

Nāgārjuna

Publicato la prima volta Mer Feb 10, 2010

Vi è un consenso unanime che Nagarjuna (ca 150-250 dC) è il più importante filosofo buddista dopo lo storico Buddha stesso e uno dei pensatori più originali e influenti nella storia della filosofia indiana. La sua filosofia della "via di mezzo" (*Madhyamaka*), basata soprattutto sulla nozione centrale di "vuoto" (*śūnyatā*) ha influenzato il dibattito filosofico indiano per un migliaio di anni dopo la sua morte, con la diffusione del buddismo in Tibet, Cina, Giappone e altri asiatici paesi gli scritti di Nagarjuna è diventato un indispensabile punto di riferimento per le proprie indagini filosofiche. Una lettura specifica del pensiero di Nagarjuna, chiamato *Prasangika-Madhyamaka*, è diventata la posizione filosofica ufficiale del buddismo tibetano, che lo considera come l'apice della raffinatezza filosofica fino ai giorni nostri.

- [1. La vita e le opere](#)
- [2. Vuoto e svabhava](#)
- [3. Argomenti contro svabhava](#)
 - [3.1 Nesso di causalità](#)
 - [3.2 Cambiamento](#)
 - [3.3 L'identità personale](#)
 - [3.4 Conoscenza](#)
 - [3.5 Linguaggio e verità](#)
- [4. Conclusione](#)
- [Bibliografia](#)
 - [Letteratura primaria](#)
 - [Letteratura secondaria](#)
- [Altre risorse Internet](#)

1. La vita e le opere

Anche se racconti leggendari abbondano, molto poco si può dire con precisione sulla vita di Nagarjuna. Che Nagarjuna era un monaco buddista che ha vissuto qualche tempo tra il 150 e il 250 dC, probabilmente, soprattutto nel sud dell'India è raramente contestata. Se vogliamo andare al di là di questi fatti nudi, però, è necessaria intricato lavoro investigativo storico. Alcune connessioni interessanti sono stati scoperti da questo, ma sono di limitata importanza nel contesto attuale che si rivolge principalmente a fornire informazioni sulle opere filosofiche di Nagarjuna. Il lettore interessato è denominato Mabbett 1998 e Walser 2005 per ulteriori discussioni.

Fortunatamente ci sono più informazioni su opere di Nagarjuna che ci sia sulla sua vita, ma la situazione è ancora lontana dall'essere ideale: non è facile a venire con un elenco preciso dei testi Nāgārjuna compongono. Ciò è in parte dovuto al fatto che diversi autori che portano il nome "Nāgārjuna" potrebbero aver vissuto in diversi periodi dello sviluppo del pensiero buddista in India, e in parte a causa della tendenza di attribuire

nuove opere composte da grandi autorità del passato. Per quanto qui interessa, tuttavia, possiamo dividere le opere di Nagarjuna in tre gruppi principali (ulteriori discussioni si possono trovare in Ruegg 1981). Nell'elenco io do qui l'attribuzione delle opere citate a Nagarjuna è largamente incontrastata.

1. Le opere argomentative

- a. La saggezza fondamentale della Via di Mezzo (MMK) (*Mulamadhyamakakarika*). Questa è la più importante delle opere di Nagarjuna. Nelle sue 450 strofe che espone l'intera bussola del suo pensiero e costituisce il testo centrale della "filosofia della Via di Mezzo". È stato commentato da un gran numero di autori successivi.
 - b. I Sessanta Stanze sul ragionamento (*Yuktisastika*). Un trattato più breve, discutendo i concetti di vuoto e di originazione dipendente (*pratityasamutpada*).
 - c. I Settanta stanze sulla vacuità (*Sunyatasaptati*). Un altro breve trattato, che si occupa in aggiunta con le domande di agenzia e le due verità.
 - d. Il Dissipatrice delle controversie (*Vigrahavyavartani*). In questo lavoro di settanta versi con un autocommentary in prosa Nāgārjuna risponde a una serie di specifiche obiezioni sollevate contro il suo sistema. Queste obiezioni provengono sia da avversari buddisti e non buddisti e di avviare discussioni di argomenti che non si ottiene una copertura molto in altre opere di Nagarjuna (in particolare epistemologia e la filosofia del linguaggio).
 - e. Il Trattato sulla Polverizzazione (*Vaidalyaprakarana*). Un lavoro molto interessante e difficile, in cui Nāgārjuna propone di confutare le categorie logiche della scuola Nyaya non-buddista. Come d. questo testo non ha mai attirato l'attenzione dei commentatori classici.
 - f. La Preziosa Ghirlanda (*Ratnavali*). Un lungo testo indirizzato a un re che contiene una discussione completa delle questioni etiche. Poiché discussione della teoria del vuoto gioca un ruolo relativamente minore in questo testo è talvolta fatti rientrare nelle opere epistolari (vedi sotto).
2. Gli inni (*Catuhstava*). C'è qualche discussione che i vari inni attribuiti a Nagarjuna in realtà compongono il quartetto dei "quattro canti" spesso definito in letteratura commentari. Si differenziano per aspetti interessanti dalle opere citate nel paragrafo precedente. Comune a molti di loro è una concezione positiva della verità ultima che attribuisce qualità specifiche ad esso e si avvicina alla teoria della Buddha-natura (*tathagatagarbha*), che divenne molto importante nello sviluppo successivo del pensiero buddista.
 3. Il epistolare funziona. La Lettera Friendly (*Suhrillekha*), come la Preziosa Ghirlanda (*Ratnavali*), che a volte è assegnato a questo gruppo è un lavoro rivolto a un re. Questo fatto potrebbe spiegare perché il testo si occupa soprattutto di questioni etiche. Si dedica relativamente poco spazio a quel tipo di discussione filosofica che è più caratteristico contributo di Nagarjuna al pensiero buddista.

2. Vuoto e *svabhava*

Il concetto centrale attorno a cui tutta la filosofia di Nagarjuna è costruito è la nozione di vuoto (*sūnyatā*). Il vuoto è ovviamente sempre il vuoto di qualcosa, e il qualcosa Nāgārjuna ha in mente qui è *svabhava* . Termini diversi sono stati utilizzati per tradurre questa parola in inglese: "esistenza inerente" e "natura intrinseca" sembrano essere le scelte più popolari, ma "sostanza" ed "essenza" sono stati anche proposti. Nessuno di questi copertina tutta la complessità del termine, però. Dobbiamo quindi dare qualche considerazione più dettagliata del modo in cui *svabhava* si caratterizza nel pensiero di Nagarjuna. Con la comprensione di ciò che le cose vuote dovrebbero essere vuoto di noi allo stesso tempo acquisire una comprensione più precisa del concetto di vuoto.

Possiamo distinguere due principali dimensioni concettuali del concetto di *svabhava* , un uno ontologico, che si riferisce a un modo particolare in cui esistono gli oggetti, e una cognitiva, che si riferisce al modo in cui gli oggetti sono concepiti da esseri umani. All'interno della dimensione ontologica si possono distinguere tre diverse concezioni della *svabhava* : in termini di sostanza, in termini di sostanza, sia in termini di realtà assoluta. (Anche se questa distinzione si basa prevalentemente su autori Madhyamaka entro Nāgārjuna è ancora uno strumento euristico utile per comprendere il punto di vista filosofico che stava cercando di fare.)

Se comprendiamo *svabhava* in termini di sostanza, deve essere considerato una proprietà di un oggetto non poteva perdere senza cessare di essere tale oggetto molto: il *svabhava* di fuoco è di essere caldo, la *svabhava* di acqua per essere bagnata: qualunque cosa cessa di essere caldo non è più fuoco, qualunque cessa di essere bagnato è più acqua. Secondo questa nell'intesa *svabhava* viene anche identificato con il genere di qualità specifiche (*svalakṣaṇa*) che permettono ad un osservatore di distinguere un oggetto da altre cose: per sapere che cosa è caldo, insieme con una varietà di altri *svalakṣaṇa* sappiamo che ciò che abbiamo di fronte a noi è il fuoco piuttosto che qualcos'altro. E 'importante notare che questo concetto *disvabhava* (che gioca solo un piccolo ruolo in scritti di Nagarjuna, ma diventa sempre più importante in successivi scrittori Madhyamaka) non è il bersaglio della critica Madhyamaka. Quando Nāgārjuna sostiene che le cose sono vuote di *svabhava* non è questa nozione di essenza che si occupa di. Il filosoficamente più importante comprendere *svabhava* è una comprensione in termini di sostanza.

In buddista pensiero filosofico precede Nāgārjuna troviamo la distinzione tra essenti primarie (*dravyasat*) e essenti secondari (*prajñaptisat*). Essenti primarie costituiscono gli obiettivi e irriducibile costituenti del mondo là fuori, mentre essenti secondarie dipendono dalle nostre pratiche concettuali e linguistiche. Alcune scuole buddiste terrebbero che solo momenti atomici di coscienza sono davvero reale, mentre tutto il resto, comprese le scarpe e navi e di ceralacca è un semplice aggregato di tali momenti costruiti dalla nostra mente concettualizzare. Secondo questa teoria l'intero mondo intorno a noi sarebbe stato relegato al rango di meri essenti secondari, a parte i momenti di coscienza che sono essenti primari. In questo contesto *svabhava* viene equiparato esistente primaria e denota uno specifico statuto ontologico: di esistere con *svabhava* significa essere parte del mobilio di base del mondo, indipendente da qualsiasi altra cosa che avviene anche per esistere. Questi oggetti forniscono l'ontologico

rock-bottom su cui poggia il variegato mondo dei fenomeni. Essi forniscono il punto finale di una catena di relazioni di dipendenza ontologica.

Nāgārjuna sostiene, tuttavia, che non vi è tale end-point. E 'la comprensione di *svabhava* come esistente primaria o sostanza che costituisce l'obiettivo principale della sua critica filosofica. Prima abbiamo uno sguardo più da vicino la forma questa critica prendiamo dobbiamo menzionare brevemente la comprensione ontologica finale *svabhava*, cioè *svabhava* come realtà assoluta. Se *svabhava* è considerata come la vera natura dei fenomeni a volte caratterizzato come non causata da qualsiasi processo causale, come immutabile e come indipendente da ogni altro oggetto. Il problema derivante interessante qui è che per il Madhyamaka la vera natura dei fenomeni è il vuoto, cioè l'assenza di *svabhava* intesa come sostanza, e che *svabhava* intesa in questo modo è *anche* caratterizzato come non causata da qualsiasi processo causale, come immutabile e come indipendente da qualsiasi altro oggetto. Così sembra essere il caso che qualcosa che ha tutte queste proprietà deve esistere (poiché non vi è *svabhava* che è la vera natura dei fenomeni) e non deve esistere (in quanto, la Madhyamaka sostiene, *svabhava* inteso come sostanza non esiste). Nella letteratura buddhista commentari troviamo diversi modi di sciogliere questa contraddizione (per una discussione più vedere Westerhoff 2009: 40-46). Un modo di affrontare il problema è quello di differenziare due sensi in cui *svabhava* può essere "indipendente da ogni altro oggetto". Questo può essere intesa come la comprensione familiare di sostanza come esistente primario notato sopra. Ma può anche essere inteso nel senso di "non dipende da alcun fenomeno specifico". Potremmo quindi sostenere che il vuoto come la vera natura dei fenomeni è da intendersi *svabhava* e quindi come indipendente solo nel secondo, ma non nel primo senso. Ciò è dovuto al fatto che *svabhava* nel senso respinta da Madhyamaka pensatori è considerata come una sovrapposizione erroneamente proiettata su oggetti che in realtà sono privi (vedere sotto). Così il vuoto esiste solo finché *svabhava* inteso come sostanza viene erroneamente proiettato su qualche oggetto o altro. Il vuoto non dipendere da alcun fenomeno specifico di esistere, ma ci deve essere un certo fenomeno erroneamente pensato per esistere il vuoto. Il vuoto non è una sorta di realtà primordiale *ante rem*, ma un correttivo a una visione erronea di quanto esiste al mondo. La voce si riduce a dire che in realtà ci sono solo due modi di intendere *svabhava*: come essenza e sostanza. Ciò che è stato in precedenza chiamato *svabhava* come realtà assoluta è solo una forma specifica di *svabhava* intesa come essenza: nello stesso modo come il calore è una qualità essenziale del vuoto fuoco è una qualità essenziale di tutti i fenomeni. Le cose non potrebbero essere le cose che sono, senza essere vuoto.

Nel concludere la nostra esposizione delle diverse dimensioni concettuali che compongono il concetto di *svabhava* in Madhyamaka pensato finalmente abbiamo a considerare la comprensione cognitiva del termine. Ciò costituisce una componente indispensabile della nozione di Nagarjuna in quanto per lui al fine di determinare l'esistenza o la non esistenza di *svabhava* non è solo quello di arrivare ad una teoria soddisfacente comprensione della realtà, ma è preso ad avere implicazioni molto più complete per il modo in cui interagiamo con il mondo. Realizzazione della non esistenza di *svabhava* si suppone di avere importanti conseguenze soteriologici come parte della

pratica buddista, in ultima analisi, si è capito per essere la via per la liberazione dalla sofferenza, la finale dei famosi quattro nobili verità esposti dal Buddha. E' importante rendersi conto che *svabhava* intesa come sostanza che Nagarjuna rifiuta non è un postulare teorica, una entità di un filosofo non sufficientemente sofisticato potrebbe postulare, ma una sorta di difetto cognitivo, un modo di sovrapporre qualcosa sul mondo che è automatico e immediato e non il risultato di dettagliate riflessioni teoriche. Realizziamo tali sovrapposizioni, quando consideriamo l'insieme in rapida evoluzione degli aggregati psico-fisici che ci costituisce come un unico, permanente, autonomo indipendente, ma anche nella nostra interazione quotidiana con altre persone, delle merci secche di medie dimensioni, le rappresentazioni linguistiche e così via. Questi poi portano a tutti i tipi di coinvolgimenti emotivi dolorosi e costituiscono la principale fonte di sofferenza descritta nell'insegnamento buddista. E' fondamentale tenere a mente in questo contesto che il Madhyamaka distingue tra la comprensione dell'assenza di *svabhava* o di vuoto e la sua realizzazione. Il primo è una risposta puramente intellettuale risultante da essere convinto dagli argomenti Madhyamaka, ma non implica che i fenomeni non appariranno più come *avesvabhava*. Saranno solo cesserà di apparire in questo modo come conseguenza della realizzazione del vuoto. L'obiettivo di pensiero Madhyamaka non è quindi semplicemente rappresentare un resoconto preciso della natura del mondo, ma per realizzare un cambiamento cognitivo, un cambiamento nel modo in cui il mondo ci appare. E' utile confrontare questa situazione con la percezione di una illusione ottica, come l'illusione Müller-Lyer in cui due linee di uguale lunghezza sembrano essere di lunghezza diversa. Utilizzando un righello possiamo convincerci che la nostra percezione ci inganna, imparando di più sui meccanismi percettivi che possiamo capire perché noi percepiamo le linee nel loro modo di fare. Ma niente di tutto questo implica che le linee saranno alla fine *guardare* come se fossero altrettanto lungo.

3. Argomenti contro *svabhava*

Come abbiamo osservato in precedenza la comprensione di *svabhava* in termini di sostanza (che viene respinto da Nagarjuna) concepisce come un punto finale di una serie di relazioni di dipendenza. Vari tipi di relazioni di dipendenza sono trattati in letteratura Madhyamaka, quelli più importanti per i nostri scopi sono la dipendenza mereologica (la dipendenza di un oggetto composto di sue parti), la dipendenza causale (la dipendenza di un effetto sulla sua causa) e la dipendenza concettuale (la dipendenza di un oggetto sulla mente concettualizzare). Per il Madhyamaka queste relazioni di dipendenza sono equivalenti al punto che nessuno mai inferiori fuori. Essi hanno un peso diverso nella loro argomentazione filosofica, tuttavia, dal momento che solo stabilire che la dipendenza concettuale non ha un fondamento è sufficiente per stabilire l'assenza di *svabhava* nel senso complessivo destinato dai filosofi Madhyamaka. Anche se non vi era alcuna base per la dipendenza mereologica, cioè anche se non ci fossero particelle senza parti, o nessun fondamento di dipendenza causale, cioè non prima causa rimarrebbe ancora un senso importante in cui le cose esistono sostanzialmente, cioè indipendente dalla cognizione umana e concettualizzazione. Solo se siamo in grado di dimostrare che non esistono gli oggetti in modo indipendente rispetto alla dipendenza

concettuale, siamo in grado di stabilire anti-fondazionalismo di Nagarjuna in senso pieno.

E' interessante notare che, nonostante il fatto che litigare per la non-esistenza di *svabhava* e l'istituzione della teoria del vuoto universale è la preoccupazione centrale della filosofia di Nagarjuna non troviamo un "argomento principale" per raggiungere questo obiettivo (vedi Siderits 2000 : 228 e 2003: 147). Naturalmente facciamo trovare elenchi sistematici degli argomenti fondamentali Madhyamaka, in particolare nei successivi sviluppi scolastici di questa scuola, ma nessuno di loro è considerato come l'unico argomento che risolve la questione una volta per tutte. La ragione di questo viene direttamente dal rifiuto completo di *svabhava* . Se non ha la sua natura intrinseca e indipendente ci può anche essere alcun argomento per una particolare tesi che per sua natura costituisce la sua conclusione indipendentemente dal contesto in cui è fatto e indipendente del pubblico verso il quale è diretto. Il Madhyamaka confutazione *svabhava* deve procedere in modo step-by-step. Se c'è qualcuno che crede che alcuni oggetti di tipo x esistono sostanzialmente la Madhyamaka produrrà un argomento per dimostrare che questi oggetti davvero mancano *svabhava* . Per un altro avversario, che pensa che non la x s ma la y s sono sostanziali di un argomento diverso deve essere utilizzato. E' plausibile, tuttavia, che ci sono alcune aree del pensiero umano in cui gli esseri umani inevitabilmente sovrappongono *svabhava* su cose che in realtà sono privi. Una grande quantità di Madhyamaka letteratura è dedicata alla discussione di questi, e di argomenti che mostrano la loro mancanza di *svabhava* . La sezione seguente esamina alcune di queste aree più da vicino.

3.1 Nesso di causalità

Nella discussione di Nagarjuna di causazione di solito troviamo lui indagando su una serie di modi alternativi in cui causa ed effetto potrebbero essere correlati. Ognuno di questi è successivamente risultato essere insoddisfacente. Come risultato Nāgārjuna non conclude che la causalità è impossibile, ma che la nostra comprensione della relazione causale deve basarsi su alcuni premessa difettosi. Questa premessa è il presupposto che causa ed effetto esistono con la propria *svabhava* . Che cosa questo significa è che sono qualitativamente diversi, oggetti indipendenti: in primo luogo la causa esiste senza l'effetto, poi l'effetto può esistere senza la causa, una volta che la causa è passata fuori dall'esistenza. Oltre ad essere indipendenti l'uno dall'altro, causa ed effetto sono anche indipendenti dalla mente conoscente. La catena di cause e condizioni è qualcosa che esiste là fuori nel mondo, indipendente da interessi umani e preoccupazioni. Nāgārjuna intende mostrare che, perché ci sia qualcosa di sbagliato in *tutte* le concezioni della causalità di solito incontrate, la difficoltà è probabile che si trovi in una supposizione sbagliata che alla base di tutti.

Nel suo più noto discussione della causalità Nāgārjuna distingue quattro modi in cui le cose potrebbero essere causalmente realizzarli. Potrebbero essere realizzati

1. da se stessi, o
2. da altre cose, o

3. sia da se stessi e da altre cose, o
4. da nessuno dei due.

3.1.1 Self-causalità

L'idea che le cose sono loro cause è un po' particolare. La discussione buddista di solito distingue due diversi punti di vista sotto l'intestazione: che causa ed effetto sono lo stesso oggetto, e che l'effetto è in qualche modo contenuta nella causa. Un candidato plausibile per l'identità di causa ed effetto è la persistenza nel tempo. L'idea qui è che la causa della roccia è presente la roccia uno secondo fa, e che queste due rocce sono la stessa cosa. Naturalmente questo funziona solo se non siamo *endurantists*, vale a dire se non credo che ci siano diverse fette temporali, i quali compongono la roccia. Se questo è il caso allora che cosa stiamo guardando qui è una parte di un oggetto che causa un altro, piuttosto che un oggetto che causa stesso. Per un *perdurantist* che crede ci sia qualche oggetto del tutto presente durante ogni volta che c'è la difficoltà che abbiamo di solito crediamo cause a precedere temporalmente gli effetti. Nessun oggetto può essere temporalmente prima della stessa, tuttavia.

Supponendo che l'effetto è in qualche modo già contenuta nella causa (o nel campo causale, che è nella collezione della causa e tutte le condizioni di fondo necessarie) potrebbe essere un modo più interessante di ortografia auto-causalità. Ciò comporta anche che quando la causa è presente, l'effetto è presente anche, contrariamente al nostro solito presupposto che è la causa che provoca l'effetto in un secondo momento. Inoltre non siamo in grado di trovare l'effetto se si guarda tra le componenti del campo causale: tra benzina, ossigeno, una scintilla e così via non c'è esplosione da trovare. Questo non vuol dire che data una descrizione sufficientemente dettagliata del campo causale non potremmo essere in grado di dedurre l'effetto. Ma questo non sarebbe affatto sufficiente a permetterci di parlare di contenimento dell'effetto per la causa.

3.1.2 Nesso di causalità da altre cose

Assumere che causa ed effetto sono fenomeni distinti ci potrebbero colpire la comprensione più naturale della causalità. Eppure Nāgārjuna sostiene che causa ed effetto non può essere sostanzialmente distinti. Questo perché l'effetto dipende *esistenzialmente* dalla causa (se la causa non esistesse l'effetto non esisterebbe) e causa dipende almeno *fittiziamente* sull'effetto (se non vi è stato alcun effetto la causa non sarebbe chiamato "causa"). Il tipo di indipendenza richiesta dalla sostanziale esistenza, dalla esistenza di *svabhava*, semplicemente non è disponibile per le cose che sono causa ed effetto. D'altra parte, se abbiamo avuto una serie di oggetti che sono stati distinti, nel senso richiesto, sarebbe difficile capire come avremmo potuto dare un senso a una di queste essendo sia causa o effetto da nessuna coppia di oggetti dal set sarebbero collegate da una relazione di dipendenza. Per ogni coppia di oggetti di questo set che abbiamo etichetta "causa" ed "effetto" che possiamo immaginare simile invertendo l'assegnazione come l'esistenza di uno non influenza l'esistenza di qualsiasi altro. Ma questo implica che non può essere la relazione causale di cui stiamo parlando, dal momento che, in generale, i ruoli di causa ed effetto non possono essere cambiati.

3.1.3 Nesso di causalità sia da loro stessi e da altre cose

Il modo più convincente di comprendere questa alternativa è in termini di una causa che contiene l'effetto in sé come potenzialità che si attualizza dato determinate condizioni. Un blocco di marmo (la causa) può dire per contenere una statua (il risultato) come potenzialità che è fatto reale da una varietà di condizioni, vale a dire le azioni dello scultore sostegno. Qui causa ed effetto non sono del tutto distinti (in quanto il blocco e la quota statua alcune parti) né sono identici (in quanto il blocco non è la statua), evitando così le difficoltà implicite le precedenti due conti. Questo account è bene, per quanto si va, ma non avrebbe sostenuto la tesi che sia causa o effetto esistono sostanzialmente, con *svabhava*. Le condizioni di sostegno non potrebbero esistere senza il blocco e la statua non potrebbero esistere senza uno o di questi. Nessuno degli oggetti coinvolti hanno i ruoli che svolgono dal proprio lato, indipendentemente l'uno dall'altro.

3.1.4 Causalità da nessuno

Un'ultima possibilità di prevedere è che la causalità non è né di sé, né causalità causalità da un oggetto distinto. Questo è generalmente considerato come la completa assenza di causalità quando i primi tre alternative sono prese per essere esaustivo: se queste alternative sono escluse l'unica possibilità che rimane è che non ci sono relata causale poiché non vi è alcuna relazione causale. Un grande difficoltà con questo punto di vista è che non riesce a spiegare la nostra capacità di cogliere fatti del mondo, dal momento che il nostro accesso epistemico è più plausibilmente intesa come causale. Se non vi è alcuna interazione causale tra i nostri organi di senso e gli oggetti là fuori come è la conoscenza del mondo possibile a tutti? Un'ulteriore preoccupazione è il fatto che il mondo *appare* a noi per essere causalmente ordinato. Non è il caso che più o meno qualsiasi cosa segue da tutto il resto, ma che certe cose seguite solo da certe altre cose. Come tale conto che nega l'esistenza di relazioni causali del tutto non può essere un conto soddisfacente del mondo come noi lo sperimentiamo.

Nessuna delle quattro alternative appena esaminati permette una comprensione plausibile di causa ed effetto come esistenti *consvabhava*. Nāgārjuna sostiene quindi che ci deve essere qualcosa di sbagliato con il presupposto che la causa e l'effetto esistono in questo modo. Essi non sono indipendenti, ma interdipendenti. La dipendenza dell'effetto sulla causa è facile da capire: se non c'era motivo non ci sarebbe stato alcun effetto. Ma come possiamo dare un senso al contrario? Anche se la causa non aveva prodotto l'effetto se sarebbe ancora esistita (anche se non sarebbe stata chiamata "causa"). Ci sono tre modi diversi in cui siamo in grado di dare un senso di affermazione di Nagarjuna che la causa dipende esistenzialmente l'effetto.

(A) In primo luogo si può sostenere che se Nagarjuna dibattiti con un avversario che sostiene che, poiché una causa ha la proprietà di essere una causa essenzialmente, la sua dipendenza nozionale sull'effetto comporterà la sua dipendenza esistenziale. Per qualcosa che è una causa sostanzialmente significa che questa è una proprietà che non poteva perdere senza cessare di essere tale oggetto molto. Ma poiché la presenza di questa

proprietà dipende esistenza dell'effetto, l'esistenza della causa come quella oggetto molto dipende anche dall'esistenza dell'effetto.

(B) Una seconda interpretazione, che non ha bisogno di assumere che le cause sono essenzialmente cause sostiene che Nagarjuna non intende fare riferimento alla dipendenza esistenziale di qualche causa particolare sui suoi effetti, ma piuttosto alla dipendenza esistenziale della *proprietà* di essere una causa di la proprietà di essere un effetto. Se un oggetto cade sotto una proprietà *P* fittiziamente dipende da qualcosa che cade sotto *Q* significa che la proprietà *P* dipende esistenzialmente sulla proprietà *Q*, come *P* può esistere solo se un oggetto rientra nella proprietà 'identico con la proprietà *Q*', vale a dire, se la proprietà *Q* esiste.

L'immobile e 'di essere nella parte sinistra del mio corpo' dipende esistenzialmente sulla proprietà 'essendo il lato destro del mio corpo', anche se gli oggetti che rientrano in ciascuno non esistenzialmente dipendere da un altro. Ciò è dovuto al fatto che una proprietà non potrebbe esistere senza l'altro, ma gli oggetti che cadono sotto di loro ci riusci. Nel caso di causa ed effetto che potremmo quindi interpretare Nāgārjuna come dire che la proprietà 'essere una causa' e 'in corso un effetto' dipende esistenzialmente l'uno dall'altro, anche se la dipendenza esistenziale di oggetti che cadono sotto di loro non è simmetrica: l'effetto dipende esistenzialmente dalla causa, ma la causa non è necessario l'effetto per la sua esistenza.

(C) La terza e ultima lettura affermazioni che mentre Nāgārjuna indubbiamente anche voluto affermare la dipendenza esistenziale della proprietà 'essere una causa' e 'essere un effetto' sulla vicenda ha inoltre fornita l'indicazione che non solo il particolare oggetto che è l'effetto necessita la causa della sua esistenza, ma la causa necessita anche l'effetto. Una tale lettura può essere supportato da considerare un intero campo causale, che è la causa unitamente alle condizioni generali necessarie piuttosto che solo cause particolari. Un campo causale è un artefatto cognitivo, una collezione di oggetti assemblati con l'unico scopo di spiegare perché un effetto particolare è nata. Divorziato da questo ruolo esplicativo non vi è alcuna ragione per introdurre il concetto a tutti. Si potrebbe quindi voler sostenere che il campo causale dipende anche per la sua esistenza l'effetto che produce. Questo è, naturalmente, non vuol dire che ogni membro del campo causale esistenzialmente dipende dall'effetto che congiuntamente portare: la scintilla, benzina, e così via sarebbero ancora esistere, anche se per qualche motivo non sono riusciti a portare a un'esplosione. Ma la raccolta esiste solo se c'è qualche effetto che provoca. Se vogliamo sostenere che un campo causale dipende per la sua esistenza sul effetto che provoca è intimamente connessa con la nostra vista l'esistenza di collezioni. Si potrebbe pensare che sia ogni volta che la sono alcuni oggetti vi è la raccolta di tali oggetti. Oppure potremmo negare che ogni assemblea arbitrario di oggetti costituisce una raccolta. Vorremmo quindi sostenere che per alcuni oggetti per formare una collezione ci deve essere qualcosa che li fa tenere insieme come una raccolta, ad esempio, che tutti esemplificano una proprietà, o che sono stati messi insieme per uno scopo specifico. Se adottiamo la prima visione delle collezioni poi chiaramente un campo causale solo dipenderà nominalmente il suo effetto, poiché 'essendo un campo causale determinando in tal senso' è solo un modo in cui possiamo vedere la collezione

pre-esistente che contiene tutte gli elementi del campo causale, ma non tutto ciò che realizza. Adottando la seconda concezione, tuttavia, può essere il caso che l'unica cosa che lega tutti i membri del campo causale insieme è che essi sono considerati le cose che portano congiuntamente su un effetto particolare. In assenza di tale effetto la raccolta disintegra e cessa di esistere.

Nāgārjuna sembra favorire la seconda interpretazione quando afferma che una causa non potrebbe esistere senza un effetto. (MMK 4.3) È significativo che ciò che viene negato qui non è solo l'attribuzione dell'etichetta 'causa' a qualche oggetto perché è legato ad un altro oggetto, l'effetto, ma l'esistenza della causa in assenza dell'effetto. Nāgārjuna non condivide solo l'incontrovertibile dipendenza nozionale della causa sul suo effetto, ma la sua dipendenza esistenziale pure. Applicata alla discussione di campi causali questo implica che un campo causale può esistere solo se l'effetto che provoca fa, e per questo motivo non può venir riconosciuta quando tutti i suoi membri fanno. Se adottiamo questa terza, la lettura più forte allora dobbiamo concludere che per Nagarjuna cause ed effetti sono entrambi fittiziamente ed esistenzialmente dipendenti l'uno dall'altro. Essi pertanto non possono esistere dal proprio lato, indipendentemente dall'esistenza di un altro. Inoltre, essi inoltre dipendono per la loro esistenza su di noi, perché è il nostro atto conoscitivo di tagliare il mondo dei fenomeni, in primo luogo che crea il particolare assemblaggio di oggetti che costituisce un campo causale, che poi a sua volta dà origine alle nozioni di causa ed effetto. Ciò comporta che il campo causale, causa ed effetto sono vuoti di *svabhava*.

Un punto importante, non dobbiamo perdere di vista nel contesto della discussione della causalità è che, mentre mostra gli oggetti che stanno in relazioni causali è sufficiente per mostrare che essi sono vuoti di *svabhava* in qualche modo (dal momento che non esistono indipendentemente l'uno dall'altro), questo da solo non sarebbe sufficiente sostegno per tesi di Nagarjuna del vuoto universale. Solo il fatto che alcuni oggetti sono causa ed effetto non significa che essi esistono in alcun modo dipendente dalla cognizione umana, ed è questa dipendenza cognizione o concettualizzazione che è generalmente considerata come la più profonda comprensione della vacuità. (E' anche utile notare in questo contesto che i Ābhidharmikas, una scuola buddista che è stato uno dei principali bersagli della critica di Nagarjuna ha visto alcun conflitto tra gli oggetti in produzione causalmente e il loro possesso *svabhava*.) Segna Siderits (2004: 411) ha evidenziato che cosa abbiamo da discutere prima di tutto è che gli oggetti che di solito interagiamo sono causalmente prodotte in modo che parlare di loro coinvolge essenziale riferimento alla causalità. Abbiamo inoltre bisogno di appellarsi al principio che se un oggetto comporta essenzialmente una proprietà che è concettualmente costruito allora l'oggetto viene concettualmente costruito troppo. Giochi di scacchi sono concettualmente costruiti, e dal momento che "il libro che descrive la più lunga partita di scacchi mai giocato" coinvolge essenzialmente giochi di scacchi è concettualmente costruito troppo. Ma, come Nagarjuna si proponeva di dimostrare, dal momento che la relazione causale non esiste dalla propria parte, è concettualmente costruito, e quindi vuoto, ogni oggetto causalmente correlate devono essere fabbricate e quindi vuota nel senso più profondo di essere concettualmente costruito.

3.2 Cambiamento

La discussione di cambiamento, in particolare quella del cambiamento spazio-temporale, di movimento, occupa una posizione preminente in argomenti di Nagarjuna. Nel secondo capitolo del MMK troviamo una lunga discussione della impossibilità del moto. Parallels con i paradossi di Zenone sono state elaborate e si è affermato che l'obiettivo di Nagarjuna era quello di confutare alcuni punti di vista della struttura dello spazio e del tempo (Siderits e O'Brien 1976). Tuttavia, ci sono alcune prove che Nagarjuna due obiettivi principali erano un'altra cosa: in primo luogo, per rifiutare una interpretazione sostanzialista di alcuni dei concetti chiave della dottrina buddista e, in secondo luogo, per difendere una visione specifica della relazione tra gli individui e le loro proprietà.

Nāgārjuna impiega due argomenti chiave che potremmo desiderare di chiamare l'argomento proprietà-assenza e l'argomento proprietà-duplicazione. Il primo (MMK 2:3-3, 9-10) interroga l'idoneità di tali dichiarazioni come "il motore si muove", perché ci sono difficoltà di concepimento di un motore senza movimento. Nāgārjuna sostiene che vi è una difficoltà con il pensiero dell'individuo (il motore) e la proprietà (il movimento) in modo familiare, oggetti come reciprocamente indipendenti. Nel caso di un vaso blu del vaso e l'azzurro può esistere senza l'altro (almeno fino a quando non siamo teorici trope) considerando che non è chiaramente no motore che non si muove. I due stand in un relazione di dipendenza poiché l'individuo dipende dalla proprietà crea un'istanza. Esso, pertanto, non può esistere da *svabhava*.

Il secondo argomento (MMK 2:5, 11) afferma che se dovessimo pensare in termini di un motore muoversi ci sarebbero due mozioni, piuttosto che uno: quel movimento che rende il motore un motore, e che il movimento da cui si muove. La ragione di questo è che un motore è un esempio di un individuo in cui una distinzione fra le proprietà istanziate costitutiva e non può essere disegnato. La proprietà costitutiva è ciò che costituisce un individuo (qualcosa è un cubo o un vaso, o un vaso) e le proprietà vengono esemplificate avuto dall'individuo (è pesante, o rotonda, o blu). Se applichiamo questi concetti al caso del motore muoversi si richiederebbe due diversi movimenti: una che costituisce l'individuo e uno che è sua proprietà. Ma, naturalmente, vi è un solo movimento: quello del motore in movimento. Il punto Nāgārjuna fa qui non è solo che ci sono dei problemi quando si analizza affermazioni come "il motore si muove", "il tuono ruggisce" e così via, in termini di una ontologia di proprietà costitutive e istanziate ma l'osservazione più generale che questo ha implicazioni per la modo possiamo applicare questi termini, anche le dichiarazioni più usuali come "il vaso è blu". Che la distinzione tra proprietà costitutive e istanziate non ha senso nel caso di "Mover si muove" dimostra che non vi è alcuna distinzione sostanziale tra queste proprietà, e che la concettualizzazione di una situazione in termini di queste è che la conseguenza di convenienza cognitivo. Dal momento che vogliamo sottolineare alcune caratteristiche parliamo di un blu, vaso rotondo invece di un vaso a forma di tondo, cosa blu o blu, cosa a forma di vaso, rotondo, ma questo non implica che non vi è una differenza fondamentale tra le proprietà "essere un vaso", "essere rotondo", ed "essere blu" in modo che solo uno di loro è costitutiva, mentre gli altri sono istanziate. Non c'è mondo ready-made che è già affettato in questo modo.

Quando Nāgārjuna sostiene che né motore né moto esistono da *svabhava* lui prima di tutto fa un punto importante su alcuni concetti centrali della visione del mondo buddhista. L'obiettivo del sentiero buddhista è la liberazione dall'esistenza ciclica, una forma di esistenza che non è altro che il movimento circa (*samsā*) attraverso una successione di rinascite. Quando Nāgārjuna parla del mover (*gati*) che ha in mente sia il movimento familiare da un capo all'altro della strada per un altro, così come il moto da una vita all'altra. Argomenti di Nagarjuna secondo cui motore e movimento sono interdipendenti, che l'inizio e la fine del movimento non si trovano "là fuori" nel mondo comporta che la persona che rinasce, l'esistenza ciclica che rinasce e la liberazione dal che l'esistenza ciclica non esistono sostanzialmente.

Secondo punto principale di Nagarjuna è che la sua analisi del movimento ha implicazioni specifiche per il nostro punto di vista delle persone e delle proprietà. L'obiettivo dei suoi argomenti è quello di mostrare che la distinzione tra gli individui e le proprietà non è uno che esiste indipendentemente nostri concettualizzazioni. Come il parlare del 'bene' istanziato da un individuo come un motore o di un tuono doveva essere spiegato in termini di una sola caratteristica visto in due modi diversi - come costitutiva e come istanziare - nello stesso modo in cui parla delle proprietà di individui comuni, come un vaso blu potrebbe essere visto per essere ugualmente un riflesso della divisione delle loro caratteristiche in proprietà costitutive e istanze, cosa che è solo un riflesso delle nostre preoccupazioni pragmatiche a concettualizzare l'individuo in questione, ma non un riflesso di la sua natura intrinseca.

Per la scuola Madhyamaka concepire di sostanze come gli individui proprietà istanziano è profondamente insoddisfacente. Per motivi di illustrazione (e usando un esempio indiano) si supponga che l'acqua-atomi sono sostanze e che la loro unica proprietà intrinseca è bagnato. Ora, ciò che è l'individuo a cui inerisce bagnatura? Dato che non è caratterizzato da tutte le altre proprietà che debba essere una sorta di particolare nudo nullatenenti. Ciò che lo rende un particolare nudo? Dato che abbiamo a che fare con sostanze qui era meglio non dipende da qualche altro oggetto. Ma se si tratta di un particolare a nudo dalla *svabhava* e di essere un particolare nudo è quindi la sua natura intrinseca che siamo nella stessa situazione come eravamo con l'acqua-atomi e la loro umidità. Per ora possiamo chiederci quale l'individuo è in cui l'essere un nudo inerente particolari, e allora siamo sulla buona strada in un regresso all'infinito. Si noti che questo problema non ha ottenuto via se ci sentiamo a disagio per la proprietà 'essere un particolare vuota' e non vogliamo ammetterlo. Per dobbiamo presumere che l'individuo ha una certa natura determinata a causa di cui è portatore delle sue proprietà e la difficoltà sarà solo riapparire con tutto ciò che ci prendiamo una tale natura essere. Non aiuta molto se noi concepiamo sostanze come proprietà particolareggiate o tropi, invece. Per allora non è chiaro come si possa individuare una umidità-tropo da un altro. Non possiamo differenziarli a seconda degli individui in cui esse ineriscono perché abbiamo appena respinto l'esistenza di individui a livello delle sostanze. Non possiamo dire che questa umidità-tropo è diversa da quella perché si presentano in diversi campioni di acqua, dal momento che i campioni di acqua sono solo raccolte di tropi. Naturalmente potremmo provare a distinguere le varie tropo-sostanze dalle collezioni in cui si verificano (o, più precisamente, con la quale altri tropi sono connessi

ad mediante un ordine superiore compresenza-tropo). La difficoltà di questo è che essa introduce dipendenza-relazioni attraverso la porta sul retro, per ogni tropo sarà esistenzialmente dipenderà essere connessi a soli questi altri tropi tramite una compresenza-tropo - non possiamo prendere un tropo e 'mossa' a un'altra raccolta. Come vogliamo concepire sostanze come entità che non sono esistenzialmente dipendenti l'uno dall'altro questo approccio introduce inevitabilmente una certa tensione nel nostro sistema. Diventa così evidente che ancora una volta uno schema concettuale che può essere più o meno semplicemente applicato a sostanze non si rompe una volta che tentiamo di analizzare gli oggetti apparentemente fondamentali del nostro mondo in termini di esso. Mentre l'analisi di una mela rossa in un individuo e la proprietà istanzia è almeno sulla faccia di esso non problematica, la stessa analisi non può essere eseguita quando si tratta di esistenze finali.

3.3 L'identità personale

La critica di Nagarjuna di sostanza non vale solo per il mondo degli oggetti, per i fenomeni che ci circondano, ma anche per il mondo dei soggetti, che è il nostro e di auto di altre persone. Questo è molto in sintonia con la propria concezione del Buddha di una persona che ha respinto un auto esistente con *svabhava*. Tale auto dovrebbe essere concepita come distinta sia dal nostro corpo e le nostre condizioni psicologiche, come essenzialmente immutabile, come un unificatore delle nostre diverse credenze, desideri e impressioni sensoriali, e come un agente che prende le decisioni che plasmano le nostre vite. L'alternativa presentata dal Buddha è una visione del sé che lo considera come un allineamento continuo cambiamento dei cinque aggregati psico-fisici (il corpo fisico, la sensazione, la percezione, l'intelletto e la coscienza), senza un nucleo interno. Molti degli argomenti Nāgārjuna presenta nel rifiuto la nozione di un soggetto sostanzialmente inesistente sopportare una stretta somiglianza con quelli portati avanti dallo stesso Buddha. Tuttavia le sue opere anche ci forniscono alcuni argomenti con un taglio decisamente Nāgārjunian. Nel MMK 18:02 un l'avversario si chiede: 'se non ci fosse di sé, dove sarebbero le proprietà del sé viene?' La preoccupazione alla base di questa domanda è che il fatto innegabile che ci sono le proprietà del sé in quanto il Madhyamaka non vuole negare che vedere, sentire, gustare e prende posto così via - implica che ci deve essere un portatore di tali proprietà, vale a dire un auto. Dal momento che le proprietà dipendono esistenzialmente su qualcosa che li crea un'istanza di un auto deve essere postulata come la istanziatore di tutte le proprietà mentali che osserviamo. Sembra come se abbiamo bisogno di un substrato per gli stati psicologici, desideri, credenze e così via. Tuttavia, il corpo, a causa della sua natura continuo cambiamento, non può essere considerato sufficiente per una tale substratumhood. Quindi una sorta di sé deve essere postulato. Ma se prendiamo in considerazione la distinzione tra proprietà costitutive e istanziate sopra descritti sembra possibile sciogliere questa preoccupazione. Nāgārjuna distingue la proprietà vediamo come costituente un individuo (come rotondità nel caso di un cerchio, treeness nel caso di un albero, ecc) e quelle proprietà che l'individuo viene poi portato a istanziare (quali arrossamento nel caso del cerchio, verde e nel caso di albero). Come divenne evidente nella discussione della mozione in cui Nāgārjuna introduce questa distinzione, la differenza tra proprietà costitutive e istanziate non è considerata come cuscinetto

qualsiasi peso ontologico. E' piuttosto un riflesso delle nostre priorità epistemiche e preoccupazioni pratiche che noi descriviamo un oggetto come un albero che è verde, piuttosto che come un oggetto verde che ha la proprietà di *treeness*. Non è quindi fondamentale differenza ontologica tra un substrato (*dravya*) e le qualità (*guṇa*) che ineriscono in essa, contrariamente alla tesi che viene ad esempio tenuta dai *naiyāyika*. Quando si parla di un individuo che ha una proprietà che nominalizza il predicato che esprime la proprietà che deve considerarsi costitutivo e attribuire le proprietà istanziano per l'individuo così creato. Vi è, tuttavia, alcuna ragione ontologica profonda per cui non abbiamo potuto cambiare la nostra visione di ciò che il costitutivo e ciò che le proprietà istanziano sono, e quindi descrivere la stessa situazione in termini di diversi individui e proprietà. Ma se accettiamo questa immagine di ontologia è evidente che non siamo obbligati a dedurre l'esistenza di un substrato o individuo sottostante dall'esistenza di una qualità. Naturalmente il *Madhyamika* non nega che ci sono una varietà di eventi sensoriali e mentali che si verificano in stretta connessione temporale e causale. Ma la nostra attribuzione di questi per un unico sé non ci impegna per l'esistenza di una tale auto a livello ontologico, non più di quanto l'attribuzione di rossore di un cerchio ci impegna all'esistenza di un individuo - il cerchio - e il rossore crea un'istanza. Nello stesso modo in cui selezioniamo una proprietà, come ad esempio la circolarità, come gruppo costitutivo e poi tutte le altre proprietà intorno a questa ritrovata 'individuale', nello stesso modo in cui selezionano determinate proprietà di un nesso causale di eventi sensoriali e mentali, un po' coalizione spostamento di elementi psico-fisici' e di gruppo per il resto delle proprietà intorno a questa ritrovata 'sé'. Parlare di sé e delle sue proprietà in termini di substrato e la qualità è perfettamente accettabile, a patto che non ci assumiamo che tale discorso si basa su una distinzione con una messa a terra ontologica.

Un altro problema *Nāgārjuna* solleva (in *MMK* 09:03) riguarda lo stato epistemico del sé. Una difficoltà nasce una volta notiamo che nel suo ruolo di unificatore della nostra vita cognitiva un sé sostanziale è oggetto di tutte le esperienze, ma allo stesso tempo dato la distintività di una tale auto dal nostro corpo e tutte le parti della nostra vita mentale è deve essere anche distinta da tutte le esperienze. Quindi, al fine di avere accesso epistemico al nostro sé deve essere in grado di funzionare come un oggetto cognitivo. Dal momento che si assume, comunque, che non è solo un soggetto cognitivo, ma anche intrinsecamente un soggetto cognitivo non può mai occupare questo ruolo - almeno se facciamo l'ipotesi plausibile che essendo un oggetto e di essere un soggetto sono proprietà reciprocamente incompatibili. Ora, dato che non sembrano essere in grado di acquisire la conoscenza di sé da parte introspezione o attraverso l'osservazione del mondo esterno sembra che l'unico percorso conoscitivo lasciata aperta per noi è inferenza. Dobbiamo stabilire da un argomento che l'io esiste. Potrebbe sembrarci un po' curioso che quello che sembra essere l'oggetto più intimo della nostra conoscenza deve essere conosciuta da un percorso più indiretto. Potremmo anche considerare come un po' epistemicamente plausibile supporre convinzione che di tutti in un auto è ottenuto un processo di trarre inferenze da un insieme di indizi. Una *Nyaya* argomento per l'esistenza del sé in base alla dipendenza esistenziale presunto di qualità su un substrato è stato già discusso in precedenza. Il *Madhyamika* sarà riluttante ad accettarlo in quanto egli non è d'accordo con l'ontologia *Nyaya* di individui e proprietà essa presuppone. Altri

argomenti sarebbero ovviamente essere affrontato su una base caso per caso. Ma il Madhyamika sosterrà qui che in realtà non è necessario alcun argomento del genere, dal momento che è perfettamente possibile spiegare la nostra consapevolezza di sé, fino a quando rinunciamo alla concezione di un sé sostanziale. Se concepiamo il sé come un composto temporalmente allungata di eventi psicofisici allora non c'è difficoltà fondamentale che lo stesso tipo di evento si accende sul lato soggetto conoscente in una sola occasione, e sul lato oggetto cognized su un altro. Dato che non vi è alcun substrato unificato costituente il sé c'è anche alcuna necessità di qualcosa per essere essenzialmente un soggetto di esperienza. Come diverse parti possono svolgere ruoli diversi in momenti diversi la nostra auto-conoscenza può essere solo spiegato da un'identificazione momentanea con un evento mentale che funziona attualmente come un soggetto conoscente.

Dato che Nagarjuna rifiuta l'immagine di un sé sostanziale descritto sopra dobbiamo considerare quale immagine alternativa ci troviamo di fronte, invece. L'auto è ovviamente visto come seconda delle cinque componenti, che esclude l'ipotesi che ogni sostanza indipendentemente esistente potrebbe essere considerato come un auto. La vista emergente del sé è caratterizzato da due proprietà principali.

In primo luogo è da considerare come una sequenza di eventi che si distinguono in stretti rapporti temporali e causali. I processi fisici causano eventi sensoriali, che vengono poi incorniciate da concetti, utilizzati come base di decisioni, che danno luogo ad azioni, che a loro volta stabiliscono processi fisici in movimento che causano nuovi eventi sensoriali e così via. Il sé non è visto come un nucleo cognitivo che rimane costante in mezzo al flusso di cambiare impressioni sensoriali e le deliberazioni mentali, ma piuttosto come l'intera serie di eventi tali sensoriali e mentali che sono interconnessi in modo complicato.

Non solo il sé dipende per la sua esistenza sui componenti, ma i costituenti acquisire solo la loro esistenza come parti distinte del flusso di eventi fisici e mentali per essere associati con un unico sé, che, considerato come una proprietà costitutiva, produce la base per postulare l'individuo in cui le varie proprietà del ineriscono sé. E 'proprio questo che mantiene il Madhyamika di considerare i costituenti ultimi (come essenti *dravya*) e il sé, puramente figurativi (*prajñapti*). Per il Madhyamika non solo non c'è sé sostanziale, vi è anche una base consistente su cui potrebbe essere costruito un auto non sostanziale. In secondo luogo, il sé è caratterizzato da una consapevolezza di sé sbagliata. Ciò significa che il sé che è essenzialmente una sequenza di eventi non considera se stesso in questo modo, ma si ritenga un sé sostanziale, che è una sostanza immutabile agente unificato distinto dalle sue proprietà fisiche e mentali. In questo senso si è illuso circa la sua reale natura. Nāgārjuna quindi paragona l'agente di un'illusione creata in una performance magica che a sua volta provoca un'altra illusione (MMK 17:31-32). Questa costruzione permette di conciliare il suo rifiuto di un sé sostanziale come un unificatore essenzialmente immutabile del nostro mentale vivo distinto da entrambi i suoi attributi fisici e mentali con l'accettazione del sé come un agente che sperimenteranno i risultati delle sue azioni, un assunto che non poteva essere ceduto entro la visione del mondo buddista. Questo è un punto molto importante, dal momento

che l'identificazione del sé con causalmente concatenati insieme di eventi potranno esporlo alla tentazione di buttare via tutte le considerazioni prudenziali per i nostri futuri sé, così come quelle di altri sé. Dal momento che nessuno di questi ha alcuna esistenza ultima potremmo pensare che tutte le azioni ad essi in qualche modo (cioè tutte le nostre azioni coscienti) sono tutti ugualmente inconsistenti troppo, in modo che in ultima analisi non fa alcuna differenza come ci comportiamo. Nagarjuna contatori questa vista distinguendo la vista dall'interno di una illusione da che dall'esterno. Quando stiamo sognando e non siamo consapevoli che stiamo facendo in modo che comprensibilmente preferiamo lasciare un edificio utilizzando le scale, piuttosto che saltare dalla finestra. Per qualcuno che non sogna, però (e anche per le nostre successive, stessi veglia) non fa alcuna differenza se si salta o non dato al livello massimo (dal punto di vista del risvegliato uno) non vi è alcuna differenza fondamentale tra le due azioni. Questo non implica che, mentre siamo ancora sotto la schiavitù dell'illusione dovremmo lasciare tutte le considerazioni prudenziali e morali dietro. Al contrario, finché siamo sotto l'influsso dell'illusione dobbiamo agire in conformità con le sue leggi, anche se si potrebbe sospettare che si tratta di un'illusione. Diversamente nel caso del sogno, in cui la mera chiedersi se stiamo sognando a volte ci permette di vedere attraverso la natura del sogno il solo sospetto che non c'è un sé sostanziale è (purtroppo) non è ancora una realizzazione della vacuità del sé.

3.4 Conoscenza

La tradizione filosofica indiana distingue una varietà di strumenti epistemici (*pramana*) da cui gli oggetti epistemici (*prameya*) sono accessibili. Quali strumenti epistemici sono stati accettati e come si intende la loro funzione si differenzia tra le diverse teorie filosofiche. Nella sua discussione dell'epistemologia Nāgārjuna elenca quattro tali strumenti: percezione (*pratyaksa*), inferenza (*anumana*), riconoscimento della somiglianza (*upamāna*), e la testimonianza (*Agama*). La sua preoccupazione principale non è una discussione sulla natura e le interrelazioni fra questi diversi strumenti epistemici, ma la questione di come stabilire un particolare insieme di tali strumenti, se si tratta di quello appena indicato o uno diverso. Una volta che abbiamo convenuto che l'esistenza di oggetti epistemici è stabilito dagli strumenti epistemici (come ad esempio l'esistenza della scrivania di fronte a me è stabilito dal mie capacità percettive, in questo caso, in primo luogo la visione non difettoso) abbiamo poi dobbiamo affrontare l'ulteriore questione di come definire gli strumenti. Come facciamo a sapere che questi strumenti sono buone guide per gli oggetti là fuori nel mondo?

Ci sono tre modi diversi in cui possiamo cercare di stabilire i mezzi di conoscenza. Prima di tutto potremmo considerarli come stabilito dalla coerenza reciproca. In secondo luogo si potrebbe supporre che gli strumenti epistemiche si giustificano. Non dobbiamo andare oltre la percezione per rendersi conto che la percezione di solito fornisce un quadro preciso del mondo, ma la percezione si presenta una fedele rappresentazione del mondo e della sua validità. Infine si potrebbe considerare gli strumenti epistemici e oggetti come stabilire reciprocamente. Gli strumenti stabiliscono un oggetto dandoci accesso epistemico a esso. Ma si potrebbe anche sostenere che l'oggetto epistemico a sua volta definisce gli strumenti

epistemici. Dato che noi riusciamo a interagire con gli oggetti della conoscenza più o meno successo (come confermato dal successo evolutivo della nostra specie), ci deve essere qualcosa tra i nostri strumenti cognitivi che ci dà un resoconto relativamente accurata del modo in cui le cose sono. In questo modo il successo epistemica ci permette di stabilire i mezzi di conoscenza attraverso gli oggetti con successo acquisisce la conoscenza.

Nāgārjuna non dedica una grande discussione per la prima alternativa, la creazione dei mezzi di conoscenza di coerenza reciproca. La ragione di questo è che questa non è certo una posizione realista Naiyāyika suo avversario vorrà adottare. Ci sono, dopo tutto, coerenti favole. Cerchiamo quindi di dare un'occhiata più da vicino alle altre due alternative, con particolare attenzione se non vi è alcun modo in cui gli oggetti e gli strumenti epistemici potrebbero essere interpretate come aventi la loro natura intrinseca, che è, come esistente con *svabhava* .

3.4.1 sono gli strumenti epistemici auto-affermata?

Per quanto riguarda gli strumenti epistemici come auto-affermata ha il vantaggio immediato di evitare due difficoltà. In primo luogo otteniamo circa l'infinito regresso di stabilire gli strumenti da altri strumenti, che poi a loro volta hanno bisogno ancora di altri strumenti per stabilire loro, e così via. A differenza di altre forme di regresso infinito che Nāgārjuna accetta (come una catena infinitamente esteso di cause e condizioni) questo regresso è vizioso, dato che l'onere della prova è trasferito nella sua interezza per la fase precedente, come strumento epistemico dovrebbe stabilire tutti quelli successivi. In secondo luogo l'auto-creazione degli strumenti epistemici consente l'avversario a tenere in mano il presupposto che ogni cosa conoscibile è stabilito da tali strumenti. Potrebbe essere interessante per rinunciare a questa ipotesi, al fine di sfuggire al regresso vizioso, ma questo poi rende necessario dare un motivo particolare che spiega perché gli oggetti ordinari sono da strumenti epistemici stabiliti, ma non gli strumenti stessi.

Nonostante questi vantaggi, Nagarjuna afferma, ci sono alcuni problemi seri con il presupposto che gli strumenti epistemici sono auto-affermata. Prima di tutto, se uno strumento epistemico, quali la percezione visiva, era auto consolidata dovrebbe essere in grado di esistere indipendentemente dall'esistenza di un oggetto di visione. Ma se poi supponiamo che si tratta di una proprietà essenziale della percezione visiva di vedere, la percezione visiva deve essere in grado di funzionare come il proprio oggetto, altrimenti ci potrebbe essere nessun altro oggetto da vedere. Questo, Nagarjuna afferma, poi porta ad un problema già incontrato nella sua analisi del movimento. Il motore e il luogo di essere spostato non possono esistere contemporaneamente, dal momento movimento richiede tempo, la visione non può vedere qualcosa che esiste simultaneamente con esso (come se), dal momento che la visione richiede tempo troppo (MMK 3:2-3, puoi anche Garfield 1995: 139-139). In secondo luogo, osservando ancora una volta che, se gli strumenti epistemici sono auto-affermata saranno stabiliti indipendentemente dagli oggetti conosciuti, Nagarjuna sostiene quanto segue. Si supponga che abbiamo voluto scegliere quelle tra tutti i diversi mezzi di accesso conoscitivo al mondo in grado di

offrire una conoscenza precisa della natura degli oggetti conosciuti, cioè, che si qualificano come strumenti epistemici. Vorremmo selezionare tutti quelli che hanno una specifica di qualità interno. Il possesso di questa qualità sarebbe quindi garantire che il suo possessore fornito informazioni precise circa la natura degli oggetti acquisisce la conoscenza. Ma come è la connessione tra la qualità interna specifica e la corretta rappresentazione dell'oggetto giustificata? Dopo tutto ci sono tutti i tipi di proprietà i nostri mezzi di accesso conoscitivo al mondo può avere, così come facciamo a sapere che una specifica è una guida alla rappresentazione accurata?

Supponiamo ci viene presentato con una serie di dispositivi meccanici di fantasia e si richiede di selezionare i cinque migliori apriscatole da questi. Nessuno studio dettagliato delle proprietà interne di ciascuna ci permetterà di compiere l'operazione. Dobbiamo analizzare ciascuno in relazione a una lattina e cercare di determinare il modo in cui potrebbe aprirlo. Solo allora saremmo in grado di concludere che particolari proprietà dei meccanismi sono correlati con buone capacità di stagno-apertura. Nello stesso modo possiamo solo considerare una qualità interna di un modo di accedere al mondo come una caratteristica di uno strumento epistemico una volta che abbiamo valutato in relazione agli oggetti acquisisce la conoscenza. Solo allora possiamo concludere che questa particolare proprietà ci porta veramente alla conoscenza della natura dell'oggetto, piuttosto che fare qualcosa di diverso. Ma in questo caso la creazione degli strumenti epistemiche non può più essere considerata come auto-stabilimento quanto incorpora riferimento ad altri oggetti (noti cioè gli oggetti) ad un posto essenziale.

3.4.2 Eseguire gli strumenti epistemici e gli oggetti stabiliscono tra di loro?

Se l'argomento per l'auto-creazione degli strumenti epistemici non è successo, l'opzione rimanente è quella di sostenere che gli strumenti e gli oggetti tra loro stabiliscono un l'altro. Presumo che vedo una mela sul tavolo. L'esistenza della mela, l'oggetto epistemico, è stabilito dallo strumento epistemico, che è la percezione. Ma potremmo ugualmente sostenere il contrario: che l'oggetto conosciuto stabilisce lo strumento epistemico. Questo avrebbe invitato l'obiezione immediata che abbiamo poi bisogno di accesso prima cognitivo per l'oggetto conosciuto, e se abbiamo questo dobbiamo già hanno istituito lo strumento epistemico. Siamo quindi inutilmente la istituisce due volte. Ma se in qualche modo otteniamo questo accesso senza fare affidamento sugli strumenti epistemici tutto il progetto di istituire questi strumenti sembra inutile, dal momento che è proprio la giustificazione dei nostri strumenti utilizzati ad acquisire conoscenza del mondo che abbiamo stabilito a scrutare. Ci sarà quindi bisogno di una strategia argomentativa diversa per discutere per la reciproca creazione di oggetti conosciuti e strumenti epistemici, e in particolare per l'organizzazione di quest'ultima da parte della prima. Un modo di andare su questo (che non ci impegniamo per la creazione reciproca brutalmente circolare criticata da Nagarjuna) è quello di sostenere che, poiché l'oggetto epistemico è percepito, ci deve essere qualcosa di determinare una tale percezione, e questo è lo strumento epistemico. In questo caso la mela stabilisce l'esistenza dello strumento epistemico da cui è conosciuta. Un requisito essenziale per quest'ultima direzione di stabilimento è di successo naturalmente. Perché noi apprendiamo con successo una mela nostri mezzi di apprensione è considerato come uno

strumento epistemico. Se fossimo soggetti a frequenti mela-allucinazioni che sparivano una volta abbiamo cercato di toccarle non avremmo considerato la percezione come una mela-detector affidabile, che è, come strumento epistemico. Ma dal momento che siamo generalmente efficace nelle nostre interazioni cognitive con il mondo e normalmente percepiamo solo l'esistenza di mele che sono davvero lì il fatto stesso che abbiamo con successo apprendiamo un mondo di oggetti al di fuori serve come argomento per quanto riguarda i mezzi di successo di apprensione come epistemica strumenti. Una difficoltà immediato con questa procedura è che abbiamo anche bisogno di uno strumento epistemico per stabilire il successo delle nostre azioni cognitive, che è quello di verificare se siamo veramente percepire la mela o solo una mela-allucinazione.

Nulla sembra escludere che qualche strumento epistemico ci inganna prima di ciò che vediamo, e poi ci inganna l'esito di qualsiasi procedura che usiamo per stabilire se la prima cognizione ha avuto successo. Ma questo non deve escludere qualsiasi tentativo di stabilire reciprocamente gli strumenti epistemici e gli oggetti, se non usiamo le procedure epistemicamente sospetti (che sappiamo di avere portato a cognizioni senza successo in passato) per stabilire il successo delle nostre azioni cognitive. Una domanda più preoccupante è se la reciproca istituzione di strumenti e oggetti - in caso di successo - fornisce di fatto il conto di avversario di epistemica strumenti Nāgārjuna vuole difendere. Per poter vedere questo dobbiamo notare in primo luogo che la nozione di "apprensione cognitiva successo 'di cui sopra non può essere solo un atto di conoscenza che porta ad una azione di successo, come molte delle nostre cognizioni (e molte delle credenze successivamente acquisite) non sono mai agito. Abbiamo quindi dobbiamo anche includere la coerenza con altre cognizioni o credenze come criterio per il successo di alcuni strumenti epistemici pure. La nostra cognizione della mela sul tavolo potrebbe quindi essere considerato di successo se uno dei due porta ad una azione di successo (tendiamo la mano, afferrare la mela, e la moglie) o se è coerente con altri strumenti epistemici (per esempio con la mia memoria di acquisto un sacchetto di mele e la loro messa in tavola). Tuttavia, la difficoltà con l'impiego coerenza in questo modo è che dobbiamo selezionare un certo insieme di cognizioni o convinzioni che ci stanno fisse, in modo da poter poi valutare lo stato delle altre cognizioni relative ad essi. Un problema ora è, naturalmente, come per assicurare l'accuratezza di questo gruppo selezionato: se non sono accurati se stessi coerenza con loro ha un peso molto ridotto polemico.

Conto di Nagarjuna di epistemologia dovrebbe raggiungere un obiettivo sia a oggetti e al meta-livello. A livello di oggetto strumenti epistemici e gli oggetti sono solo un altro insieme di concetti centrali che devono essere indagati come entità potenzialmente esistenti con *svabhava*. Nāgārjuna sostiene che i vari modi in cui potrebbero essere definiti gli strumenti epistemici e gli oggetti non sono sia soddisfacente o non riescono a dimostrare di essere con *svabhava*. A meta-livello teoria della epistemologia di Nagarjuna dovrebbe fornire la base teorica del proprio conto di vuoto. Come la teoria del vuoto è qualcosa che siamo tenuti ad acquisire la conoscenza di esso è essenziale per ottenere chiaro circa i mezzi con i quali siamo tenuti a farlo, e in effetti su ciò che il nostro oggetto epistemico consiste in questo caso. Questi due progetti sono intrinsecamente collegati. Per il secondo la teoria Nyaya livello di epistemologia Nāgārjuna incontrato, la conoscenza viene acquisita utilizzando una serie di procedure

(come la percezione o inferenza) la cui natura è di produrre conoscenza e che trasmettere informazioni su una serie di obiettivi, indipendente dalla mente insieme di individui che sono portatori di specifiche qualità. Ma una teoria che presuppone quindi l'esistenza di oggetti di conoscenza con nature distinte che i mezzi di conoscenza potrebbe adeguatamente rappresentare difficilmente potrebbero essere utilizzati come base per conoscere il vuoto, perché presuppone esattamente ciò che la teoria del vuoto nega. Una parte sostanziale del dibattito epistemologico di Nagarjuna è quindi dedicato a una critica della teoria Nyaya livello di conoscenza. Nāgārjuna volta a stabilire che nulla può essere considerato come intrinsecamente uno strumento epistemico o un oggetto. I due devono essere stabiliti tra loro: lo strumento stabilisce l'oggetto dandoci accesso conoscitivo ad essa, la nostra interazione con successo con l'oggetto costituisce lo strumento come un percorso di fiducia per l'oggetto. Qualcosa sarà pertanto classificata come strumento epistemico o oggetto non perché questo è un riflesso della sua natura intrinseca, ma perché è considerato come tale una volta l'equilibrio riflessivo è stato raggiunto. Usiamo convinzioni circa la natura dell'oggetto al fine di testare le nostre ipotesi riguardanti gli strumenti di acquisizione di tali convinzioni, queste ipotesi sono poi a loro volta utilizzati per valutare la nostra visione della natura dell'oggetto.

3.5 Linguaggio e verità

La lingua non è un argomento che viene dato discussione molto esplicita nelle opere di Nagarjuna. Ciò non significa che tali questioni non erano importanti per lui, ma semplicemente che i suoi scritti esistenti non contengono una discussione estesa collegata dell'impatto della sua teoria del vuoto sulla sua visione del linguaggio.

Tuttavia è possibile estrarre alcune delle opinioni di Nagarjuna in questa filosoficamente molto interessante problema da osservazioni trovati in diversi luoghi nelle sue opere.

La cosa più importante è evidente che la teoria Madhyamaka della vacuità non è compatibile con un 'idea di un' mondo ready-made ', cioè di un mondo che esiste indipendentemente da interessi umani e preoccupazioni e già mostra un particolare tipo di strutturazione che la nostra linguaggio strutturato potrebbe quindi proposto di riflettere. Se non esiste nulla con *svabhava* nulla al mondo potesse esistere dal proprio lato e nulla poteva sopportare una struttura che è intrinseco ad esso, piuttosto che qualcosa attribuita dall'esterno. Inoltre, il Madhyamika rifiuterà la teoria della corrispondenza classica della verità, secondo la quale la verità di una dichiarazione si basa su una somiglianza di struttura tra una dichiarazione e il bit del mondo cui si riferisce. Ciò comporta anche un rifiuto della vista corrispondente di come funziona una lingua, vale a dire che le nostre frasi riescono a collegare con il mondo attraverso una serie di analogie strutturali oggettivamente esistenti. La ragione principale di questo rifiuto è che il Madhyamika non riesce a trovare alcuna relazione sufficientemente significativa che ci permetta di abbinare mondo e parola al livello più fondamentale. Il candidato più plausibile per collegare parole e loro referenti è la relazione causale, per esempio utilizzandolo per costruire una catena causale da un 'battesimo iniziale' al nostro uso attuale del termine. Ma, come Nagarjuna ha sostenuto in dettaglio la relazione causale stessa è concettualmente costruito. Ma se il rapporto di causalità non può essere

considerata come una relazione che funziona oggettivamente, indipendentemente dai concetti che impieghiamo quindi difficilmente può essere considerato come un modo indipendente dalla mente di fondare il rapporto tra linguaggio e mondo.

Un conto alternativo per il quale il Madhyamika potrebbe voler adottare è uno che non concepisce la verità in termini di corrispondenza con una realtà esterna, ma piuttosto in termini di condizioni asseribili. In questo caso, una dichiarazione è considerata vera se le condizioni di ottenere che il nostro mandato di affermare la dichiarazione. Ciò che rende la dichiarazione che l'acqua è bagnata vero non è una corrispondenza strutturale tra questo e un fatto che riguarda l'acqua, ma che abbiamo qualcosa che ci giustifica nel fare questa affermazione. Che questa giustificazione consiste nel dipende dalle ulteriori dettagli della nostra teoria della verità, ma potrebbe essere basato su fatti su osservazioni empiriche, circa la coerenza con altre credenze, circa il successo pragmatico e così via. Questo punto di vista, naturalmente, implica che non ci potrebbe essere qualsiasi verità che sono in linea di principio oltre la nostra capacità di conoscere loro. Questo perché non potremmo mai avere un mandato per far valere tali dichiarazioni, e l'esistenza di un tale mandato è proprio quello che noi consideriamo la verità delle affermazioni consistere dentro Tali dichiarazioni avrebbe dovuto essere considerato come privo di un valore di verità. Questo tipo di negazione della verità verificabile-trasendenti, a sua volta d'accordo molto bene con l'epistemologia contestualista di Nagarjuna. Perché se non c'è nulla di intrinsecamente uno strumento epistemico nulla può essere intrinsecamente al di là della portata di tali strumenti sia. Come quello che costituisce uno strumento epistemico è dipendente dal contesto, che una certa verità non è accessibile da qualche strumento è dipendente dal contesto troppo. Non vi è alcun contesto indipendente concetto di conoscenza che potremmo usare per formare l'idea di una verità che sta al di là di tutti i contesti epistemici.

Secondo la visione Madhyamaka della verità non ci può essere una cosa come la verità ultima, una teoria che descrive come stanno veramente le cose, indipendente dai nostri interessi e le risorse concettuali impiegate nel descriverlo. Tutto ciò che si è lasciato con è la verità convenzionale, verità che consiste in accordo con le pratiche e le convenzioni comunemente accettate. Queste sono le verità che sono arrivati al momento di vedere il mondo attraverso il nostro quadro concettuale linguisticamente formata. Ma dobbiamo essere cauti di denigrare queste convenzioni come dispositivo deformante che incorpora i nostri interessi e le problematiche specifiche. La stessa nozione di "alterazione" presuppone che ci sia un mondo contaminato dal concettualità là fuori (anche se la nostra mente non può mai raggiungere) che è storto e piegato per adattarsi nostra portata cognitiva. Ma la nozione stessa di un tale 'modo le cose sono davvero' è sostenuto dalla Madhyamika di essere incoerente. Non c'è modo di indagare il mondo a parte le nostre pratiche linguistiche e concettuali, se non altro perché queste pratiche generano la nozione di 'mondo' e degli 'oggetti' in esso, in primo luogo. Per parlare di realtà convenzionale come distorta è quindi altamente fuorviante, a meno che tutti noi vogliamo dire è che il nostro modo di indagare il mondo è indissolubilmente legata al quadro linguistico e concettuale ci capita di impiegare.

Ci sono due preoccupazioni si potrebbe avere con il rifiuto della nozione di verità ultima. Prima di tutto si potrebbe pensare che il progresso nella ricerca umana richiede che mettiamo in discussione ciò che ora crediamo essere verità e magari sostituirli con altre credenze. Anche una conoscenza superficiale con la storia della scienza mostra che siamo dove siamo ora solo attraverso un processo permanente di sostituire credenze noi una volta abbiamo per essere vero, ma più tenere per essere vero. Ma sembra difficile spiegare quello che la nostra giustificazione per questo è se non sta cercando di portare le nostre convinzioni in una maggiore conformità con il modo in cui le cose sono. Tutti noi siamo sempre sembra di affrontare secondo la visione Madhyamaka è una nozione puramente immanente di verità in cui l'unico tipo di verità abbiamo accesso è un riflesso di pratiche umane convenzionali e accordi. In risposta a questo il Madhyamika potrebbe desiderare di fare il punto che è almeno talvolta vantaggiosa per trattare le verità, come se avessero un più di terra convenzionale, che è come se non fossero solo il prodotto di un accordo con le pratiche e le convenzioni comunemente accettate. Questo è proprio perché tali pratiche devono essere migliorati di volta in volta, e dato uno spirito di ricerca è facilitata di più l'idea che ci sia una verità indipendente dalla mente in attesa di essere scoperto. Il Madhyamika potrebbe quindi sostenere che per ragioni pragmatiche dobbiamo concepire delle verità, come riflessi di un obiettivo, la realtà esterna, anche se non pensiamo che ci siano tali verità di fatto. Si potrebbe obiettare a questo punto che, se la nozione di esistenza di almeno alcune verità verifica-trascendenti è pragmaticamente utile, chiunque crede in verità come asseribilita garantito quindi deve credere che alcune verità non sono convenzionali, poiché affermare questo è ora supportato da un mandato. Ma questo non basta girare l'anti-realista in un realista contro la sua volontà, in quanto il suo abbraccio di verità non convenzionali è dettata da preoccupazioni puramente pratiche: noi siamo molto meglio se noi costruiamo le nostre indagini sulla comoda finzione della non-convenzionale verità. Ma rimangono proprio questo, ossia finzioni convenienti, l'anti-realista non pensa, come fa il realista, che l'esistenza di tali verità è in alcun modo messa a terra dal modo in cui il mondo è indipendente dai nostri interessi e le preoccupazioni.

Un'altra preoccupazione con il rifiuto del Madhyamika di una verità ultima è che il vuoto non può quindi essere considerato come l'ultima verità sia. Ma sicuramente, potrà negare, per il vuoto Madhyamika è il prodotto finale della corretta analisi dei fenomeni, e quindi indicativo del modo in cui le cose realmente sono. Tuttavia, il vuoto non è da intendersi come una descrizione della realtà in quanto è indipendente da convenzioni concettuali umani, come il suo scopo principale è di combattere l'attribuzione sbagliato di *svabhava* alle cose. L'assenza di *svabhava* o vacuità non è altro fenomeni hanno in se stesse, ma solo qualcosa che si proietta su di loro dal di fuori, nel tentativo di rettificare una cognizione sbagliata. Pertanto la teoria del vuoto non deve essere considerata come una vera teoria definitiva sia. Tale teoria sarebbe descrivere le cose come sono indipendenti da interessi umani e preoccupazioni. Ma la teoria del vuoto è strettamente legata a tali interessi e preoccupazioni: se non ci fossero le menti umane che erroneamente leggono l'esistenza di *svabhava* in fenomeni che mancano di essa non ci sarebbe alcun senso avere una teoria per correggere questo. E 'a causa della nostra visione errata di cose solo che la teoria del vuoto è richiesto come correttivo.

4. Conclusione

La discussione precedente ha discusso alcuni dei principali temi Nāgārjuna indirizzi al fine di confutare la loro esistenza *svabhava* : causalità, il cambiamento, il sé, la conoscenza, la lingua, e la verità. Questa non è una esposizione completa della vista Madhyamaka, tuttavia, non solo perché ci sono aspetti di Nagarjuna pensiero che non abbiamo menzionato qui (come ha la sua discussione di tempo e il suo conto di etica), ma perché il pensiero Madhyamaka si considera un filosofico antidoto contro le sovrapposizioni di *svabhava* ovunque essi si presentano. E 'quindi per necessità più completo rispetto agli argomenti che si trovano in opere di Nagarjuna. Essi forniscono esempi di procedure argomentative e discussioni di esempi putativi di *svabhava* di spicco tra gli oppositori di Nagarjuna. Ma il progetto Madhyamaka non consiste solo nella spiegazione e la difesa di questi argomenti (anche se la maggior parte delle posizioni Nāgārjuna sostiene contro sono di più di importanza storica), ma deve essere continuata nel dibattito con i difensori della *svabhava* nella discussione filosofica contemporanea . E 'evidente che la filosofia Madhyamaka si oppone al marchio di realismo attualmente si trovano in gran parte della filosofia analitica contemporanea (Michael Devitt (1997: 41) caratterizza questo succintamente come l'affermazione che ' affermazioni esistenza fisica del senso comune e scientifiche più attuali siano oggettivamente e mente-indipendente (deflazione) true '). Le cose che esistono in modo indipendente dalla mente esistono con *svabhava* , anche se potrebbero essere dipendente in tutti gli altri tipi di modi. (Anche se tutto quello che c'è fuori dipendeva da ogni altra cosa, fino a quando l'intera rete di relazioni di dipendenza-era indipendente dalla mente che sarebbe esistono con *svabhava*). Naturalmente il discorso del Madhyamika di "mente-dipendenza" non si riferisce alla dipendenza da qualsiasi mente individuale, come un solipsista assumerebbe, ma la dipendenza collettiva su tutte le menti ci sono. Questa visione pone una serie di domande interessanti che Madhyamaka filosofia deve affrontare. Prima di tutto c'è la questione di come dare un senso a oggetti come il Monte Everest in funzione tutte le nostre menti collettivamente. E 'chiaro come si potrebbe dire qualcosa di simile a cose già esistenti soltanto dalla forza della convenzione, come ad esempio gli oggetti scambiati sul mercato azionario. Ma come potrebbe qualcosa come una montagna sia solo convenzionalmente esistente? In secondo luogo, data la Madhyamaka rifiuto di un conto di corrispondenza della teoria della verità, come si può trovare una teoria del significato e della verità, che non si è impegnata a una sorta di isomorfismo strutturale tra parola e mondo, ma ancora ci dà un robusto conto di ciò che distingue il vero dal falso frasi? In terzo luogo, se non è fatto là fuori che si depositano ciò che è vero come può il Madhyamika evitare la conclusione relativistica inaccettabile che non possiamo criticare le pratiche epistemiche o etici, che sono diverse dalle nostre? In quarto luogo, come possiamo dare un senso di un'ontologia senza fondamenti, in cui non vi siano oggetti sostanzialmente esistenti da cui dipende tutto il resto? Molti aspetti di queste questioni sono state affrontate nella vasta letteratura commentari che è stato scritto in quasi due millenni da Nāgārjuna compose le sue principali opere filosofiche. Altro ancora rimangono da affrontare. Le domande Nāgārjuna chiesto e il sistema di filosofia da lui fondata nel II secolo rimane molto viva nel XXI.

Bibliografia

Letteratura primaria

[NB. Tra le molte traduzioni di Nagarjuna diverse funziona questo elenco fornisce le versioni in inglese (spesso accompagnato da un commento tradizionale o moderno), che sono particolarmente accessibili ai filosofi senza formazione specializzata in Indologia.]

- Jay Garfield, *La Saggezza Fondamentale della Via di Mezzo. Traduzione e commento di Mulamadhyamakakarika di Nagarjuna*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Giuseppe Loizzo, *di Nagarjuna Reason Sixty (Yuktisastika) con il commento di Chandrakirti*, New York: Istituto americano di studi buddisti, 2007.
- Peter Della Santina, *Causalità e Emptiness: The Wisdom of Nāgārjuna*, Singapore: Buddha Dharma Education Association, 2002 [[disponibile on line](#)].
- Jan Westerhoff, *La Dispeller delle Controversie: di Nagarjuna Vīgrahavyāvartani*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Fernando Tola e Carmen Dragonetti, *Confutazione di Nagarjuna di Logic (Vaidalyaprakarāṇa)*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Jeffrey Hopkins, *Consigli buddista per Vivere e Liberazione: di Nagarjuna Preziosa Ghirlanda*, Ithaca, NY: Snow Lion, 1998.

Letteratura secondaria

- Ames, William, 1982. "La nozione di *svabhava* nel pensiero di Candrakirti", *Journal of Indian Philosophy*, 10:161-177, 1982.
- . Burton, David, 1999 *Emptiness valutato: A Critical Study of Philosophy di Nagarjuna*, Richmond: Curzon.
- . Devitt, Michael, 1997 *Realismo e verità*, Princeton, NJ: Princeton University Press, seconda edizione.
- Garfield, Jay, 2001. "La teoria di Nagarjuna di causalità: implicazioni sacro e profano", *Filosofia Est e Ovest*, 51 (4): 507-524.
- Garfield, Jay, 1994. "Dipendente co-originazione e il vuoto del vuoto: perché Nāgārjuna inizia con causalità?", *Filosofia Oriente e Occidente*, (44): 219-250.
- Huntington, CW, 1989. *L'Vacuità della Vacuità. A Study of Early indian Madhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mabbett, Ian, 1998. "Il problema della storica Nagarjuna rivisitato", *Journal of the American Oriental Society*, 118 (3): 332-346.
- Oetke, Claus, 2003. "Alcune osservazioni sulla tesi e posizioni filosofiche nei primi mesi del Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy*, 31: 449-478.
- Oetke, Claus, 1989. "Rationalismus Mystik und in der Philosophie Nāgārjunas", *Studien zur Indologie und Iranistik*, 15: 1-39.
- Sacerdote, Graham e Jay Garfield, 2002. "Nāgārjuna e dei limiti del pensiero", in *Al di là dei limiti del pensiero*, Oxford: Clarendon Press, pp 249-270.
- Ruegg, David Seyfort, 1977. "L'uso delle quattro posizioni della *catuṣkoṭi* e il problema della descrizione della realtà nel Buddhismo Mahāyāna." *Rivista di filosofia indiana*, (5): 1-171.

- Ruegg, David Seyfort, 1981. *letteratura della scuola Madhyamaka di Filosofia in India* , Wiesbaden: Harassowitz.
- Ruegg, David Seyfort, 1986. "Ha il Madhyamika hanno una tesi e la posizione filosofica?", In Bimal Krishna Matilal (a cura di), *Logica e Epistemologia buddista* , Dordrecht: D. Reidel, pp 229-237.
- Siderits, Marco, 2004. "Nesso di causalità e il vuoto nei primi mesi del Madhyamika", *Rivista di filosofia indiana* , 32: 393-419.
- Siderits, Marco, 2003. *identità personale e la filosofia buddista* , Aldershot: Ashgate.
- Siderits, Marco, 2000. "Nyaya realismo, critica buddista", in Bina Gupta (a cura di), *l'empirico e il trascendentale* , Lanham: Rowman & Littlefield, 219-231.
- Siderits, Marco, 1989. "Pensando a vuoto: Madhyamaka anti-realismo e canoni della razionalità", in Biderman Shlomo Ben-Ami Scharfenstein (a cura di), *La razionalità nella domanda* , Leiden: EJ Brill, pp 231-249.
- Siderits, Marco, 1980. "La critica Madhyamaka dell'epistemologia." *Rivista di filosofia indiana* , 8: 307-335.
- Siderits, Mark e J. Dervin O'Brien, 1976. "Zeno e Nāgārjuna il Movimento", *Filosofia Est e Ovest* , 26 (3): 281-299.
- Tillemans, Tom, 2001. "Cercando di essere giusto Madhyamaka buddismo", Il Numata Yehan Lecture nel buddismo, Università di Calgary, in Canada.
- Tillemans, Tom, 2003. "Metafisica per Madhyamika", in Georges Dreyfus e Sara McClintock (a cura di), *La distinzione Svatantrika-Prasangika: che differenza fa la differenza fanno?* , Boston: Saggezza, pp 93-123.
- Tuck, Andrew P., 1990. *Filosofia Comparata e Filosofia della Borsa di studio: sulla interpretazione occidentale di Nagarjuna* , Oxford: Oxford University Press.
- Walser, Joseph, 2005. *Nāgārjuna in Context. Buddismo Mahayana e Cultura indiana precoce* , New York: Columbia University Press.
- Westerhoff, Jan, 2009. *Madhyamaka di Nagarjuna. A Introduzione filosofica* , Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Thomas E., 1994. *Nāgārjunian Dispute. Un viaggio filosofico attraverso un indiano specchio* , Honolulu: University of Hawaii Press.