

MARCELLO GHILARDI

Pensare il soggetto tra filosofia e buddhismo Zen

Più che un sistema teoretico il buddhismo si offre come un percorso etico, con lo scopo di far emergere e dissolvere l'ignoranza e gli errori in cui si radica la visione ordinaria del mondo. Il suo messaggio di fondo consiste nell'insegnamento di una via per liberarsi dal dolore, dalla sofferenza, dal disagio esistenziale in tutte le sue forme, facendo emergere il cosiddetto risveglio o illuminazione (*bodhi*), cioè la possibilità di una concreta liberazione dal malessere che ogni esistenza reca con sé. Le strofe più note del testo *Dhammapada* (XX, 277-279) indicano che tutti gli esseri condizionati (*dhamma*) dipendono da cause, sono impermanenti (*anicca*) e privi di consistenza ontologica (*anatta*). Ma il fulcro del messaggio – la sua intuizione fondamentale e, apparentemente, la più paradossale – è che non esiste alcun “ego” o “soggetto” da liberare: *proprio l'idea che vi sia un soggetto determinato in attesa di risveglio va dissolta*, dal momento che la fissazione sull'identità di un soggetto definito è proprio ciò che causa il protrarsi del disagio. Non solo non vi è alcun soggetto autonomo, ontologicamente solido e stabile; non vi è nemmeno alcun “assoluto”: dal momento che ogni elemento del reale è un aggregato di cause impermanenti e interdipendenti, nulla è davvero *ab-solutus*, sciolto e libero da condizionamenti, ma ogni elemento appare e si dissolve in una rete infinita e ininterrotta di relazioni.

Nella scuola Zen del buddhismo giapponese l'esercizio di distacco da ogni attaccamento ad illusorie forme sostanziali è approfondito e incenti-

vato in modo particolare. La sensibilità culturale del Giappone, insieme alle caratteristiche sintattico-grammaticale della sua lingua, offre un interessante prospettiva su ciò che nelle principali lingue occidentali viene indicato con termini vicini: “soggetto” o “soggettività”, *Subjekt*, *Subjektivität*, *sujet*, *subject*, *sujeto* derivano dal latino *subiectum*, alla lettera “ciò che è gettato sotto” (dal verbo *sub-iacĕre*). Scrivere con carattere ideo- e pitto-grafici, e non in lettere alfabetiche, non significa solo esprimere in modo diverso le stesse nozioni, significa bensì forgiare e fare i conti con altre aperture di significato, dar luogo a nuove possibilità di nominazione del mondo. Per questo motivo il caso dello Zen è così interessante e costituisce un modo per riflettere – a partire dalla sua *esteriorità* rispetto alla tradizione europea – alcuni dei filosofemi più persistenti nella modernità europea. Pur avendo origine dall’iniziale predicazione del Buddha in India nel V sec. a.C., come tutte le scuole buddhiste, lo Zen si sviluppa attraverso un’ampia gamma di esperienze, pellegrinaggi, incontri; assume i suoi tratti concreti in Cina a contatto con il pensiero e l’esperienza del taoismo. La sua definizione canonica lo presenta come «una trasmissione speciale al di fuori delle scritture, che non si basa su parole o scritture, puntando direttamente al cuore dell’essere umano e guardando nella propria natura per realizzare la buddhità».

I termini italiani “soggettività” e “soggetto (epistemico)” possono essere fatti corrispondere al giapponese *shukan* 主觀. Il binomio *shugo* 主語 corrisponde invece a “soggetto grammaticale”; *shutai* 主体 è il “soggetto corporeo”, e si potrebbe anche tradurre come “soggetto concreto”. Queste traduzioni non sono esenti da problemi: si tratta di moderne soluzioni per introdurre nel lessico giapponese le corrispondenti nozioni occidentali. Quando traduciamo *shukan* con “soggetto” stiamo per certi versi operando una “traduzione di traduzione”, o una ri-traduzione che riporta in lingua occidentale un termine che era occidentale in origine, prima del suo passaggio attraverso la lingua e la scrittura giapponesi. Oggi in Giappone *shutai* è impiegato spesso per indicare il soggetto sociale, coinvolto in relazioni pratiche; *shukan* può invece essere usato per sottolineare la nozione di ego trascendentale, centro delle rappresentazioni e della consapevolezza personale, e in questo senso opposto all’“oggetto” (*kyakkan* 客觀); sono entrambi termini mediati dall’impatto con la cultura europea a partire dalla seconda metà dell’Ottocento. Un termine più antico per indicare l’io, ancora usato a volte nella lingua giapponese e soprattutto nei testi buddhisti, è *waga* 我. Rappresenta il nucleo essenziale, la sostanzialità individuale a cui si riferiscono le percezioni e gli atti di coscienza: è il centro che nella prospettiva buddhista deve appunto aprirsi, sciogliersi e decostruirsi – scoprendosi sempre in relazione con altro da sé – al fine di

realizzare la capacità di distacco dalla catena del *karman*, dall'attaccamento e dalla sofferenza che ne deriva.

Nella prospettiva dello Zen – intendendo tale prospettiva come la “linea di tendenza generale” che emerge da tale pratica – la liberazione autentica non corrisponde alla libertà *del sé* individuale, quanto piuttosto alla libertà *dal sé* individuale, cioè dall'idea che vi sia realmente un soggetto sostanziale e autonomo, che si tratti di un soggetto empirico o di un soggetto trascendente. “Lasciar andare” ogni genere di attaccamento a un ego, inteso come solido sostrato a cui aggrapparsi, è l'esercizio fondamentale da cui dipende la possibilità di realizzare l'esperienza del cosiddetto “vero Sé”, *shin no jiko* 真の自己. Anche *jiko* significa letteralmente “sé”, “se stesso”, ma il “Sé autentico” è altro rispetto al soggetto ipostatizzato. Veicola l'idea di un processo continuo; è piuttosto una nozione dinamica che si ricollega a quella di *shizen* 自然 (letta anche *jinen*, quando se ne vuole marcare il timbro buddhista di “spontaneità”). Il carattere *shi* o *ji* (自) può alludere all'idea di un lasciar-essere, di una spontaneità processuale che non ha forma, in quanto è all'origine di tutte le forme; soltanto ciò che è privo di forma e illimitato può essere all'origine del risveglio (*jikaku* 自覚 o *satori* 悟).

Finché si resta legati alla nozione forte di un soggetto *di* azioni e *di* pensieri non ci si rende capaci di comprendere che si è piuttosto soggetti *ad* azioni e a pensieri, così come anche a desideri e a forme di attaccamento. Fraintendere questo punto essenziale impedisce di cogliere il nucleo essenziale dell'insegnamento buddhista. Appare chiaramente che la dimensione speculativa e l'esercizio razionale – che il buddhismo non disprezza affatto, pur non riconoscendole un interesse e valore assoluti, fini a se stessi – sono radicati in una preoccupazione di tipo etico e in una pratica che coinvolge corpo-e-mente. Nel testo *Genjōkōan* il maestro Dōgen (1200-1253) scrive: «Studiare la Via del Buddha è studiare il sé [*jiko*]; studiare il sé è dimenticare il sé; dimenticare il sé è essere illuminati dall'intera realtà. Essere illuminati dall'intera realtà è lasciar cadere il proprio corpo-mente e il corpo-mente altrui» (Dōgen, 1995, p. 3). Qui non è menzionato il termine *shukan*, che non era ancora stato coniato all'epoca. Ma *jiko*, ovvero il “sé”, è il perno attorno a cui ruota il Buddhismo: in una catena di frasi interconnesse, Dōgen sostiene in modo apparentemente paradossale che praticare la via del Buddha significa “dimenticare” (*wasureru* 忘) il sé. Non si tratta di rafforzare o potenziare il proprio ego, nemmeno erigere barriere protettive per custodire la soggettività o per raggiungere un più profondo livello di consapevolezza; al contrario, andare oltre il sé psicologico vuol dire allentare la sua presa, ridurre le pretese, evitare di attaccarsi all'idea di una sostanza individuale di cui in genere non riconosciamo la natura

effettiva. Questo genere di ignoranza (*avidyā* in sanscrito, *mumyō* 無明 in giapponese) si può comparare a una sorta di difetto originario che affligge gli esseri umani e la comprensione che hanno di se stessi. Sradicare l'illusione di un ego sostanziale conduce a svelare il cosiddetto "vero sé", in cui "vero" indica ciò che si colloca al di là di ogni confronto e differenziazione, ciò che è originariamente puro e illimitato, laddove la soggettività psicologica tende a creare barriere e separazioni, senza cogliere la dimensione intrinsecamente relazionale della realtà – dimensione in cui si identifica il "Sé originario" (*honrai no jiko* 本来の自己), simbolo della totalità e occasione per l'esperienza pura, non-individualistica della vita. È il Sé dell'intero universo, per così dire, che permette al pensiero di manifestarsi e opera al di là di ogni singolo atto di coscienza.

Differenti termini sono così intrecciati e in certi casi si alternano: *jiko*, in un senso ampio, non significa più il sé personale o psicologico, ma coincide con l'esperienza del risveglio, della consapevolezza pienamente realizzata (*jikaku*) e priva di attaccamento all'ego (*muga* 無我: alla lettera, "non-io", assenza di ego). Per alludere a questa dimensione Dōgen indica la necessità di "lasciar cadere" (*datsuraku* 脱落) il corpo-mente (*shinjin* 身心), ovvero la nostra struttura psicosomatica. Il binomio *shinjin* può essere inteso come un'altra forma per denotare il sé, e offre al lettore occidentale uno spunto importante per cogliere la specificità della lingua, della scrittura e del modo di pensare giapponesi. Traducendo *shinjin*, infatti, bisogna esplicitare la distinzione e al tempo stesso l'unità dei due caratteri cinesi, *shin* (corpo) e *jin* (mente, cuore, spirito); lo si fa in genere utilizzando una congiunzione ("corpo e mente"), un trattino ("corpo-mente"), una barra ("corpo/mente") oppure usando appunto il termine "psicosomatico". Ma per un lettore giapponese *shinjin* non costituisce l'unione di due diverse sostanze; è un *segno* che sta per un *processo*, il quale si sviluppa secondo una modalità di visibile-invisibile. Il "vero Sé" corrisponde a questo continuo transito, passaggio senza soluzione di continuità fra immanenza e trascendenza, tra sé e altro da sé, tra identità e differenza. Mettere da parte il corpo-mente non significa gettarlo via, annichilirlo, mortificarlo; la via buddhista insegna piuttosto come liberare il Sé universale dall'insignificanza e dalla piccolezza dell'attaccamento psicologico all'ego, riconoscendolo come una rete insostanziale (perché relazionale) di connessioni, mutamenti e trasformazioni. La nozione di *relazione* è infatti fondamentale nel pensiero buddhista. Non bisogna intenderla come una relazione "estrinseca", assunta in quanto terzo termine che si colloca tra due identità separate e già costituite in precedenza: nella prospettiva buddhista la relazione "intrinseca" esprime e manifesta l'unità soggiacente, e non la mera unificazione, dei termini connessi

(su questo punto resta imprescindibile, per tutte le scuole buddhiste, il riferimento implicito o esplicito alla nozione di “insorgenza condizionata” o “originazione co-dipendente”, in sanscrito *pratītya samutpada*, che viene esposta in particolare nell’*Upanisāsutta*, all’interno della raccolta *Samyutta nikāya*, 12.23). Non rappresenta cioè un *medium* tra due elementi isolati, ma evidenzia il movimento incessante che trasforma l’identità di ogni manifestazione singola, ponendola in connessione con tutto ciò che la circonda.

In quanto «trasmissione speciale al di fuori delle scritture, senza basarsi su parole o lettere, puntando direttamente al cuore dell’essere umano», come recita la definizione già citata, lo Zen non insegna una “dottrina”, né è un insieme di valori o di contenuti da apprendere a memoria. Il maestro Keizan Jōkin (1268-1325) scrive un testo, lo *Zazen yōjinki*, per ribadire che «nello Zen, sebbene ci sia un insegnamento, esso non è però un insegnamento comune. Potremmo dire che la Via consiste nel puntare direttamente [alla realtà] e trasmettere [l’insegnamento] direttamente [da maestro a discepolo]. Si esprime con tutto il proprio corpo, ma questa lingua non ha né frasi né versi» (Tollini, 2012, p. 416). L’idea di una mente da addestrare o di un complesso psicosomatico da guarire presuppone che *vi sia* appunto un soggetto ontologicamente dato, sostanziale, in grado di raccogliere e possedere o accumulare meriti, conseguimenti, liberazioni. Finché si nutre questa concezione, si resta immersi nell’ignoranza iniziale, e si fa affidamento alla possibilità che vi siano un “io” da rafforzare, una volontà da irrobustire. La liberazione autentica è quella che scioglie e dissipa l’idea fallace di essere monadi isolate, l’idea che il sé abbia un’identità ontologica salda, permanente, immutabile e separata dalle altre manifestazioni del mondo. In *Busshō*, Dōgen scrive: «Se vuoi vedere la natura di Buddha, per prima cosa devi scacciare il dominio dell’io [...]. Non è che non ci sia alcun vedere: il vedere stesso è la rimozione del dominio dell’io» (Dōgen, 1995, p. 27). Ogni forma di attaccamento all’ego – ovvero, infine, alla radice della sofferenza – parte dall’illusione che vi sia una sostanza a cui ci si possa (o debba) aggrappare. Una volta ancora, la dominanza dell’idea di un’autoconsistenza produce l’atteggiamento fallace che impedisce il risveglio alla vita piena, o alla “natura di Buddha” (*busshō* 佛性). Invece di pensare alla natura del Buddha come a qualcosa che si debba *ottenere* o possedere, dobbiamo comprendere con il corpo-mente che ogni essere senziente è una reale manifestazione di essa. Il sé, che in genere ci rappresentiamo come il centro più o meno stabile di rappresentazioni, emozioni e pensieri, va inteso piuttosto come un luogo o un campo in cui differenti forze, movimenti, relazioni si aggregano e disgregano – conferendo così ad esso una sensazione di continuità.

Infine, riconoscere una tale processualità permette di guadagnare una comprensione più ampia e profonda del sé, del mondo, della realtà. Non si tratta di una posa o di un guadagno intellettuale: non è solo materia di speculazione, bensì un'esperienza integrale che deriva dalla pratica della meditazione seduta (*zazen* 坐禪). Nemmeno si tratta solo di costruire una solida argomentazione razionale (senza tuttavia ignorarne l'utilità), al fine di cogliere un'intuizione profonda del reale. La meditazione seduta aiuta a sviluppare la capacità di consapevolezza, rifiutando entrambi gli estremi secondo i quali "ogni cosa esiste" oppure "nulla esiste": il Buddhismo ricorda sempre la condizionatezza di ogni singolo aspetto della realtà, comprese le nozioni metafisiche – queste non sono da rifiutare o da riconoscere nella loro absolutezza, vanno invece considerate sempre nel campo delle molteplici relazioni in cui sono coinvolte e a partire da cui emergono.

Ogni "soggetto" deve dunque essere compreso in quanto attualizzazione della "vacuità" (*śūnyatā* in sanscrito, *kū* 空 in giapponese). In un famoso distico dello *Hannya shingyō* (in sanscrito *Prajñāpāramitā hṛdayasūtra*, noto anche come "Sūtra del cuore") si legge: «La forma non è differente dal vuoto, il vuoto non è differente dalla forma. La forma ossia il vuoto, il vuoto ossia la forma». "Vacuità" è un altro "nome" per esprimere la dimensione a cui si risveglia il vero Sé. In quanto mero "nome", anche la vacuità deve sottostare al processo di "svuotamento", necessario per evitare ogni ipostatizzazione e idolatria. In altri termini, ogni elemento o nozione che appare come autosussistente deve essere sciolto. La realtà limpida appare solo in virtù di questo esercizio ablativo, e il vero Sé – al di là delle opposizioni che legano e condizionano ogni relazione tra soggetto e oggetto – si rivela come il *luogo* o il campo vuoto da cui emerge il soggetto empirico. In questo senso anche la coscienza di un atto come il vedere, e l'espressione che lo testimonia ("Io vedo qualcosa") si leva, in definitiva, da un orizzonte impersonale, neutro, in cui il processo del vedere, del comprendere, abbraccia e accoglie tutti i soggetti particolari che sono immersi in quell'esperienza. Il filosofo giapponese Nishida Kitarō (1870-1945) descrive questa intuizione nella sua opera *Uno studio sul bene*, pubblicato nel 1911, con le seguenti parole: «Non è che essendoci il singolo individuo c'è l'esperienza, ma essendoci l'esperienza c'è il singolo individuo e l'esperienza è più fondamentale delle distinzioni individuali» (Nishida, 2007, p. 4). Ciò che è individuale non è altro che l'autodeterminazione del "luogo" universale (*basho* 場所) in cui ogni cosa accade. Sulla base della sua esperienza nello Zen, Nishida cerca di rovesciare il primato che in Occidente è stato tradizionalmente attribuito alla categoria di *sostanza* per trasferirlo a quella di *relazione*, spostando dunque il centro della riflessione dal soggetto al predicato. Il vero concetto universale non è un Soggetto – come nel

pensiero hegeliano – bensì un predicato universale che non diviene mai soggetto; è il predicato di tutti i predicati, una dimensione onnipervadente e onni-inclusiva. È dunque al contempo immanente e trascendente, si tratta di una sorta di “trascendenza immanente”. Ecco il vero “bene” di cui Nishida vuole rendere conto: comprendere che il “vero Sé” è l’essenza dell’universo, non un singolo frammento, autonomo e scorporato da tutti gli altri. Anche se un individuo non è consapevole della relazionalità, della “vacuità” del suo essere soggetto o persona, resta pur tuttavia il “luogo” in cui tale consapevolezza si manifesta. Anche ciò che chiamiamo “risveglio” non deve essere confuso con il possesso di un soggetto metafisico o di un’individualità più forte, né con una dimensione ontologica che sussume sotto di sé tutte le figure limitate della verità e le supera. L’atteggiamento propugnato dallo Zen riassorbe ogni attaccamento ad una coscienza egoica e ad una sostanza ontologicamente assoluta e solida. Usando di nuovo la metafora del “vedere”, l’atto della visione collega un vedente e un veduto, ma nessuno dei tre elementi – la visione singola, il soggetto vedente e l’oggetto veduto – si dà prima e indipendentemente dal campo delle relazioni in cui il vedere si attua. Anche l’atto del vedere, come l’atto del sedersi meditando o ogni altra singola azione quotidiana che *ha luogo* nel mondo, accade a partire da una condizione originaria priva di una soggettività forte. È la condizione definita come *mushin no shin* 無心の心, la “mente senza mente”, una situazione di pura chiarezza, nell’assenza di attaccamento ad un definito ego percipiente. Il “vedere”, in quanto campo di potenziale visibilità, circoscrive tutte le sue determinazioni particolari (questo mio “vedere” un monitor, una tastiera, una pagina di libro) senza arrestarsi in nessuna di esse; pur tuttavia, il vedere si realizza pienamente in ciascun atto di visione, non altrove. Non bisogna intendere il “vero Sé” come se si trattasse di una sorta di inconscio. È questa la condizione a partire dalla quale si può “vedere” la natura intima della realtà, e di conseguenza vivere in pienezza, sciogliendo le incrostazioni psicologiche e liberandosi dal disagio che la vita “soggettivata” reca con sé.

Il “vero Sé” come campo di relazioni non è nemmeno una coscienza intenzionale che definisce i suoi oggetti e li raccoglie in unità. In questo senso bisogna ribadire che il Sé coincide con la dimensione del predicato e non con quella del soggetto; coincide per esempio con la dimensione verbale del “vedere” e non con la soggettività che pretende di esserne protagonista. Il vero Sé è piuttosto una sorta di campo impersonale e universale di consapevolezza; di volta in volta esso si specifica in ego o atti particolari. Per sottolineare la relazione tra il pensiero che l’esperienza dello Zen ha contribuito a elaborare e la lingua giapponese nella quale quel pensiero si è strutturato, si può richiamare un esempio portato da Ueda Shizuteru:

in giapponese dice solitamente “il suono della campana è udito” (*kane no oto ga kikoeru* 鐘の音が聞こえる), piuttosto che “io odo il suono della campana” – come invece è più comune nelle lingue e nell’esperienza occidentali, che danno maggiore enfasi al ruolo del soggetto di un’azione. Ecco perché si può affermare che l’“io”, nella comprensione che emerge dalla lingua giapponese, emerge e si staglia a partire dal fondo indifferenziato dell’esperienza. Quando il luogo in cui il suono viene ricevuto, accolto e quindi percepito si specifica, allora si (auto)definisce come “io” o “ego” (Ueda, 1995, pp. 29-47). L’intuizione centrale è dunque che il momento fondativo di ciò che chiamiamo “esperienza” non necessita di un soggetto che precede quella stessa esperienza, un soggetto che sarebbe già sussistente in modo indipendente dall’oggetto. È la realtà stessa a conoscersi, a riflettersi o a vedersi per mezzo dei singoli soggetti, che sono di fatto gli effetti, i risultati di questa autoriflessione del mondo su di sé. Un puro vedere, una esperienza pura sono i modi che per il Nishida di *Uno studio sul bene* esprimono il contatto e l’unità primigenia di soggetto e oggetto d’esperienza, prima che essi si strutturino appunto come un soggetto e un oggetto singolarmente determinati e determinabili. A partire dal fondamentale saggio *Luogo* del 1926, invece, il lessico nishidiano assumerà uno spessore diverso focalizzandosi appunto sulla nozione di “luogo del nulla assoluto”, in quanto campo di forze e di eventi che, stagliandosi e staccandosi da esso, lo rivelano come sfondo infinito di possibilità e di realtà.

Nelle pagine di *Luogo* Nishida sembra alludere non soltanto a un concetto, ma anche a un’esperienza, a un evento, a un movimento. È questo movimento che costituisce la struttura, la ragion d’essere del suo sforzo teoretico, e insieme anche l’obiettivo, il punto di fuga, la tensione interna di tutto il suo pensiero. Ciò che traspare nel tentativo di definire i caratteri e il senso del luogo è una sorta di “fuga”, o meglio di *ritrazione*, un ritiro, un assorbimento nell’al di là – o nell’al di qua – del dicibile, del concettualizzabile. “Luogo” non è sostanza, non è oggetto di un dire. Ne è lo sfondo, ma non il fondamento. Soltanto in modo analogico il pensiero può racchiuderlo in un detto: anche l’espressione “luogo” resta metaforica, poiché è pur sempre una parola, e in quanto tale non può pretendere di esaurire l’infinito accadere del mondo, con tutti i suoi orizzonti – fisici, linguistici, concettuali. Ma anche parlare di senso metaforico può indurre in errore. “Luogo” è al di qua della distinzione e dell’opposizione di senso proprio e senso figurato, è lo sfondo di quella stessa opposizione. Già affermare che il “luogo” è, o addirittura che *si trova* al di là o al di qua delle forme e dei fenomeni a cui appunto dà luogo, risulta ossimorico; esso è condizione del darsi di spazializzazione e temporalizzazione, a monte dello stesso accadere dei fenomeni, e così facendo accoglie ogni determinazione ma non

ne possiede alcuna in se stessa, non è definita da nulla. Negli scritti di Nishida la nozione di “luogo” si presenta secondo una modalità analogica, alludendo spazialmente a ciò che esorbita, eccede le categorie fisiche. Come lo spazio sta in rapporto con gli oggetti fisici che lo punteggiano e lo determinano, come il campo è in relazione alle energie che lo attraversano e lo costituiscono, pur non essendo altro da tali oggetti, così il “luogo del nulla assoluto” sta in rapporto alla molteplicità dei fenomeni, visibili e invisibili, sensibili e intelligibili, che ne sono le auto-determinazioni. Senza fenomeni non ci sarebbe luogo, ma i fenomeni esistono solo in virtù del luogo del loro accadere: ogni particolare, in quanto tale, nega l’universale, ma negandolo lo afferma nella sua differenza da sé.

Qualcosa di appartenente a un “terzo genere” (*triton genos*), così Platone introduce nel *Timeo* il termine *chōra*: (“matrice, ricettacolo”) non è forma né materia. Anche il *basho* di Nishida non è forma né materia; anzi, è proprio un dispositivo nel quale si risolvono e cadono simili opposizioni. La dimensione antinomica che lega-e-separa io e mondo, interno ed esterno, visibile e invisibile viene al contempo assunta e sciolta per ciò che possiede di contrastivo, di inconciliabile, di incomponibile. Le opposizioni elementari non vengono cioè eliminate né rimosse, ma trasformate in opposizioni relazionali, complementari. Non si tratta di affermare o negare in modo assoluto uno o l’altro dei termini in opposizione; né si tratta di sussumere l’opposizione in un momento superiore, che dialetticamente assorbe e porta a verità i due momenti contrastanti. “Luogo” è il campo tensionale nel quale le dicotomie appaiono, ma in cui anche si sciolgono, vengono liberate dalla loro contraddittorietà in quanto riassorbite in quello sfondo che le avvolge. La loro identità sostanziale sfuma, viene assorbita nel processo relazionale che evidenzia invece la dinamica compositiva che lega le identità l’una all’altra. Il campo in cui i fenomeni si danno li rivela a se stessi come non-sostanziali, ovvero come aperti alle infinite relazioni che li aprono al contatto con l’alterità e non li chiudono in una identità metafisica. Il “luogo del nulla assoluto” lascia intendere ogni fenomeno non nella sua astratta separatezza, nella sua presunta identità sostanziale, bensì nella sua costitutiva e generale apertura alla ulteriorità che lo circonda e lo attraversa, nella non-ostruzione che lo collega a tutto ciò che in apparenza “non è” quello stesso fenomeno, ma che lo costituisce di fatto nel suo differenziarsi da esso.

Nel “luogo del nulla assoluto”, che trascende ogni forma particolare poiché è forma delle forme, evento del darsi di tutte le forme, sono ricomprese e sciolte anche le opposizioni tra vedere e agire, contemplazione e prassi, noesi e noema, pensiero e pensato, dire e detto. Il “luogo” è il senza-forma che rispecchia in sé tutte le forme, che permette alle forme di ac-

cadere; «Il vero luogo diventa qualcosa come ciò che rispecchia entro sé la propria ombra, come uno specchio che illumina se stesso. [...] Rispecchiare significa lasciare che si costituiscano le forme delle cose così come sono senza deformatle, significa accoglierle così come sono» (Nishida, 2012, p. 46). In questo senso è pensabile il “riassorbimento” dell’opposizione irriducibile di necessità e possibilità. Non si tratta di una negazione, né di un superamento in senso hegeliano, in quanto *Aufhebung*; è piuttosto uno scioglimento, un “lasciar cadere” (*datsuraku* 脱落), secondo l’espressione di Dōgen. Da un lato è *necessario* che ciò che è sia in qualche luogo; ma questo luogo *lascia essere* le cose, come sue determinazioni, ovvero come sue negazioni determinate. Le lascia essere, cioè le accoglie nel loro darsi, e accade in esse che ne sono le figure determinate; non le determina in modo coartante, non le necessita nella loro singola specificità. Nishida riprende una celebre immagine della tradizione buddhista: il “luogo” si rispecchia nelle “sue” figure, così come la luce della luna che si riflette su uno specchio d’acqua limpida rende quell’acqua luminosa senza perdere nulla del proprio chiarore. L’acqua immota lascia che le forme delle cose si costituiscano e si riflettano così come sono, senza deformatle, ma accogliendole. Il “luogo del nulla” è uno specchio che semplicemente rispecchia. Rispecchiare, riflettere, vedere sono gesti solo in apparenza passivi. Essi denotano in realtà la massima espressione dell’efficacia, il senso più profondo dell’agire. La ricettività è non solo la premessa logica, ma anche la chiave pratica per essere realmente efficaci e produttivi. Il dispiegarsi dei fenomeni dipende da questa originaria apertura ricettiva del “luogo”, che apre gli stessi orizzonti che contengono quei fenomeni. Non è un caso che l’analogia del vedere percorra gran parte delle opere di Nishida. *Vedere* non è un’attività di ricezione passiva, né un ghermire possessivo che vuole inglobare il veduto. Il vedere è il luogo di un incontro, dove azione e contemplazione, accoglienza e offerta si danno in un unico gesto.

Il *discorso* di Nishida, a questo livello, si avvicina molto al tipo di esperienza della *pratica* Zen – con tutta la complessità legata al fatto che l’esercizio filosofico e discorsivo è una pratica a suo modo, anche se ovviamente molto diversa dalla pratica meditativa. Nello Zen il “vedere”, il meditare, il contemplare non sono strumenti propedeutici per acquisire capacità particolari, o una condizione di apertura prerequisita che consente *poi* di passare all’azione. La pratica Zen insegna l’unità di vedere e agire, di contemplazione ed azione efficace, abbatte le dicotomie e le barriere che tradizionalmente separano quegli ambiti e li collocano in posizioni distinte, se non addirittura antagonistiche. Come il “luogo del nulla”, la pratica dello Zen non è un luogo distinto, collocato a parte rispetto al fluire della vita, ma è ciò che dalla vita mai si distacca, è ciò che permette di compren-

dere in un modo non solo intellettuale che la vita è proprio ciò da cui mai ci stacciamo. Tutto è vita, anche il punto dal quale cerchiamo di prendere le distanze da essa per capirla, per interrogarci su di essa. La “pratica”, il “luogo” sono dunque quell’evento attraverso cui si possono pensare anche tutte le opposizioni, perché costituiscono lo sfondo che le accoglie e consente anche di viverle, di integrarle nell’esperienza di ogni giorno.

Vera e propria cifra del messaggio buddhista, la nozione di *vacuità* – ovvero l’assenza di una sostanzialità ontologica o di esistenza individuale e separata – è rielaborata da Nishida nella sua intuizione del “luogo di nulla assoluto”, in cui la condizione di absolutezza non indica tanto che è sciolto da condizionamenti e che può sussistere indipendentemente dalle forme alle quali dà origine, quanto lo sfondo senza fondo che raccoglie tutti i fenomeni; la coscienza che cerca di pensare il “luogo del nulla” si rende conto che nel momento in cui se lo rappresenta l’ha già perduto: *basho* è ciò che si esprime negli oggetti e nei significati, senza mai diventare un oggetto o un significato determinato. Senza mai presentarsi, cioè senza mai venire alla presenza, lascia che ogni oggetto o significato si presenti. Nel momento in cui si cerca di *fissare* – nel doppio senso di “bloccare” e “osservare con insistenza” – lo sfondo da cui le figure si stagliano, per esempio tramite concetti o definizioni, esso sfuma, recede, si ritrae, abdica al suo stesso statuto di “cosa”, di oggetto del pensiero. Ciò che viene definito e determinato si rivela come non altro che un’altra figura che appare e si ri-taglia su quello sfondo che è sfuggito indietro, che si è ritratto. Attraverso l’idea di “luogo” Nishida si sottrae anche ad ogni ipotesi finalistica, che ancora sembrava emergere in alcuni scritti precedenti e che molto risentiva della teleologia presente in gran parte della filosofia ottocentesca. Il “luogo” non è ciò a cui tendono i fenomeni. Non c’è un fine o uno scopo, che tinge con il suo particolare colore i singoli atti, gesti, individui. Come ogni onda è accolta in seno all’oceano ed è perfetta, compiuta a suo modo, così ogni elemento del reale viene accolto, avvolto nel “luogo”; esso ne costituisce la condizione di possibilità – è la condizione di possibilità di tutte le infinite condizioni di possibilità del darsi dei fenomeni – ma non il fine a cui l’individualità tende.

In *Uno studio sul bene* Nishida aveva già iniziato a problematizzare il concetto di esperienza, mostrando la dinamica di intuizione immediata e riflessione – quest’ultima permette di esperire ed elaborare l’intuizione sensibile, ma al tempo stesso allontana da quella stessa intuizione. Il carattere “postumo” della riflessione implica una separazione dall’esperienza nel momento stesso in cui questa si offre. Ebbene, l’idea di un “luogo” che avvolge la contrapposizione di io e non-io offre a Nishida l’opportunità di pensare altrimenti lo stesso giudizio logico con cui conosciamo la realtà.

Intendere il particolare come autodeterminazione dell'universale, cogliere cioè i fenomeni come negazioni determinate che esprimono l'universale che li avvolge e che *con*-tiene le loro opposizioni, significa pensare questo universale come ciò che sussume al suo interno il particolare. L'universale degli universali si differenzia e si sviluppa nell'infinità dei particolari; mentre ogni particolare, in quanto negazione determinata, è (qualcosa), l'universale che in esso si determina non è, o meglio è *nulla*. Il "luogo del nulla assoluto" (*zettai mu no basho* 絶対無の場所) libera così da una cognizione del nulla che lo sa intendere solo come negazione e come opposto (impensabile) dell'essere; e si smarca anche dalla concezione riduttiva che intende il nulla in senso nichilistico, abisso in cui ogni senso si perde. In *basho* il "nulla" travalica la stessa logica che lo oppone all'essere. È al di sopra del senso – e quindi in-sensato – in quanto condizione di possibilità per l'aprirsi di ogni senso possibile; e anche in quanto condizione del riasorbirsi di ogni senso – che facendo effrazione dallo sfondo se ne distacca, e poi vi ritorna. Tuttavia, acquista un senso – un'accezione diversa di "senso", metalogica – perché non coincide affatto con una certa idea di nulla, idea criticata dalla tradizione neopositivista in quanto priva di denotazione e anche di significato. Il senso, qui, non è più logico, ma esistenziale. In quel "luogo del nulla assoluto" Nishida sembra aver intrecciato in un unico gesto concettuale il carattere di accoglienza del luogo senza forma che dà forma a tutte le forme, e l'atto del vedere, del contemplare che si immerge nello sfondo infinito. Il "luogo" di tutti gli orizzonti è anche il luogo più intimo del sé. Si è in esso anche se non giunge una risposta univoca alla domanda che lo interroga e lo pone in questione. In ogni momento, in ogni situazione si è accolti entro il "luogo" di cui ciascuno è, a suo modo, l'espressione. Ciascuno è immagine, è accadimento di quel luogo, il quale eccede sempre ogni sua immagine e raffigurazione. È "luogo del nulla" anche perché nulla di esso si può ridurre a un dato, a un "noto", a un concetto. E quel luogo è null'altro, non altro da tutto ciò che in esso accade; e tuttavia non è mai soltanto la totalità di tutto ciò che accade. Il linguaggio che lo dice arriva sempre postumo, *nachträglich*, o *après coup*. Pur essendone occasione veridica – in quanto occasione, accadimento – non può serbare l'incontrovertibilità della verità di quel luogo, al cui interno accade. Dire, intendere, esprimere il "luogo" significa piuttosto corrispondere al suo silenzio, ovvero parlo in esercizio. Senza la pretesa di esaurirne il significato per mezzo di parole, del luogo si può dare una comprensione etica, ovvero una prassi che non sostanzializza i termini del linguaggio ma che si dispone al darsi delle infinite occasioni di vita che in quel luogo sono accolte. Disporci a questa forma di esercizio significa aprirsi al vivere con la consapevolezza dell'inabitarsi reciproco di pratica e teoria, di intuizione

e riflessione, di azione e contemplazione, nell'intreccio e nella coappartenenza reciproca di soggettività plurali, aperte, in mutua fecondazione e in relazione dinamica.

Bibliografia

Dōgen (1995), *Dōgen Zenji zenshū* 『道元禅師全集』 [*Complete Works by Dōgen Zenshi*]. Shunjūsha, Tōkyō, vol. I.

Nishida K. (2007), *Uno studio sul bene*. Bollati Boringhieri, Torino.

Nishida K. (2012), *Luogo*. Mimesis, Milano.

Tollini A. (2012), *Lo Zen. Storia, scuole, testi*. Einaudi, Torino.

Ueda S. (1995), Nishida's Thought. *The Eastern Buddhist*, XXVIII, 1.

Marcello Ghilardi

???

??? - ???

???