

Al di qua del soggetto

Il luogo del Sé tra Nishida e lo Zen

Marcello GHILARDI

Il messaggio fondamentale del buddhismo consiste nell'insegnamento di una via per liberarsi dal dolore. Più che creare un sistema teoretico il Buddha ha voluto offrire un percorso etico per intendere appieno l'ignoranza e gli errori in cui si radica la visione ordinaria del mondo, al fine di esprimere il cosiddetto «risveglio», o illuminazione (*bodhi*), cioè la possibilità concreta di liberazione dal malessere che ogni esistenza reca con sé. Una delle stanze più note del famoso testo *Dhammapada* indica che tutti gli esseri condizionati dipendono da cause (*sa khāra*), sono impermanenti (*anicca*) e prive di una autoconsistenza ontologica (*anattā*). Ma al centro del messaggio buddhista non si trova 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 alla base del dolore e 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 e relazioni.

SÉ, SOGGETTO E NON-SÉ: A PARTIRE DAL
BUDDHISMO ZEN

Nel buddhismo Zen lo sradicamento di ogni attaccamento a forme di sostanzialità è approfondito e incentivato in modo particolare. La sensibilità culturale, insieme alla dimensione lessicale e sintattico-grammaticale della lingua giapponese, offre un interessante approccio a ciò che nelle principali lingue occidentali è indicato con i termini «soggetto» o «soggettività» (*Subjekt, Subjektivität, sujet, subjectivité, sujeto* e così via) derivando dal latino *subiectum*, alla lettera «ciò che è gettato sotto». Pensare in una lingua differente ed essere condizionati da un diverso sistema di scrittura veicola differenti sensibilità e visioni del mondo; scrivere con sinogrammi e non in lettere alfabetiche non significa semplicemente esprimere in modo diverso le stesse nozioni, ma piuttosto 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 dall'esteriorità della sua tradizione rispetto a quella europea — alcuni dei filosofemi più persistenti nella modernità europea. Pur avendo origine dall'iniziale predicazione del Buddha in India, come tutte le scuole buddhiste, lo Zen si sviluppa attraverso un'ampia gamma di esperienze, pellegrinaggi, incontri, ed assume i suoi tratti concreti in Cina, a contatto con il pensiero e l'esperienza del taoismo. Esso si presenta come una «trasmissione speciale al di fuori delle scritture, senza basarsi su parole o lettere, puntando direttamente al cuore dell'essere umano e guardando nella propria natura per realizzare la buddhità» (教外別傳、不立文字、直指人心、見性成佛).

I termini italiani «soggettività» e «soggetto (epistemico)» possono essere fatti corrispondere al giapponese 主觀. Il binomio *shukan* 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 (cfr. NAOKI 1999, 119–120). 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» (客観); 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 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.

Per intendere pienamente la prospettiva dello Zen¹ a proposito del «soggetto» è necessario considerare il fatto che secondo questo per-

1. In questo testo si farà più volte riferimento alla «prospettiva dello Zen» per intendere una *linea di tendenza generale* che emerge da quel tipo di pratica, dai testi e dalle testimonianze dei maestri rappresentativi (qui in particolare si fa riferimento a Dōgen), nella consapevolezza che di fatto non esiste un'unica e tetragona visione o *forma mentis* che si possa ascrivere *tout court* a qualunque rappresentante dello Zen stesso (così come quando si parla di «prospettiva cristiana» bisogna essere consapevoli della pluralità di approcci, di modelli, di interpretazioni che sussistono e si sviluppano parallelamente, al di là del Catechismo e del magistero della Chiesa Cattolica o dei testi fondativi delle Chiese riformate). A maggior ragione, una grande cautela è senza dubbio necessaria qualora si accostino concezioni e nozioni sorte nel Giappone dei secoli XII e XIII con concetti appartenenti al contesto europeo moderno, come appunto è il caso della nozione di «soggetto».

corso 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 — che si tratti di un soggetto empirico o trascendente. Lasciare andare ogni genere di attaccamento a un ego, inteso come solido *hypokeimenon* o sostrato, è l'esercizio fondamentale da cui dipende la possibilità di realizzare l'esperienza del cosiddetto «vero Sé», 眞の自己. *Jiko* è una nozione cardine non solo nello Zen, ma anche nel percorso speculativo di alcuni pensatori moderni e contemporanei come Nishida Kitarō (1870–1945), che fu ispirato sia dalla tradizione di pensiero giapponese sia da quella europea. 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 自 (*shi* o *ji*) può alludere all'idea di un lasciar-essere, di spontaneità processuale; allude a ciò che non ha forma, in quanto origine di tutte le forme. Un soggetto empirico, trascendente o anche trascendentale acquista sempre una forma, è limitato e definito. Soltanto ciò che è privo di forma e illimitato può essere all'origine del risveglio (*jikaku* 自覚 o *satori* 悟).

In ogni caso, 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, finì a se stessi — sono radicate in una preoccupazione di tipo etico e in una pratica che coinvolge corporeamente. Nel testo *Genjōkōan* 現成公案 Dōgen scrive:

Studiare la Via del Buddha è studiare il sé; 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.

仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。(DŌGEN 1995, 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 (佛道) significa proprio dimenticare (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, 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» (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 (無我: alla let-

tera, non-io, assenza di ego). Per alludere a questa dimensione Dōgen indica la necessità di «lasciar cadere» (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 costituitesi in precedenza: nella prospettiva buddhista la relazione «intrinseca» — non distante dalla nozione hegeliana di *innere Beziehung*— 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 od esplicito alla nozione di «insorgenza condizionata» o «originazione co-dipendente», in sanscrito *pratītya samutpada*, che viene esposta in particolare nell'*Upanisāsutta*, nella raccolta *Samyutta nikāya*, 12.23). Non rappresenta cioè un *medium* tra due elementi isolati, ma evidenzia il movimento incessante che tra-

sforma 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 tradizionale 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 scrive un testo, lo 『坐禪用心記』, 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, 416).

L'idea di una mente da addestrare, o di un complesso psicosomatico da guarire, presuppone che vi sia un soggetto assoluto, 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. Al contrario, la liberazione è quella dall'idea di essere monadi isolate, dall'idea che il sé abbia un'identità ontologica salda, permanente, immutabile e separata da tutte le manifestazioni del mondo. In *Bussbō* 佛性, 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.

汝欲見佛性、先須除我慢。[...] 見はなきにあらず、その見これ除我慢なり。(DŌGEN 1995, 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» (*bussbō* 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 assolutezza, vanno invece considerate sempre nel campo delle molteplici relazioni in cui sono coinvolte e a partire da cui emergono; anche per lo Zen resta decisiva l'idea espressa dalla celebre stanza del capitolo xx del *Dhammapada*: «Tutti i *dhamma* [fenomeni, realtà] sono privi di sé (*anattā*, in giapponese *muga*)». Il cosiddetto «vero Sé» si dà e vive in una rete interconnessa, che non è mai separata o isolata da tutti gli elementi e i componenti del mondo visibile e invisibile; finché si ritiene l'io latore di un'identità assoluta a sé stante, si resta avvinti in una natura illusoria, fallace e in ultima istanza dolorosa.

Ogni «soggetto» —in quanto forma o fenomeno empirico o trascendente, particolare o universale— deve dunque essere compreso in quanto attualizzazione della «vacuità» (*śūnyatā* in sanscrito, *kū* 空 in

giapponese). In un famoso distico dello 『般若心經』 (o *Prajñāpāramitā hrdaya sūtra*, 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.

色不異空,空不異色;色即是空,空即是色).

La 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. Nishida Kitarō descrive questa intuizione nella sua opera *Uno studio sul bene* (『善の研究』, pubblicato originariamente 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, 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» (内在的超越者). Ecco il vero «bene» (善) 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. Come scrive Robert E. Carter, «even though an individual is not aware of his personhood or subjectivity in this awareness of Nothing by Nothing, he remains the «*place*» where this Awareness happens» (CARTER 1980, 129). Anche ciò che chiamiamo «consapevolezza» o «risveglio» (自覚) non deve essere confuso con un soggetto metafisico o 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. L'atto del vedere, come l'atto del sedersi meditando, od 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 無心の心, la «mente senza mente», una situazione di pura chiarezza, nell'assenza di attaccamento ad un definito ego percipiente. 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 reca con sé. Per l'insegnamento buddhista la dimensione etica è più importante di quella teoretica; ma per dare luogo a una ortoprassi, né la categoria di sostanza né quella di soggetto sono i mezzi più adeguati. Con le parole di Izutsu Toshihiko:

Reality in the true sense of the word is something lying behind both the subject and object and making each of them emerge in its particular

form: this as the subject and that as the object. The ultimate principle governing the whole structure is Something which runs through the subject-object relationship, and which makes possible the very relationship to be actualized. [...] But again, the word «something» or «ultimate principle» must not mislead one into thinking that behind the veils of phenomena some metaphysical, supra-sensible Substance is governing the mechanism of the phenomenal world. For there is, according to Zen, in reality nothing beyond, or other than, the phenomenal world. (Izutsu 1977, 25)

Il mondo dei fenomeni è dotato di una sorta di apertura, di trasparenza universale che collega tutti i fenomeni tra loro — nel linguaggio della scuola Kegon, si tratta della interpenetrazione di fenomeno e fenomeno, 事事無礙 — denominata anche «natura di Buddha» (佛性), infinito orizzonte di possibilità, sfondo vuoto e indeterminabile da cui tutti i fenomeni emergono e a cui poi fanno ritorno (cfr. FAZANG 2000; diversi maestri Zen si rifanno alla scuola Kegon, come per esempio Koun Ejō, in TOLLINI 2012, 375). È una sorta di «campo» che si attualizza ogni volta in forme e figure, senza mai ridursi a nessuna di esse in particolare:

an entire field which is neither exclusively subjective nor exclusively objective, but comprehending both the subject and the object in a peculiar state prior to its being bifurcated into these two terms. The verbal form of SEE may, at least vaguely, be suggestive of the fact that, instead of being a thing, be it an «absolute» thing or be it a «transcendental» substance, it is an *actus* charging an entire field with its dynamic energy. (IZUTSU 1977, 25)

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 «vedere», in quanto campo di potenziale visibilità, precede anche tutte le sue determinazioni

particolari (*questo* mio «vedere» un monitor, una tastiera, un libro) senza arrestarsi in nessuna di esse; tuttavia, il vedere è pienamente realizzato in ciascun atto di visione, per quanto limitato o distratto esso sia. Non bisogna intendere il «vero Sé» come se si trattasse di una sorta di inconscio. Il vero Sé è piuttosto una sorta di campo impersonale e per questo universale di consapevolezza che si specifica di volta in volta 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 si tende a dire «il suono della campana è udito» (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* — e un pensiero si struttura sempre sfruttando le risorse della lingua in cui è formulato — emerge e si staglia a partire dal fondo indifferenziato dell'esperienza. Il Sé non-egoico è il campo neutrale dell'esperienza; l'io soggettivo si manifesta in virtù dell'evento del suono che viene udito: è quell'evento, tra gli altri, che struttura l'io empirico. 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, 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.

IL SÉ CHE SI RITRAE: «LUOGO» COME SFONDO
INDIFFERENZIATO

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. Come scrive Jacques Derrida a proposito della *chōra* («luogo, matrice, ricettacolo») platonica, questa «è più situante che situata, opposizione che a sua volta bisognerà sottrarre a qualsiasi alternativa grammaticale o ontologica dell'attivo e del passivo» (DERRIDA 1997, 49); è condizione del darsi di spazio e tempo, dell'accadere dei fenomeni. Ad essa nemmeno si attaglia il significato dei vari *logoi* con cui parliamo dei fenomeni — essa è il ricettacolo di quei *logoi*, «riceve, per dare loro

luogo, tutte le determinazioni, ma non ne possiede alcuna in proprio» (DERRIDA 1997, 56).

Lo sforzo teoretico di Nishida tocca qui uno dei punti di maggior condensazione — e la scrittura ne reca traccia, rendendo estremamente arduo non solo lo sforzo di comprensione, ma a maggior ragione quello di traduzione. Dopo gli anni trascorsi confrontandosi con il pensiero di Kant e dei neo-kantiani, di William James, di Schopenhauer; dopo aver tentato di superare le aporie legate alle nozioni di «esperienza pura» o di «volontà assoluta», il filosofo giapponese non si arresta. La tensione oppositiva tra io e non io, tra coscienza e mondo, tra nulla ed essere, tra particolare e universale, tra dimensione noetica e noematica del pensare diventa la molla a partire da cui ripensare la logica dialettica. Nishida cerca un modo per uscire dalla logica aristotelica e dalla logica kantiana — che per lui restano al fondo di tutto il pensiero occidentale, anche per quelle manifestazioni che più cercano di allontanarsene. Hegel e la sua nozione di dialettica rappresentano un punto di riferimento imprescindibile; ma emerge insopprimibile l'esigenza di spingere il pensiero verso una soglia capace di comprendere lo stesso movimento dialettico all'interno di un universale più ampio dello stesso pensiero che lo pensa.

«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 il termine *chōra*: 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 accadere.

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, 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» (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 pre-requisita 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 comprendere 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.

L'idea di un luogo come processo che si esprime nei fenomeni, senza coincidervi e senza esaurirsi totalmente in essi, riecheggia la nozione cinese di *Dao*, la Via che non può essere detta, afferrata, concettualizzata; «La Via che può essere nominata non è quella costante» (*Daodejing*, § 1), non è quella autentica, efficace. La «vera» Via fluisce e opera anche nei nomi, nelle parole, ma queste non possono pretendere di definirla, di fissarla. I termini trovano spazio e accoglienza in essa, così come le onde emergono dal mare e si immergono in esso, senza esserne distinte ma nemmeno coincidendo con esso nella sua globalità. Ancora più forte risuona l'eco di un altro classico taoista, lo *Zhuangzi*, che in un passo riprende questo tema e lo declina nella relazione tra forma e senza forma: «Il Dao non può essere udito; ciò che si ode non è il Dao. Il Dao non può essere visto; ciò che si vede non è il Dao. Il Dao non può essere enunciato; ciò che si enuncia non è il Dao. Chi sa che ciò che forma ciò che ha forma (有形) è di per sé senza forma (無形)?» (*Zhuangzi*, § 22). Il Dao accoglie i fenomeni e si dà con essi; è lo sfondo immanente da cui le forme emergono e in cui si immergono,

ma non è un fondamento ontologico che offra una base sostanziale a ciò che da esso si distacca. Nishida dà così continuità alla tradizione estremo-orientale, che non elabora una onto-teologia ma privilegia un pensiero dell'immanenza. Eppure la sua sensibilità e cultura filosofica lo rendono sensibile anche rispetto alle potenzialità del linguaggio dell'ontologia. La tradizione mistica occidentale rappresenta per Nishida una sponda importante per dar vita a un incontro di sguardi e di pensieri, che sia anche fecondazione reciproca; sul versante giapponese, sono lo Zen, la Vera Scuola della Terra Pura (*Jōdo shinsbū* 浄土真宗) e la scuola Kegon (華嚴宗) a informare l'esperienza di creazione concettuale di Nishida. 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 assolutezza 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: *basbo* 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 l'*eschaton* 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, è *nulla*.

Nel giudizio: «Il rosso è un colore», la copula significa dire che a livello oggettivo il particolare è nell'universale, che l'universale è il luogo del particolare. Ciò che è veramente universale è identico a se stesso, deve essere qualcosa che avvolge entro sé la differenza specifica. (NISHIDA 2012, 46)

La priorità assegnata al soggetto nella logica aristotelica è rovesciata da Nishida, che la attribuisce invece al predicato. Questa nuova chiave di accesso al giudizio e alla logica proposizionale permette un ulteriore accostamento al principio di analogia. Questo mette in luce una scissione originaria nel pensiero e nel linguaggio, dando origine a

una serie di alternative reciprocamente esclusive ed aporetiche: è quello che Enzo Melandri ha definito «chiasma ontologico», una cesura originaria tra nome e discorso, tra *epos* e *logos*. A seconda che si fondi il senso delle espressioni linguistiche sul singolo nome o sull'insieme della proposizione, si scopre la contraddittorietà del discorso oppure quella della sua denotazione. Come scrive Enzo Melandri:

Dato che la semantica proposizionale non coincide con quella nominale, [...] allora: se si rende univoca una delle due, l'altra risulta equivoca; e viceversa. Volendo evitare tale aporia —per cui la proposizione avrebbe un senso preciso solo se non contenesse alcun «nome», e i nomi avrebbero un significato extralinguistico solo se non fossero contenuti in alcun «pensiero»— bisogna ricorrere a una omogeneizzazione dei due opposti: ciò vuol dire che la contraddittorietà deve reinterpretarsi come contrarietà e quindi stemperarsi in sub-contrarietà; ed è quanto dire che occorre un principio di analogia. (MELANDRI 2004, 158)

Ora, Nishida non mette tanto in questione le forme del linguaggio o la legittimità delle sue qualità denotative. Dalle sue riflessioni emerge però la consapevolezza della impossibilità di una compiuta ed esauritiva razionalizzazione del reale per mezzo degli strumenti linguistici, anche se di questi necessariamente si serve l'analisi filosofica. L'esperienza dello Zen secondo la scuola Rinzaï aveva insegnato a Nishida che il linguaggio non è da rigettare, ma nemmeno da trasformare nella forma unica e assoluta per cogliere la verità. Eppure, in quanto filosofo, Nishida deve e vuole utilizzare gli strumenti con cui la filosofia lavora, cioè il pensiero razionale e il linguaggio. Proprio per mezzo del linguaggio giunge dunque a dirigere l'attenzione su ciò che accoglie il linguaggio stesso, ciò che ne costituisce lo sfondo immanente —quello sfondo che precede la stessa scissione tra semantica nominale e semantica proposizionale. Così come il linguaggio è un luogo eminentemente analogico, perché ospita le tensioni tra i diversi tipi di semantica senza negarle, ma mantenendole nella loro compossibilità, il «luogo» di Nishida accoglie questo stesso linguaggio, ne è l'evento; il linguaggio, con le scissioni che origina, è una delle infinite tracce di quell'evento

invisibile e indicibile. Di nuovo: ogni singola traccia è l'espressione di quell'invisibile «luogo del nulla assoluto» che contiene in sé la stessa opposizione tra il «luogo dell'essere» e il «luogo del nulla relativo», tra il mondo dei fenomeni e la coscienza che pensa quel mondo e quei fenomeni. Il «luogo del nulla assoluto» (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 riassorbirsi di ogni senso —che facendo effrazione dallo sfondo se ne distacca, e poi vi ritorna. Tuttavia, acquista un senso— un'accezione diversa di «senso», meta-logica —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» (無の場所) 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, *après coup*, e pur essendone occasione veridica —in quanto occasione, accadimento— non può serbare l'incontrovertibilità della verità di quel luogo, al cui interno accade. Dire,

intendere 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. Disporre a questa forma di esercizio significa aprirsi al vivere con la consapevolezza dell'abitarsi reciproco di pratica e teoria, di intuizione e riflessione, di azione e contemplazione.

Il lessico della mistica speculativa europea —la *agnosia* di Dionigi, l'*Abgrund* di Eckhart, la *caligo* di Cusano o dell'anonimo autore del testo *The Cloud of Unknowing* —viene recepito e assunto nel pensiero di Nishida perdendo il riferimento diretto a un orizzonte teistico, così come l'esperienza del risveglio nello Zen viene convocata in un discorso filosofico che rischia anche di torcerla ai fini speculativi, di snaturarla esponendola ai raggi potenti della *theoria*. Chi cerca in Nishida un pensiero che sia puramente ed esclusivamente buddhista, non lo trova; così come chi crede di vedere in lui un epigono dell'onto-teologia o della mistica apofatica, non sarà in grado di coglierne l'autentica originalità. Il suo pensiero si offre come occasione per produrre un incontro e una mutua fecondazione di linguaggi, categorie, forme di esperienza che appartengono a contesti differenti; ed è un'occasione sempre animata dalla consapevolezza che *intendere* la verità significa sempre puntare verso di essa, senza pretendere che vi sia un soggetto assoluto che la afferra come se essa fosse un oggetto.

BIBLIOGRAFIA

CARTER, Robert E.

- 1980 "Toward a Philosophy of Zen Buddhism: Prolegomena to an Understanding of Zen Experience and Nishida's 'Logic of Place,'" *The Eastern Buddhist* 13/1.

DERRIDA, Jacques

- 1997 *Chōra, Il segreto del nome* (Milano: Jaca Book).

DŌGEN 道元

1995 『道元禪師全集』 [*Complete works of Dōgen Zenji*] (Tokyo: Shunjūsha), vol. I.

FAZANG 法藏

2000 *Trattato sul leone d'oro*, a cura di S. Zacchetti (Padova: Esedra).

IZUTSU Toshihiko 井筒俊彦

1977 *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy).

JULLIEN, François

2012 *L'écart et l'entre* (Paris: Galilée).

MELANDRI, Enzo

2004 *La linea e il circolo* (Macerata: Quodlibet).

NISHIDA Kitarō 西田幾多郎

2007 *Uno studio sul bene* (Torino: Bollati Boringhieri).

2012 *Luogo* (Milano: Mimesis).

TOLLINI, Aldo

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

UEDA Shizuteru 上田閑照

1995 "Nishida's Thought," *The Eastern Buddhist* 28/1.

