

Lo spazio assoluto e la struttura della coscienza nella filosofia Advaita Vedānta

Tradotto da: Absolute Space and the Structure of Consciousness in Advaita Vedānta Philosophy

Paul Schweizer

Hai bisogno di citare questo giornale?

Ottieni la citazione negli stili MLA, APA o Chicago

Vuoi altri documenti come questo?

[Scarica un pacchetto PDF di documenti correlati](#)

[Cerca nel catalogo di Academia di 40 milioni di giornali gratuiti](#)

Lo spazio assoluto e la struttura della coscienza nella filosofia Advaita Vedānta

Paul Schweizer

[Original Paper](#) 

Astratto

Il documento esamina l'analisi della struttura fondamentale della coscienza sviluppata nella filosofia Advaita Vedānta di Śaṅkara e confronta questa visione indiana altamente influente con un'analisi predominante nella tradizione occidentale, vale a dire la teoria fenomenologica della coscienza sviluppata da Brentano e Husserl. Secondo il resoconto fenomenologico, tutti gli stati mentali sono intenzionali, e quindi la coscienza deve sempre essere diretta verso qualche oggetto. In netto contrasto, Śaṅkara ritiene che la coscienza pura e non diretta sia fondamentale, mentre la coscienza di un particolare oggetto è una modalità secondaria. Nell'espone il contrasto tra questi due resoconti, attingo a profondi parallelismi strutturali che caratterizzano le teorie newtoniane contro quelle leibniziane dello spazio fisico. La nozione di pura coscienza di Śaṅkara è altamente analoga alla concezione newtoniana classica dello spazio assoluto, e questa concezione fornisce un modello potente e illuminante della visione indiana. Al contrario, la nozione di coscienza intenzionale di Husserl è strettamente parallela alla descrizione relazionale di Leibniz dello spazio fisico.

introduzione

Forse la differenza più evidente tra l'analisi della coscienza indiana predominante e quella prevalente in Occidente riguarda se la coscienza, in quanto tale, possa esistere senza un oggetto. L'analisi altamente influente difesa dal filosofo vedāntico Śaṅkara sostiene che la pura coscienza stessa non dipende da alcun contenuto o cosa specifica verso cui è diretta. Invece la coscienza è ontologicamente autonoma, mentre la coscienza di un oggetto è una modalità secondaria e dipendente. In netto contrasto, la tradizione fenomenologica della

filosofia occidentale sostiene che tutti gli stati mentali, per loro stessa natura, devono essere diretti verso qualcosa, e quindi la pura coscienza non intenzionale è esclusa come teoricamente impossibile.

In questo articolo esploro la nozione indiana di coscienza autonoma e la presento come una profonda alternativa concettuale alla visione fenomenologica occidentale. Nell'espone il contrasto tra questi due resoconti, attingerò a sorprendenti parallelismi che caratterizzano un'altra divergenza molto diversa, ma altamente analoga, che si verifica puramente all'interno della tradizione teorica occidentale, quella tra Newton e Leibniz riguardo alla natura ultima dello spazio fisico. La concezione newtoniana dello spazio "assoluto" o "sostanziale" è per molti versi paragonabile alla nozione di coscienza autonoma di Śaṅkara, mentre la visione leibniziana dello spazio "relazionale" è strettamente parallela alla posizione fenomenologica sull'intenzionalità della coscienza. Quindi il contrasto tra queste due teorie concorrenti dello spazio fisico sarà utilizzato per sviluppare e illuminare le opinioni contrastanti salienti sulla struttura fondamentale della coscienza.

Coscienza Assoluta

Il primo passo nella discussione sarà un'esposizione della posizione indiana sulla pura coscienza. Prenderò la filosofia Advaita Vedānta di Śaṅkara come l'espressione 'canonica' di questo punto di vista, ma farò anche appello alla nozione affine di coscienza sviluppata nella tradizione Sāṅkhya-Yoga. La storia della filosofia indiana è stata modellata dinamicamente dalle controversie di lunga data all'interno dell'induismo tra le sue sei scuole rivali o darśana, e inoltre tra l'induismo ortodosso e le due scuole eterodosse del buddismo e del giainismo. Sul tema della coscienza, una delle tradizionali questioni controverse ruotava attorno alla questione se la coscienza, per sua natura essenziale, debba o meno essere di un oggetto. Nella terminologia convenzionale della disputa, questa è la questione se sia saṁśayaka o nirśayaka, cioè intrinsecamente intenzionale o meno. Inoltre il dibattito ha riguardato la questione: la coscienza appartiene a qualcuno, ha un 'posto', oppure è 'senza luogo', non appartiene a nessuno? In termini di disputa, è āśraya o nirāśraya?

Secondo Śaṅkara, la coscienza è sia nirśayaka che nirāśraya, in definitiva sia non intenzionale che non appartenente a nessuno. Questa posizione piuttosto distintiva sulla coscienza è intimamente correlata alla sua visione metafisica monistica. In parole povere, Śaṅkara sostiene che la pura coscienza è la realtà fondamentale. La consapevolezza incondizionata o cit è l'unica sostanza di base. E se la pura coscienza è la realtà fondamentale, allora non dipende da nient'altro per la sua esistenza. Al contrario, tutto ciò che sembra esistere dipende metafisicamente dalla coscienza. In questo senso il punto di vista di Śaṅkara è affine a varie forme di idealismo occidentale, sebbene sarebbe fuorviante attribuirgli l'idea che la realtà sia fondamentalmente di natura mentale. Per Śaṅkara, la mente stessa non deve essere identificata con la pura coscienza o cit e, come notato sopra,

sostiene che la coscienza è nirāśraya, non ha posto e non appartiene a nessuno. E quindi non appartiene a nessuna mente particolare.

A questo proposito vale la pena confrontare la nozione di coscienza di Śaṅkara con una visione strettamente correlata sviluppata nella tradizione Sāṅkhya-Yoga dell'induismo ortodosso. Entrambe le posizioni condividono una concezione della coscienza assoluta, sebbene in contrasto con l'Advaita (cioè non dualistico) Vedānta, la scuola Sāṅkhya-Yoga sostenga una metafisica dualistica. Secondo questa tradizione, ci sono due sostanze fondamentali nel firmamento metafisico, la pura coscienza, o puruṣa (nella terminologia Sāṅkhya) e prakṛti o materia. Così il pensiero Sāṅkhya-Yoga sostiene una dualità fondamentale tra coscienza e sostanza materiale e, a differenza del monistico Advaita Vedānta, ritiene che la materia sia ontologicamente autonoma e distinta dal puruṣa.

E proprio come il monismo della coscienza di Śaṅkara è fondamentalmente distinto dalle visioni idealistiche occidentali, così anche la posizione dualistica Sāṅkhya-Yoga è concettualmente rimossa dal classico dualismo cartesiano tra mente e materia. A differenza del modello cartesiano che ha così profondamente pervaso e influenzato il pensiero occidentale contemporaneo, la scuola Sāṅkhya-Yoga non propugna uno scisma tra mente e materia, poiché colloca la mente sul lato materiale della divisione ontologica. Invece, viene abbracciato un dualismo tra mente e coscienza. Quindi, in comune con Śaṅkara, e in contrasto sia con l'idealismo di Berkeley che con il dualismo di Descartes, la visione Sāṅkhya-Yoga distacca la coscienza dalla mente e pone l'enfasi metafisica sul primo piuttosto che sul secondo.

Come per la nozione di pura coscienza o cit di Śaṅkara, secondo la visione del Sāṅkhya-Yoga, il puruṣa è caratterizzato come consapevolezza assoluta e incondizionata, ed è ritenuto immutabile e inattivo, senza forma e senza caratteristiche limitanti. Il movimento e la forma sono attributi della materia, e sono anche attributi del pensiero, che è una manifestazione della materia. In netto contrasto, la pura coscienza è intrinsecamente senza forma e immutabile. I processi cognitivi che caratterizzano la mente sono governati dalle forze inconsce e meccaniche del regno materiale, e in questa misura i fenomeni mentali sono visti in termini puramente naturalistici. Il dispiegarsi delle forme pensiero è parte integrante dell'evoluzione della prakṛti, e i processi mentali sono semplicemente il risultato di opportune trasformazioni della sostanza materiale inconscia.

Vale forse la pena notare a questo punto che la visione del Sāṅkhya-Yoga evita in tal modo una delle più gravi insidie del dualismo cartesiano, poiché secondo l'India, la causalità mentale non viola alcuna legge di conservazione fisica. Includendo la mente nel regno della materia, agli eventi mentali viene concessa efficacia causale e sono quindi in grado di avviare direttamente i movimenti corporei. E, al contrario, gli oggetti materiali sono in grado di avere effetti mentali genuini, come richiesto dai normali resoconti, diciamo, del flusso di

informazioni coinvolto nella consapevolezza percettiva dell'ambiente. Il contenuto rappresentativo delle esperienze sensoriali, come quelle che accompagnano la percezione dell'azzurro del cielo o del sapore pungente dell'espresso, può ora essere trattato come diretta conseguenza degli impatti causali dell'ambiente fisico sulla mente. Questo perché, contrariamente al dualismo occidentale standard, non c'è più un abisso causale/ontologico che separa la mente dalla materia. 1 Ma qual è allora la relazione tra coscienza e materia, e in particolare tra coscienza e mente, come sono resi possibili gli eventi mentali coscienti? Sul modello Sāṅkhya-Yoga, i processi di pensiero e gli eventi mentali sono coscienti solo nella misura in cui ricevono 'illuminazione' esterna da puruṣa. La coscienza pura è normalmente paragonata a una luce, che illumina le particolari configurazioni materiali o "forme" assunte dalla mente. Il termine 'manas' è spesso tradotto direttamente come 'mente', anche se è più accurato osservare che è la combinazione di manas e buddhi che corrisponde approssimativamente alle facoltà mentali oggettive o impersonali nel discorso filosofico occidentale, e, come sarà essere esposto di seguito, è buddhi che è coinvolta centralmente nel verificarsi dell'esperienza cosciente.

Manas è visto essenzialmente come un organo, l'organo speciale della cognizione, proprio come gli occhi sono gli organi speciali della vista. Infatti, si ritiene che manas sia intimamente connesso con la percezione, poiché i dati grezzi forniti dai sensi devono essere ordinati e categorizzati rispetto a uno schema concettuale/linguistico prima che vari oggetti possano essere percepiti come membri delle rispettive categorie, e come abitanti di un mondo caratterizzato dagli attributi sistematici e distinguibili di cui è normalmente impregnata l'esperienza sensoriale. Questa imposizione di una struttura concettuale/linguistica nel campo della sensazione grezza è una delle attività fondamentali di manas, e costituisce la distinzione tra sensazione bruta (nirvikalpaka) e percezione differenziata (savikalpaka). Oltre alle sue attività percettive, manas è ritenuto responsabile delle funzioni cognitive di analisi, deliberazione e decisione. È strettamente affine a buddhi, che in qualche modo è approssimativamente tradotto come la facoltà dell'"intelletto" o della "ragione". Buddhi è una facoltà più sottile e più potente di manas ed è responsabile delle funzioni intellettuali di livello superiore, che richiedono intuizione, intuizione e riflessione. Il buddhi indiano è in qualche modo paragonabile al greco noûs, mentre manas è responsabile del pensiero e dell'analisi discorsiva di livello inferiore. Ma buddhi è ancora considerata una manifestazione di prakṛti, sebbene la forma più sottile e raffinata che possa assumere la sostanza materiale. Torniamo ora all'interazione tra coscienza e materia, che risulta in eventi mentali apparentemente coscienti. Sono le sottili 'forme pensiero' della buddhi che permettono agli eventi mentali di apparire coscienti, perché la sostanza raffinata della buddhi è ritenuta 'trasparente' alla luce della coscienza. Così i pensieri coscienti e le esperienze percettive hanno luogo quando buddhi riceve forme di rappresentazione, sia percettive che concettuali, da manas, l'"organo della cognizione". Quindi buddhi riceve le strutture cognitive da manas e la 'luce' cosciente da puruṣa, e in questo modo specifiche strutture mentali sono illuminate da una fonte esterna e quindi appaiono coscienti. 2 Per sfruttare appieno l'analogia

ottica, le strutture rappresentative coscienti coinvolte, ad esempio, nella percezione visiva, possono essere paragonate a diapositive fotografiche trasparenti. L'immagine fotografica immagazzinata nel film è composta di materia, ma è sia rappresentativa che traslucida. Pertanto, quando il film è esposto a una fonte di luce esterna, come il sole, la rappresentazione illuminata è analoga alle strutture dell'esperienza percettiva che risplendono della sensibilità del puruṣa. Solo le forme pensiero sottili di buddhi sono traslucide con la luce di puruṣa, mentre altre configurazioni della materia sono opache a questa radiosità. Ed è per questo che le menti sembrano essere i luoghi della sensibilità nel mondo fisico, mentre le pietre e le tavole non possono assumere sembianze coscienti. 3

Sebbene non dualistica, la filosofia Advaita di Śaṅkara condivide molte delle stesse idee del modello Sāṅkhya-Yoga appena descritto. Śaṅkara accetta un'interazione simile tra manas e buddhi e allo stesso modo vede la mente come una configurazione materiale in definitiva priva di coscienza. Appare semplicemente cosciente a causa della fonte esterna di illuminazione. La differenza principale è che il mondo fisico non è considerato metafisicamente indipendente da Śaṅkara, ma piuttosto come una 'illusione' sostenuta da māyā. Tuttavia, nonostante il loro disaccordo sullo status fondamentale della materia, il dualismo Sāṅkhya-Yoga e il monismo Advaita condividono entrambi una concezione simile della coscienza assoluta come sostanza autonoma, essenzialmente separabile dalle vicissitudini e dai limiti delle menti particolari a cui sembra appartenere. . Sia per Śaṅkara che per Sāṅkhya-Yoga, la pura coscienza è immutabile e inattiva, senza forma e senza caratteristiche limitanti.

La pura coscienza illumina le forme-pensiero materiali della buddhi, dando così l'apparenza di stati senzienti che sono diretti verso particolari oggetti e contenuti cognitivi. Ma dal punto di vista della pura coscienza questa direzione è solo un'apparenza. La coscienza in quanto tale non è diretta verso questi oggetti, non ha intenzione di illuminare le limitate strutture materiali in questione ed è completamente indipendente dai fenomeni mentali su cui cade la sua luce. Come esposto da Karl Potter, ... mentre la consapevolezza ordinaria non solo ha un oggetto ma lo richiede anche come occasione per quello specifico pezzo di consapevolezza o giudizio, la pura coscienza non ha più relazione con i suoi oggetti di quanto non faccia il sole che splende su tutto senza essere minimamente influenzato o dipendente dalle cose. (1981, pag. 93).

Potter fa quindi appello alla luce del sole come modello adeguato della natura non intenzionale della pura coscienza. Ma un'analogia ancora più appropriata è introdotta nel seguente passaggio di Śaṅkara (dalla sezione in versi della sua opera Upadeśasāhasī, capitolo 10, 'Sulla natura della coscienza'), che inizia con l'uso della luce e progredisce fino a un confronto con lo spazio :

Coscienza pura e immutabile lo sono per natura, privo di oggetti da illuminare... Senza inizio e privo di attributi, non ho né azioni né i loro risultati... Sebbene in un corpo, non mi

affeziono a causa della mia sottigliezza, come lo spazio che, sebbene tutto pervade, non si contamina.

In effetti, lo spazio fornisce un'analogia estremamente appropriata quando si tenta di affrontare la questione concettuale di "come deve essere compresa la pura coscienza stessa, cosa fornirebbe un modello strutturale appropriato per un tale fenomeno?" E la nozione altamente astratta di spazio fisico fornisce una risposta affascinante. All'antica classificazione greca del mondo come costituito dalle quattro componenti ultime di terra, acqua, fuoco e aria, gli indiani aggiunsero un quinto elemento onnipresente: ākāśa, che è più o meno equivalente al classico 'etere' o 'spazio'. In quanto sostanza metafisica di base, si ritiene che la pura coscienza possieda diverse caratteristiche essenziali in comune con questo più sottile, e per certi aspetti più fondamentale, degli elementi fisici. La coscienza, come lo spazio, è ontologicamente indipendente dagli oggetti che possono capitare di riempirla o occuparla. Così la coscienza di un oggetto è una modalità secondaria, non fondamentale, analoga allo spazio occupato. In circostanze normali, siamo per lo più interessati e consapevoli dello spazio con le cose al suo interno, e questo può nascondere il fatto che lo spazio stesso non è ontologicamente dipendente dai suoi occupanti. Allo stesso modo, in circostanze normali ci occupiamo principalmente del campo della coscienza solo nella misura in cui è diretto verso cose e contenuti particolari, nella misura in cui ha un oggetto intenzionale. E, secondo il punto di vista indiano, questo può oscurare il fatto che la pura coscienza stessa non dipende dalle cose di cui ci capita di essere coscienti.

Un altro aspetto correlato in cui si ritiene che la coscienza assomigli allo spazio è che, oltre ad essere ontologicamente autosufficiente, lo spazio non può, nemmeno in linea di principio, essere influenzato dagli oggetti che lo riempiono. Lo spazio stesso rimane distaccato e inalterabile, anche quando ci sono cose che "lo prendono". Lo spazio è totalmente inerte, non può essere spostato o disturbato e non reagisce in alcun modo con il suo contenuto. Questo è molto in contrasto con l'aria, per esempio. Gli oggetti che occupano un posto nell'atmosfera devono spostare il fluido che altrimenti occuperebbe la stessa posizione spaziale. E gli oggetti che si muovono attraverso un mezzo gassoso causano turbolenza e attrito, propagano onde sonore e generano calore. L'atmosfera interagirà chimicamente con la superficie di questi oggetti, provocando corrosione e agenti atmosferici, ecc.

Al contrario lo spazio è assolutamente distaccato, passivo e inerte. Lo spazio non può essere toccato o alterato dalle cose che lo riempiono. E viceversa, lo spazio non può influenzare i suoi occupanti. Quindi è significativo che questa nozione altamente astratta di ākāśa o spazio, piuttosto che aria, sia usata come metafora strutturale per la coscienza. Chiaramente, la nozione indiana di ākāśa è per molti versi paragonabile alla concezione newtoniana dello spazio assoluto, e quindi, da questo punto di vista, la coscienza stessa è strutturalmente analoga alla concezione classica di Newton dello spazio come una varietà

indipendente reale, oggettiva e fondamentalmente distaccata.

Concezioni dello spazio newtoniane contro leibniziane

Come fase successiva della discussione, darò ora una breve esposizione della nozione di spazio assoluto nella teoria fisica, ed esplorerò alcuni degli stretti parallelismi strutturali con la precedente nozione di coscienza assoluta. 4 Come è noto, Newton e i suoi seguaci sostenevano una linea 'sostanzialista' sullo spazio fisico, dove lo spazio stesso è postulato come una specie di sostanza, con una realtà e una struttura indipendenti. In particolare, la realtà e la struttura dello spazio sono ritenute indipendenti dall'esistenza o dall'inesistenza degli oggetti fisici più banali che potrebbero occuparlo. Anche se non ci fosse affatto materia nell'universo, ci sarebbe ancora lo spazio con la sua metrica euclidea tridimensionale standard.

Secondo la visione newtoniana, lo spazio ha un'estensione infinita e persiste all'infinito nel tempo. E, a differenza di altre sostanze materiali, la sua persistenza nel tempo è caratterizzata dal fatto di essere totalmente immutabile. Indipendentemente dai corpi situati nello spazio, che subiscono accelerazioni e altri eventi fisici e interazioni che si svolgono nell'arena spaziale, la sostanza sfuggente stessa è completamente inalterata. Gli oggetti si trovano 'nello' spazio, ma questa occupazione non lascia traccia e non fa alcuna differenza, anche mentre avviene. La relazione tra oggetti materiali e spazio sostanziale è spesso espressa in termini di questa metafora del "contenimento", che risulta nella visione che gli oggetti sono "nello" spazio come i mobili sono in una stanza. Ma questo modello di contenitore semplicistico è abbastanza limitato, poiché lo spazio non è definito dai confini che lo circondano come lo sono le stanze. Più precisamente, un oggetto esteso ordinario può essere pensato come "nello" spazio nel senso che coincide con un insieme rilevante di punti della varietà sostantiva.

In opposizione al campo newtoniano, Leibniz e i suoi seguaci avanzarono una versione alternativa e piuttosto deflazionistica. Negano che lo spazio, in quanto tale, abbia una realtà indipendente. Le uniche cose che esistono propriamente sono le entità materiali e gli eventi fisici. Tutte le asserzioni spaziali dovrebbero essere interpretate non come attribuzioni di caratteristiche allo spazio stesso, ma piuttosto come attribuzioni di relazioni spaziali tra esistenti materiali. Così gli oggetti "occupano" lo spazio solo nella misura in cui portano le relazioni geometriche salienti con altri corpi e con sottoparti di se stessi come oggetti estesi. Postulare una struttura indipendente dello spazio, al di là delle relazioni spaziali che si instaurano tra oggetti materiali puntuali idealizzati, significa indulgere in un'inutile reificazione metafisica. Gli oggetti puntiformi idealizzati possono avere relazioni spaziali l'uno con l'altro senza che ci sia un'entità estranea, uno "spazio assoluto" che oggettivizza queste relazioni. Secondo Leibniz (1716), ritengo lo spazio qualcosa di meramente relativo, come lo è il tempo; cioè lo ritengo un ordine di coesistenze, come il tempo è un ordine di successioni. Infatti lo

spazio denota, in termini di possibilità, un ordine di cose che esistono allo stesso tempo, considerate come esistenti insieme, senza indagare sul loro modo di esistere.

Leibniz parla dello spazio come di una famiglia di relazioni considerate 'in termini di possibilità' per dare un senso alla nozione ordinaria di spazio non occupato. Questa nozione rappresenta un potenziale problema per il relazionista, poiché nel caso dello spazio vuoto non ci sono oggetti da mettere in relazione. Una soluzione sarebbe quella di negare la possibilità fondamentale di posizioni non occupate, fonte di uno scetticismo piuttosto malriposto nella storia della scienza, riguardo alla possibilità di un vero vuoto. L'alternativa più sottile di Leibniz è quella di sostenere relazioni spaziali possibili ma non reali, in cui il discorso sullo spazio vuoto è interpretato in modo congiuntivo. Quindi fare affermazioni sullo spazio vuoto in un contenitore significa fare affermazioni su quali relazioni spaziali avrebbero gli oggetti materiali se si trovassero all'interno del contenitore. A sua volta, è stato obiettato dai sostanzialisti che questa introduzione del discorso congiuntivo è infondata, senza appello a una sottostante teoria non congiuntiva dello spazio "reale". Come si possono invocare relazioni spaziali possibili ma non reali, a meno che ciò non sia basato su un tacito appello a qualche dato di fatto sottostante riguardante la struttura oggettiva dello spazio? Ad esempio, la proprietà disposizionale di essere solubile può essere espressa congiuntivamente come "si dissolverebbe se fosse immersa nell'acqua", ma questa affermazione congiuntiva si basa sull'appello a fatti sulle effettive proprietà microstrutturali coinvolte: non è un'affermazione di "livello inferiore" di la teoria.

In termini di simmetria strutturale tra teorie della coscienza e teorie dello spazio, il fenomenologo non si trova normalmente di fronte a una simile difficoltà, poiché non c'è un bisogno generalmente sentito di spiegare la pura consapevolezza non orientata, anzi, tali stati sarebbero tipicamente negati come impossibili, in più o meno allo stesso modo in cui la possibilità di un vero vuoto è stata negata da alcuni sostenitori della visione relazionale. E c'è anche un'analogia polemica rispetto all'obiezione del sostanzialista di cui sopra alla mossa più sottile di Leibniz. Se si ritiene che le affermazioni congiuntive sullo spazio non occupato debbano essere fondate su una teoria sottostante della natura oggettiva dello spazio reale, allora ne consegue che il sostanzialista deve sostenere che la struttura effettiva dello spazio è un presupposto necessario per un'adeguata descrizione dello spazio che è occupato. E come si vedrà in una sezione successiva, ciò è strettamente parallelo all'affermazione indiana secondo cui la coscienza assoluta è una preconditione necessaria per i normali stati di coscienza che sono diretti verso contenuti o oggetti particolari.

La visione fenomenologica della coscienza

Come notato in precedenza, secondo il resoconto fenomenologico, la coscienza è essenzialmente intenzionale, gli stati coscienti sono sempre di o riguardo a qualcosa (sebbene questo "qualcosa" possa benissimo essere un oggetto inesistente, come Pegaso o

la "Montagna d'oro" di Meinong). E questo è strettamente analogo alla dottrina spaziale leibniziana delineata sopra. Come nella nozione leibniziana di spazio relazionale, non è prevista una struttura sostanziale o reale, al di là degli stati coscienti che sono diretti, cioè determinati dalla relazione tra soggetto e oggetto. L'analisi di Husserl nasce dalla modificazione e dallo sviluppo della nozione di intenzionalità riproposta dal suo maestro Franz Brentano, che adottò la nozione come criterio fondamentale per distinguere i fenomeni propriamente mentali da quelli puramente fisici. E anche per Brentano la coscienza è vista come essenzialmente intenzionale, cosicché la stessa nozione di coscienza senza oggetto è vista come autocontraddittoria.

Così la posizione fenomenologica sull'intenzionalità della coscienza è in opposizione all'analisi indiana su due punti principali. In primo luogo, quest'ultimo afferma che la mente e i processi mediante i quali è diretta verso oggetti esterni sono essenzialmente di natura fisica, mentre Brentano usa la direzionalità come la caratteristica chiave che distingue le menti dai sistemi meramente fisici. In secondo luogo, Śāṅkara sostiene che, lungi dall'essere contraddittoria, la coscienza senza oggetto è davvero fondamentale, mentre gli stati di consapevolezza diretti comprendono una modalità secondaria e dipendente. Al contrario, Husserl sostiene che esiste un legame indissolubile tra coscienza e 'significato', dove questo significato comprende sia l'orientazione semantica del Sinn di Frege, che svolge il lavoro essenziale di riferimento linguistico, sia una forma percettiva di orientazione per spiegare esperienze coscienti, ad esempio, dell'albero come percepito, cioè visto da una particolare prospettiva in una particolare occasione. Nella terminologia fenomenologica, è il noema che comprende questa modalità strutturata di presentazione inerente a tutti gli episodi di coscienza.

La posizione di Husserl è notoriamente intricata e complessa, e nella discussione che segue farò molto affidamento sulla delucidazione di Aron Gurwitsch (1982). Riguardo alla posizione di Husserl sull'intenzionalità della coscienza, Gurwitsch afferma che appartiene alla natura essenziale degli atti di coscienza essere correlati e corrispondere a noemata... la coscienza deve essere definita come una correlazione noetico-noematica, cioè una correlazione tra elementi appartenenti a due piani eterogenei: da un lato il piano degli eventi psicologici temporali, e dall'altro quello delle... entità ideali che sono i noemata, ovvero i significati intesi in senso lato [corsivo suo] (p. 65). Secondo Gurwitsch, infatti, la coscienza sarà allora caratterizzata da un'intrinseca dualità tra gli eventi psicologici e gli oggetti ideali correlati, dove questa dualità prende il posto dello scisma cartesiano tra sostanza pensante e sostanza estesa.

Naturalmente, la teoria indiana della coscienza deve anche prevedere la direzionalità degli stati mentali ordinari e, come si vedrà in seguito, lo fa in modo molto letterale. Tuttavia, la visione indiana diverge dall'analisi fenomenologica rispetto allo status fondamentale di questi stati ordinari. Sostiene che la coscienza assoluta più basilare è una precondizione

necessaria per questi stati diretti, se devono apparire coscienti. Al contrario, se questi stati diretti vengono presi da soli, rimangono sia inconsci che puramente materiali. Ma, come sosterrà la sezione seguente, nonostante le loro differenze estreme, c'è ancora un margine di accordo molto più ampio tra i due quadri di quanto si potrebbe inizialmente sospettare.

La teoria Vedāntic/Sāṅkhya-Yoga degli stati intenzionali

Secondo Śāṅkara, la pura consapevolezza incondizionata, in quanto tale, deve essere distinta dai particolari "stati di coscienza" associati ai singoli agenti in momenti specifici. Sebbene la storia sottostante sia piuttosto diversa, questi stati di coscienza intendono catturare lo stesso insieme fondamentale di fenomeni di quelli che Gurwitsch chiama "atti di coscienza", vale a dire, esempi particolari di esperienza cosciente diretta.

In netto contrasto con la posizione occidentale contemporanea, la filosofia vedantica adotta un approccio estremamente non metaforico all'intenzionalità. Il caso paradigmatico è la percezione sensoriale, dove si dice che la mente letteralmente 'esce' (prāpya-kārī, Indich 1980, p. 71) attraverso gli organi di senso nel mondo e 'assume la forma' degli oggetti della percezione e della conoscenza. Così la direzionalità intenzionale si fonda su un vero e proprio "raggio noetico" (normalmente descritto come "della natura della luce", o tejas), che a sua volta stabilisce un contatto effettivo con gli oggetti esterni su cui è focalizzata la mente. Quando la mente assimila così la forma del suo oggetto esterno, ne risulta un'appropriata modificazione del manas, l'organo della cognizione. Questa modifica di manas, questo riflesso strutturale o somiglianza mentale, si manifesta quindi nella sostanza buddhi ed è illuminata dalla pura coscienza, risultando così in un particolare stato di coscienza diretto.

Quindi uno stato cosciente di un agente individuale, diretto verso un oggetto specifico, è trattato come un ibrido metafisico. L'aspetto propriamente intenzionale di questo ibrido è visto come un'alterazione dello 'strumento interiore', vale a dire, una modificazione del manas effettuata dal suo contatto letterale con il suo rispettivo oggetto, la cui modificazione cognitiva viene poi trasferita al substrato buddhico vitreo. E questa componente dello stato ibrido è puramente meccanica o "naturalistica", diretta conseguenza delle trasformazioni causali che governano il dominio fisico. In abiti più contemporanei, questo potrebbe essere visto come una rappresentazione formale implementata fisicamente o una forma di elaborazione delle informazioni. Allora questa modificazione strutturale del substrato mentale, una sorta di rappresentazione essenzialista, viene passivamente illuminata dalla pura coscienza, determinando una configurazione 'diretta' della materia che appare senziente.

Quindi, per questo motivo, si ritiene che la mente sia in movimento e si estenda attivamente nello spazio, piuttosto che rimanere passiva nel suo contenitore cognitivo, semplicemente il destinatario di impatti causali dal mondo esterno. La visione

Vedāntic/Sāṅkhya-Yoga non postula un abisso ontologico che separi la mente dalla materia, e quindi la mente può attivamente "pervadere" gli oggetti e modificarsi in risposta alle strutture con cui entra in contatto. Ma ovviamente la letteralità meccanica di questa tradizionale teoria indiana dell'intenzionalità conserva un serio problema: non è mai stata rilevata una simile forza fisica che "usciva" dalla mente. Quindi forse la storia può essere leggermente modificata, per metterla più in linea con le visioni contemporanee delle rappresentazioni interne prodotte da forze causali esterne. In una tale visione, la mente è influenzata da varie forme di stimoli esterni, che danno origine a strutture interne che rispecchiano vari aspetti chiave del mondo esterno. Queste strutture interne sono istanziate come modificazioni del manas materiale, che a loro volta rappresentano aspetti salienti dell'ambiente. Questa variazione più contemporanea dell'antico quadro indiano possiede un vantaggio significativo rispetto al dualismo cartesiano, perché la mente è ancora materiale e quindi può ricevere stimoli fisici dal mondo esterno e subire opportune modificazioni interne, senza invocare fastidiose interazioni tra sostanze disperate.

Come notato in precedenza nell'articolo, una delle insidie più gravi della struttura cartesiana risiede nel fatto che gli impatti esterni dall'ambiente, come le onde sonore e le radiazioni elettromagnetiche, non possono avere alcun effetto reale sulla *res cogitans*, e le idee nutrite da le sostanze pensanti sono quindi ontologicamente e causalmente distaccate dai loro corrispondenti oggetti in *res extensa*. La struttura Vedāntic/Sāṅkhya-Yoga almeno supera questo enorme ostacolo per le rappresentazioni mentali, e isola il vero problema della coscienza a un livello più preciso e mirato. Piuttosto che lasciare che il problema della coscienza contagi l'intero dominio mentale, le rappresentazioni e le trasformazioni strutturali che caratterizzano i contenuti e i processi mentali fanno ormai parte della normale evoluzione temporale dell'universo fisico. Alcuni di questi sono illuminati da una fonte di coscienza esterna, non fisica, che di per sé non funziona e non altera in alcun modo il regno fisico. Quindi l'antico modello indiano sembra sostenere una versione dei qualia epifenomenici, in sorprendente somiglianza con le posizioni contemporanee espresse, ad esempio, da Frank Jackson (1982).

In ogni caso, le visioni fenomenologiche in particolare, e le visioni occidentali in generale, tendono ad essere altamente metaforiche riguardo ai "poteri" intenzionali. Si dice che la mente sia "diretta verso" oggetti, abbia uno "scopo" intenzionale, ecc., ma queste locuzioni tendono a mancare di forza esplicita. A dire il vero, secondo Husserl, il noema serve come veicolo attraverso il quale la mente è diretta. È quindi la correlazione con il noema saliente che dà alla mente l'accesso intenzionale a un regno esterno. Secondo Gurwitsch, "... il noema percettivo non deve essere confuso con un'Idea in senso cartesiano, cioè il sostituto o il rappresentante di una realtà accessibile solo mediatamente" (p. 68). E ancora, "...per l'intenzionalità della coscienza, siamo in contatto diretto con il mondo" (p. 66). Quindi, per Husserl, c'è un forte tentativo di ripudiare l'eredità cartesiana che precondiziona così tanto del pensiero filosofico occidentale sulla mente.

Secondo Gurwitsch, "Gli eventi temporali chiamati 'atti di coscienza' hanno la particolarità di essere attualizzazioni o apprensioni di significati, i termini 'apprensione' e 'significato' essendo intesi in un senso molto generale al di là del caso speciale di espressioni simboliche" (pagina 65). Vale certamente la pena notare che queste "attualizzazioni o apprensioni di significati" sono altamente analoghe alle "modifiche di manas" vedantiche, in cui entrambi i tipi di eventi strutturati sono intesi a caratterizzare la realtà interna o soggettiva/mentale della percezione e della comprensione.

In effetti, il discorso di Gurwitsch sulla "coscienza" come correlazione tra elementi di diversi piani, quello psicologico e quello noematico, assomiglia più alla caratterizzazione di particolari stati mentali carichi di contenuto, piuttosto che a una caratterizzazione della coscienza semplificatrice. Apparentemente entrambi questi elementi correlati, se presi separatamente, rimangono inconsci. In questo modo, "apprensioni di significato" e "modifiche di manas" sono ragionevolmente compatibili, tranne per il fatto che nel modello indiano vi è un solo piano (il materiale) coinvolto. Ma in termini di struttura intenzionale e di stato inconscio degli elementi invocati, c'è un discreto grado di somiglianza tra le due analisi degli stati mentali diretti.

Entrambe le prospettive potrebbero ancora concordare sul fatto che particolari stati mentali con contenuto o forma specifici debbano, per loro stessa natura, essere intenzionali. Negare ciò sembrerebbe commettere una sorta di autocontraddizione. E Śāṅkara potrebbe potenzialmente essere d'accordo con il fenomenologo nella misura in cui la coscienza pura e autonoma del Vedāntin non è propriamente uno stato mentale. A questo proposito, tutti gli stati mentali coscienti sono intenzionali anche per Śāṅkara, perché si dice che la pura coscienza illumina le modificazioni 'dirette' della materia intrinseca a tali stati. Quindi le differenze critiche emergono ovviamente rispetto allo status e al ruolo della pura coscienza. L'affermazione distintamente fenomenologica secondo cui la coscienza pura e non diretta è di per sé teoricamente impossibile sembra molto meno convincente dell'affermazione più debole appena delineata, vale a dire che tutti gli stati mentali coscienti devono essere intenzionali. Quali sono i motivi alla base di questa ulteriore affermazione e qual è la forza dell'"impossibilità"? In effetti, l'attualità è generalmente accettata come una prova della possibilità, e nella sezione finale esaminerò alcune affermazioni tradizionali riguardanti la realtà esperienziale della pura coscienza.

Esperienza mistica

Sebbene la coscienza sia diventata solo di recente un argomento di discussione serio e rispettabile nella filosofia anglo-americana tradizionale, è stata uno dei temi principali di indagine nella filosofia indiana per diverse migliaia di anni. E, in netto contrasto con l'approccio occidentale dell'analisi distaccata e della speculazione razionale, la tradizione indiana nell'indagine della mente e della coscienza ha sempre tentato di sposare teoria e

pratica, cosicché i resoconti concettuali astratti si sono evoluti in tandem con "tecnologie interne" estremamente avanzate della meditazione, della manipolazione della coscienza e delle relative discipline psicofisiche. Quindi si può ragionevolmente sostenere che la tradizione indiana ha avuto una varietà molto più ricca di dati con cui lavorare, e una conoscenza più prolungata e versatile del fenomeno in esame.

È quindi pertinente notare che numerosi individui, in particolare nel passato storico, hanno riferito di essere entrati in stati di pura consapevolezza senza oggetto, soprattutto come risultato della pratica prolungata di importanti tecniche meditative e psicofisiche. E in effetti, sono queste esperienze che sono state utilizzate per motivare il resoconto filosofico: costituivano fatti cruciali che dovevano essere accolti da un'adeguata comprensione teorica della coscienza. Si pensava che la vera natura della coscienza non derivasse da una mera analisi concettuale o da una speculazione razionale. All'interno del quadro convenzionale, la coscienza assoluta non può essere stabilita solo con un mero argomento razionale. Piuttosto è essenzialmente uno stato di realizzazione, qualcosa che si svela solo attraverso l'esperienza diretta.

Sebbene questo tipo di esperienza non sia certamente un dato contenuto nel repertorio personale medio di stati interiori soggettivamente accessibili, l'analisi indiana della coscienza percettiva mondana e quotidiana indica una somiglianza vitale. Anche nella normale percezione non riflessiva, c'è un forte non dualismo tra il conoscitore e il conosciuto. Nella coscienza normale di solito non siamo consapevoli di noi stessi, oltre e separati dagli oggetti percepiti. C'è una profonda immediatezza nella consapevolezza percettiva che tende a far crollare l'apparente separazione tra soggetto e oggetto. In effetti, Husserl prenderebbe questa immediatezza come un'indicazione che il luogo della coscienza è nella relazione tra soggetto e oggetto. Ma gli advaitin farebbero un ulteriore passo avanti e direbbero che la relazione stessa in realtà scompare, e che questa è una prefigurazione della reale esperienza della non dualità che è consapevolezza assoluta e senza oggetto.

Appunti:

1. Questo spiegherebbe solo gli aspetti propriamente rappresentativi dell'esperienza, cioè le informazioni sull'ambiente che possono essere estratte dal campo della coscienza.

Non attraverserebbe ancora il "divario" e chiarirebbe l'aspetto unicamente cosciente dell'esperienza, poiché questo non è considerato un fenomeno materiale.

2. Ma ahimè, l'analogia ottica alla fine fallisce, poiché la radiazione elettromagnetica della luce visibile appartiene allo stesso regno causale/ontologico della materia di cui è composto il vetrino fotografico, ed è per questo che i due fenomeni possono interagire per produrre un'immagine luminosa. Come di consueto, la natura dell'interazione tra sostanze

disparate costituisce il tallone d'Achille delle teorie dualistiche.

3. È interessante notare di sfuggita che in tal modo viene esclusa una possibile versione del pansichismo. Inoltre, in assenza di puruṣa, sarebbe teoricamente possibile avere uno "zombie filosofico", cioè un'esatta replica fisica di un corpo e di una mente umani completamente privi di coscienza. La replica fisica funzionerebbe comunque esattamente come un normale essere umano. Per una discussione più dettagliata della visione del Sankhya-Yoga vedi Schweizer (1993).

Riferimenti

Aranya, H. (1983) *Yoga Philosophy of Patanjali*, State University of New York Press.

Brentano, F. (1874) *Psychology from an Empirical Standpoint*, A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L.L. McAlister (trans.) Routledge, 1969.

Descartes, R. (1641) *Meditations on First Philosophy*, appearing in E.S. Haldane and G.R.T. Ross (trans.) *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 1, Cambridge University Press, 1911.

Earman, J. (1989) *World-Enough and Space-Time: Absolute versus Relational Theories of Space and Time*. MIT Press.

Feurstein, G. (1980) *The Philosophy of Classical Yoga*, St. Martin's Press. Gurwitsch, Aron (1982) 'Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness', *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, H. Dreyfus and H. Hall (eds.), MIT Press.

Husserl, E. *Cartesian Meditations*, D. Cairns (trans.), Nijhoff, 1960. Indich, William (1980) *Consciousness in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass.

Jackson, F. (1982) 'Epiphenomenal Qualia', *Philosophical Quarterly* 32: 127-136.

Leibniz, G.W. (1716) from *The Leibniz-Clarke Correspondence*, H.G. Alexander (ed.), Manchester University Press, 1956.

Mohanty, J.N. (1988) 'Consciousness in Vedānta', appearing in *Essays on Indian Philosophy*, P. Bilimoria (ed.) Oxford University Press, 1993. Potter, K. (1981) *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III, *Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass.

Raju, P. T. (1985) *Structural Depths of Indian Thought*, State University of New York Press.

Sankara, *Upadeśasāhasrī*, Swami Jagadananda (trans.), Sri Ramakrsna Math, Madras, India,

1989.

Schweizer, P. (1993) 'Mind/Consciousness Dualism in Sāṅkhya-Yoga Philosophy', *Philosophy and Phenomenological Research* 53: 845-859.

Sinha, N. (1979) *The Samkhya Philosophy*, Oriental Books Reprint Corporation.

Sklar, L. (1974) *Space, Time and Spacetime*, University of California Press. Smith, D. and R. McIntyre (1982) *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning and Language*, Reidel.