sono molti, non dal concetto "vacca" che è uno. Che la distinzione derivi sempre da ciò che è molteplice, si vede anche dal fatto che io posso distinguere la percezione di un vaso dal ricordo di un vaso, e anche qui la distinzione non dipende dal vaso che è sempre lo stesso, ma dalla diversità fra il vedere e il ricordare. Così quando distingue il sapore del latte dal suo odore, la diversità non deriva da ciò che è uno, ma dal molteplice. (Come si ricorderà a questa obiezione l'idealista aveva già risposto). L'idealista si era riferito prima all'esempio del sogno. Ora il bramino gli oppone che il paragone non ha alcun valore perchè fra sogno e veglia c'è diversità di essenza. Infatti, egli dice, le percezioni del sogno vengono smentite dalla realtà della veglia, mentre non c'è alcuno stato in cui -17- vengano smentite le percezioni della veglia. Egli non si è accorto che - in ciò che qui importa - sogno e veglia sono essenzialmente uguali, cioè sono

ambidue stati di coscienza. La sua osservazione avrebbe, se mai, maggior valore in bocca all'idealista; se cioè il suo avversario lo avesse accusato che nel suo sistema si toglie ogni distinzione fra sogno e realtà.

Le percezioni della veglia - dice il bramino - non vengono smentite. E' strano che qui il buddista non abbia risposto: che il sogno però non viene smentito per il sognante; mentre egli sogna quella è la sua realtà, ed egli la pone come sogno fallace soltanto quando ha superato quello stato di coscienza ed è svegliato. Ugualmente la realtà oggettiva del mondo esterno sarà smentita e apparirà fallace per il "perfetto svegliato" che avrà superato quello stato di coscienza. E' strano, dico, perchè questa risposta gli doveva venir naturale già per il significato stesso della parola Buddha (lo svegliato), e poteva venire appoggiata con l'autorità dei testi dell'avversario. I quali ripetono spesso che il mondo dell'apparenza ha pure una certa sua realtà, ma assomigliabile appunto a quella che ha il sogno per il sognante (1).

Simile alla precedente è anche la prossima obiezione del bramino -18-. Non si può paragonare la veglia col sogno, perchè nella prima abbiamo sensazioni e percezioni dirette, nel secondo

(1) La coscienza della molteplicità contingente viene smentita e distrutta dalla coscienza dell'Uno, come l'illusione viene smentita dalla realtà - dice altrove il testo di Sankara. Per illustrare codesta illusione ricorre frequente l'apologo della corda-serpente: "come taluno nel buio prende per un serpente una corda caduta, e fugge con paura e tremore, e un altro gli dice: "non temere, non è un serpente ma una corda", e quello, quando l'ha inteso, smette di aver paura del serpente, e di tremare e fuggire; e come nella cosa stessa non v'è la minima dif-

soltanto immagini e ricordi. E la differenza fra percezione diretta e immagine ricordata consiste in ciò che nel primo caso l'oggetto è presente, e nel secondo no.

Anche qui l'idealista avrebbe potuto rispondere che non importa se sogno e veglia differiscono, purchè sieno uguali in questo: di essere stati di coscienza; e che ad ogni modo la differenza vale per chi è sveglio, ma non per il sognante.

Ma il bramino continua: veglia e sogno sono essenzialmente diversi, la prima ci dà sensazioni dirette, il secondo solo immagini: la prima non viene smentita, il secondo sì. Se poi i due stati hanno -19- qualche affinità (p.e. perchè delle immagini sono possibili tanto nella veglia che nel sogno) ciò non giova all'idealista, il quale si basa su questo sofisma: il sogno ci dà oggetti puramente ideali, ma la veglia è in qualche cosa affine al sogno, dunque anche gli oggetti della veglia sono puramente ideali: come a dire: l'acqua è fredda, ma il fuoco - in quanto e-

ferenza fra il momento in cui sembrava un serpente e quello in cui non sembrava più, - ugualmente è da considerarsi anche questo problema (della illusione della molteplicità empirica)". Nel seguente ragionamento dialogico il testo del Vedanta si esprime anche più esplicitamente: "fin che non sorge la conoscenza assoluta, la realtà empirica è altrettanto vera come lo sono le visioni del sogno fino al risveglio. Ogni essere ha infatti dimenticata la sua identità originaria con Brahman, e considera l' "io" e il "mio" empirico come se fosse il Sè e le sue qualità. Ciò è vero fino a tanto che si risvegli la coscienza dell'Unità con Brahman. Va bene, ma non oltre (tale coscienza)! Una corda-serpente non potrà mica mordere realmente, il miraggio di un'acqua nel deserto non estingue davvero la sete; non altrimenti avviene nel sogno: il veleno del serpente sognato non uccide davvero e l'acqua sognata non bagna! - Certo che no! Ma come si percepisce (nel sogno) la causa, cioè il morso del

lemento - è affine all'acqua; dunque il fuoco è freddo. (Come si vede il bramino attribuisce all'avversario un argomento strampalato, per poterne fare una bella confutazione).

E insiste ancora sul paragone del sogno e osserva: si possono avere impressioni dirette degli oggetti senza avere immagini ricordate, mentre non si possono avere (nemmeno in sogno) immagini, -20- senza avere avute prima delle impressioni dirette. Il fatto stesso -23- dunque che tu alleggi in tuo favore, cioè che in sogno si hanno delle immagini, è una prova contro di te; perchè, come lo dimostra l'esperienza, non si può avere nel sogno l'immagine di un oggetto, se non si è avuta prima nella veglia l'impressione diretta di un oggetto simile. Argomento il quale dimostrerebbe se mai che fenomeni e immagini non si possono avere senza impressioni e sensazioni; ma non già che per avere delle impressioni ci dev'essere un oggetto esterno alla coscienza.

Questi gli argomenti nei quali il Vedantista tradisce la sua filosofia per amor del senso comune. Ora esamineremo quelli di tut-

serpente o l'acqua, così si percepisce anche l'effetto, il morire o il divenir bagnato. Ma questo effetto non è mica reale! - L'effetto non è reale, ma la percezione di esso è reale e non viene smentita dal risveglio. Infatti quando uno si sveglia egli riconosce come errore (il dire) che il serpente e l'acqua (sognati) esistono; ma non già che egli li ha percepiti. Dunque: la cosa percepita nel sogno non ha realtà, ma la percezione di quella cosa è reale." (I passi sono riferiti dal Deussen - op. cit. p.290-291).

E' ben evidente da questi passi che il Vedantista del dialogo non ha compreso la dottrina idealistica dei suoi propri testi.

t'altro genere nei quali egli è fedele alla filosofia del Vedanta, ma che non possono se non per equivoco valere in sostegno della tesi realistica. Per comprenderli gioverà tener presente che secondo la dottrina buddistica non esiste un'anima sostanziale, non esiste anzi niente che superi il variare dei fenomeni. Questa dottrina nega il concetto dell'io per ragioni forse analoghe a quelle che indussero Hume alla medesima negazione. Il bramino dunque osserva che secondo il buddista l'oggetto esterno non è che una pura rappresentazione dell'io, ma anche l'io (secondo quella dottrina) non è che una rappresentazione; ora è evidente che due mere rappresentazioni non possono stare l'una all'altra nel rapporto di perce-ll-piente e percepito. Infatti le rappresentazioni si seguono una -12- dopo l'altra nel tempo e quando mi rappresento la seconda, la prima non c'è più; si arriverebbe quindi all'assurdità d'immaginare che il percipiente esista prima e il percepito dopo. Questa obiezione ci sembra valida contro ogni forma di fenomenismo empirico. Se una filosofia nega l'io assoluto, il suo idealismo non può essere che campato in aria. Il bramino prosegue: tu ammetti una serie di rappresentazioni successive, dunque tu riconosci come reale anche la rappresentazione di poco fa. E perchè? Perchè ne hai coscienza. Ma nello stesso modo hai coscienza anche dell'oggetto esteriore. Se invece tu intendi per rappresentazione non quella passata, che è l'oggetto della tua coscienza, ma quella presente che ne è il soggetto, e se affermi che tu la conosci per sè stessa, -13- come una luce che s'illumina da sè, allora tu affermi un'assurdità: perchè la rappresentazione - in quanto attività del rappresentare - è per sua natura inconoscibile.

Se non c'inganniamo questo ragionamento si può assomigliare

a quello di Kant contro Cartesio. Cartesio aveva detto: delle sostanze corporee non si può avere certezza immediata perchè sono al di là della coscienza; mentre dell'io non si può dubitare perchè si conosce immediatamente. E Kant ha obiettato: o si parla dei fenomeni, e allora bisogna dire che è conoscibile l'io (fenomenico) come sono conoscibili le cose (fenomeniche); oppure si parla dei noumeni, di ciò che è in sè e non appare, e allora non sono conoscibili le cose, ma nemmeno sarà conoscibile l'io (noumenico).

Il ragionamento di Kant (e anche quello riferito da Sankara) è in parte profondo e in parte sofisticato. Un Cartesiano avrebbe potuto ribattere: tu fai una questione di parole. Io affermo che non si può conoscere con certezza nulla che sia al di là della coscienza, mentre della coscienza stessa non si può dubitare; ora tu chiami noumeno ciò che è al di là, e fenomeno ciò che fa parte della coscienza. Dicendo che i fenomeni sono conoscibili e i noumeni no, non ripeti quello che ho detto io? Ma Kant avrebbe potuto replicare: Non diciamo la stessa cosa. Perchè tu ammetti che esista una sostanza spirituale che l'intelletto può conoscere in sè, mentre io affermo che l'intelletto può conoscere soltanto l'io fenomenico. La tesi del Vedantista è dunque questa: non è vero che tutto il mondo sia pura rappresentazione (fenomenica), perchè l'io (trascendentale) non è una rappresentazione. Ora egli si propone la seguente obiezione: se ogni rappresentazione dev'essere afferrata da un quid (l'io trascendentale) che sia al di là di lei, allora anche -14- codesto quid dovrà a sua volta venir compreso da un altro, e questo da un altro e così via all'infinito.

E risolve l'obiezione notando che l'io, il soggetto trascen-

dentale (sākshin), non ha alcun bisogno di venir afferrato in una rappresentazione fenomenica, perchè esso è certo per sè stesso (per l'argomento del cogito (1)). Come si vede il pensiero indiano di quei secoli remoti si muoveva in una sfera ignota ai filosofi occidentali della stessa epoca. A noi oggi è facile notare come la vera risoluzione sarebbe stata piuttosto quella di mostrare come tanto il puro soggetto come il puro oggetto sieno astrazioni dell'intelletto, mentre l'unica realtà sufficiente a sè stessa è l'assoluta relazione dei due termini.

[11-] Se invece - dice ancora il Vedantista - si definisce l'io [14A-] come rappresentazione fenomenica (secondo la dottrina buddistica), allora l'io e il mondo rappresentato vengono ad essere tutti e due sullo stesso piano (sono tutti e due oggetti), e non vi può essere fra i due termini il rapporto fra ciò che illumina e ciò che viene illuminato, fra conoscente e conosciuto.

Dell'io assoluto si deve dire che è sufficiente a sè stesso, mentre ciò non si può dire dell'io fenomenico; anzi il dire che non esistono che fenomeni o rappresentazioni è un'assurdità, come il parlare [15-] di qualche cosa che appare senza che vi sia nessuno a cui possa apparire. Non giova dunque dire che l'io fenomenico è come una lampada che si manifesta per sè stessa e non ha bisogno d'altro che la rischiari, perchè anzi nemmeno mille lampade - se fossero chiuse dentro un macigno e nessuno potesse vederle - si renderebbero in alcun modo manifeste. Come la lampada per essere luminosa ha bisogno di un occhio che la veda; così

(1) Riportiamo in appendice l'esposizione di Sankara di questo argomento.

la rappresentazione ha bisogno di un soggetto trascendentale.

Ma l'avversario potrebbe dire: quando tu dichiari (nell'argomento del cogito) che il soggetto della conoscenza non ha bisogno d'altro per essere affermato, che cosa fai se non esprimere con altre parole la mia tesi che la rappresentazione si manifesta da sè?

L'obiezione è comprensibile, ma non vale in bocca a un fenomenista che nega l'esistenza del soggetto trascendentale. Perciò giustamente e profondamente il bramino gli oppone: tu parli di un io empirico, il quale non è altro che un gruppo di rappresentazioni fra altre rappresentazioni; esso non è che un aggregato di elementi molteplici, privo di unità; esso è qualchecosa di contingente, che appare oggi, ma non appariva ieri e non apparirà domani. Non per esso può valere l'argomento del cogito, ma solo per il Soggetto puro, come categoria eterna.

Il buddista aveva detto che i fenomeni hanno la loro causa nel Samsara, cioè in un processo senza cominciamento per cui necessariamente a un dato fenomeno tien dietro un altro. Il Vedantista gli oppone ora che in tal modo la difficoltà viene rimandata e non risolta. Si avrebbe cioè un regressus in infinitum senza arrivare mai a un punto conclusivo. Con una bella immagine (non nuova nelle scritture indiane) egli assomiglia questo processo a una fila di ciechi che si tengono l'un l'altro per mano: il primo fa assegnamento sul secondo, il secondo sul terzo e così via; ed è chiaro che non ci guadagneranno nulla e brancoleranno tutti nel buio.

[24-] In fine il bramino esamina se causa e fondamento dei fenomeni possa essere la "rappresentazione dell'interiorità". E, ri-

petendo in parte il già detto, conclude: se con queste termine s'intende l'io empirico, allora non si spiega nulla; se invece si intende l'attività di colui che percepisce, allora si supera il semplice fenomenismo. La "rappresentazione dell'interiorità" di cui parlano i buddisti, è qualche cosa che muta continuamente; ma se il mondo dei fenomeni ha da avere una base, l'io non deve essere esso stesso un fenomeno, ma un atto, un agire che connetta le impressioni, le immagini e i ricordi. Questo io non può essere qualche cosa di transeunte che subisca le modificazioni temporali, ma dev'essere il principio stesso della continuità, il quale colleghi insieme il passato, il presente e l'avvenire; dev'essere insomma non un oggetto, ma quel Soggetto eterno che abbraccia col suo sguardo tutti gli oggetti.

L'ARGOMENTO DEL "COGITO"

L'argomento a cui il bramino accenna nel passo surriferito, è esposto da Sankara nel commento ai Brahmasutras II,3,1-7. A ragione il Deussen intitola questa pagina: cogito, ergo sum. La traduciamo letteralmente (1):

"Appunto perchè esso è il Sè, non è possibile dubitare del Sè. Il Sè invero non può venir dimostrato ad alcuno, poichè esso è già noto in sè stesso. Il Sè non viene giustificato con una dimostrazione, poichè esso è quello che adopera tutti i mezzi della dimostrazione, come la percezione ecc., per dimostrare ciò che non è conosciuto. Gli oggetti delle espressioni: etere (fuoco, acqua, terra) ecc. richiedono una dimostrazione, poichè essi non vengono assunti come noti per sè stessi. Ma il Sè è il fondamento (āśraka) per l'atto del dimostrare, e quindi esso è già ammesso prima dell'atto del dimostrare. E poichè esso è di tale maniera, non è possibile negarlo. Noi possiamo infatti negare una cosa che giunga a noi -dall'esterno- (āgantuka), non però ciò che costituisce la nostra essenza. Infatti esso costituisce l'essenza di colui stesso che lo nega; e il fuoco non può negare il suo proprio calore. Inoltre, quando si dice: - sono io che ora conosco l'essere presente; sono io che ho conosciuto il passato e il trapassato; e io che conoscerò il futuro e il futuro lontano, - in tali parole è implicito che se anche muta l'oggetto della conoscenza, il conoscente non muta, poichè esso è nel passato, nel futuro e nel presente; la sua essenza invero è l'eterno presente (Sarvadā-vartamā-

(1) Dal Deussen - Op. cit. p.137.

na-svabhavadvād); e per questo, se anche il corpo diventa cenere, non v'è trapasso del Sè, perchè la sua essenza è il presente; anzi non è neppure pensabile che la sua essenza sia qualche cosa d'altro".

Una pagina simile a questa sarà scritta, molti secoli dopo, da Cartesio; al quale spetta perciò la gloria di avere iniziato l'idealismo moderno in Europa. E diciamo una pagina, perchè veramente questo concetto idealistico si trova come isolato in una o in poche delle sue pagine, e si può racchiudere in questa sola proposizione: dubito, cogito, sum. Per il rimanente il sistema del filosofo francese non appartiene all'idealismo ma alla metafisica razionalistica. E il razionalismo, che assume come modello di conoscenza il concetto astratto di tipo matematico, rappresenta un regresso di fronte al naturalismo del rinascimento, e un ritorno al pensiero astratto dei greci.

Nel passo riportato il filosofo indiano espone il concetto cartesiano forse con più profonda coscienza idealistica, come ci sembra risultare dalle parole finali, dove è detto che l'Io è l'eterno presente, dal quale sono poste le determinazioni temporali.

L'idealismo indiano non ha dovuto misurarsi così aspramente come quello europeo col razionalismo e con l'empirismo. Perciò esso è sorto prematuramente e ha perduto in concretezza quello che ha guadagnato per la sua precocità.

La realtà assoluta è sintesi a priori, unità di Soggetto e Oggetto. Nell'occidente la filosofia comincia col considerare uno di questi due elementi: il mondo dell'oggettività che sta di fronte allo spirito, come uno che guardi la propria ombra e non veda sè stesso. E però il pensiero dovette faticosamente conquistare

l'intimità soggettiva che da prima gli era rimasta nascosta dall'oggetto.

L'India invece afferma l'interiorità del soggetto fin dall'inizio, fino dalle prime upanisciads che distano da noi per trentacinque secoli; e la vera realtà per il meditante indiano è sempre stata quella del suo spirite. La sua tendenza è di svalutare la realtà oggettiva, di negare il mondo che gli sta di fronte per celebrare l'infinita e vuota spiritualità del Sè trascendentale.

Il pensiero dominante nei filosofi indiani si ripete senza determinarsi concretamente; si sente la mancanza di una gnoseologia della matematica e delle scienze; e i valori economici e l'idea del Diritto sono male apprezzati e compresi. Manca il senso e quasi la realtà della storia, e si ha l'impressione che attraverso i millenni non avvenga nulla di nuovo, che non vi sia un graduale svolgimento di idee, ma il pensiero sia rimasto fisso in una subitanea e sublime intuizione primitiva.

Lo Spirito è insieme il Sommo Bene e la Verità Assoluta. Il pensiero occidentale ha dato maggiore rilievo al problema conoscitivo, ma non si è mai disinteressato di quello morale. Il pensiero orientale si è tutto ^{enlr} concentrato nel problema religioso. Non si comprende un filosofo indiano se si parte dal presupposto che egli cerchi una verità logica; quello che egli cerca sempre, anche attraverso al suo sillogizzare, è uno scopo assoluto, uno scopo in cui si acquetino e trovino pace le aspirazioni religiose della sua anima.

Se si parte dall'oggetto, l'idealismo è difficile da raggiungere perchè il mondo oggettivo sembra esistere in sè; ma se si parte dal soggetto si è immediatamente idealisti, per subita illumina-

zione.

La conoscenza può facilmente illudersi che la verità sia già data nell'oggetto esteriore, ma più difficilmente io mi illuderò che lo scopo mio sia esteriore al mio agire e volere. Il pensiero può essere creduto una copia dell'esistente, ma è meno facile il supporre che lo scopo a cui io tendo, sia già realizzato e indipendente da me (1). La Volontà è di sua natura antirealistica.

La filosofia indiana e quella europea sono dunque partite da due poli opposti: l'una dal Soggetto e dalla Volontà religiosa (2); l'altra dall'oggetto e dalla scienza. Infine esse si devono incontrare nell'intuizione del Brahman-Atman e nel concetto dell'idealità del reale. La vecchia immagine dei minatori che scavano la stessa galleria cominciando da parti opposte sembra qui singolarmente appropriata; ma, con tutto il rispetto per le meravigliose intuizioni dell'Oriente, non sarebbe giusto il dire che l'incontro avvenga a metà strada.

(1) Dico: meno facile, perchè pur avviene che l'utilità e la bontà sieno attribuite alle cose in sè. E l'idea del fato, come quella della predestinazione, non sono altro che un'oggettivazione metafisica del fine, immaginato assurdamente come esteriore alla volontà e già realizzato in sè.

(2) In ciò io seguo un concetto opposto a quello hegeliano e gentiliano. Per il Gentile il momento religioso è quello del puro oggetto, per me è quello del puro soggetto. Il Soggetto è la mia attività, quell'io che produce e crea; e l'oggetto è quel mondo che mi appare nella conoscenza, il mondo della scienza che sta di fronte alla mia soggettività. Il puro soggetto è pura volontà, e il suo è un mondo di aspirazioni e di scopi. Il raggiungimento dello scopo assoluto è l'essenza della religione. Tuttavia, per la conversione degli opposti, il Soggetto puro può diventare mera oggettività, e viceversa.

IL TESTO DELLA DISCUSSIONE SECONDO SANKARA (1)

-1- Il buddista dice:

= p.566 = "Avendo notata l'inclinazione di certi scolari verso le cose esterne, si è ammessa, per compiacerli, questa dottrina = della realtà = del mondo esterno. Non questa però è la opinione di Budda; = p.567 = anzi ciò che egli voleva è la dottrina dell'unica categoria (skandha) della rappresentazione (vijñānam). Secondo questa teoria della rappresentazione, la figura esterna consiste = soltanto = nella determinazione intellettuale (buddhi), e tutto l'agitarsi mondano del conoscere, del conosciuto e del = godere il = frutto, non è che qualche cosa di interiore; e se pure ci fossero cose esteriori, tuttavia questo mondo del conoscere ecc. non sarebbe possibile, se esso non avesse il suo fondamento nell'intelletto.

-2- Ma come si dimostra che tutto il mondo non è che qualche cosa di interiore, e che al di là della rappresentazione non vi sono gli oggetti esterni? - Con ciò, che essi sono impossibili! Se si ammette cioè che vi siano degli oggetti esterni, allora essi, p. e. i corpi solidi, dovrebbero essere o infinitamente piccoli (paramānu) oppure un aggregato di infinitamente piccoli; ora ciò che la percezione deve limitare come corpo solido ecc. non può essere infinitamente piccolo, perchè l'infinitamente piccolo non è visibile nè conoscibile; ma non può essere nemmeno un aggregato d'infinitamente piccoli, poichè esso non può venir concepito nè come

(1) I numeri fra le due linee indicano la pagina del testo nell'ed. della Bibl. Ind.

Le parole fra le due linee sono interpretazioni del Deussen.

diverso, nè come identico all'infinitamente piccolo p.568 = Non = come diverso, perchè è un composto di quello, non come identico perchè sarebbe impercettibile in ognuna delle sue parti =. Lo stesso vale della specie. = jāti, come quelle che non esistono che negli individui =.

-3- Inoltre: se la conoscenza - (jñānam), la quale è di sua natura qualche cosa di universale, essendo prodotta solamente dalla sensazione (anubhava) - prende partito di volta in volta secondo gli oggetti come conoscenza della colonna, della parete, del vaso, del tessuto, ciò non è possibile che per una differenziazione (vicesaka) che riguarda la conoscenza. Si deve quindi concedere assolutamente l'unità essenziale (sārdhyan) della conoscenza con gli oggetti. Ma ammessa che sia questa, l'ipotesi (Kalpanā) della esistenza delle cose è superflua, perchè la forma dell'oggetto è determinata dalla sola conoscenza.

-3A- Una separazione dell'oggetto dalla rappresentazione (vijñānam) non è possibile anche perchè l'appercezione (upalambha) include necessariamente tutti e due i termini; infatti non è possibile avvertire l'uno dei due senza l'altro; e ciò non avverrebbe se essi fossero diversi per natura. Anche perciò dunque non vi sono cose.

-4- Ma avviene in ciò come p. e. nel sogno. Come cioè nel sogno, o nelle illusioni dei sensi (māya), sorgono le percezioni (pratyaya) di miraggi della fata morgana e simili, nella forma di percipiente e percepito pur senza che vi sia un oggetto esteriore; ugualmente ciò avviene = p.569 = quando nella veglia si percepiscono colonne ecc., come risulta da ciò che queste non si distinguono da quelle (del sogno) nel fatto di essere percezioni.

Ma se non esiste l'oggetto esterno, da che proviene allora la diversità delle percezioni? - Noi rispondiamo: dalla diversità dei fenomeni = soggettivi = (vāsāna).

-5- Essendo cioè nel Samsāra eterno (privo di principio) rappresentazioni e fenomeni cause reciproche fra di loro come i semi e le piante, quella diversità e molteplicità si spiega senza contraddizione. Del resto si deve pur ammettere che la diversità delle cognizioni debba avere il suo fondamento puramente nei fenomeni così nella regola, = cioè nella veglia = come nell'eccezione = nel sonno =. E che nel sogno ecc. La molteplicità sia prodotta dai fenomeni anche senza oggetti esterni, in ciò siamo d'accordo tutti e due; soltanto che io non ammetto in generale alcuna molteplicità di cognizioni, che abbia la sua origine in oggetti e non in fenomeni. Anche perciò dunque non vi sono cose esteriori".

Il Vedantista risponde:

-6- "Che non vi siano cose esteriori non si può affermare. Perché? Perché esse vengono percepite (+). Si percepisce infatti l'oggetto esterno come colonna, parete, vaso, tessuto; e ciò che si appercepisce non può non essere. Tu mi dai l'impressione di uno che, mangiando, e mentre gli si fa immediatamente sensibile la sazietà prodotta dal mangiare, dicesse: io non mangio e non divento sazio. Lo stesso avviene se uno avverte immediatamente = p.570= gli oggetti esterni con gli organi dei suoi sensi e insieme assicura: "io non appercepisco, e questo oggetto qui non c'è". Che va-

(+) Il Deussen ha apperziptert che di solito traduciamo con avvertire. Ma in questi passi la differenza non ha per lo più importanza.

lore può avere un simile discorso?

Il buddista:

"Ma io non affermo già di non percepire alcun ~~X~~oggetto; io affermo soltanto che non percepisce niente che sia al di fuori della mia appercezione".

Il Vedantista:

"Certo, questo tu affermi! Ma solo perchè ti manca il gancio alla proboscide e non con buone ragioni! Infatti noi siamo costretti di ammettere degli oggetti al di là dell'appercezione, e precisamente dall'appercezione stessa. Nessun uomo avverte una colonna e una parete come una percezione, ma tutti al mondo av-7-vertono colonna e parete come oggetti della percezione. E che tutti al mondo facciano a questo modo risulta anche da ciò che persino quelli che negano l'esistenza delle cose esteriori, la testimoniano, quando dicono: "l'immagine conosciuta interiormente appare come se fosse al di fuori". Anch'essi dunque ricorrono alla coscienza dell'esteriorità, riconosciuta da tutti, quando, per negare le cose esterne, si riferiscono con un paragone a quella esteriorità, dicendo: "come se fosse di fuori". Come altrimenti potrebbero dire a quel modo? Infatti nessun uomo dice: il tale ha l'aspetto come se fosse il figliuolo di una donna sterile. Perciò, se si vuol afferrare l'essenza dell'esistente conforme a ciò che sentiamo, si deve dire: "ciò appare fuori"; e non invece: "come se fosse fuori".

Ma non si è dedotto che gli oggetti appaiono soltanto come se fossero esteriori, dal fatto che gli oggetti esteriori sono in sé stessi impossibili? = 571 = - Sì, ma questa conseguenza non è giustificata. Infatti si giudica se una cosa sia possibile o no da ciò, se si è potuto o no dimostrarla; ma non si può viceversa deci-

dere che una cosa non si può dimostrare, perchè essa è impossibile. Ciò che viene avvertito da uno dei mezzi di conoscenza come la percezione ecc., ciò è possibile = oppure: reale, sambhavati =, e ciò che non viene avvertito da alcun mezzo di conoscenza, ciò non è possibile = reale =.

Ora gli oggetti exteriori vengono avvertiti ognuno secondo il suo genere, da tutti i mezzi di conoscenza; come si può dunque affermare in base a delle riflessioni così arbitrarie come quelle sulle eccezioni e non eccezioni = sogno e veglia =, che essi non sono possibili, mentre invero essi vengono avvertiti!

-3- E poichè la conoscenza è conforme al suo oggetto, l'oggetto non si può eliminare. Infatti se non vi fosse l'oggetto non vi potrebbe essere quella conformità; ma che l'oggetto esista segue da ciò che lo si percepisce come esteriore = 572 =.

-9- La necessità quindi di avvertire insieme le percezioni e gli oggetti, ha la sua causa in ciò che quei due termini stanno fra di loro nel rapporto di mezzo e fine, non in ciò che sieno identici.

-10- Inoltre: Quando si distingue il concetto del vaso e il concetto del tessuto, la diversità consiste in ciò che distingue, (+) il vaso, il tessuto, non in ciò che viene distinto, il concetto. Infatti una vacca bianca e una vacca nera sono diverse per il bianco e il nero, non in ciò che sono vacche. Dunque per mezzo del

(+) C'è un'incongruenza con quella che dirà poco dopo: "anche qui la differenza consiste in ciò che viene distinto". Per correggere la costruzione, bisognerebbe leggere anche la prima volta: "in ciò che viene distinto". Si può togliere l'incongruenza anche in altro modo, ma la cosa non ha molta importanza, perchè malgrado l'oscurità della costruzione letterale, il senso del brano è chiaro.

due si compie la distinzione dell'uno, e per mezzo dell'uno quella del due...= Essi non sarebbero distinti se non avessero questo di comune, di essere concetti; oppure si deve leggere :naikasmāc ca "e non per mezzo dell'uno?" (++) =.

Quindi l'oggetto e il concetto sono diversi. E possiamo richiamarci anche a ciò che si distingue il vedere del vaso dal ricordo del vaso. Infatti anche qui la differenza consiste in ciò che viene distinto (^x++), il vedere, il ricordare, e non in ciò che distingue, il vaso; ugualmente come nelle espressioni odor di latte e sapor di latte, la differenza sta in ciò che viene distinto, l'odore e il sapore, non nel latte che li distingue.

-11- E poi fra due = mere = rappresentazioni (vijñānan), che sono distinte nel tempo, non vi può essere reciprocamente rapporto = p.573 = fra il da percepirsi (grāhya) e il percipiente (grāhaka) = come se anche il soggetto fosse una rappresentazione, vijñānan! = Poichè esse si distruggono col loro stesso venire alla coscienza; altrimenti le teorie professate dai buddisti stessi.... = la cui numerazione omettiamo = verrebbero a cadere.

-12- E ancora: tu ammetti pure una serie successiva di rappresentazioni, e perchè allora non ammetti gli oggetti esterni, come la colonna e la parete? - Tu dirai: perchè la rappresentazione si sente. - Ma anche gli oggetti esterni si sentono! - Oppure vuoi dire che le rappresentazioni si sentono per sè stesse, come una lampada, poichè il far chiaro appartiene alla loro natura, mentre ciò

(++) Così il Deussen. Per il senso ci sembra senz'altro preferibile la seconda dizione.

(^x++) Vedi nota (+). alla p. preced.

non vale per le cose esteriori? (+++) Tu ammetti -13- dunque qualche cosa che si contraddice a dirittura nella sua essenza, come se tu dicessi: "il fuoco brucia sè stesso", mentre non vuoi accettare l'opinione priva di contraddizione e generalmente ammessa che l'oggetto esterno viene percepito per mezzo di una rappresentazione che giunge al di là di sè stessa! = 574 =. Gran sapienza, invece, è questa che tu mostri. La rappresentazione stessa invece, in quanto essa è al di là dell'oggetto, non può venire affatto percepita, poichè ciò contraddice alla sua stessa natura. = Qui, come altrove, il concetto della rappresentazione trapassa in quello del soggetto percipiente, ciò che viene facilitato dalla parola vijnānam =.

-14- Si potrebbe obiettare: se la rappresentazione deve, per la sua stessa natura, venir afferrata da un quid che sia al di là di lei, allora anche codesto quid dovrà a sua volta venir compreso da un altro, e questo da un altro e così via in infinitum. E ancora: se la conoscenza è per sua natura luminosa come una lampada, e si ammette che essa viene compresa da un'altra conoscenza, allora per l'uguaglianza di questi due termini non vi potrà essere

(+++)

In questo passo i due ordini di argomenti sono confusi e frammentati. Riesce incomprensibile come il bramino, il quale ha affermato che gli oggetti - in quanto sostanze esterne esistenti in sè - vengono percepiti, e che questa opinione volgarmente ammessa è priva di contraddizione; sia lo stesso filosofo, il quale profondamente osserva: che il concetto di una serie di rappresentazioni successive, include anch'esso un modo di vedere oggettivistico; e che la rappresentazione - in quanto atto del soggetto - è l'opposto dell'oggetto rappresentato e conosciuto.

Il senso della proposizione: "tu ammetti una serie di rappresentazioni successive", va, secondo noi, chiarito, completando la frase così: "dunque tu ammetti come reali anche le rappresentazio-

fra loro il rapporto fra ciò che illumina e ciò che è illuminato; e la supposizione diventa superflua.

Ma le due obiezioni non reggono. Perché solo la rappresentazione viene afferrata, mentre non c'è alcun bisogno che il soggetto della rappresentazione (sākshin) venga afferrato. Per questo -14- non c'è un regressus in infinitum. Il soggetto e la percezione sono infatti di natura opposta e stanno nel rapporto di appercepiente e appercepito; ma il soggetto è certo per sé stesso e non può venir negato - per l'argomento del cogito -. Se poi si è affermato che la rappresentazione è come una lampada che non ha -15- bisogno d'altro che la illumini, ma si manifesta per sé stessa, ciò significa una rappresentazione che non sia apprendibile coi mezzi conoscitivi, e che sussista senza qualcuno che la apprenda, la quale si renderebbe tanto poco manifesta, come mille lampade, che fossero rinchiusse dentro un macigno. Ma se la rappresentazione è di sua natura sensazione, non abbiamo ammessa con ciò - p.575 - la tesi dell'avversario? No, di certo; ma come la lampada ha bisogno per illuminare di qualche cosa d'altro, cioè di un occhio che la veda, non altrimenti la rappresentazione ha bisogno di essere fatta manifesta; e ciò avviene, come per la lampada, solo in quanto esiste un altro che la percepisce. Ma, potrebbe dire l'avversario, quando tu dichiari che il soggetto della cono-16-scenza non ha bisogno d'altro per essere compreso, tu non fai che esprimere con altre parole la mia affermazione che la rappresentazione si ma-

ni passate". Ciò risulta anche dal passo precedente (11), in cui è detto che ammettendo due rappresentazioni successive, l'una distrugge l'altra col suo stesso venire alla coscienza, cioè, come diremo noi, che la rappresentazione presente pone come inattuale quella passata.

nifesta da sè. Ma la cosa non istà così, perchè la rappresentazione ha come sue note caratteristiche il sorgere, la caducità e la mancanza di unità = cioè essa è contingente e non necessaria =. Con ciò dunque abbiamo dimostrato che anche la rappresentazione dev'essere, come la lampada, appresa da qualche cosa che la trascende.

-17- Se inoltre il negatore delle cose esterne afferma che come le percezioni nel sogno, anche quelle di colonna ecc. nella veglia, sorgono senza oggetto esteriore, poichè tanto le une come le altre hanno questo di comune, di essere percezioni, rispondiamo: le percezioni della veglia non possono sorgere come quelle del sogno. E perchè? Perchè esse sono essenzialmente differenti. Fra sogno e veglia c'è infatti diversità di essenza. E in che consiste questa diversità? Nella confutabilità e inconfutabilità. Invero ciò che fu percepito nel sogno, vien confutato, e il risvegliato dice: "per errore ho percepito una grande radunata di popolo, ma il mio spirito era preso dal sonno e perciò sorse quell'errore". Similmente anche le illusioni dei sensi trovano ognuna la loro confutazione. Mentre all'opposto non c'è alcuno stato in cui l'esistenza di un oggetto percepito nella veglia, p. e. di una colonna, venga confutata. A ciò si aggiunge che la visione del sogno è un = semplice = ricordo, il vedere invece della veglia una percezione. Ora la differenza fra ricordo e percezione è evidente, e si sente da sè: e consiste nell'essere divisi o non divisi da un oggetto; e quando p. e. ci si ricorda di un figlio diletto, non lo si percepisce ma si desidera di percepirlo. = p.577 =

-19- le cose, non si può affermare che la percezione della veglia inganna, per il = solo = fatto che essa è percezione come lo è quella del sogno. Invero la differenza fra le due si sente da sè.

E i presunti saggi non devono negare ciò che essi stessi sentono. Ma appunto perchè il loro sentimento protesta, ed essi non possono mostrare l'infondatezza delle percezioni della veglia in sè stesse, perciò vorrebbero dimostrarla per mezzo dell'affinità con le percezioni del sogno. Ma una qualità che non appartiene a una cosa in sè stessa, non le apparterrà nemmeno per il fatto che essa (cosa) è affine a un'altra. Infatti se noi sentiamo che il fuoco è caldo, esso non diventerà freddo per il fatto che esso = in quanto elemento = è affine con l'acqua. Ma abbiamo già mostrato la diversità tra sogno e veglia.

-20- Dobbiamo rispondere ancora alla affermazione che la molteplicità della conoscenza possa sussistere anche senza gli oggetti come una molteplicità di fenomeni = puri = (vasanā). Noi obiettiamo: l'esistenza di fenomeni non è possibile, se, come tu sostieni, non esiste una appercezione di oggetti esterni. Infatti i fenomeni che di volta in volta si configurano diversamente secondo gli oggetti, hanno il loro fondamento nell'appercezione degli oggetti = p.578 = ; ma se non vi sono oggetti da appercepire, in che mai dovrebbe avere il suo fondamento la molteplicità dei fenomeni? Anche ammettendo un processo senza incominciamento, -21- si arriverebbe soltanto ad un regressus in infinitum senza base d'appoggio, paragonabile alla fila di ciechi che si tengono l'un l'altro; ciò che eliminerebbe la vita del mondo ma non dimostrerebbe la vostra tesi. Se inoltre il negatore del mondo esterno si -22- richiama alla regola e all'eccezione = veglia e sonno =, per dimostrare che una cognizione ha come causa del suo sorgere dei fenomeni e non degli oggetti, anche ciò, se le cose stanno come abbiamo detto, è da considerarsi come confutato; poichè i fenomeni non possono in alcun caso sorgere senza l'appercezione di og-

getti (+). E poichè inoltre l'appercezione degli oggetti può sussistere anche senza i fenomeni (++), mentre i fenomeni non possono sorgere senza l'appercezione degli oggetti, ecco che anche l'eccezione e la regola = di cui sopra = giovano ad appoggiare la realtà degli oggetti. I fenomeni non sono altro che impressioni determinate (sanskāra); ma delle impressioni possono sorgere, come lo mostra l'esperienza, soltanto per mezzo di una base che le

-
- (+) In questo capoverbo è evidente la confusione dei due ordini di argomenti. Poche righe più su = 21 = l'atteggiamento del bramino era quello della filosofia trascendentale, ora invece è quello del realismo ingenuo. Se avesse mantenuto il punto di vista di prima, invece di dire: "i fenomeni non possono sorgere senza l'appercezione di oggetti", avrebbe dovuto dire: "non possono sorgere senza una appercezione originaria a priori".
- (++) Il passo mi è oscuro. Che cosa significa: "l'appercezione degli oggetti può sussistere anche senza i fenomeni = die Apperzeption der Gegenstände kann auch ohne die Erscheinungen bestehen? = Invece che "fenomeni" si può forse leggere "immagini" e quindi interpretare così: gli oggetti ci possono dare impressioni dirette, anche senza immagini ricordate. Ciò si accorderebbe con quello che segue: si possono avere sensazioni senza immagini, ma non immagini senza sensazioni. Ma si potrebbe anche interpretare: può esistere una appercezione pura, una intuizione intellettuale priva di rappresentazione sensibile. Nel primo caso le parole finali del capoverbo: "tu segui come norma che non esista appercezione", andrebbero interpretate: "che non esiste appercezione di oggetti esterni"; nel secondo: "che non esiste appercezione trascendentale, cioè che non esiste l'Io". Probabilmente anche qui questi due significati sono confusi insieme. Sankara (o quale altro si sia il redattore a cui dobbiamo la conoscenza di questa discussione) sembra ritenere che il dire: "oltre ai fenomeni esiste il soggetto trascendentale; oppure il dire: "oltre ai fenomeni esistono gli oggetti esterni", sia la stessa cosa. Per lo meno egli considera quelle due proposizioni come logicamente equivalenti: se è lecito (e anzi necessario) ammettere un soggetto al di là della rappresentazio-

sostenga; per te invece non esiste una tale base delle impressioni, perchè tu segui come norma che non esiste appercezione. (+)

-24- = p.579 = Se finalmente tu poni come base dei fenomeni una "rappresentazione dell'interiorità" (alaya - vijñāna), questa si accorda altrettanto poco come la "rappresentazione dell'esteriorità" (pravritti - vijñāna) con la tua teoria che nega l'esistenza duratura (++), e non può quindi servire come sostrato dei fenomeni. Poichè se non si amette un continuum che colleghi i tre tempi; oppure un sommo (ente) che abbracci col suo sguardo tutti gli oggetti, non è possibile un agire che connetta i ricordi, come essi sono dipendenti dai fenomeni condizionati da spazio, tempo e causa.

Se invece quella "rappresentazione della interiorità" ha da significare qualchecosa di costante, allora tu abbandoni con ciò il tuo principio =cioè: il puro fenomenismo =.

ne, non sarà altrettanto lecito ammettere, al di là dei fenomeni, degli oggetti esterni? Egli non si accorge che il supposto oggetto trascende la conoscenza, mentre il soggetto non è altro che l'atto stesso del conoscere.

(+) Nella filosofia del Vedanta c'è però la tendenza di considerare il Soggetto Assoluto come Soggetto puro, di ammettere cioè che l'Io possa sussistere come pura possibilità di conoscere all'in fuori di ogni cognizione attuale. E' quindi naturale che l'oggetto in sè appaia sullo stesso piano del soggetto in sè. Logicamente si sarebbe dovuto concludere che tanto il soggetto puro, quanto l'oggetto in sè non hanno assoluta realtà. Il Vedantista invece conclude: il soggetto puro, che è sommanente reale, trascende la rappresentazione, dunque nulla vieta che l'oggetto in sè, al di là della rappresentazione, sia pur esso reale.

(++) Deussen: "Mit deiner Theorie der Dauerlosigkeit". Io interpreto: col tuo puro fenomenismo, il quale nega che nel variare dei fenomeni vi sia un io che perduri immutabile.